De rabiosa actualidad, el libro del gran historiador Jean Flori describe el origen de las nociones de *yihad* y guerra santa en los mundos islámico y occidental medievales. Cómo y por qué el cristianismo pacifista pregonado por Jesús fue aceptando de manera paulatina las ideas de guerra justa, primero, y de guerra santa, después, al final de una evolución milenaria, para desembocar en la cruzada. En aquella fecha, la guerra predicada por el Papado contra los «enemigos de la fe» se consideró una obra santa, meritoria y capaz de procurar el paraíso a quienes murieran en ella como «mártires». En el islam, por el contrario, dichas nociones se admitieron desde el origen en la doctrina del *yihad,* que, predicada en el Corán y practicada por Mahoma, se precisó y codificó mucho antes de la cruzada. Este brillante análisis de la sacralización de la guerra en ambas sociedades, con sus parecidos, pero también con sus diferencias, permite comprender mejor por qué recogemos hoy sus frutos venenosos.

13

BB Biblioteca de Bolsillo
DIVULGATIVA COLLECTANEA LIMITANEA
Universidad de Granada

DIRECTOR: MANUEL GONZÁLEZ DE MOLINA

© Imagen de portada: Patrimonio Nacional

ISBN 84-370-5947-X

ISBN 84-338-3123-2

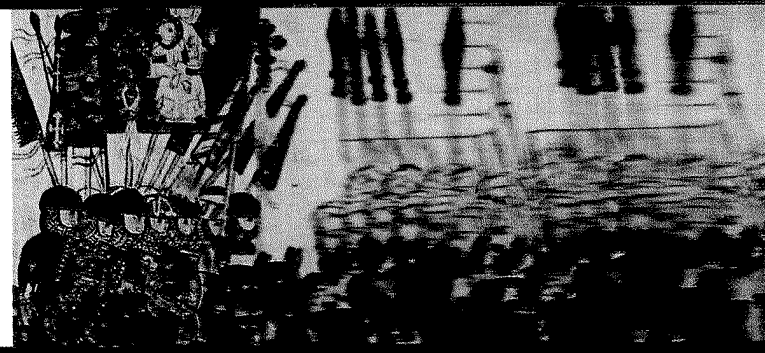
Editorial Universidad de Granada

PUV PUBLICACIONS VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

JEAN FLORI (Lillebonne, 1936) es uno de los mejores medievalistas de nuestro tiempo. Discípulo y amigo del inolvidable Georges Duby, Doctor en Letras y Ciencias Humanas, fue director de Investigación en el *Centre Nationale de la Recherche Scientifique (CNRS),* cargo que ahora ocupa en el *Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale* de Poitiers (Francia). Especialista de las ideologías guerreras (caballería, guerra santa, cruzada) ha publicado un centenar de artículos y una quincena de libros; cuatro de ellos han sido traducidos al español en fechas recientes: *Caballeros y caballería en la Edad Media* (Paidós, 2001), *La caballería* (Alianza Editorial, 2001), *Ricardo Corazón: el rey cruzado* (Edhasa, 2002), y *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano* (Trotta y Editorial Universidad de Granada, 2003). En lengua francesa acaba de aparecer un voluminoso estudio sobre *Aliénor d'Aquitaine, la reine insoumise* (Payot, 2004), debido también a su prolífica y siempre brillante pluma.

GUERRA SANTA, YIHAD, CRUZADA

VIOLENCIA Y RELIGIÓN EN EL CRISTIANISMO Y EL ISLAM



13

Jean
FLORI

DIVULGATIVA

JEAN FLORI

GUERRA SANTA, *YIHAD, CRUZADA*

VIOLENCIA Y RELIGIÓN EN EL CRISTIANISMO Y EL ISLAM

Traducción de
Rafael G. Peinado Santaella

UNIVERSIDAD DE GRANADA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
2004

Título original: *Guerre sainte, jihah, croisade. Violence et religión dans le christianisme et l'islam*

Reservados todos los derechos. Está prohibido reproducir o transmitir esta publicación, total o parcialmente, por cualquier medio, sin la autorización expresa de Editorial Universidad de Granada, bajo las sanciones establecidas en las Leyes.

© EDITIONS DU SEUIL, 2002.
© UNIVERSIDAD DE GRANADA Y UNIVERSITAT DE VALÈNCIA, 2004, para todos los países de habla española.
© RAFAEL G. PEINADO SANTAELLA (traductor).
GUERRA SANTA, YIHAD, CRUZADA. VIOLENCIA Y RELIGIÓN EN EL CRISTIANISMO Y EL ISLAM.
ISBN: 84-338-3123-2.
ISBN: 84-370-5947-X.
Depósito legal: GR./741-2004.
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Diseño de Cubierta: Rosa María Rodríguez Mérida.
Fotocomposición: Natale's S. L. Granada.
Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada.

Printed in Spain *Impreso en España*

Barcelona 2008

3/179

INTRODUCCIÓN

El cristianismo predicado por Jesús se presenta desde sus orígenes como una religión de paz, que reprueba y condena el uso de la violencia y de las armas.

A finales del siglo XI, sin embargo, el papa Urbano II predicó la cruzada, expedición de guerra santa prescrita a los caballeros cristianos como remisión de sus pecados, destinada a recuperar por la fuerza el Santo Sepulcro de Jerusalén, que cuatro siglos y medio antes había caído en manos de los musulmanes. Es decir, la actitud de la Iglesia cristiana frente a la guerra conoció, en el transcurso de aquellos once siglos, una evolución tan profunda, un cambio tan radical, que más valdría hablar por lo que a ella respecta de revolución doctrinal.

Contrariamente al cristianismo, el islam no conoció semejante convulsión. Esta diferencia fundamental resulta ante todo de la actitud radicalmente diferente de los dos fundadores de religión ante el uso de la violencia y de la fuerza armada. Desde el origen, Mahoma (adopto aquí esta grafía errónea, pues es así cómo los textos occidentales, hasta el final de la Edad Media, designaron al profeta del islam) no repudió el uso de la violencia y aceptó la guerra santa *(yihad)*. Sus sucesores desarrollaron este aspecto y extendieron su

área de aplicación: las conquistas árabes de los siglos VIII y IX, realizadas en detrimento del Imperio romano o de los reinos cristianos que le sucedieron, se realizaron en nombre de la fe musulmana, lo que de ninguna manera excluyó, subrayémoslo de entrada, una cierta forma de tolerancia hacia las «religiones del Libro» en los territorios conquistados por el islam.

Aquella confrontación armada de la cristiandad con el islam no fue, en verdad, la única causa de la evolución de la Iglesia hacia la guerra. El *yihad,* por sí solo, no hizo nacer la guerra santa: dicha evolución comenzó mucho antes de la aparición del islam, a comienzos del siglo IV, desde la época del emperador Constantino, cuando el Imperio romano se tornó cristiano «por la cabeza» y cuando era preciso defenderlo contra los invasores bárbaros que desde hacía tiempo lo amenazaban en las fronteras. La guerra defensiva fue justificada entonces por los teólogos y los moralistas, sin llegar a ser santificada por ello. No obstante, la sacralización de la guerra se desarrolló de manera muy notable en el momento de las invasiones normandas y, sobre todo, musulmanas, primero en Oriente, después en Occidente, donde la resistencia de las poblaciones cristianas (particularmente en España) se tiñó a veces de tintes proféticos y de esperanza en algunas intervenciones celestes.

Poco después, el progreso del Papado y la implicación de la Iglesia en la sociedad feudal aportaron nuevos elementos de sacralidad al uso de la violencia armada cuando ésta estaba destinada a defender la Iglesia, sus personas y sus bienes terrenales. Los santos patronos de los monasterios dieron a veces ejemplo, y más aún los santos militares, que intervenían en los combates conducidos contra los «paganos» o asimilados, normandos, húngaros y árabo-beréberes. La *reconquista*[1] española y la lucha en defensa del Papado gregoriano

1. *N. del T.: sic* en el original siempre que Jean Flori utiliza este término.

acabaron de dar a la guerra por la «buena causa» sus rasgos de guerra santa.

La idea de cruzada derivó de ello, a finales del siglo XI, en el momento que la perspectiva de una nueva invasión musulmana pareció amenazar el mundo cristiano, en Oriente con los turcos, en España con los almorávides. La boga de las peregrinaciones aumentó entonces ese temor e impulsó a la reconquista de los territorios perdidos, hasta la tumba de Cristo.

Durante aquel tiempo, en el imperio islámico creado por los conquistadores de Alá, se desarrolló una civilización brillante y fascinante que, aunque adoptó plenamente el concepto de guerra santa, practicó en el interior de sus fronteras y bajo sus leyes una amplia «tolerancia» hacia las religiones monoteístas. El imperialismo árabo-musulmán, su dominación militar, política, cultural y económica, le dieron la preeminencia y desarrollaron entre sus habitantes, como en todos los casos de imperialismo, una actitud, incluso un complejo, de superioridad. Las derrotas militares sufridas en la época de las cruzadas y el declive general que afectó desde aquella época al mundo musulmán hicieron nacer entre sus habitantes un sentimiento duradero de amargura y rencor. El éxito obtenido hoy cerca de las masas populares musulmanas por los movimientos islamistas radicales de tendencias terroristas se alimenta, en parte al menos, de esos rencores.

A través de estos hechos, en su mayor parte conocidos desde hace tiempo, pero demasiado a menudo olvidados o mal confrontados, este libro intenta describir la evolución de las ideas, de las mentalidades y de la idea de guerra santa en Occidente, su interacción con la idea del *yihad* en el islam que le hizo frente, hasta el llamamiento a la cruzada, que fue el dramático desenlace de una evolución milenaria. Una evolución que, en el seno del cristianismo, condujo a la elaboración de una doctrina de la guerra santa que, a través de muchos rasgos, se acerca al *yihad* islámico. Las dos religiones llegaron en aquella fecha (finales del siglo XI) a un nivel similar de sacralización de la guerra. La cruzada marca, pues,

el término de la presente obra. Yo dejo a los historiadores de las épocas moderna y contemporánea la responsabilidad de describir cómo la cristiandad y el islam evolucionaron, desde entonces, en direcciones muy divergentes.

A pesar de esas evoluciones, el peso del pasado medieval sigue siendo considerable, en el mundo occidental, ciertamente, pero mucho más aún en el mundo musulmán. De ello se deriva una distorsión y una fuente de incomprensión entre los dos mundos. La progresiva laicización del mundo occidental de cultura judeo-cristiana, acelerada desde hace más de un siglo, ha transformado, en efecto, las mentalidades, sobre todo en lo que concierne al concepto mismo de guerra santa. No solamente este concepto no despierta ya ningún eco favorable en la psicología común del hombre occidental, sino que suscita una reacción de repulsa. Evoca una época caduca, la de un oscurantismo fácilmente calificado de «medieval», puesto que dicho concepto se forjó en la época que, en Occidente, se considera como la de los «siglos oscuros». La idea de guerra santa, por tanto, se tiene hoy por una incongruencia inaceptable, una extravagancia retrógrada, una abominación anacrónica. No sucede lo mismo en los países musulmanes, al menos fuera de la muy débil capa «occidentalizada» de sus dirigentes o de una parte de sus elites intelectuales formadas en Occidente. En estos países, en efecto, la «revolución cultural laica» no ha tenido lugar. Subsiste, por otra parte, una nostalgia difusa de la grandeza pasada. Ahora bien, esta grandeza se sitúa precisamente en la misma época de nuestra «Edad Media» occidental, edad de oro del mundo musulmán. Una época en la que, impulsado por la fe y el ardor de sus guerreros, el islam se lanzaba a la conquista del mundo en nombre del *yihad* y fundaba una civilización brillante y dominante cuyo orgullo y pesar los musulmanes conservan todavía hoy. Para muchos de ellos, resulta tentador asociar los dos fenómenos o, por lo menos, no rechazar de una manera total el concepto de guerra santa, que contribuyó a permitir su realización. Un concepto, por lo demás, vigorosamente inscrito en la Tradición musulmana desde sus orígenes coránicos.

Los musulmanes «modernistas» tratan en vano de espiritualizar y desmilitarizar ese *yihad* guerrero. Sin embargo, debemos constatar cómo dicho concepto vuelve a encontrar en la actualidad, y en su forma más radical, un vasto eco en los países musulmanes. La propaganda islamista se apodera y alimenta del mismo, prueba adicional de que tal es, en efecto, la percepción que de él adquiere espontáneamente la mentalidad popular musulmana. Aunque puede ser cierto, como recientemente se ha subrayado, que los terroristas islamistas de nuestro tiempo se inspiran en ideologías revolucionarias del siglo XIX, no lo es menos que ellos mismos invocan un *yihad* original y se sienten herederos de los grandes héroes del *yihad* medieval. Esto no se debe al azar, ni tampoco es un acto inocente.

No es inútil, por tanto, para comprender mejor nuestro tiempo, examinar las raíces de las ideologías de la guerra santa, cuyos frutos venenosos hoy recogemos.

PRIMERA PARTE

GUERRA Y CRISTIANISMO DE JESÚS A CARLOMAGNO (SIGLOS I-VIII)

CAPÍTULO PRIMERO

EL RECHAZO DE LA VIOLENCIA LOS CRISTIANOS Y LA GUERRA EN EL IMPERIO PAGANO

Pocas religiones, en su forma original, han sido tan refractarias a la violencia y a la guerra como el cristianismo. La actitud del fundador, Jesús de Nazaret, la de los primeros cristianos y la expresión doctrinal de la antigua Iglesia lo atestiguan.

JESÚS

Aunque fundado sobre la revelación anterior de la Biblia hebraica que aceptaba la idea de violencia sagrada y de la guerra santa cuando se consideraba directamente inspirada u ordenada por Dios a su pueblo *(cf.* las «guerras del Padre eterno»), el mensaje de Jesús era radicalmente pacífico, centrado en el amor a Dios y al prójimo. Quizás sea esa la razón por la que la predicación de Jesús fue propiamente revolucionaria y pudo adquirir una dimensión universal e internacio-

nal, por oposición a la religión hebraica, que siguió siendo profundamente nacional o étnica.

El «sermón de la montaña» es la quintaesencia de ello: recuperando por su cuenta los preceptos de la ley prescrita por Moisés y los profetas, Jesús los interpretó en un sentido absoluto y radical que, lejos de abolir la antigua ley, amplificó por el contrario su alcance: situó, en efecto, el pecado en su raíz, no ya sólo por el acto realizado, sino por su «premeditación», aunque ésta no tuviera efectos. El cristianismo fundó por primera vez una «moral de la intención», estimulando por eso mismo el papel de la conciencia individual.

Así, por lo que respecta a nuestro propósito, Jesús planteó con fuerza ese «nuevo mandato»: no sólo no hay que matar, sino que es necesario proscribir la cólera y el odio, que conducen al enfrentamiento y a la violencia (Mateo 5, 21-25). La antigua ley del talión, «ojo por ojo y diente por diente», fue superada de ese modo por la ley de amor al prójimo que implicaba la no violencia más absoluta:

> Habéis oído que se dijo: *Ojo por ojo, diente por diente.* Pues yo os digo que no opongáis resistencia al malvado. Antes bien, si uno te da un bofetón en la mejilla derecha, ofrécele la izquierda. (Mateo 5, 38-39)[1]

Esta actitud de rechazo total de la violencia, expresada de manera voluntariamente provocadora en su misma formulación, fue tanto más significativa por cuanto se enunció en un contexto particularmente difícil, poco propicio al irenismo: los romanos habían invadido desde hacía poco Palestina, y la tierra de Judá y de Israel sufrió la ocupación extranjera, que además era pagana, reputada «impura», intolerable para cualquier creyente patriota. Los «integristas» del momento, los zelotas, predicaron la resistencia, rechazaron todo contacto con el ocupante detestado, fomentaron revueltas y alentaron acciones terroristas. El humilde pueblo religioso y gustosamente fanatizado prestó oídos de buen grado a los discursos incendiarios de aquellos «resistentes» que preconizaban la liberación de Palestina, y tendió a menospreciar a las autoridades religiosas, a las que consideraban demasiado conciliadoras hacia el ocupante, tachándolas habitualmente de «colabo-racionistas».

1. *N. del T.:* utilizo la traducción de Luis Alonso Schöekel (*Biblia del Peregrino,* Bilbao, Ediciones Mensajero, ^{6}2001).

En aquel tiempo, Judea era conocida en Roma como «provincia ingobernable» debido a ese clima permanente de insurrección que allí reinaba. Durante aquel periodo, al principio de la era cristiana, se cuentan numerosas revueltas armadas, suscitadas por los sentimientos nacionalistas y religiosos inextricablemente mezclados en el corazón de los judíos de la época. Como es sabido, llevaron a cabo guerras de independencia que fueron reprimidas con dureza, por ejemplo mediante la expedición de Tito en el año 70, que se significó por la toma de Jerusalén y por la destrucción del Templo, más tarde por el «suicidio colectivo» de los resistentes parapetados en la fortaleza de Masada, en fin, por la expulsión de los judíos de Palestina y por la destrucción de Jerusalén; después del fracaso de la revuelta, en 135: el nombre mismo de Jerusalén desapareció oficialmente, reemplazado por *Aelia Capitolina.*

En aquel contexto ya extremadamente tenso, el mensaje de Jesús adquirió, pues, un valor ejemplar. Ahora bien, Jesús englobó también al enemigo execrado, el romano, en la denominación «mi prójimo». Extendió incluso la no-violencia a un caso preciso que resultaba particularmente irritante para los judíos de aquel tiempo: la «requisición del transporte» practicada por los soldados romanos, que estaban autorizados a requerir la ayuda de un judío para transportar sus bagajes sobre una distancia determinada, alrededor de una milla romana. Sin embargo, Jesús no dudó en decir, de manera una vez más provocadora: «Si uno te fuerza a caminar mil pasos, haz con él dos mil» (Mateo 5, 41).

Esta actitud de no-violencia total le acarreó, como es natural, adversarios y no contribuyó a afirmar su reputación entre su pueblo. No era nada popular, menos aún demagógica, pero derivó de una nueva concepción de la noción del amor

a Dios que conducía al amor al prójimo en el más amplio sentido del término. Jesús sustituyó la antigua oposición entre «pueblo de Dios» y «resto del mundo enemigo» por la ley del amor universal que abolía las fronteras y los antagonismos políticos, sociales o raciales:

> Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo.* Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos, rezad por los que os persiguen. Así seréis hijos de vuestro Padre del cielo [...]. (Mateo 5, 43-45)

A quienes, para ponerlo en dificultad ante las autoridades religiosas y el pueblo, le preguntaron que dijera cuál de los mandatos (del decálogo transmitido a través de Moisés) era el más importante, les dio esta respuesta que desvela su espíritu y su sentido más profundo: el amor a Dios y el amor al prójimo resumen toda la Revelación:

> *Amarás al Señor tu Dios de todo corazón, con toda el alma, con toda tu mente.* Éste es èl precepto más importante; pero el segundo es equivalente: *Amarás al prójimo como a ti mismo.* Estos dos preceptos sustentan la ley entera y los profetas. (Mateo 22, 37-40)

No se trata únicamente de declaraciones teóricas, expresadas en forma de parábolas: tanto en su enseñanza como en sus actos, Jesús se ajustó siempre a esos principios fundamentales, excluyendo cualquier recurso a la violencia y desterrando todo sentimiento de desprecio, racismo, clanismo o xenofobia.

Se rodeó así de personajes rechazados por la sociedad judía bien-pensante: pobres, publicanos, prostitutas, recaudadores de impuestos, etc.; se atrevió a hablar de teología con una mujer samaritana, doblemente despreciada por los judíos de aquel tiempo —en tanto que mujer y en tanto que samaritana—, y alabar su fe; ofreció como ejemplo el comportamiento generoso, altruista y caritativo del «buen samaritano», perteneciente a un pueblo despreciado; curó a una

mujer cananea (palestina) y al sirviente de un oficial romano de las tropas de ocupación, etc. Todas esas acciones resultaban chocantes para los integristas de su tiempo e incluso para la mayor parte de los «bien-pensantes» ordinarios de la época. Tanto en el comportamiento como en las palabras de Jesús, no se encuentra ninguna repulsa, ninguna barrera étnica, racial o social.

También fue claramente manifiesta la no-violencia de Jesús ligada a su rechazo radical de cualquier compromiso político: es más, fue precisamente aquella actitud intransigente en este terreno lo que le valió ser abandonado por la muchedumbre que, sin embargo, lo había acogido con entusiasmo, algunas horas antes, cuando entró en Jerusalén, el día de los «Ramos». Al acercarse la Pascua, aquellas gentes arrojaron cuando pasaba sus vestidos o ramos, y lo aclamaron al grito de «¡Hosana! Bendito en nombre del Señor el que viene. Bendito el reino de nuestro padre David que llega. ¡Hosana al Altísimo!».

El significado de aquel recibimiento triunfal está claro: la muchedumbre de los peregrinos, judíos piadosos y patriotas que a veces llegaban a Jerusalén desde muy lejos, tanto desde la lejana «diáspora» de Europa y de África como de las regiones alejadas del país, esperaba un Mesías-rey que, promovido por Dios, se pondría al frente de los judíos y recibiría el apoyo de las legiones celestiales para expulsar al romano fuera de la tierra de Israel, para instaurar aquí abajo aquel reino de Dios, aquel Estado directamente teocrático al que aspiraban todos los creyentes de Israel.

Ahora bien, Jesús, por su parte, rechazó de plano mezclar fe y política. Lo había enseñado mucho antes de su entrada en Jerusalén, cuando sus palabras y sus milagros habían reunido en torno suyo a inmensas muchedumbres, que querían ver en él no sólo al Salvador del mundo, sino al Mesías-rey de Israel que ellos esperaban. Su reacción, entonces, ya los había decepcionado:

> Cuando la gente vio la señal que había hecho, dijeron: «Éste es el profeta que había de venir al mundo». Jesús,

> conociendo que pensaban venir para llevárselo y proclamarlo rey, se retiró de nuevo al monte, él solo. (Juan 6, 14-15)

Todas aquellas gentes piadosas, aquellos religiosos patriotas, prestos a seguirle en tanto que Mesías-rey o jefe de guerra enviado por Dios, se vieron de nuevo terriblemente decepcionados cuando Jesús, seguido por aquella inmensa multitud, después de haber expulsado con autoridad —pero sin violencia— a los mercaderes del Templo (bastaba para ello con volcar sus mesas de cambio de moneda y con dispersar a los animales que habían sido vendidos muy caros para el sacrificio), no se aprovechó de su superioridad y no intentó ni un golpe de fuerza ni un golpe de Estado: no marchó hacia la fortaleza Antonia, muy próxima, cuya guarnición romana habría sido barrida en muy poco tiempo por aquella muchedumbre fanatizada y segura del apoyo divino. Al contrario, se retiró solo a una pequeña aldea de los alrededores, a Betania, para pasar allí la noche. Decepción. Incomprensión. Rencor.

Aquella «ocasión perdida» desencantó a todo el mundo y acabó por desorientar a sus discípulos. Probablemente empujó a uno de ellos, Judas, a tomar una iniciativa que sin duda fue mal interpretada por los mismos discípulos. Se trataba de obligar al Maestro a que, aún a su pesar, adoptara una posición: al hacer que Jesús fuera arrestado en el huerto de Getsemaní, donde rezaba en secreto, Judas pensaba tal vez que Jesús se vería obligado, esta vez sí, a descubrirse, a actuar, a manifestar, en fin, el poder divino que se le atribuía en tanto que mensajero o hijo de Dios, «Ungido del Señor».

Muy al contrario, Jesús se dejó detener sin oponer la menor resistencia. Mejor aún, o, más bien, peor aún: a Pedro, que había llevado una espada y la había sacado para defender a su señor, cortando la oreja de un tal Malco, siervo del sumo sacerdote, Jesús le ordenó que envainara inmediatamente la espada, que renunciara a cualquier violencia, en términos muy severos tanto para él como para todos quienes en el futuro usaran la violencia armada:

> Envaina la espada: quien empuña la espada, a espada morirá. ¿Crees que no puedo pedirle al Padre que me envíe en seguida más de doce legiones de ángeles? (Mateo 26, 52-53)

La amarga desilusión de la muchedumbre explica su brutal viraje y su odioso rechazo de aquel Jesús que tanto les había decepcionado. Durante la fiesta de la Pascua, el gobernador tenía costumbre de indultar a un condenado; Pilatos les dio a elegir entre Jesús, «rey de los judíos», o Barrabás. La muchedumbre, como se sabe, reclamó a Barrabás, entregando así a Jesús a la muerte.

El desengaño de sus recientes partidarios ante una actitud tan incomprensible para ellos se aprecia aún con mayor nitidez en sus mejores discípulos, incluidos los más próximos, los Apóstoles. Quedaron desamparados, decepcionados y amargados. Los textos son muy claros a este respecto: «Entonces todos los discípulos lo abandonaron y huyeron», señalan los Evangelios (Mateo, 26, 56). Desorientados, sus discípulos no sabían qué pensar ante aquel hecho incomprensible: aquel Jesús, de quien esperaban que pronto tomara el poder —hasta el punto incluso de disputarse de antemano, en el momento de la última comida (la Cena), los primeros puestos en el reino que, según pensaban, iba a instaurar—, se dejaba ahora arrestar, injuriar, condenar en aquellas parodias de juicios que tuvieron lugar ante el sumo sacerdote y luego ante Pilatos. Pedro, uno de los más sólidos a pesar de todo, perturbado, juró incluso no conocer a Jesús. Algunos presenciaron de lejos, agobiados, sin comprender nada de lo que ocurría, la flagelación de Jesús y después su crucifixión. Hasta el último momento, sin duda, esperaron que iba a descender de su cruz gracias al poder de Dios. Resulta indudable que en aquel momento no comprendieron las últimas palabras de Jesús en la cruz, una oración para quienes le clavaban en la madera: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (Lucas 23, 34).

No se puede encontrar una ilustración más radical, en los hechos, de la doctrina no violenta de Jesús, una doctrina enseñada y vivida hasta la muerte.

La dimensión política y escatológica de aquella espera de la muchedumbre se manifestó a través de las reacciones de los diversos partidos presentes. Los romanos condenaron a Jesús en tanto que agitador rebelde al Estado, pues sabían bien que los patriotas esperaban un Mesías guerrero, un «rey de los judíos», de los que tanto hubo en el pasado. La decepcionada multitud de sus partidarios confió primero en él, luego lo abandonó con despecho, resentimiento y odio cuando constató que en modo alguno se comportaba como un guerrero, sino como un profeta pacifista, que predicaba el amor y la no violencia.

Sin embargo, antes de su detención, Jesús anunció en varias ocasiones que su reino no era de este mundo, que no venía a él como rey, sino como un humilde servidor de Dios, que sería arrestado y crucificado. En vano: los mismos discípulos estuvieron a mil leguas de comprender así su misión. Tanto para ellos como para sus adeptos, Jesús iba a tomar el poder. Todas sus advertencias no sirvieron de nada, pues los discípulos no estaban en modo alguno preparados para comprenderlas, y menos aún para aceptarlas. El evangelista Lucas lo señaló sin ambages:

> Ellos no entendieron nada, el asunto les resultaba arcano y no comprendían lo que decía. (Lucas 18, 34)
> Como la gente lo escuchaba, añadió una parábola; pues estaban cerca de Jerusalén y ellos creían que el reinado de Dios se iba a revelar de un momento a otro. (Lucas 19, 11)

Según los Evangelios, Jesús murió en la tarde del viernes y resucitó en la mañana del domingo, primer día de la semana. Se apareció primero a las mujeres que fueron muy de mañana, después del descanso legal del sábado, a la tumba cavada en la roca, para embalsamar su cuerpo. Al igual que después de ellas hicieron Juan y Pedro, constataron que la

tumba estaba vacía. Corrieron a anunciarlo a los abatidos discípulos. Pero los discípulos, agobiados, sufrían aún el efecto de su inmensa decepción y no pudieron creer la noticia: «pero ellos tomaron el relato por un delirio y no les creyeron», dicen los textos (Lucas, 24, 11). Los «peregrinos de Emaús» expresaron de manera muy clara aquel estado de ánimo de los discípulos: en aquel momento, la muerte de Jesús significó para ellos el fin definitivo de su esperanza, la de la liberación de Israel y de la ocupación enemiga. Lo dijeron con crudeza:

> ¡Y nosotros que esperábamos que iba a ser él el liberador de Israel! Encima de todo eso, hoy es el tercer día desde que sucedió. (Lucas 24, 11)

Algunos días más tarde, sin embargo, aquellos mismos discípulos desanimados, decepcionados y postrados se tornaron triunfadores: anunciaron por todas partes el Evangelio («la buena nueva»): Jesús ha resucitado, afirmaron, ha vencido a la muerte, está sentado a la diestra de Dios, volverá al Final de los Tiempos para juzgar a los vivos y a los muertos, abriendo gracias a su victoria el reino de Dios a todos los que hubieran creído en él.

Aquella metamorfosis verdaderamente incomprensible sólo puede explicarse como un fenómeno ante el cual, como es evidente, divergen el creyente y el no creyente. Para el fiel, Jesús resucitó. Para el ateo, el incrédulo o el agnóstico, los cristianos creyeron, quisieron creer o hicieron creer que ello había sucedido así.

El historiador está obligado a una aproximación más racional y más «abierta». Debe tener cuidado de no mezclar sus propias convicciones con el análisis riguroso de los hechos y la averiguación de sus posibles interpretaciones.

Para el historiador, una cosa al menos es segura: la brusca mutación que entonces se produjo en el ánimo de los discípulos y que se tradujo en su actitud. La espera de un reino terrenal fundado por la fuerza de las armas, con la ayuda sobre todo de las legiones celestiales, dio paso de

manera repentina, en ellos, a una nueva esperanza: la de un reino de Dios que no pertenece a este mundo, en el que se entrará por la fe y no mediante la fuerza.

La mudanza se realizó muy pronto, poco después de la muerte de Jesús: los Apóstoles no esperaron más, no pudieron esperar más a un Mesías guerrero conquistador, que expulsara al ocupante romano de la Tierra Santa; en adelante esperaron el advenimiento futuro, que no obstante creían próximo, de otro reino de Dios procedente del cielo: se iniciaría en el momento del retorno triunfal de Cristo, inaugurando el tiempo del juicio final, que recompensaría a los fieles con la vida eterna en ese reino de Dios, y aniquilaría para siempre a los malos, que no participarían de él. La segunda epístola de Pedro expresa esa esperanza:

> De acuerdo con su promesa, esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva en los que habitará la justicia. (II Pedro 3, 13)

Esa nueva esperanza reforzó todavía más la actitud pacifista de los cristianos, no sólo por imitación de Cristo, sino también por coherencia ideológica. Su meta fue ganar el reino celestial conservando la fe, aunque ello fuera a costa de su vida terrenal. En cambio, poner en peligro su vida eterna para conservar algunas ventajas o incluso su vida en este mundo les pareció algo sin interés.

LOS PRIMEROS CRISTIANOS

Efectivamente, los primeros cristianos dejaron de interesarse desde entonces por los reinos de este mundo. La religión cristiana pudo adquirir así, de manera más fácil, una dimensión universal, supra-nacional, como todas las religiones de salvación. La salvación eterna, en efecto, no se consigue por la pertenencia a una raza o a una nación, sino sólo por la fe en Jesucristo, salvador de los hombres.

Por eso, los Apóstoles, primero Pedro, y luego Pablo y los otros discípulos, se dirigieron de manera deliberada hacia los «paganos» a quienes llamaron también a la fe y a la salvación, con gran escándalo de las autoridades religiosas judías. Pronto los cristianos, que al principio de la predicación del cristianismo eran todos de origen judío, llegaron a ser en su mayoría antiguos paganos convertidos. Su actitud hacia el Estado fue un calco de la de Jesús. Para ellos, la fe cristiana era radicalmente de «otra» naturaleza. Su esperanza estaba en el cielo y no en la tierra. Por eso fueron indiferentes a los poderosos de este mundo, a los gobernantes, a las ideologías políticas.

Indiferentes hacia el Estado, pero no hostiles, ni serviles. El apóstol Pablo trazó claramente el camino a seguir: el cristiano es ante todo un ciudadano del cielo, un fiel de Dios. Por ahora, vive en esta tierra, en la espera de un «Final de los Tiempos» que para él era no el «fin del mundo» como tal, entendido como una aniquilación, un acontecimiento digno de ser temido, sino más bien el fin de este mundo de miseria, y, sobre todo, el comienzo de un tiempo diferente de dicha y de felicidad sin fin, el inicio de un mundo nuevo que se establecería en el momento del retorno de Cristo: la «Nueva Jerusalén».

Gracias a la conducta irreprochable de su vida aquí abajo, el cristiano contribuye a «apresurar» ese momento en que Cristo regresará para establecer definitivamente su reino de paz. Al desinteresarse completamente de los asuntos de este mundo, el cristiano debe comportarse, pues, de manera ejemplar, digna y justa, obedeciendo las leyes del Estado, indispensables a toda sociedad, pues ellas están establecidas en términos generales para hacer que reine la paz, el orden y la justicia, como subrayaron los Apóstoles.

El cristiano se esforzaría así para ser un buen ciudadano, obediente de las leyes del Imperio y fiel al emperador, aunque fuese pagano, garante del orden, de la paz y de la justicia. El cristianismo original no predicó la anarquía ni la revuelta, sino la sumisión a las autoridades legales, a los magistrados,

cuya función en principio es querida por Dios, como lo afirma el apóstol Pablo:

> ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra bien y tendrás su aprobación, puesto que es ministro de Dios para tu bien [...]. Por tanto, hay que someterse, y no sólo por miedo al castigo, sino en conciencia. (Romanos 13, 3-5)

Obedecer al Estado, ¡valga! ¿Pero con qué limites? Esa obediencia no es ciega ni incondicional: se deriva de la obediencia de los creyentes a Dios, que sólo es primera y absoluta. El cristiano, por tanto, se someterá a las leyes del Estado por fidelidad a Dios, y no por fidelidad al emperador en tanto que jefe del Estado, menos aún en tanto que representante en la tierra de cualquier autoridad divina, como entonces creían cada vez más los paganos. Se sometería al Estado a condición, bien entendido, de que sus leyes no fueran contrarias a la ley de Dios y de que el emperador, por ejemplo, no obligara a los cristianos a mostrarse infieles al soberano de los cielos.

En ese caso, prisionero entre dos deberes de signo contrario, el cristiano debe elegir la fidelidad a Dios. El principio quedó así establecido muy pronto por los apóstoles Pedro y Juan. Arrestados porque predicaban la resurrección de Cristo, vieron cómo se les prohibió continuar la difusión de dicho mensaje. Su respuesta fue inmediata: «¿Le parece a Dios justo que os obedezcamos a vosotros antes que a él? Juzgadlo» (Hechos 4, 19). Detenidos un poco más tarde por los mismos motivos, se justificaron de nuevo invocando la misma norma de conducta: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hechos 5, 29). No se contempla ninguna resistencia violenta, y menos aún armada. Incluso se aplicó el principio predicado por Jesús ante las persecuciones previstas y anunciadas: «Cuando os persigan en una ciudad, escapad a otra [...]» (Mateo 10, 23).

En lo sucesivo, la conducta de los cristianos estaría determinada por esos dos principios: obediencia a las leyes

justas del Estado, pero rechazo categórico a obedecerlas, por fidelidad a su fe, cuando dichas leyes fueran contrarias a la ley divina y a las enseñanzas de Jesús.

Ahora bien, pronto se presentaron numerosas ocasiones de conflicto en el transcurso de aquel periodo. Los dos principales concernieron a la actitud que convenía adoptar hacia los «ídolos» en general —y al del emperador en particular— y más aún quizás ante la guerra.

LA IGLESIA Y LA GUERRA EN EL IMPERIO PAGANO

En la época de la Iglesia primitiva, no se exigía a todos el servicio militar. El ejército romano era un ejército profesional, y sólo llegaban a ser soldados aquellos que lo deseaban y se alistaban en él. Pero el soldado prestaba juramento de fidelidad al Imperio y al emperador, y podía ser inducido a matar a otros hombres. Ahora bien, la Iglesia primitiva prohibió jurar y matar; por esas dos razones fue hostil al servicio militar. Dicha hostilidad se reforzó cuando el culto imperial se extendió y cuando el juramento al emperador, prestado por los reclutas, revistió formas de idolatría.

En verdad, todos los teólogos y los historiadores lo subrayan, ni Juan el Bautista ni Jesús rechazaron los soldados: un centurión (Cornelio) se convirtió incluso muy pronto al cristianismo con toda su familia, antes siquiera de la redacción de los primeros escritos cristianos. Pero si un soldado podía, en efecto, llegar a ser cristiano, en cambio estaba generalmente prohibido a un cristiano o a un catecúmeno alistarse en el ejército. La distinción es importante. Todavía en el siglo III, los más grandes pensadores cristianos dieron testimonio de ello, con Orígenes en el mundo griego y con Tertuliano en el mundo latino.

En Occidente, por ejemplo, Tertuliano (c. 160-230) afirmó la incompatibilidad en derecho del cristianismo y del servicio en el ejército romano; ¡no se puede servir a dos

amos, a Dios y al Diablo! El soldado porta la espada, que Jesús prohibió a los suyos *(De corona, De idolatria, Scorpiace)*. La posición de Tertuliano, se dice a veces, fue excesiva y debida a su conversión al montanismo. Sin embargo, no fue algo aislado, y parece que estuvo más extendida de lo que se cree.

Por otra parte, en Oriente, durante la misma época, Orígenes (c.185-254) refutó punto por punto un libro del filósofo pagano Celso que exhortaba a los cristianos a participar activamente, con las armas, en la defensa del Imperio, por civismo y fidelidad al emperador. Orígenes rechazó radicalmente dicho llamamiento procedente de «quienes piden que hagamos la guerra y matar hombres por el interés común».

Argumentó contra Celso a partir del caso de los sacerdotes paganos, que estaban dispensados del servicio militar porque rezaban por el emperador y la salud del Imperio. Ahora bien, nos dice, los cristianos son como esos sacerdotes, con la diferencia, no obstante, de que se dirigen al verdadero Dios y no a los ídolos. No dejan de ser menos eficaces y útiles para el Imperio. Manifiestan su civismo al rogar a Dios que socorra y proteja el Imperio. Gracias a sus oraciones, y sin portar armas, resultan, por tanto, más útiles al Imperio al rechazar servirle como soldados que al mezclarse con quienes combaten «justamente». En otras palabras, según Orígenes, el combate que llevan a cabo los soldados del Imperio es justo, pero no por eso los cristianos han de mezclarse con ellos: son más útiles a la comunidad permaneciendo fieles a sus principios y rezando al verdadero Dios por la salud del Imperio. Actuando así, triunfan sobre los demonios, que son, en definitiva, los verdaderos responsables de las guerras que suscitaron en la tierra al sembrar el odio y el pecado entre los hombres (veáse texto núm. 1, págs. 281-282).

Poco tiempo después, Hipólito de Roma sentó por escrito los preceptos relativos a la actitud que la Iglesia debía tener hacia los oficios que se consideraban peligrosos para el alma o incompatibles con la fe cristiana: los escultores, por ejemplo, deben rechazar la fabricación de ídolos. Se expulsará de

la Iglesia a los gladiadores o a quienes los mantienen, así como a los que se prostituyen, sean hombres o mujeres. El texto aborda luego la profesión militar. El veredicto es categórico: la fe cristiana y el servicio guerrero son totalmente incompatibles. Un cristiano debe rechazar matar, aun siendo soldado; no debe, pues, alistarse en el ejército.

Los motivos que condujeron a una intransigencia semejante fueron, como puede verse, manifiestamente de tipo moral. No sólo se trataba de evitar la idolatría ligada a un culto imperial que estaba naciendo, como sostienen algunos historiadores, sino también de evitar el homicidio: el soldado que llega a ser cristiano tras su conscripción deberá comprometerse a no matar, aun a riesgo de desobedecer las órdenes de sus superiores, con las consecuencias que ello entraña. Pero quien ya es (o quiere llegar a ser) cristiano debe abstenerse de entrar en la profesión militar. Ésta no es un oficio para él (veáse texto núm. 2, pág. 283).

Cuando se precisó la amenaza de los «bárbaros» y cuando disminuyeron el prestigio del soldado romano y las remuneraciones del ejército romano, reduciéndose por eso mismo el reclutamiento, los emperadores paganos trataron de paliar dicha desafección declarando hereditario el oficio militar y la conscripción obligatoria para algunos, de manera particular en los campos. A partir de 303, bajo Diocleciano, los alistamientos voluntarios se enrarecieron aún más, lo cual condujo al Estado a reclutar gente a la fuerza, por así decir, entre los cuales evidentemente hubo cristianos. Una parte de ellos se plegó entonces a las exigencias imperiales, pero fueron muchos los que, por el contrario, rechazaron en nombre de su fe cualquier forma de servicio militar, con peligro de su vida. De aquella época cuentan muchos mártires, que luego serían venerados como santos en la Iglesia.

Ése fue, por ejemplo, el caso de Maximiliano, quien en 295, en Cartago, declaró en el momento de su conscripción: «A mí no me es lícito ser soldado [*militare*], porque soy cristiano»; luego, de nuevo y un poco más tarde, como se le quería tallar a la fuerza: «Yo no puedo ser soldado, yo no

puedo hacer el mal, porque yo soy cristiano». Su negativa le valió el martirio.

Algunos años más tarde, en Tánger, el centurión Marcelo se declaró cristiano, rechazó prestar juramento al emperador y servir a los ídolos. Afirmó: «No conviene que un cristiano, que es soldado de Cristo [*miles Christi*], sirva en los ejércitos de este mundo». Pronto fue ejecutado. Los ejemplos de este género abundan y prueban cómo en aquella fecha persistía todavía en la Iglesia el pacifismo original.

Las persecuciones contra los cristianos, por lo demás, aumentaron a finales del siglo III y a comienzos del siglo IV. En efecto, la religión cristiana fue tenida como ilícita, y en adelante los cristianos fueron buscados y condenados como tales. A menudo fueron apartados por el test del juramento «cívico» al emperador, acompañado del gesto ritual de «sacrificio»: algunos granos de incienso depositados en los altares de los ídolos o del emperador.

Entonces se inició un conflicto abierto entre el Estado romano pagano y la Iglesia, entendiendo por ella, en aquella fecha, la asamblea de los cristianos, el conjunto de los fieles. Sin embargo, a pesar de las persecuciones y ejecuciones, el cristianismo se expandió hasta el punto de llegar a ser a veces mayoritario en la población, particularmente en Oriente. Dicho fenómeno iba a entrañar un viraje total de la actitud imperial hacia la nueva religión bajo Constantino, a comienzos del siglo IV. La actitud de los cristianos hacia la guerra se vería modificada de manera profunda. Radicalmente refractarios hasta entonces al uso de la violencia y de las armas —en consecuencia, al servicio militar por fidelidad a los preceptos evangélicos y porque sólo depositaban su esperanza en el advenimiento de un reino de Dios instaurado por la única voluntad del Todopoderoso—, los cristianos, al vivir en un Imperio romano favorable a su fe, se sintieron obligados en lo sucesivo a servirlo y defenderlo. El nuevo énfasis que se puso sobre la Iglesia terrenal como realización, al menos parcial, del «reino de Dios» cambió las perspectivas. Aunque la mirada de los creyentes

no dejó de dirigirse al cielo, ahora tendió a fijarse también en las cosas de este mundo. El uso de la violencia y de las armas, hasta entonces prohibido, se iba a ver justificado en algunas ocasiones.

CAPÍTULO 2

LA GUERRA JUSTIFICABLE GUERRA Y CRISTIANISMO EN EL IMPERIO ROMANO

El cristianismo siguió siendo «religión ilícita» hasta comienzos del siglo IV. No gozó de estatuto legal. Los gobernantes romanos tuvieron la oportunidad de tolerar a los cristianos cerrando los ojos a propósito de su pertenencia a aquella nueva religión, o, al contrario, de perseguirlos por esa única razón. Eso fue lo que ocurrió en épocas de crisis, como acabamos de ver.

Sin embargo, a pesar de esa marginación y de esa situación precaria, los cristianos se mostraron en su conjunto como ciudadanos fieles al Estado y al emperador. Los Padres apologistas no dejaron de proclamar su civismo. Subrayaron que el emperador no tenía ciudadanos más seguros y más fieles que ellos, a pesar de su rechazo del servicio militar, de la idolatría, de las costumbres inmorales y de la práctica de algunos oficios. A despecho de las persecuciones, el número de cristianos aumentó de manera considerable en todos los medios, incluidos los soldados, lo que, como hemos visto,

creó innumerables ocasiones de conflicto, sobre todo a finales del siglo III y a comienzos del siglo IV, cuando las autoridades romanas tuvieron cada vez más necesidad de guerreros para proteger el Imperio y debieron recurrir a reclutamientos forzosos. Muchos cristianos se hicieron entonces «objetores de conciencia», negándose tanto a derramar sangre humana como a hacer sacrificios a los «ídolos». Las persecuciones no pusieron fin a la expansión del cristianismo. ¡Más bien parece, como señaló un apologista, que la sangre de los cristianos se transformó en simiente de cristianos!

Dicha expansión del cristianismo se intensificó todavía más con la «conversión de Constantino». Ello iba a modificar radicalmente la problemática relativa a la guerra, al inaugurar la era del Imperio cristiano, modificando la doctrina de la Iglesia hacia una primera aceptación de determinadas guerras. Todavía se estaba lejos de la guerra santa: por el momento no se trató más que del paso, fundamental, del rechazo de la guerra a su aceptación en algunos casos que conviene definir.

CONSTANTINO Y EL IMPERIO CRISTIANO

A finales del siglo III, y probablemente incluso antes de esta fecha, la noción de unidad del Imperio romano subsistía en los espíritus a pesar de la separación que, cada vez más, se estableció entre sus regiones orientales y occidentales. Los emperadores que se repartieron el poder en esas regiones atestiguan, a su pesar, dicha ruptura. El emperador Constantino trató de devolver la unidad en numerosos ámbitos, incluido el de la religión.

A la muerte de su padre Constancio Cloro (306), que gobernaba Galia y Bretaña, Constantino se enfrentó primero, en Occidente, a su rival Majencio. Éste, hijo de Maximiano (que dominaba Italia, África y España), rompió con la política de violenta persecución de su padre hacia los cristianos. Así, en 310, restituyó a la Iglesia los bienes confiscados. Por su parte, Constantino, en la Galia, persiguió muy

poco a los cristianos, contentándose con destruir sus lugares de culto.

Su ejército se enfrentó al de Majencio cerca de Roma (batalla del puente Milvio, 312) y lo derrotó. El emperador refirió después haber tenido, en la víspera de la batalla, una visión que le ordenó que hiciera trazar sobre los escudos de sus soldados un símbolo cristiano (probablemente las letras griegas χ y ρ, primeras letras de la palabra «Christos»), y le anunció su victoria deseada por Dios: «Gracias a este signo vencerás».

Dicho episodio se hizo pronto legendario, si es que no lo fue desde su origen. Sin embargo, marcó una profunda mutación de las mentalidades, y por ello merece toda nuestra atención.

La realidad de la «conversión de Constantino» es dudosa: sólo se hizo bautizar en su lecho de muerte, en 337. Pero su actitud favorable a los cristianos no ofrece, en cambio, ninguna duda. Muy pronto se rodeó de consejeros cristianos y protegió la Iglesia.

No fue el primero, ni tampoco el único. Desde el 30 de abril de 311, en Oriente, el emperador Galerio tomó nota del fracaso de su propia política de persecución y puso fin a ella mediante un edicto de tolerancia destinado a «obtener el apoyo de todos los dioses». Su sucesor Licinio, que venía de eliminar a su rival Maximino Daya, se puso de acuerdo con Constantino para proclamar el 13 de junio de 313, un edicto llamado impropiamente «edicto de Milán». Aplicable en todo el Imperio, reconocía a los cristianos, como al resto de los hombres, la libertad de practicar la religión que eligieran. Fue un verdadero «edicto de tolerancia». El cristianismo llegó a ser así, por vez primera, una de las religiones lícitas reconocidas en el Imperio. Todos los bienes confiscados a los cristianos deberían serles devueltos, y sus edificios de culto restaurados.

Pero Constantino fue más allá de una simple legitimación: favoreció abiertamente a los cristianos, y de manera particular a la iglesia de Roma. Donó al obispo de Roma,

Milcíades, su palacio de Letrán cuando fundó Constantinopla y la convirtió en la nueva capital del Imperio romano. Intervino en las querellas internas, incluso doctrinales, de la Iglesia. Así, tomó partido contra los donatistas (cristianos rigoristas que eran muy numerosos en el norte de África) y, mediante una ley, ordenó hacer del domingo (llamado en el texto *Dies Solis,* «día del Sol») un día festivo, feriado y obligatorio, marginando así a los judeo-cristianos, quienes siguieron respetando el *sabbat* (sábado) como día de descanso. Convocó en Nicea el primer concilio «ecuménico», que excomulgó a Arrio y a sus partidarios (los cuales discutían la plena divinidad de Cristo). En todos esos casos, el emperador se encargó de hacer aplicar sus decisiones con vigor y rudeza: así, hizo deportar a todos los obispos que habían apoyado a Arrio. Política y religión, que hasta entonces habían estado separadas puesto que se ejercían en distintas esferas, se interfirieron en adelante, al menos en la persona del emperador y de los gobernantes cristianos.

Constantino no dudó en designarse a sí mismo como «el obispo del exterior, instituido por Dios», responsable de la Iglesia. Desde entonces, la religión y la política se mezclaron más estrechamente aún, con el riesgo de que dicha unión del trono imperial y del altar acarreara algunas derivas doctrinales y morales suscitadas por la razón de Estado, el interés o la ambición.

En lo sucesivo, y a continuación de Constantino, los emperadores cristianos se consideraron también investidos de la misma misión: promover, imponer después la religión cristiana en el Imperio, combatir, incluso perseguir, a los paganos y a los cristianos disidentes, cismáticos o «herejes», es decir, a todos los que no adoptaron las decisiones de la jerarquía eclesiástica en la «Gran Iglesia romana», sostenida por el emperador, que en adelante definió la ortodoxia.

Pronto se vieron los efectos: así, en 392, el emperador Teodosio I prohibió cualquier culto pagano en el Imperio. El cristianismo romano no fue sólo UNA religión reconocida por el Estado, sino que se convirtió en LA religión del Estado. Los

paganos perdieron entonces poco a poco sus derechos cívicos, y Teodosio II, en 415, los excluyó definitivamente de la administración y del ejército; León I, en 463, les retiró el derecho de promover acciones judiciales; en 529, Justiniano les suprimió, en fin, la libertad de conciencia: los paganos debían recibir el bautismo bajo pena de exilio y de confiscación de sus bienes.

Sin embargo, la renovación de aquellas medidas prueban, por su misma existencia, cómo el paganismo no despareció totalmente en el siglo IV, incluso en Oriente, que fue cristianizado más pronto y de forma más masiva. Subsistió por más tiempo aún en Occidente, sobre todo en los campos. El vocabulario da testimonio de ello: el término *paganus,* del que procede nuestra palabra «pagano», designó en su origen a las gentes del campo, a los «campesinos» *(paysans)* [1]. Numerosas misiones de evangelización trataron de expandir la fe cristiana de manera más persuasiva: en la Galia, San Martín de Tours se hizo ilustre, en el siglo IV, por esta tarea. Ahora bien, San Martín, señalémoslo desde ahora, fue un antiguo soldado que abandonó el oficio militar para dedicarse a la predicación de la fe.

A pesar de las molestias y de las persecuciones imperiales, las Iglesias minoritarias, consideradas «heréticas», no desaparecieron tampoco. Ello puede apreciarse en el caso de los montanistas o los arrianos, que todavía subsistían bajo Justiniano. Más aún: el arrianismo se difundió en el mundo «bárbaro» a través de predicadores que convirtieron a varios pueblos germánicos a aquella forma de cristianismo. Volveremos sobre ello más adelante con motivo de las invasiones, que permitieron un nuevo viraje doctrinal hacia la guerra sacralizada.

1. *N. del T.:* Está claro que este comentario sirve para el francés, pero no para el español, pues la palabra «campesino» procede del término latino *campus* («terreno llano»); nuestra lengua, sin embargo, mantiene también dicha derivación etimológica en la segunda acepción de «paisano» o en la palabra «payés», del catalán «pagés».

Lo mismo se observa también a propósito de las muy intrincadas querellas teológicas que, en el siglo V, desgarraron las Iglesias cristianas. La intervención imperial en aquellas querellas doctrinales tampoco desembocó en la unidad buscada: frente a la Gran Iglesia, apoyada por el emperador, subsistieron numerosas Iglesias cristianas que hoy se juzgan «heterodoxas» por el único motivo del triunfo de la tendencia romana que predominó, aunque, a su vez, todas ellas se consideraron representativas de la pura doctrina cristiana. Ése fue el caso, por ejemplo, de las Iglesias monofisitas, muy numerosas en Oriente, sobre todo en Egipto y en Siria, que rechazaron la doctrina —admitida en el concilio de Calcedonia de 451— de la doble «naturaleza» de Cristo, humana y divina. En el siglo VI, Justiniano las reprimió de manera severa, y la tutela bizantina sobre dichas regiones, pesada y molesta, casi siempre opresiva y discriminatoria, contribuyó a la formación de particularismos regionales o étnicos y a una desafección respecto del Imperio griego. Esos particularismos religiosos y étnicos, al reforzar la incivilidad, facilitaron las conquistas persa y musulmana del siglo siguiente.

LA IGLESIA Y LA GUERRA EN EL IMPERIO CRISTIANO

La brusca mutación que transformó el Imperio romano pagano en Imperio cristiano cambió de manera radical los elementos que conciernen a nuestro tema, a saber, la actitud de los cristianos hacia la guerra: hasta entonces menospreciados, molestados y perseguidos en la mayor parte de las regiones del Imperio a finales del siglo III y comienzos del siglo IV, los cristianos vieron cómo les sobrevino súbitamente la liberación, para ellos milagrosa. En algunos años, cesaron las molestias, su religión fue reconocida, y luego favorecida por el emperador. Éste fue considerado por ellos de forma muy natural (y él hizo todo lo que pudo para que así fuera) como un hombre providencial en el sentido preciso del término,

suscitado por Dios. En su inmensa mayoría, los cristianos lo acogieron como tal, y aceptaron voluntariamente la tutela que pronto ejerció sobre las Iglesias.

Tanto más cuanto que para algunos, afectados por las profecías bíblicas, la desaparición del poder romano perseguidor pudo revelarse como la realización de algunas de dichas profecías, como el indicio de la próxima instauración del reino de Dios. En esa perspectiva, la conversión imperial les pareció que era el preludio a una conversión más amplia aún, la de todo el Imperio, después la del mundo entero. Entonces vendría el fin. ¿Acaso no había predicho Jesús que el Evangelio (la buena nueva del reino) sería predicado a todas las naciones antes de que sobreviniera dicho «Final de los Tiempos»?

Aquella mudanza del Imperio fue interpretada también por otros cristianos, sobre bases proféticas vecinas, como anunciadora del advenimiento próximo, sobrenatural, del reino de Dios. El apóstol Pablo, apoyándose en el profeta Daniel, ¿no había anunciado, en efecto, que ese «Final de los Tiempos» estaría marcado por la aparición del Anticristo, que Cristo aniquilaría tras su triunfal retorno? Ahora bien, el Apóstol había sugerido claramente que ese Anticristo no aparecería mientras existiera el Imperio romano. La desaparición de dicho imperio bajo su forma pagana parecía, por tanto, realizar la profecía y anunciar la inminencia del retorno glorioso de Cristo y de la instauración de su reino.

Esa dimensión apocalíptica (en el sentido propio del término, es decir, «revelación de los acontecimientos futuros anunciados de manera críptica», y no en el sentido «catastrofista» que hoy se le da) no debe olvidarse. Hoy sabemos que una tal espera escatológica, de tinte apocalíptico, existió siempre en las Iglesias cristianas, la cual hizo que se alternaran periodos de espera ferviente, cuando algunos hechos poderosos parecían corroborarla, y periodos de decepción y adormecimiento, cuando el curso del tiempo volvía a ser más agradable y la historia recuperaba, por así decir, su ritmo de crucero. Esa espera escatológica volverá a encontrarse a lo largo de toda

la Edad Media, a pesar de los intentos de ocultación de los que a menudo fue objeto.

Por otra parte, y este punto es importante, el creciente favor de los emperadores hacia la religión cristiana entrañó «conversiones» masivas que no siempre tuvieron el fervor y la sinceridad que caracterizaron a las de los tiempos difíciles. A comienzos del siglo IV, había que tener una fe muy sólida para ser cristiano, pues se corría el riesgo de perder los bienes, el oficio, el país o la vida. La situación se invirtió en pocos años, de modo que entonces se tuvo interés en llegar a ser miembro de la antigua «secta» menospreciada y ahora triunfante. Ante ese aflujo de nuevos adeptos, los fieles más enraizados, aún alegrándose de la nueva situación, deploraron a veces aquel debilitamiento de la fe y la mundanalidad de la Iglesia que necesariamente se derivó de ello.

Por lo demás, los adeptos de las corrientes minoritarias no se aprovecharon, antes al contrario, de los favores del Estado y a veces se vieron incluso perseguidos tanto como los paganos, que antes los habían despreciado; no pudieron sino sentir amargura. Desgraciadamente no conocemos muy bien su posición doctrinal, cuyo eco sólo ha llegado hasta nosotros a través de los escritos «ortodoxos» que los combatieron y, probablemente, los desnaturalizaron para mejor denigrarlos. Existieron, pues, fuera de la Iglesia «católica» relativamente bien conocida, cristianos de quienes ignoramos casi por completo el comportamiento que tuvieron en general y, en particular, hacia el Estado y la guerra. Es muy probable que dicho comportamiento debía ser mucho más rigorista que el de los cristianos de la Iglesia oficial.

¿Cómo debían comportarse esos fieles «ordinarios» respecto a aquel Imperio tornado cristiano, sobre todo en lo concerniente al oficio militar»? Las condiciones habían cambiado ahora de manera radical. En adelante se servía a un Estado protector, providencial. El juramento de fidelidad al emperador apenas planteaba ya dificultad doctrinal a los fieles, al menos a la mayoría de ellos: ya no podía ser asimilado a un culto idólatra, en la medida que el Imperio cristiano

combatía a su vez a los ídolos. Sólo algunos integristas refunfuñaban aún ante el juramento. Las funciones oficiales, que exigían el juramento, eran, por tanto, accesibles a un mayor número, del mismo modo que la carrera pública, incluida la militar.

Para esta última, sin embargo, permanecía todavía el antiguo mandamiento de Dios, reforzado por Jesús, que prohibía el homicidio: los soldados estaban expuestos a él de manera natural. Ésta fue la principal razón por la que, en un principio, los cristianos excluyeron todos los oficios que comportaban el derramamiento de sangre humana: gladiador, soldado, magistrado investido del poder de la espada, etc. Como es evidente, dicho riesgo no había desaparecido, y resulta legítimo creer que muchos fieles sinceros seguían considerando que el oficio de soldado no era en absoluto compatible con la fe cristiana, al menos en tiempo de guerra, cuando la ocasión de matar era real.

Ignoramos por desgracia la amplitud de esa tendencia refractaria, la cual testimonia el concilio de Arlés, celebrado en 314, inmediatamente después de la metamorfosis del Imperio. El canon 3 decretó, en efecto, lo siguiente: «A propósito de quienes deponen las armas en tiempo de paz, se ha decidido apartarlos de la comunión».

Se trata aquí, sin duda alguna, de la excomunión de los que rechazaron el servicio militar o, al menos, el uso de las armas. No obstante, los historiadores se dividen a la hora de interpretar la mención «en tiempo de paz». Para unos, significaría que la objeción de conciencia en tiempo de guerra seguía vigente: los cristianos estarían entonces autorizados a rehusar al uso de las armas para no tener que derramar sangre, acto que estaba formalmente prohibido por los antiguos textos ya señalados; ahora, en cambio, se verían excomulgados por la Iglesia si rechazaban el servicio militar en su conjunto, incluso en tiempo de paz, cuando no existe el riesgo de homicidio. Para otros, se trataría de una condena global de toda actitud de rechazo del servicio militar, incluso en tiempo de paz (sobrentendido: con mayor razón en tiempo

de guerra). Resulta casi imposible dilucidar con certeza entre estas dos interpretaciones igualmente defendibles.

En todo caso, cualquiera que sea su interpretación, muy discutida como se ve, el concilio de Arlés testimonia, por una parte, la persistencia de una corriente pacifista en el seno del cristianismo, y, por otra, la nueva postura de la Iglesia, que ahora se tornó hostil a la mencionada posición pacifista inicial.

Esa tendencia quedó reforzada en el concilio de Nicea de 325. El canon 12 muestra cómo tales defecciones de soldados habían sido numerosas en los primeros tiempos, pero también cómo se había invertido el movimiento: prescribió, en efecto, diez años de penitencia para todos aquellos que estimaron oportuno abandonar los empleos militares y ahora solicitaron que se les reintegrara en ellos.

Es evidente que el Imperio cristiano no podía alentar un rechazo semejante del servicio militar. Tenía necesidad de soldados para hacer frente a las amenazas externas de los bárbaros germánicos y los persas; los cristianos habían llegado a ser demasiado numerosos en el Imperio como para que pudiera pasarse de ellos. Además, las persecuciones contra los paganos, como ya hemos visto, condujeron a Teodosio II a prohibirles su acceso al ejército. En lo sucesivo, las tropas romanas estuvieron compuestas en su mayoría de cristianos procedentes por lo general de las regiones periféricas y de los pueblos bárbaros romanizados y cristianizados, de diversas tendencias.

Sin embargo, a pesar de esos estímulos del Estado y de la Iglesia imperial, muchos cristianos, sobre todo en las Iglesias «disidentes», persistieron en su reticencia moral respecto de la profesión militar. Lo mismo siguió ocurriendo en la Gran Iglesia: San Agustín y otros escritores cristianos menos famosos hubieron de tomar la pluma para convencerles de que Dios no rechazaba dicha profesión.

El aflujo masivo de adhesiones más o menos sinceras al cristianismo tuvo también otras consecuencias muy importantes: el desarrollo conjunto del clericalismo y del monacato.

El progreso del clericalismo se explica fácilmente: para encuadrar, dirigir, instruir a los fieles y, sobre todo, para administrar los sacramentos (pues el sacramentalismo se desarrolló de manera paralela), las Iglesias cristianas tuvieron necesidad de un personal especializado, el clero, dirigido por obispos en circunscripciones eclesiásticas calcadas de las del Imperio, las diócesis. Dichas estructuras fueron sólidas: iban a resistir las invasiones bárbaras, lo que prueba su buena implantación y su eficacia. Muy pronto, por otra parte, los obispos desempeñaron igualmente funciones administrativas. Representaron la autoridad. Su función de dignatarios de alto rango les confirió un importante papel político, y el clero adquirió una notoriedad y un prestigio crecientes.

La Iglesia —es decir, no lo olvidemos, la asamblea, la comunidad, el conjunto de los cristianos que compartían la misma fe— llegó a adquirir una estructura homogénea: el clero por una parte, los simples fieles por la otra, que pronto fueron denominados «laicos». Unos y otros no tuvieron ni las mismas funciones ni los mismos modos de vida. La Iglesia tendió a deslizar sólo sobre los clérigos las exigencias morales y los deberes que antes incumbían a todos los fieles.

El vocabulario da testimonio de dicho cambio semántico: en los tres primeros siglos, la expresión *milites Christi* («soldados de Cristo», en el sentido de un servicio puramente moral) designaba a todos los cristianos, en particular a los mártires, quienes rechazaban el servicio del mundo y del emperador para obedecer a Dios. En adelante, *milites Christi* llegó a designar únicamente al clero y a los monjes, los cuales sirven a Dios por profesión, podría decirse por «oficio», por oposición a los fieles laicos, que, ellos sí, «sirven al mundo», o «al siglo». Un cambio semántico más significativo aún tendría lugar en el siglo XI, cuando la misma expresión llegó a designar a algunos guerreros, los cruzados, al término de la evolución que describe este libro. En la época considerada en el presente capítulo (siglo V), esas palabras designaban todavía un servicio puramente pacífico, un combate moral.

La distinción, sin embargo, acarreó ya consecuencias notables en el terreno que nos interesa, el de las relaciones de los cristianos con la guerra. Así, sólo el clero continuó viendo cómo se le prohibía derramar sangre. Los clérigos debían mantener las manos puras, por dedicarse a tareas sacramentales. Como los sacerdotes del antiguo paganismo a que aludía Orígenes, fueron dispensados del servicio militar, y su función, al igual que la de los monjes, consistía en rezar por la salud del Imperio cristiano y el éxito de sus ejércitos. La vida de los laicos se consideraba menos santa, mancillada de manera innata por los pecados. Sin embargo, podían ser purificados gracias a la confesión, acompañada de penitencias.

Los penitenciales, a partir del siglo VII, fijaron pronto la amplitud de dichas «reparaciones». La efusión de sangre fue castigada de manera severa, incluso durante el combate en tiempo de guerra lícita. Así, el homicidio cometido por un soldado en una guerra pública, en el campo de batalla, siguió siendo pecado y acarreaba una larga penitencia que podía durar varios años. La duración de dicha pena fue reduciéndose poco a poco, aunque todavía subsistía en el siglo X, testimoniando así el pecado vinculado al hecho de matar a un hombre, aunque fuese enemigo de la Patria.

El desarrollo del monacato puede considerarse también como una reacción ante la entrada masiva de nuevos adeptos poco «convertidos» y ante la mundanalidad de la Iglesia derivada de ello. La nueva preferencia del cristianismo y su posterior instauración como única religión del Estado estuvieron acompañadas de un inevitable relajamiento moral y espiritual. El rechazo del mundo, la huida hacia la soledad de los «desiertos» (regiones áridas, bosques, ciénagas), pareció entonces a las almas más exigentes, apasionadas por la perfección, el único medio eficaz de asegurar la pureza de su espíritu y, por tanto, su salvación. El desierto, de alguna manera, llegó a ser un sustitutivo del martirio de los viejos tiempos. El culto de los antiguos mártires, que, por lo demás, adquirió una gran importancia en la misma época, respondió

también a aquella espiritualidad un tanto nostálgica de los viejos tiempos heroicos.

Los ermitaños y los monjes, gracias a la renunciación de su vida, adquirieron entonces un prestigio considerable en la Iglesia. Aunque laicos, renunciaban al mundo, a la violencia, no llevaban armas y hacían voto de pobreza y castidad. Tanto en el espíritu del pueblo como después, cuando el monacato se regularizó, en la Iglesia oficial, el prestigio de los monjes se acercó y a menudo superó el del clero secular. Fue en la soledad del desierto o del claustro donde, en lo sucesivo, algunos buscaron «la paz sin la cual nadie verá al Señor». Los monjes, esos «soldados de Dios», entablaron allí, mediante la oración, un combate rudo y peligroso, pero puramente pacífico, contra las fuerzas ocultas. Su «santo combate» espiritual contra las «fuerzas del mal» no tenía ningún rasgo guerrero, y menos aún los de una guerra santa. Era incluso la antítesis de ella, la negación total y perfecta.

SAN AGUSTÍN Y LA IDEA DE GUERRA JUSTA

La «conversión» del Imperio al cristianismo no hizo desaparecer los peligros externos. Desde hacía ya mucho tiempo, la presión de los pueblos bárbaros se ejercía sobre las fronteras, sobre todo por parte de los germanos, que a su vez se vieron empujados por nómadas llegados de las estepas de Asia, los hunos. Aquellos pueblos germánicos tenían diversos nombres: godos, vándalos, francos, alamanes, burgundios, hérulos, suevos, etc. La mayor parte de ellos intentaban ya, desde el siglo II, instalarse en el interior de las fronteras romanas, casi siempre de manera pacífica, en tanto que «trabajadores» inmigrados, que realizaban tareas desdeñadas por los romanos. Eran particularmente muy numerosos en el ejército: al final del Imperio, la mayor parte de los soldados, e incluso de los generales, eran bárbaros romanizados y cristianizados, de tendencias diversas.

La presión de los hunos aumentó a comienzos del siglo V y empujó las tribus germánicas hacia las fronteras del Imperio. Esta vez no se trataba ya de inmigraciones individuales, sino de verdaderas migraciones de pueblos, de invasiones. Así, en agosto de 410, los visigodos de Alarico hicieron una razia sobre Roma, la saquearon durante tres días y retornaron. Aquel acontecimiento no tuvo un gran alcance militar o político: desde Constantino, la capital imperial ya no era Roma, sino Constantinopla. Sin embargo, tuvo una resonancia inmensa, y anunció las futuras invasiones, masivas, de los decenios siguientes. Los espíritus quedaron lastimados, heridos de estupor. Roma parecía eterna, invulnerable. Su caída parecía anunciar terribles conmociones, tal vez el fin el mundo. San Jerónimo, que desde hacía varios años se había retirado a Belén para traducir allí la Biblia al latín, testimonió aquel traumatismo: según él, la civilización se derrumbaba bajo los golpes de los bárbaros, y ello ocurría a causa de los pecados de los cristianos (veáse texto núm. 3, págs. 284-286).

San Agustín, el más célebre de los Padres de la Iglesia, intentó por su parte tranquilizar a los creyentes: el fin del Imperio, que en adelante se imaginaba posible, sería en verdad una conmoción considerable, pero no sería el fin del mundo, ni el fin de la Iglesia. San Agustín, por lo demás, era un adversario resuelto de la espera escatológica tradicional, que condenó en sus escritos. Más que sobre el advenimiento final de Cristo, puso el énfasis sobre el de la Iglesia, que le parecía realizar las profecías. El Imperio romano era para él sólo el marco que permitió la expansión de la Iglesia, pero debía confundirse con ella. Su principal obra, *La Ciudad de Dios,* desarrolló este tema.

Sin embargo, no convenía abandonar cualquier esperanza de rechazar a los bárbaros: Agustín contempló la caída del Imperio romano, pero no se resignó. Ciertamente, la Iglesia no estaba ligada al Imperio, y no desaparecería con él, pero representaba, no obstante, la cultura, la civilización, el orden, la paz: había que defenderla por tanto. Agustín refutó a quienes dijeron que el cristianismo contribuyó a la ruina del Imperio; para los cristianos que, a veces, tuvieron dudas acerca de la dignidad y la licitud del oficio militar, escribió que Dios no rechaza a los soldados: se puede agradar a Dios bajo el uniforme militar.

La religión cristiana, por otra parte, no es hostil al Estado y no prohíbe todas las guerras *(cf.* la Carta 138). Apoyándose en el Antiguo Testamento y en las «guerras del Padre eterno» que en él se relatan, Agustín recordó que el mismo Dios recurrió en ocasiones a ellas. Existen, pues, guerras justificadas.

Sin desarrollar su teoría, San Agustín puso así los fundamentos de una nueva ética cristiana, cuya definición canónica, la «guerra justa», sólo sería formulada mucho después, en los siglos XII y XIII. Sin embargo, podemos resumir de manera sumaria los elementos que, según Agustín, permiten que una guerra pudiera, en su época, ser considerada como justa:

1. Sus fines deben ser puros y conformes a la justicia: impedir a un enemigo hacer daño, matar, saquear (por asimilación a una especie de legítima defensa), pero también restablecer un estado de justicia que haya sido quebrantado por el enemigo, recuperar tierras o bienes expoliados, impedir o castigar acciones malvadas (por asimilación a una acción judicial punitiva contra los autores de delitos: la ley, dice, castiga con toda razón a los malhechores).
2. Debe hacerse con amor, sin sentimiento de odio, sin móviles de intereses personales, o sea, de venganza o gusto por el pillaje, por ejemplo.
3. Debe ser pública y no privada, es decir, declarada por la autoridad legítima, en este caso el Estado romano, el emperador.

Para su demostración, Agustín recurrió al sentido común: puesto que todo el mundo admite que, en el Imperio, los

magistrados y agentes judiciales hacen uso de la fuerza de manera legítima (incluida la pena de muerte), para castigar a los malhechores culpables de violación de las leyes justas del Estado, resulta asimismo normal admitir que los soldados, que cumplen la misma función en el exterior, sean considerados también como agentes de la justicia.

Por consiguiente, las guerras así emprendidas deben ser consideradas asimismo como legítimas. Todo el mundo admite, dice, que el verdugo que mata por orden del magistrado no es culpable de homicidio. Por la misma razón, el soldado que combate y mata por orden del emperador no debe ser culpable. Quienes ordenan y dirigen ese tipo de guerras son para él «servidores de la justicia» y no perturbadores que deban ser excluidos.

La noción de guerra justa, sin embargo, no es para él más que una concesión otorgada al Estado que actúa por el bien común. La guerra que emprende el «gobierno civil» es justa porque la autoridad que representa procede de Dios, y porque de esa manera cumple su función de orden y de justicia sobre esta tierra. Pero el emperador no tiene autoridad por sí mismo; únicamente le está delegada por Dios. Sólo el mandamiento directo e indiscutible de Dios sacralizaría plenamente una guerra, como en el caso de las «guerras del Padre eterno» de los tiempos bíblicos. En efecto, la guerra ordenada directamente por Dios no puede ser más que santa. La que proclaman las autoridades legales sólo puede alcanzar un cierto grado de legitimidad: es justa si sirve a la justicia. Así, la guerra santa precede a la guerra justa, cronológica y lógicamente. Se deriva de la santidad de Dios, el único que puede ordenarla de manera directa, pues sólo Él discierne perfectamente el Bien y el Mal.

Pero en la época de Agustín, a pesar de la amenaza bárbara, ese mandamiento directo de Dios faltaba en la tierra: la teocracia de Israel no existía ya, los profetas habían desaparecido, la Revelación estaba cerrada: era el tiempo de la Iglesia, la cual debía tomar posición y actuar guiándose sobre los principios revelados. Por otra parte, en la Iglesia, la centralización monárquica no había conferido todavía al papa una autoridad suficiente para sacralizar la guerra. Aunque fuera justa, seguía estando ligada al mal, seguía siendo causa de homicidio, por tanto de pecado. He aquí la prueba: los monjes y los sacerdotes, para conservar su pureza ritual, deben conservar las manos limpias de toda sangre humana.

El concepto de guerra santa, admitido en el marco de la teocracia, la del Israel bíblico por ejemplo, no era, pues, admisible ni incluso concebible en la época de San Agustín. Pero, a través de sus escritos, se propuso ya que la sacralización de la guerra se haría mediante la ideología de protección de la Iglesia, en particular de los eclesiásticos. Isidoro de Sevilla lo diría un siglo más tarde: cuando la Iglesia está amenazada, y dado que los clérigos no pueden ni derramar sangre ni defenderse, la obra de los defensores reviste un aspecto moral y santo, pues son los laicos y su acción guerrera los que permiten a los sacerdotes ejercer su ministerio.

Sin embargo, en la misma época en que Agustín se esforzó en romper, para los laicos, el antiguo «tabú de sangre» resultante del pacifismo original, conforme a la concepción primitiva del cristianismo, la espiritualidad popular exaltó a los mártires. Mártires pacíficos y pacifistas, héroes de la antigua percepción de la fe cristiana. Pues aquellos santos obtuvieron precisamente su corona al perecer por la espada, sin defenderse, al rehusar las armas y el servicio militar, al rechazar a veces incluso con escándalo el servicio al Estado y la profesión de soldado para mejor servir a Dios: ése fue el caso, entre otros, de San Martín de Tours, celebrado por Sulpicio Severo, en el cambio del siglo V.

A pesar de esas reticencias, el inmenso prestigio de San Agustín iba a contribuir a hacer desaparecer, en las mentalidades, las sospechas duraderas de los cristianos hacia la guerra y la función militar. Las invasiones bárbaras, y después las de los árabes, tanto en Oriente como en Occidente, vinieron a reforzar aún más dicha tendencia y a contribuir a la elaboración futura del concepto de guerra santa cristiana. Una noción que hundía sus raíces en el Antiguo Testamento, pero

que había sido rechazada con firmeza por Jesús y el cristianismo primitivo. Un concepto que alcanzó su pleno desarrollo en el siglo XI, en la época de la cruzada. Nos encontramos aquí en el comienzo mismo de un lento proceso que, desde Constantino a Urbano II, iba a prolongarse durante cerca de ocho siglos, transformando y alterando muy profundamente la religión cristiana. Una especie de metamorfosis.

CAPÍTULO 3

LA ADOPCIÓN DE VALORES GUERREROS EL CRISTIANISMO DE LOS BÁRBAROS

A pesar de los esfuerzos de los ejércitos romanos fieles al Imperio —aunque fuertemente barbarizados y dirigidos por generales que también eran de origen bárbaro—, los pueblos germánicos penetraron de forma masiva en un Imperio desorganizado, con la economía debilitada y con la moral desfalleciente.

La formación de los reinos bárbaros añadió la ruptura política a los fosos lingüístico, cultural, económico y religioso que desde hacía mucho tiempo se habían abierto ya entre un Oriente griego poblado, urbano y cultivado, y un Occidente latino rural, menos rico y mucho menos poblado; menos refinado también. En adelante retendremos nuestra atención en el Occidente «bárbaro», pues fue en esta zona donde, bajo la influencia religiosa de Roma, se formaría el concepto de guerra santa que durante mucho tiempo aún fue rechazado por la Iglesia oriental (ortodoxa). Las nuevas realidades políticas y culturales contribuyeron a ello. En efecto, la victoria de los bárbaros sobre el Imperio creó un mundo nuevo, intro-

dujo en las costumbres occidentales valores y actitudes igualmente nuevas, que revalorizaron al guerrero y sus virtudes, poniendo los fundamentos de lo que podría llamarse la mentalidad medieval. La alianza del Papado con la monarquía franca iba a contribuir asimismo al reconocimiento ideológico de algunas guerras, cuando fueran conducidas por la Iglesia.

FIN DEL IMPERIO EN OCCIDENTE

Las consecuencias de las invasiones bárbaras en Occidente fueron considerables. La ya de por sí precaria unidad política se rompió de manera definitiva. En verdad, la tradición intelectual estimuló a los letrados (casi todos eclesiásticos en lo sucesivo) a aparentar creer que cada uno de los reyes bárbaros reinaban sobre una parte del Imperio romano, al igual que antes los emperadores de la tetrarquía se repartían las zonas geográficas para gobernar. La realidad, no obstante, era muy diferente: aunque pretendían ser los continuadores de los emperadores, y se rodearon de aristócratas romanos adictos, los jefes bárbaros reinaron como reyes independientes sobre las tierras conquistadas, en su mayoría pobladas de galo-romanos. Los bárbaros fueron minoritarios en todas partes, pero impusieron su autoridad, su legislación, sus costumbres. Se formó, así, una nueva sociedad, heredera a la vez del Imperio romano y de los nuevos dirigentes bárbaros.

Ahora bien, aquellos reyes germánicos eran ante todo jefes de tribus belicosas en las que todos sus adultos eran por naturaleza «soldados», o, mejor dicho, guerreros. La noción abstracta de Estado les resultaba extraña, lo mismo que la de servicio público o administración. Entre ellos primaba el compañerismo guerrero, la adhesión personal al jefe, el culto al coraje, al heroísmo en el combate, valor casi religioso, místico. La profesión militar, lejos de ser despreciada o considerada sospechosa, fue percibida por el contrario entre ellos natural, digna y altamente honorable. De ello se derivó una

militarización creciente de los espíritus y de la sociedad, en particular de las elites dirigentes de origen germánico o de las familias aristocráticas autóctonas adictas. Fue así cómo, sobre todo en la Galia, se constituyó la nueva aristocracia: fue galo-romano-germánica.

Los guerreros, cuando no la misma guerra, se encontraron evidentemente reconocidos. Los bárbaros introdujeron sus concepciones monárquicas y belicosas, fundadas en el valor guerrero del jefe, la fuerza del compañerismo, el predominio de la caballería (sobre todo entre los godos), la calidad del armamento (espadas de acero), etc. En todos los reinos que se instalaron en Europa, la sociedad estuvo dirigida en adelante por una aristocracia militar y terrateniente que prefiguró y anunció la nobleza medieval. Dominó a un pueblo humilde de campesinos sometidos y «protegidos». Por su parte, la condición de aquellas masas populares se vio muy poco modificada: sólo cambiaron de dueños.

CLODOVEO, CAMPEÓN DE LA IGLESIA

La Iglesia romana, que habría podido conocer una crisis mortal con las invasiones bárbaras, salió reforzada, por el contrario, de aquella prueba. Esta paradoja necesita una explicación

Las poblaciones conquistadas, en Italia, en la Galia, en España, eran mayoritariamente cristianas, «católicas», al menos en las ciudades. La derrota romana y la huida de los administradores dejaron a menudo al obispo, frente a los bárbaros, como el único representante del orden antiguo, como el único capaz de asegurar una cierta continuidad. El prestigio de los obispos creció otro tanto: desempeñaron un papel protector, administrativo, pacificador, y aseguraron el lazo entre la antigua sociedad romana y la nueva sociedad romano-germánica.

El mayor peligro, para la Iglesia romana, no vino del paganismo. Excepto los francos, casi todos los bárbaros esta-

ban ya cristianizados mucho antes de su llegada al poder en el Imperio. Eran cristianos, pero de tendencia arriana: no aceptaban la doctrina de la «divinidad» de Cristo. Ahora bien, se confiaba en convertir a los paganos, y más difícilmente a los «herejes» arrianos, que dominaban vastas regiones. Ése fue particularmente el caso de los visigodos, que gobernaban una zona que incluía España, el sur de la Galia, pronto Provenza y Auvernia (476), donde el ostrogodo Teodorico que, enviado por el emperador de Constantinopla para reconquistar Italia, se instaló allí en la práctica como rey. Arrianos eran también los vándalos en África, los burgundios, que dominaron un territorio que iba desde el Jura suizo (con Ginebra) a la región de Lyón y a la de Vienne. Los reyes burgundios y ostrogodos se mostraron tolerantes, pero los vándalos y los visigodos trataron de imponer su religión, bien es verdad que más mediante presiones que por la fuerza. Ciertamente, en su mayoría, las poblaciones galo-romanas o ibéricas eran católicas en las ciudades, pero todavía paganas en los campos, y nada permitía pensar entonces que el arrianismo no terminara imponiéndose, con el apoyo de los gobernantes.

El clero católico, animado por el papa, se esforzó así por ganar a su causa a los escasos reyes bárbaros que aún seguían siendo paganos y, por tanto, «convertibles», como era el caso particular de Clodoveo. Desde 481, este jefe franco del Rin inferior ambicionaba conquistar la Galia. Ocupó el norte de ella, desde el Rin al Sena, pero pronto se tropezó con los burgundios y con los visigodos. Convertido al «catolicismo» por Clotilde, hija de un rey burgundio arriano y tolerante, emprendió, con el apoyo del clero romano, una conquista que la propaganda católica de la época presentó como una «guerra de religión» destinada a socorrer a las poblaciones católicas perseguidas por los arrianos. Una guerra evidentemente admitida y reconocida por el clero. Con su apoyo y su bendición, Clodoveo batió a los visigodos cerca de Poitiers, en Vouillé (507).

Vencedor, Clodoveo extendió sus conquistas a casi toda la Galia y se convirtió en el campeón oficial de la Iglesia, que

lo presentó como un «nuevo Constantino», reforzando así los lazos entre política y religión. Una formidable propaganda, orquestada por el clero católico y amplificada más tarde por el historiador Gregorio de Tours, glorificó a aquel rey elegido de Dios, bautizado por el obispo Remigio de Reims entre 488 y 507 (veáse texto núm. 4, págs. 286-288). La aceptación ideológica de la guerra fue también aquí una alianza política entre el papa y los francos. La alianza del trono y el altar, en Francia, encuentra en ella sus más antiguas raíces. Unas raíces poderosas y duraderas: la ideología de los medios católicos integristas se refiere a ella todavía hoy, en el comienzo del tercer milenio.

LA «BARBARIZACIÓN» DE LA IGLESIA

La civilización romana sobrevivió en los nuevos reinos de Occidente, pero se barbarizó y se clericalizó. La cultura clásica, imbuida de paganismo, quedó descartada en lo sucesivo, a causa de esa impregnación pagana, en beneficio de una nueva cultura que trató de vaciar el fondo del saber antiguo para conservar sólo su forma, dispensada en las escuelas religiosas y sobre todo monásticas. Lo consiguió con dificultad, a costa de numerosos compromisos y no sin declive.

La sociedad estuvo dominada en lo sucesivo por dos aristocracias, la una militar y la otra religiosa. De manera rápida, las grandes familias galo-romanas se apropiaron en la Galia franca de las sedes episcopales, sellando así la alianza de las aristocracias laica y eclesiástica. Los reyes francos se aseguraron, desde 511, el control de las designaciones episcopales, lo que reforzó más aún dicha fusión. En un nivel inferior, los aristócratas, grandes propietarios terratenientes, fundaron establecimientos eclesiásticos y monasterios, considerándose como «patronos» de los mismos, y nombraron en ellos a sacerdotes y párrocos. Ahí reside un rasgo fundamental de la época medieval, cuyas consecuencias, a menudo

funestas, veremos más adelante: la compenetración de la Iglesia y el mundo feudal. La alianza (incluso la fusión) de lo religioso y de lo político, que constituye, en todas las sociedades, una de las condiciones necesarias para la aparición y el desarrollo de la noción de guerra santa, hunde ahí sus raíces.

Dicha aristocracia terrateniente era nueva en líneas generales: se formó mediante el servicio al rey, tanto en el ámbito administrativo (oficiales palatinos, condes) como en el religioso (obispos, abades, priores). Esos nuevos aristócratas recuperaron y ampliaron la costumbre de los antiguos propietarios terratenientes del Bajo Imperio de rodearse de milicias privadas. Éstas se componían de hombres libres y de dependientes que hacían de guardaespaldas de aquéllos: clientes, satélites o vasallos.

Ahí estuvo el origen del vasallaje medieval: un contrato, sellado por un juramento de fidelidad, ligaba a un «poderoso» (más tarde se diría un «señor»), mediante un sistema de dependencia «honorable», con hombres libres (sus vasallos), encargados de defender con las armas al «patrón» que los había reclutado y que, por lo general, les proporcionaba incluso sus armas. A cambio de ese servicio armado, aquellos vasallos guerreros recibían medios de existencia conformes a su rango. Gracias a dichas tropas, la aristocracia, que estaba al servicio del rey, mantuvo a la vez el orden y su propia supremacía. Por el mismo motivo, esos poderosos desempeñaron un papel importante en la cristianización de los habitantes de los campos que dominaban. Una cristianización que transmitió también sus propios valores.

Es decir, los guerreros fueron considerados en lo sucesivo mucho mejor que antes. Por consiguiente, el mensaje cristiano se modificó, se alejó definitivamente del pacifismo original. Sin adoptar del todo las costumbres de los pueblos germánicos, la Iglesia aceptó, acogió y adoptó algunas formas de su espiritualidad. Sólo retendremos aquí aquellas que contribuyeron a una nueva actitud hacia la guerra.

La primera fue sin duda la percepción mental de Cristo, su imagen en la espiritualidad de los hombres de aquel tiempo. La idea de un Mesías doliente, vencido y humillado hasta la muerte repugnó a la mentalidad bárbara: se le percibió más bien (y así se representó en el arte) como un Cristo vencedor, en majestad, triunfador sobre las fuerzas del mal. El culto de los santos, que adquirió una nueva amplitud, se modificó también: a los antiguos mártires, víctimas humildes de la espada de los poderes políticos antiguos, se añadieron en el futuro santos surgidos de los mismos rangos de la aristocracia eclesiástica reciente, depositarios y gestores del poder: ése fue el caso de la mayor parte de los obispos, como San Eloy, San Audoeno, etc. La santidad se introdujo en los rangos de los poderosos. Se aristocratizó. Pero todavía no se militarizó.

El sacramentalismo, con connotaciones casi mágicas, adquirió por lo demás un lugar cada vez mayor en la Iglesia: oraciones, fórmulas, encantamientos, ritos litúrgicos, bendiciones, culto de las reliquias, etc. Al mismo tiempo, para captar, recuperar en su beneficio la antigua espiritualidad pagana, céltica de una parte, germánica de la otra, la Iglesia se apropió, «bautizó» de alguna manera los cultos paganos que seguían gozando de mucha estima, anclados en las costumbres locales (piedras sagradas, fuentes, altares, etc.). Un gran número de criptas de iglesias fueron edificadas así sobre antiguos santuarios paganos. Se produjo, por así decir, un deslizamiento sin ruptura de un culto a otro, un cambio en la continuidad. El culto cristiano absorbió y legitimó, en aquel nuevo marco, los antiguos ritos paganos; les quitó, al adoptarlos, su carácter subversivo. Evidentemente, una adopción semejante no dejó de entrañar riesgo para la ortodoxia de la fe y la pureza de las prácticas.

La ordalía, el juicio de Dios o el duelo judicial precedido de juramento, reflejaba la misma mentalidad, impregnada de valores guerreros: se creía que la victoria procedía sólo del Dios-rey, que impartía justicia con razón. No se podía tolerar que resultara vencido en una prueba semejante. El combate de los campeones se vio así sacralizado; casi litúrgico, adqui-

rió caracteres sagrados. De alguna manera, Dios estaba obligado a intervenir con las armas, aunque todavía no se trataba a menudo sino de un escudo o un palo.

Del mismo modo, a través de las fórmulas de bendición, la Iglesia trató de cristianizar la espiritualidad germánica ligada a las armas, con el riesgo de militarizar y materializar la espiritualidad cristiana: el juramento sobre la espada, por ejemplo, muy vivo entre los antiguos germanos, fue «adoptado» y adaptado bajo la forma de un juramento sobre la cruz representada por el puño de la espada. En la época merovingia se juraba indiferentemente sobre el Evangelio o sobre las armas consagradas. Más tarde, las reliquias insertadas en el pomo de la espada cumplieron la misma función. La proclamación de la equivalencia ritual entre las armas y el Evangelio resulta ejemplar del método de aculturación romano-cristiana frente al paganismo cristiano. También en este punto una tal aculturación no podía llevarse a cabo sin arriesgar una cierta corrupción de la espiritualidad. La Iglesia corrió ese riesgo. Es difícil afirmar que tuviera razón para hacerlo, como a menudo se lee. Conviene, por lo menos, ser consciente del riesgo al que se expuso y de los deslizamientos inevitables que de ello se derivaron en la formación de la «mentalidad cristiana» y en la doctrina de la Iglesia.

Esa cristianización superficial mezcló así costumbres germánicas paganas con los ritos cristianos, modificando sus respectivos significados, que se compenetraron. El cristianismo «bárbaro» llegó a ser muy diferente al de los orígenes. Adquirió poco a poco tintes más guerreros, más «mágicos», que permitieron franquear una nueva etapa en la marcha hacia la guerra sacralizada. El cristianismo primitivo predicaba ante todo un combate interior, en cada persona, contra los malos pensamientos. Esa concepción no desapareció, pero se transformó en un sentido más clánico, colectivo y guerrero. Clérigos y laicos llevaban a cabo un combate contra las fuerzas del mal, cada uno con sus armas: los curas y los monjes debían abstenerse de las armas terrenales, pero, mediante la oración, combatían a los demonios, enemigos invisibles, aun-

que omnipresentes, de los creyentes. Los gobernantes y sus guerreros, con la espada, estaban llamados a combatir a sus adversarios visibles. La Iglesia esperaba del poder secular la represión de los herejes, la protección de los fieles, y, sobre todo, de los clérigos, así como la lucha contra los enemigos exteriores de la cristiandad, los paganos. La idea de «guerra misionera» comenzó a brotar, fomentada por el papa. El eje político que se desarrolló entre el Papado y la realeza franca permitió una sacralización creciente de la guerra que se realizaba en beneficio de ambas entidades aliadas y cómplices.

EL EJE PAPADO-PIPÍNIDAS

La alianza anudada entre los reyes francos —a partir de Clodoveo— y la Iglesia romana adquirió una nueva dimensión, aún más estrecha y política, en los últimos momentos de la dinastía merovingia, que se caracterizaron por una profunda crisis monárquica. Las oscuras luchas dinásticas, salpicadas de asesinatos, llevaron al trono a reyes muy jóvenes, faltos de experiencia (los «reyes holgazanes» de los antiguos libros de historia de las escuelas de la III República), los cuales carecían ya de medios para gobernar.

La realidad del poder pasó entonces a manos de los mayordomos de palacio, representantes de la aristocracia, cuya fuerza llegó a ser preponderante. «Aconsejaban» a los reyes, situaban a sus gentes, distribuían los «beneficios» tomándolos del tesoro real, asegurándose de ese modo las fidelidades en detrimento del poder del rey merovingio, cada vez más débil. Más aún, los mayordomos de palacio eran jefes militares. A ese debilitamiento del poder real se añadió un fuerte movimiento de emancipación regional, fomentado por las aristocracias locales: en Aquitania, en Neustria, en Austrasia, en Borgoña, por ejemplo, dichos fermentos independentistas estaban en plena ebullición.

En lo sucesivo, el rey reinaba, pero ya no gobernaba. El poder real pasó a Pipino de Herstal, mayordomo de palacio, el cual obtuvo victorias militares que fundaron su reputación de

guerrero valeroso. Reunió a menudo en el «campo de marzo» (llamado así porque la reunión tenía lugar en dicha fecha) a sus propios fieles y vasallos, pero también al conjunto de los hombres libres armados, para realizar campañas contra los alamanes y los sajones. Se enriqueció con el botín de los vencidos. El rey franco, por el contrario, privado del prestigio militar, dilapidó sus dominios mediante concesiones de tierras destinadas a reagrupar, incluso a «comprar», las fidelidades de los aristócratas laicos, o a asegurarse el apoyo de los eclesiásticos.

En vano: las fidelidades se desviaron, la mayoría de las veces, en beneficio del mayordomo de palacio, cuyo prestigio se incrementó aún con Carlos Martel, hijo de Pipino, que triunfó primero sobre los sajones, entre el Rin y el Wesser, y apoyó en dicha región los esfuerzos evangelizadores del futuro San Bonifacio. Después «pacificó» Neustria y, para aumentar su influencia sobre las aristocracias laicas y eclesiásticas, secularizó una gran cantidad de tierras de la Iglesia, a las que consideró como bien público del Estado. La Iglesia conservó la nuda propiedad de las mismas, pero Carlos concedió el usufructo de esas tierras así secularizadas a sus fieles, en concepto de «beneficio» vitalicio o temporal, para remunerar su servicio militar, mantenerlos y permitirles mejorar la calidad de su armamento.

Así se formó un ejército poderoso, bien equipado, compuesto de infantes pero también de vasallos montados, pesadamente armados, acorazados, que podemos considerar como los ancestros lejanos de la caballería. Gracias a él, el mayordomo de palacio comenzó a tomar de nuevo las riendas del reino y restableció su autoridad en las regiones disidentes, de manera particular en Aquitania.

CARLOS MARTEL DETIENE A LOS ÁRABES

La invasión musulmana ofreció a Carlos Martel la ocasión de intervenir en Aquitania, de aumentar su reputación y de reconocer ideológicamente su combate.

Desde el año 711, los ejércitos del islam habían atravesado el estrecho que desde entonces lleva el nombre de su general beréber, Tariq (Gibraltar: *yabal al-Tariq*, «montaña de Tariq»). En pocos años, las tropas árabo-beréberes triunfaron, en España, sobre una monarquía visigoda carcomida por los conflictos internos, políticos y religiosos; se adueñaron de toda la península a excepción de las montañas de Asturias y del glacis de los Pirineos occidentales y centrales, donde se organizó la resistencia.

Se expandieron también más allá de los Pirineos, por Septimania y Languedoc (Narbona, Carcasona, Nimes), luego por Provenza, remontaron los valles del Ródano y del Saona hasta Autun, y asediaron Toulouse en 721. El duque Eudón de Aquitania, sin embargo, liberó la ciudad y derrotó a los musulmanes. El papa celebró esta victoria en Roma. El conflicto islam-cristiandad comenzó a hacerse sitio en las mentalidades y en las preocupaciones de los eclesiásticos en Occidente. Iba a aumentar la intensidad, tanto en el mundo cristiano como en el mundo musulmán, del movimiento de sacralización de la guerra conducida contra los «infieles».

Pero no todavía lo suficiente en aquella fecha como para que los aspectos políticos no siguiesen prevaleciendo sobre la solidaridad religiosa: para prevenirse contra un regreso de los sarracenos, Eudón se alió con un jefe beréber que se había sublevado contra el gobernador de al-Ándalus. Carlos Martel clamó entonces contra la traición, denunció esa alianza con los «infieles», y atacó a Eudón al sur del Loira. Para desactivar aquel peligro, Eudón aceptó llevar a cabo, con Carlos, una campaña contra los musulmanes de Abderramán, el cual, desde España, preparó una incursión de represalia. El jefe musulmán derrotó a Eudón ante Burdeos y luego marchó hacia Tours: en el año 732 se enfrentó en el camino, en Moussais, cerca de Poitiers, a los francos de Carlos Martel. Los musulmanes fueron vencidos y debieron retroceder. Abderramán resultó muerto en el combate.

Aquella victoria de Carlos Martel, en la batalla llamada «de Poitiers», tuvo una resonancia inmensa, desproporcionada

en relación a su verdadero alcance militar. Sobre todo en nuestra época contemporánea, puesto que, desde hace más de un siglo, es una de las fechas mejor conocidas por los escolares. Sin embargo, no se trata únicamente de una celebración ideológica nacida en las mentes de los historiadores o de los políticos de nuestro tiempo. Los contemporáneos del acontecimiento también fueron conscientes algunas veces del alcance ideológico de dicha victoria. Hasta el punto incluso que un cristiano de Córdoba, en la España recientemente conquistada por los musulmanes, celebró aquella victoria en un largo poema, donde glorificó a los «europeos» (aquí se encuentra, por lo demás, la primera mención de esta palabra), vencedores de los musulmanes.

En efecto, Carlos Martel fue considerado por muchos como el campeón de la cristiandad, un concepto todavía vago en aquella época, pero que el enfrentamiento con el Islam contribuyó a engendrar. La guerra que condujo contra aquellos invasores, enemigos del país y además «infieles», adquirió de forma natural tintes morales positivos. La intervención del Papado en su favor reforzó pronto esos rasgos de sacralidad, sellando la alianza duradera de la Santa Sede y los francos, a cambio de un golpe de Estado beneficioso para ambas partes.

NUEVO PAPADO Y NUEVA MONARQUÍA

Carlos Martel

Por aquella fecha, Carlos Martel era ya casi un rey: tenía el poder, aunque sin título. Fue a él —y no al rey— a quien se dirigió el papa Gregorio III, en 739, cuando los lombardos, hasta entonces arrianos pero recientemente «convertidos», amenazaban, gracias a sus conquistas, con transformar al papa en un simple obispo lombardo. Aquella solicitud de ayuda militar por parte del papa, jefe religioso, contribuyó, por supuesto, al reconocimiento ideológico de los guerreros que se comprometieran en ella, en particular del mismo Carlos Martel. En la carta que el papa le envió, la defensa del patrimonio de San Pedro se describe como una acción piadosa. El príncipe de los Apóstoles (San Pedro, el patrón protector de la Iglesia de Roma) podría, en verdad, realizarla solo, pero quiso hacer participar a los cristianos en esa obra pía. Hacer oídos sordos a aquel llamamiento del papa podía entrañar el riesgo de ver cómo, en reciprocidad, San Pedro le cerrara las puertas del reino de los cielos (veáse texto núm. 5, págs. 288-289).

El llamamiento del papa traducía una doble e importante innovación, que comprometía el futuro de una cristiandad a la vez occidental y papal. De manera teórica, Italia dependía del emperador romano, que en adelante se denominaría bizantino. Era a él a quien, normalmente, los papas deberían apelar. Pero las querellas del monofisismo habían alejado a Roma de las Iglesias orientales, y el papa prefirió volverse hacia la nueva potencia militar de Occidente (los francos), más lejana pero más dúctil. Por otra parte, mientras que en Oriente existían sedes episcopales que podían rivalizar con Roma (Constantinopla, incluso Éfeso o Antioquía), en Occidente, en cambio, Roma no tenía competencia: ninguna sede episcopal podría invocar aquí semejante antigüedad y prestigio. En consecuencia, liberarse de la tutela imperial podía resultar ventajoso para el Papado, pues dicha ruptura le abría un nuevo camino, el de una creciente autoridad político-espiritual sobre el conjunto de la cristiandad occidental.

Gregorio recurrió, pues, al apoyo de Carlos Martel, mayordomo de palacio de los reyes merovingios. Le envió, en testimonio de deferencia al menos, las llaves del sepulcro de San Pedro. Pero Carlos Martel no intervino contra los lombardos, pues acababa de obtener de ellos ayuda militar para meter en cintura a Provenza. Este apoyo, sin embargo, sólo quedaba aplazado. Se perfiló un nueve eje, la alianza del Papado y de los pipínidas, que iba a dominar el trasfondo político de Occidente durante muchos años y modificar el curso de la historia.

El prestigio de Carlos Martel recayó sobre su hijo Pipino el Breve, el cual eliminó rápidamente a sus dos hermanos, Grifón y Carlomán. Pipino se atrevió a reclamar la corona. Para acallar una corriente legitimista fiel a los reyes merovingios considerados como sagrados (su larga cabellera era el signo de ello), Pipino envió a Roma una embajada encargada de solicitar el consejo del papa acerca de «los reyes que, en Francia, no ejercen el poder» y preguntarle si verdaderamente era bueno que fuera así. ¿Convenía incluso llamarlos reyes? Fin político, Zacarías comprendió entre líneas. Sabiendo bien que tenía necesidad de la protección de los ejércitos francos, respondió de manera muy hábil mediante esta frase cargada de insinuación: «Sin ninguna duda, conviene llamar rey a quien tiene el poder de un rey, más que a quien no lo tiene». Confortado por esa respuesta pontificia, Pipino hizo cortar el pelo al joven rey Childerico III y lo encerró en el monasterio de San Bertín. Y reunió en Soissons la asamblea de los francos, que, por elección, lo nombró rey.

Aquel cambio de dinastía no fue otra cosa que un golpe de Estado. El papa lo apoyó. Para sacralizar dicha elección, los obispos de la Galia, entre quienes se encontraba San Bonifacio, confirieron, en efecto, a Pipino la unción mediante el santo crisma, a través de un rito inspirado en la ordenación episcopal. La consagración de los reyes, que ya se practicaba entre los anglosajones y los visigodos, contribuyó un poco más a hacer del rey cristiano el elegido de Dios. De este modo, la Iglesia de Occidente garantizó el golpe de Estado pipínida. Gracias a ello, se comprometió en una alianza política cuyas consecuencias fueron considerables a largo plazo.

Mejor aún: el Papado se insertó, a su vez, en el orden político. En efecto, el nuevo papa Esteban II, amenazado por el rey lombardo Astolfo, pasó los Alpes y fue a buscar el apoyo de Pipino, quien fue a su encuentro en Ponthion (Marne), en 754. Una vez allí, Pipino, a modo de un escudero, condujo por la brida el caballo del papa, como signo de deferencia.

Esteban puso en conocimiento del nuevo rey su apremiante necesidad de protección contra los lombardos. Le pidió asimismo que le fuera «restituido» el patrimonio de San Pedro, en el cual englobó no sólo Roma sino también todo el exarcado de Rávena.

Esa petición daría lugar años más tarde a la invención de la mayor falsificación documental de la historia, la «falsa donación de Constantino» (veáse texto núm. 6, págs. 290-291). Este documento pretende que el primer emperador cristiano, cuando partió hacia su ciudad —Constantinopla—, habría legado a San Pedro —es decir, al papa— su palacio de Letrán —lo que es cierto—, pero también el ducado de Roma, Italia y todas las provincias occidentales —lo que evidentemente es falso—. El carácter «apócrifo» de este documento fue demostrado hace tiempo de manera irrefutable.

Contrariamente a lo que se ha creído durante mucho tiempo, resulta poco probable que dicho documento, bajo esa forma, fuera producido por la curia romana para convencer a Pipino de «restituir» al papa el exarcado de Rávena (para comenzar). Pero es verdad, en cambio, que, desde 754, el Papado trató de persuadir al rey de la legitimidad de sus reivindicaciones territoriales, y de obtener del poderío militar de los francos la «restitución» (entiéndase la reposición) a San Pedro de unos territorios que jamás le habían pertenecido y que, de todos modos, dependían del Imperio bizantino. Por vez primera, el Papado se erigió como poder temporal, por un lado, y como sucesor del emperador, por el otro. He aquí una orientación política nueva y duradera, cuyos efectos se dejarían sentir a continuación con una grandísima amplitud.

Pipino respondió, aunque muy parcialmente, a las demandas pontificias; preparó una expedición militar contra los lombardos. Por su parte, Esteban II reforzó la autoridad de la nueva dinastía al consagrar de nuevo a Pipino y sus hijos. Fue, pues, todo el linaje el que se vio esta vez legitimado, consagrado, «en nombre de la divina Providencia y de los apóstoles Pedro y Pablo». A su vez, y en reciprocidad, Pipino y su ejército descendieron victoriosamente por dos veces a

Italia, en 754 y 756; Astolfo fue depuesto, encarcelado, y las ciudades abandonadas por el rey lombardo fueron entregadas al papa. Constituyeron así el «patrimonio de San Pedro», embrión del Estado pontificio.

La alianza del Papado con los carolingios se selló de esta manera. La nueva dinastía se vio solemnemente reconocida y sacralizada por el pontífice romano, el cual utilizó entonces su función espiritual en el dominio político. El papa, por su parte, se encontró confirmado en Roma por el poder político-militar del rey franco. La concesión del patrimonio de San Pedro proporcionó al Papado una nueva dimensión política. He aquí una novedad que conviene subrayar: iba a condicionar el futuro de toda la Edad Media, y contribuyó en gran medida a la formación del concepto de guerra santa, que sólo podía nacer en un medio que uniera de manera estrecha lo político y lo religioso.

En lo sucesivo, el rey y sus guerreros francos se encontraron reconocidos por dos nuevos factores de sacralización que a menudo iban a combinarse y reforzarse entre sí: la lucha por el Papado, de una parte (y sobre todo para preservar sus bienes territoriales), sobre la cual volveremos en nuestra tercera parte; el combate destinado a proteger la cristiandad contra los invasores, de otra parte, sobre todo contra los musulmanes, que entonces hicieron una entrada atronadora en la historia.

Es, por tanto, hacia el islam, recién llegado a la escena internacional, hacia donde conviene que nos dirijamos ahora.

SEGUNDA PARTE

GUERRA E ISLAM DESDE MAHOMA A LA CRUZADA (SIGLOS VII-XI)

CAPÍTULO 4

EL ISLAM Y LA GUERRA EN TIEMPOS DE MAHOMA

Cuando Carlos Martel batió a los árabes en Poitiers, el profeta del islam, Muhammad (Mahoma), llevaba muerto desde hacía exactamente cien años (632). Su mensaje, consignado en el Corán (cuya revelación Mahoma dijo haber recibido del arcángel Gabriel), pretendió restablecer y prolongar las revelaciones divinas anteriores que habrían sido corrompidas por los judíos y los cristianos, y aportar así el sello de la Revelación profética. La joven comunidad no tardó en diseminarse, y su expansión religiosa, política y militar fue fulgurante. En el año 711, los caballeros de Alá alcanzaron el Indo, por el Este, y el océano Atlántico, por el Oeste, estableciendo su supremacía sobre un imperio que muy pronto se fraccionó en dinastías rivales, aunque todas proclamaban el islam como religión revelada. Por encima de los numerosos factores de división, la religión constituyó un cimiento muy sólido. Sin embargo, y al igual que sucedía en el lado cristiano, ese cimiento no siempre resultó suficiente para asegurar la cohesión del conjunto.

La religión predicada por el Profeta se opuso radicalmente al politeísmo y reprochó a los cristianos haber derivado por ese camino mediante la doctrina de la Trinidad, al «asociar» otras personas a Dios: el Hijo y el Espíritu Santo. Nacido en Arabia, que estaba poblada por árabes paganos, pero también por judíos, cristianos y tal vez, sobre todo, por numerosas tribus árabes ganadas al judaísmo y al cristianismo, el islam presenta muchas analogías con esas dos religiones anteriores que pretende corregir. Sin embargo, se distingue de ellas por otros muchos puntos.

No es cuestión aquí de ofrecer un análisis, aunque sea sumario, del islam. Retendremos únicamente lo que concierne o condiciona la actitud de los musulmanes hacia la guerra y la formación del concepto del *yihad,* que sería definido doctrinal y jurídicamente más tarde, pero cuyos fundamentos fueron planteados con claridad por la revelación coránica y por el comportamiento de Mahoma, radicalmente diferente del de Jesús.

MAHOMA Y LA REVELACIÓN CORÁNICA

Hacia el año 612, cuando contaba con unos cuarenta años de edad, Mahoma recibió su revelación en una gruta del monte Hira donde se había retirado para meditar. Inquieto y dubitativo, la confió pronto a su mujer Hadiya, quien le dió crédito y lo animó a predicar en torno a él aquel mensaje divino. Anunció la necesidad de una fidelidad y de una sumisión total a Dios al acercarse el Final de los Tiempos, que se consideraba inminente.

Suscitada o garantizada por nuevas revelaciones, su violenta condena de los ídolos (de los que vivían, sobre todo en La Meca, lugar de peregrinación por la Kaaba, los quraysíes) contribuyó a que fuera rechazado por la población local. En 622, debió exiliarse con algunos partidarios a Yatrib, que se convertiría en Medina, la «Ciudad del Profeta», donde se encontraba una importante población judía cuyo apoyo confiaba obtener. Fue la hégira *(hiyra:* emigración), año I de la era musulmana.

Reagrupando en torno a sí a los creyentes, Mahoma emprendió la lucha armada contra sus adversarios, organizó razias, golpes de mano contra las tribus árabes politeístas o judías que eran refractarias a su mensaje. Al poco de enviudar de Hadiya, el Profeta se casó con una viuda, Sawda. En Medina celebró también bodas con su «novia» Aixa, la cual contaba con nueve años de edad y llegaría a ser su esposa preferida. Las dos esposas del Profeta fueron alojadas en dos cabañas que lindaban con la primera «mezquita» de Medina.

La poligamia fue claramente garantizada así por el Profeta (y por las revelaciones coránicas que aprueban o dictan su conducta). Mahoma tomó luego algunas otras esposas y numerosas concubinas legales, limitando a cuatro las esposas de los creyentes ordinarios. Esa práctica polígama, admitida ya antes de él entre los árabes y adoptada por los musulmanes, acarreó rápidamente al islam, por parte del clero cristiano que predicaba la castidad, una reputación de religión libidinosa, en particular cuando el Profeta, autorizado por una revelación coránica (Corán XXXIII, 37), contrajo matrimonio con Zaynab (mujer de su discípulo e hijo adoptivo Zayd), de la que se había enamorado y que Zayd repudió para dejarle el campo libre. Los escritos polémicos contra el islam adujeron más tarde este episodio para justificar su acusación relativa a la «lubricidad» del Profeta. En cambio, conviene subrayarlo, dicho comportamiento no chocaba para nada con los árabes, quienes, por el contrario, admiraban la potencia sexual del Profeta.

Otra acusación de la polémica cristiana, la concerniente a la guerra, se basó también en el comportamiento personal de Mahoma. Muy rápidamente, en efecto, el clima conflictivo existente en La Meca, que había causado su exilio, desembocó en auténticos combates en los que Mahoma participó a veces, o fueron garantizados de manera explícita por algunas revelaciones coránicas. Esos hechos revelan la actitud del Profeta del islam hacia el uso de la guerra, actitud que tiene

evidentemente para los creyentes un valor ejemplar. Algunos hechos precisos bastaron para instituirla.

Así, en la primavera de 624, Mahoma y sus trescientos musulmanes interceptaron una gran caravana de quraysíes cerca de Medina (Badr), que regresaba de Damasco. Hicieron frente a mil quraysíes que llegaron de refuerzo. Mahoma prometió la victoria a sus fieles con la ayuda de los ángeles, el paraíso a quienes murieran, y se atribuyó, según una revelación coránica, una quinta parte del botín. Dicho quinto fue repartido en tres partes, una para el mismo Profeta, la segunda para su familia y la tercera para los pobres y los huérfanos (Corán VIII, 41). El uso de la violencia armada, pues, fue pronto admitido, reconocido y codificado incluso por lo que respecta al reparto de los beneficios materiales resultantes de ella.

Poco después, Mahoma, decepcionado por sus reticencias a adherirse a él, rompió con los judíos y atacó a varias de sus tribus. Más tarde, se separó también de los cristianos. Unos y otros fueron, sin embargo, tolerados y protegidos en tanto que fieles de una religión que cree en un solo Dios y en el día del juicio.

Luego de algunos reveses y defecciones internas, Mahoma y sus fieles obtuvieron cerca de Medina, en 627, una victoria aplastante y masacraron a la tribu judía de los Banu Qurayza, que había desertado. Los numerosos combates entre musulmanes y árabes en La Meca, que seguían siendo politeístas, continuaron siendo todavía muy indecisos en aquella fecha.

No obstante, en 629, Mahoma recibió en Medina al jefe mequí Abu Sufyan, con cuya hija, convertida al islam, acababa de casarse. ¿Hubo acuerdo entre él y su nuevo yerno? En todo caso, los musulmanes prepararon un ejército de diez mil hombres y marcharon sobre La Meca, el 1de enero de 630. El pánico se apoderó entonces de la ciudad, que renunció a combatir: Abu Sufyan se sometió y se convirtió a su vez al islam. Mahoma prometió salvar la vida a los habitantes de La Meca si se encerraban en sus casas, sin resistir. Entró como vencedor en la ciudad desierta, tocó la piedra negra, realizó

las siete vueltas rituales del culto anterior, se hizo entregar las llaves de la Kaaba y abatió sus ídolos.

De este modo, el antiguo santuario pagano, la Kaaba, la piedra negra y sus ritos de peregrinación (las siete «vueltas») fueron adoptados, «purificados», exonerados de cualquier tinte idolátrico e incorporados a los nuevos ritos. Permanecieron, pero su significación fue transmutada. Se fusionaron así con las costumbres sagradas del Islam, constituyendo el corazón de las mismas. Esa solución de adopción, de cambio en la continuidad, no pudo sino satisfacer a los mercaderes de La Meca, que vivían de aquellas prácticas ancestrales. La unidad se consiguió sin derramamiento de sangre. El Profeta mantuvo su palabra: no hubo, en el momento de la toma de la ciudad, ninguna masacre. El politeísmo, sin embargo, fue prohibido un año más tarde (Corán IX, 3-5).

Después de haber exhortado, en el monte Arafa, a los árabes para que permanecieran unidos en el islam después de su muerte, Mahoma entró en Medina. Murió poco tiempo después, el 8 de junio de 632, tras haber establecido el Islam de manera sólida en Arabia.

Las doctrinas fundamentales de la fe musulmana, procedentes del Corán, se encuentran sumariamente resumidas por los «cinco pilares del Islam»:

1. La profesión de fe: «No hay más Dios que Alá y Mahoma es su Profeta».
2. Las cinco oraciones rituales diarias, precedidas de abluciones.
3. El ayuno diurno durante el mes de Ramadán.
4. El pago del diezmo, limosna legal.
5. La peregrinación a La Meca (Kaaba) y a Medina (tumba del Profeta).

El *yihad,* observémoslo, no forma parte de estos cinco pilares. Sin embargo, sus primicias se encuentran desde la época del Profeta, y su dimensión guerrera, indiscutible, pero no única, desempeñó desde el origen un papel esencial en la vida de la comunidad y en la doctrina musulmana.

MAHOMA Y EL *YIHAD*

La palabra *yihad,* que generalmente se traduce por «guerra santa», expresa una noción mucho más amplia que ese único aspecto belicoso: puede traducirse por «esfuerzo realizado en la vía de Dios». Reviste un sentido general y puede aplicarse a toda iniciativa loable que tenga como finalidad el triunfo de la verdadera religión sobre la impiedad, y puede aplicarse así al esfuerzo de purificación moral individual del creyente. Existen varias especies de *yihad* que no tienen nada que ver con la guerra. El Corán habla, por ejemplo, del *yihad* del corazón, del *yihad* de la lengua (Corán III, 110, 114; Corán IX, 7), etc. No se puede, pues, identificar estrictamente *yihad* y guerra santa. *Yihad* tiene un significado más amplio, aunque el término, en cambio, recupera asimismo la noción de combate guerrero, expresado mediante el «*yihad* de la espada».

Este hecho debe conducir a abstenerse de toda conclusión apresurada o demasiado general en lo que concierne al significado del *yihad:* algunos intelectuales musulmanes, para desmarcarse de los movimientos integristas e islamistas actuales, enfatizan con fuerza sobre el sentido moral y espiritual de la palabra *yihad* y llegan a negar, o a minimizar al menos, su dimensión guerrera. En cambio, los fundamentalistas subrayan esta dimensión y le conceden el primer lugar en el orden de los méritos. Unos y otros, sin embargo, se basan en el Corán y extraen de él sus argumentos.

La raíz *yhd* aparece en 35 aleyas del Corán: 22 veces en un sentido general y 3 veces para designar un acto puramente espiritual; los otros 10 casos, en cambio, se refieren manifiestamente a una acción guerrera. Es decir, que esta dimensión está muy presente desde el origen, aun cuando la codificación y la definición del *yihad* no sobrevinieron sino más tarde, en la época de las conquistas fuera de Arabia. El *yihad* fue finalmente codificado, a partir del siglo IX, en una época en la que dicha doctrina permitía precisamente justificar las conquistas árabes y el imperialismo musulmán atribuyéndolos a motivos puramente religiosos: la obediencia a las prescripciones divinas expresadas por el Profeta, destinadas a extender lo más lejos posible el territorio del islam y a ayudar de ese modo a sus habitantes a liberarse de la impiedad.

Estas diversas interpretaciones son objeto de controversias entre los musulmanes actuales, al igual que la interpretación de las diversas aleyas coránicas relativos a la guerra, que a veces son contradictorias: algunas parecen predicar una actitud conciliadora y pacífica hacia los vecinos judíos y cristianos, pero otras incitan, por el contrario, a combatirlos, del mismo modo que a los paganos o a los «hipócritas». Volveremos en el próximo capítulo sobre este problema de interpretación y de formación de la doctrina del *yihad.* Contentémonos por el momento con analizar la conducta misma del Profeta frente al uso de la violencia armada.

Fue inequívoca: en efecto, y a diferencia del cristianismo primitivo, el islam no tuvo, desde sus orígenes, ninguna reticencia respecto a la acción guerrera. No fue condenada ni por la revelación coránica ni por el comportamiento real de su fundador. Mahoma, contrariamente a Jesús, no sólo no rechazó el uso de la violencia armada, sino que él mismo la practicó como jefe de tropas, la predicó en varias circunstancias y no dudó incluso en hacer asesinar a algunos de sus adversarios, en particular a los poetas árabes que lo habían ridiculizado en sus canciones.

Esos comportamientos diametralmente opuestos de los dos fundadores de religión, Jesús de una parte, Mahoma de la otra, explican por qué el *yihad* (en su forma guerrera) pudo inspirar muy pronto, y sin dificultad, la acción político-militar de los musulmanes. Mientras que su equivalente cristiano, la noción de guerra santa, encontró numerosos obstáculos, que hemos evocado en los capítulos precedentes, y no se desarrolló sino tardíamente, sobre todo en los siglo X y XI, como veremos más adelante. De ello se derivó, por lo que concierne a nuestro propósito, un proceso de elaboración doctrinal muy diferente en las dos religiones: un desarrollo continuo y sin tropiezos ni complejo, marcado por una evolución mínima y coherente, en el seno del Islam; una elabo-

ración difícil y tortuosa realizada a base de mutaciones bruscas y que condujo a una verdadera revolución doctrinal, desordenada, salpicada de incoherencias y de contradicciones, en el seno del cristianismo.

La actitud de Mahoma hacia la guerra no tuvo nada de sorprendente. En este punto, el Profeta no fue un revolucionario. En la sociedad donde nació, la guerra privada era una costumbre admitida y digna de honra. Las razias sobre las caravanas, que organizó contra sus enemigos mequíes, fueron por tanto percibidas como normales y honorables. Quedaba el problema moral ligado a la muerte de seres humanos en el transcurso de operaciones guerreras. Dicha cuestión, como hemos visto, había ocupado un lugar importante en la conciencia de los primeros cristianos. En cambio, no parece que hubiera inquietado los ánimos en el seno de la primera comunidad musulmana.

Fue en enero de 624 cuando resultó muerto el primer hombre en una operación de aquel tipo: ello excitó, sin embargo, la emoción, no tanto porque hubiera sucedido la muerte de un hombre, sino por razones jurídicas y rituales: dicha muerte, en efecto, sobrevino en un mes sagrado del paganismo *(rayab),* durante el cual hacía tiempo que estaba prohibido derramar sangre. Una revelación coránica vino de manera oportuna a enseñar que combatir durante el mes sagrado era en verdad grave, pero que más grave aún eran los pecados cometidos por los mequíes y el riesgo de recaer en la idolatría, lo que justificaba la acción guerrera:

> Te preguntan si está permitido combatir en el mes sagrado. Di: «Combatir en ese mes es pecado grave. Pero apartar del camino de Dios —y negarle— y de la Mezquita Sagrada y expulsar de ella a la gente es aún más grave para Dios, así como tentar es más grave que matar» (...). (Corán II, 217)[1]

1. *N. del T.:* utilizo, salvo cuando indico lo contrario, la traducción de Julio Cortés *(El Corán,* Barcelona, Herder, [6]2000).

Esta interpretación fue confirmada por la actitud del Profeta y los suyos. Después de la victoria de Badr, Umar, el jefe de los ejércitos musulmanes, quería masacrar a todos los prisioneros. Mahoma decidió matar «únicamente» a aquellos por los que nadie llegara a pagar rescate. Hizo ejecutar también sobre la marcha a dos hombres que se habían burlado de él y de sus revelaciones. Ese castigo «terrenal» no le parecía excesivo, desmesurado, ni incluso suficiente, puesto que afirmó que, después de su muerte, tanto ellos como sus hijos arderían asimismo en el infierno.

Algún tiempo después, el Profeta solicitó un voluntario para que fuera a matar, entre el enemigo, a un judío llamado Kab, hijo de Asraf, que había compuesto sátiras contra él y de quien hubo de soportar muchas injurias. Autorizó al voluntario, para poder introducirse cerca de dicho enemigo, a que se hiciera pasar por un adversario de Mahoma y hablar mal de él y de su función profética, para atraerse así las simpatías del poeta adversario. La estratagema dio resultado: tras haber matado a Kab (¡y a su mujer!), aquel hombre volvió a encontrar al Profeta mientras rezaba. Mahoma se mostró muy feliz por su éxito, dio gracias a Dios y lo agradeció. Este episodio no fue algo aislado: sucedió lo mismo, en diversas circunstancias, en muchas otras ocasiones.

De estos ejemplos, que podríamos multiplicar con facilidad, se deduce claramente que, para el Profeta del islam, el uso de la violencia, del asesinato y de la guerra contra los infieles hostiles y los enemigos de la religión revelada no era nada ilícito, al menos en algunas ocasiones.

Ése fue sobre todo el caso de los combates emprendidos contra los «paganos», los politeístas. Varias revelaciones coránicas incitan sin ambages a dichos combates contra los «infieles», término y noción que pueden adquirir una acepción más amplia y aplicarse a los herejes o a los cristianos y a los judíos que rechacen convertirse o someterse a la dominación del islam, como muestra esta aleya:

> ¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la *Escritura,* no creen en Dios ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo directamente. (Corán IX, 29)

Otra revelación coránica (Corán IV, 88-94) establece la superioridad del creyente que combate sobre el que no lo hace. Se contempla aquí el partido de los incrédulos, de los «hipócritas», personajes que se decían creyentes pero que persistían viviendo en medio de sus tribus árabes que seguían siendo politeístas, y cuya actitud era ambigua. Si llegaban a representar un peligro para la comunidad, había que matarlos:

> Si no se mantienen aparte, si no os ofrecen someterse, si no deponen las armas, apoderaos de ellos y matadles donde deis con ellos. (Corán IV, 91)

En semejante caso, se corría con facilidad el riesgo de matar a creyentes verdaderos, mal distinguidos de los precedentes. La revelación prevé esta eventualidad y se ocupa de ella: si dichas gentes resultan muertas por error, entonces habrá que pagar el precio de la sangre y manumitir a un esclavo creyente. En cambio, si un hombre ha matado de manera voluntaria a un creyente para apoderarse de sus bienes, Dios lo castigará eternamente en el infierno, o más exactamente en la gehena.

Esta aceptación doctrinal del uso de la guerra está ilustrada desde los primeros tiempos por la doctrina del martirio. La revelación coránica, en verdad, no exhorta explícitamente al martirio, pero, desde los primeros enfrentamientos armados, y después, subsistió la idea de que el musulmán que combate por la causa de la comunidad de los fieles en el *yihad* obtendrá recompensas espirituales, y que quienes encuentran en él la muerte son mártires de la fe (veáse texto núm. 7, págs. 291-293).

En el momento del ataque de la caravana en Badr, relatado más arriba, Mahoma añadió una dimensión religiosa a

los combates: según la Tradición, él no participó personalmente aquella vez en la acción, pero rezó largamente por su éxito; luego, reconfortado, fue a animar a los combatientes, les predijo la victoria gracias a la ayuda de los ángeles y prometió el paraíso a quienes llegaran a morir como héroes-mártires en aquellos combates. Esta noción de martirio de los guerreros muertos en el *yihad* contra los infieles hunde sus raíces en un hecho relatado en la más antigua y más auténtica tradición.

En una palabra, al contrario que Jesús, Mahoma no estableció ninguna distinción entre acción religiosa y acción política o militar. Fue a la vez profeta, jefe de guerra y jefe de Estado, o al menos de una comunidad organizada por un conjunto de leyes, de costumbres y de tradiciones, y regida por un «gobierno» del que era la cabeza. Esa fusión total de los dominios político y religioso descartó cualquier objeción moral al acto de matar por la causa de Dios, y constituyó una de las razones por las que el Profeta no manifestó ninguna reticencia ante el uso de la violencia contra sus adversarios, asimilados a los enemigos de la fe. Participó en varios combates, empuñando las armas, y dirigió la mayor parte de las batallas libradas contra las tribus judías, cristianas o paganas hostiles. Tampoco rechazó la práctica del asesinato político. El uso de las armas en pro del triunfo del Islam le parecía plenamente legítimo, al igual que el botín en concepto de captura de guerra. A menudo, tras la victoria, por orden del Profeta, sus guerreros mataron a los hombres, tomaron a las mujeres y a los niños como esclavos y se repartieron los bienes de los vencidos: una revelación coránica llega incluso a establecer las reglas del reparto del botín.

O sea, que la guerra no planteó ningún problema de conciencia al Profeta: no dudó, por lo demás, en prometer recompensas espirituales a quienes se comprometieron en el *yihad,* la lucha armada contra los infieles. Como puede verse, las ideas de la guerra santa y del paraíso prometido a quienes murieran con las armas en la mano estuvieron manifiestamente presentes desde los orígenes del islam.

MAHOMA Y LA GUERRA DE CONQUISTA

Las primeras conquistas musulmanas fueron la expresión de ese *yijad,* que, subrayémoslo, no fue una guerra misionera: su objetivo no era convertir, sino conquistar. Por otra parte, la revelación coránica prohíbe la conversión forzada: «¡No hay apremio en la religión! La rectitud se distingue de la aberración» (Corán II, 256). Judíos y cristianos fueron, pues, autorizados, en el seno de la comunidad, a conservar bajo ciertas condiciones su fe, en calidad de «protegidos» *(dimmíes).* El proselitismo, en cambio, fue prohibido y la apostasía, el abandono de la religión musulmana, severamente reprimida. La tolerancia, por tanto, fue real, aunque limitada.

El origen de esa actitud de «tolerancia» relativa, sobre la que volveremos, se remonta tal vez a un episodio muy antiguo de la conquista de Arabia, bajo Mahoma, a propósito de la ciudad de Nachran, en Yemen, donde la población cristiana, muy numerosa, había sido perseguida antes por el rey judío Yusuf. Entre los cristianos y los musulmanes se entabló una disputa «teológica» respecto de cómo había que considerar la persona de Jesús. Dicha «disputa», observémoslo, atestiguaba esta vez una real tolerancia religiosa. Mahoma propuso resolver el debate mediante una ordalía. Los cristianos prefirieron concluir un tratado que les permitió conservar su religión en ciertas condiciones: el pago de un tributo anual y un suministro de armas, camellos y caballos para las operaciones militares. Gracias a ese tratado de sumisión, quedaban protegidos de cualquier atentado contra su persona, su religión y sus bienes. Esta práctica llegó a ser normal después. Los judíos se beneficiaron de un tratado idéntico. Sólo los paganos, politeístas, debían elegir entre la conversión y la muerte.

Esa actitud «tolerante» del islam hacia las «religiones del Libro» debe subrayarse; no siempre fue bien percibida ni bien comprendida por los cristianos de la Edad Media, y tal vez tampoco por muchos de nuestros contemporáneos. Por limitada que fuera, no dejó de ser relevante. Judíos y cristianos se mostraron mucho menos «tolerantes» respecto al islam. Trataremos de ofrecer una explicación sobre ello en nuestro último capítulo.

En cambio, los cristianos de la época, en su polémica contra el Islam, insistieron muy pronto, sobre todo en Oriente, en el carácter guerrero del Islam. Lo oponían al teórico pacifismo cristiano, apoyándose más bien en la doctrina primitiva de las dos religiones y en las actitudes diametralmente opuestas de sus dos fundadores que en el comportamiento efectivo de los cristianos y de los musulmanes en la vida real, en la sociedad de la época, donde la guerra se había convertido en una realidad «ineluctable» para ambos, a consecuencia de su proximidad geográfica y de sus respectivas voluntades expansionistas.

La expansión musulmana apenas comenzó en vida de Mahoma. Sin embargo, quedó inscrita desde entonces en la lógica de la doctrina musulmana y respondía a las condiciones que presidieron el nacimiento de la nueva entidad político-religiosa por él fundada. Las circunstancias, por lo demás, le eran favorables, como revela un examen ligero y superficial de las condiciones históricas de aquel tiempo.

Cuando Mahoma creó en Arabia la primera comunidad musulmana, toda la región atravesaba, en efecto, una crisis profunda. Entre 609 y 628, el Imperio bizantino cristiano se enfrentó allí al Imperio persa. En el año 610, Heraclio depuso al emperador Focas en Constantinopla y se apoderó del poder: la guerra civil vino a añadirse a la guerra exterior. Los persas se aprovecharon de ello, se apoderaron de Siria, donde las poblaciones cristianas, hartas de la opresión fiscal y de la intolerancia de la Iglesia bizantina, los acogieron como libertadores.

Lo mismo sucedió en Palestina, donde la población judía acogió de buen grado a los persas. Éstos autorizaron a los judíos, hasta entonces desterrados de Jerusalén, a vivir de nuevo en ella, y les entregaron el gobierno de la ciudad. Los judíos planearon incluso reconstruir el Templo, destruido desde Tito. La dominación política judía resultó en algunas

ocasiones dura para las otras poblaciones del lugar: de ello se siguió una persecución de los cristianos por los judíos. Una revuelta cristiana anti-persa y anti-judía fue ahogada allí en sangre en 614: la ciudad de Jerusalén fue tomada al asalto, saqueada, sus iglesias incendiadas y masacrada la población cristiana; las víctimas se contaron por decenas de miles. Los persas deportaron la población cristiana de Jerusalén y se llevaron la Vera Cruz infligiendo así un severo golpe al prestigio del Imperio y de la cristiandad bizantina. En 628, sin embargo, Heraclio venció al rey de reyes Cosroes II, que fue asesinado; en 630, la Vera Cruz regresó a Jerusalén y los deportados cristianos fueron liberados y restituidos.

Pero la población, mayoritariamente cristiana, resultó extenuada, diezmada por dichas guerras, desmoralizada. Cuando los primeros ejércitos musulmanes penetraron en Palestina, encontraron poca resistencia, y a veces apoyos por parte de los judíos y de importantes minorías cristianas, agotadas por las molestias imperiales. Desde el año 635, ante el avance de las tropas árabes, Heraclio se replegó, llevándose la Vera Cruz a Constantinopla. La expansión musulmana había comenzado. Un siglo más tarde alcanzó sus límites extremos, hasta el corazón de la actual Francia en Occidente, hasta Samarcanda y el Indo en Oriente.

La guerra de conquista árabo-musulmana tenía, sin ninguna duda, componentes religiosos. ¿Acaso no podía suscitar o aumentar reacciones del mismo tipo en el mundo cristiano que sus victorias fueron sometiendo, región tras región, a la ley de Alá? ¿Contribuyó el *yihad* a engendrar la guerra santa en el seno del mundo cristiano, a pesar de las fuertes reticencias doctrinales procedentes del Evangelio y de la actitud no violenta y pacifista de Jesús?

CONCLUSIÓN

Jerusalén cayó en 638 en manos de los árabes islamizados. No todos los cristianos, que constituían la inmensa mayoría

en los territorios conquistados, percibieron en seguida que habían entrado en relación con una nueva religión. Algunos vieron ante todo en el islam una de las numerosas «sectas» cristianas, y en Mahoma un nuevo «hereje» cristiano, de los muchos que ya había conocido Oriente. La victoria de los musulmanes podía parecer un juicio de Dios favorable a la doctrina predicada por Mahoma.

Otros, en cambio, interpretaron aquellas victorias como un castigo divino sobre su pueblo cristiano, a causa de sus pecados, como antaño el Dios de la Biblia había castigado a su pueblo mediante la deportación a Babilonia. El islam era para ellos un azote de Dios, y atribuyeron los éxitos de los árabes a su alianza con las fuerzas demoniacas, ligadas al Anticristo, demonizando así al islam, y tratando de atribuir al nuevo poder árabo-islámico un lugar en la historia dirigida por Dios y proféticamente anunciada. La construcción de una mezquita denominada de manera impropia «mezquita de Umar», en la explanada del Templo, lugar santo del judaísmo y del cristianismo, podía interpretarse en este sentido y presagiar la inminencia del Final de los Tiempos: una realización de la profecía que anuncia «la abominación de la desolación instalada en lugar santo».

Primero en Oriente, y más tarde en Occidente, las invasiones árabes fueron así percibidas a veces por los cristianos como queridas o permitidas por Dios. Una llamada al orden, una punición, aunque sólo temporal, realizada a través de un nuevo poder creado por un falso profeta, ligado a las fuerzas del mal, anunciador de la próxima aparición del Anticristo, preludio del combate final de los últimos tiempos.

Esa percepción, como vamos a ver, contribuyó también a la sacralización de los combates emprendidos por los cristianos contra aquellos invasores musulmanes, a la formación del concepto de guerra santa, que, en la cristiandad, iba a convertirse en el equivalente del *yihad* musulmán de los orígenes, cuya doctrina se forjó y fijó en menos de dos siglos.

CAPÍTULO 5

LA DOCTRINA DEL *YIHAD* EN EL CORÁN Y LA TRADICIÓN MUSULMANA

La doctrina musulmana del *yihad* se elaboró definitivamente, o casi, en el transcurso del siglo XI. Se basó, sin embargo, en elementos muy antiguos, primero en la revelación coránica, después en otros rasgos procedentes de la Tradición oral.

EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL *YIHAD*

Los comentadores distinguen, por lo general, varias fases sucesivas en la formación de la noción de *yihad:*

— La primera corresponde a la época en que Mahoma, antes de la hégira, esperaba convertir mediante la palabra a los judíos y a los cristianos de Arabia. Se tradujo en la revelación de las «aleyas tolerantes» del Corán. En Medina, en cambio, la lucha contra las tribus judías, cristianas y paganas suscitó la revela-

ción de las aleyas «belicistas». Ambas pueden dar lugar a interpretaciones generalizadoras.

— En el transcurso del segundo periodo (siglos VIII-IX), marcado por la conquista militar, la Tradición y los *hadices* [dichos] sirvieron de garantía y justificación a la expansión árabe. Se hizo hincapié en la interpretación belicista; se pensaba entonces que el islam, al tener vocación universal, estaba llamado a extenderse por todo el universo. Apareció así el *yihad* ofensivo, conquistador.

— El tercer periodo (siglos IX-X) corresponde al final de la expansión y a la instauración de un equilibrio político y estratégico entre el imperio musulmán y las regiones vecinas. De ahí surgió la idea de un *yihad* que, al dejar de ser ofensivo, pudo llegar a ser también defensivo, por el bien de la comunidad: los periodos de repliegue condujeron incluso a enfatizar el *yihad* interior, una lucha contra los herejes y los rebeldes. No obstante, continuó soñándose con el periodo glorioso de la expansión armada, la cual sólo se consideraba interrumpida de manera temporal.

— El cuarto periodo (siglos X y, sobre todo, XI), marcado por la escalada de los peligros internos, elaboró una doble reacción: la de la noción de *yihad* con el significado de lucha contra todo lo que perjudica a la comunidad, y la de una interiorización de ese *yihad* hacia el significado más espiritual de combate moral. De ello se derivó una tendencia a interpretar de manera alegórica las aleyas belicistas. Dicha tendencia ha sido recuperada en nuestro tiempo por los intelectuales musulmanes moderados, incómodos con el renacimiento del *yihad* islámico en sus manifestaciones más violentas, y deseosos de distinguirse de ellas.

LA NOCIÓN DE *YIHAD* EN EL CORÁN

La teoría de las «aleyas abrogantes»

No todos los textos revelados que se refieren al *yihad* ofrecen la misma imagen de esta noción. Algunas aleyas parecen «pacifistas» y otras son nítidamente más «belicosas». La mayor parte de los exégetas musulmanes admiten que las azoras del Corán fueron reveladas en circunstancias precisas, que son las únicas que permiten determinar el significado exacto de la revelación. Pero la situación evolucionó con el paso del tiempo, al igual que la comunidad. Por tanto, dos revelaciones pueden contradecirse formalmente porque las circunstancias y las situaciones de ellas fueron diferentes.

Según se piensa generalmente, cuando existe contradicción, conviene considerar las revelaciones más antiguas como específicas en una situación precisa. Las más recientes, en cambio, son normativas y «abolen» las aleyas anteriores debido al hecho mismo de que la situación que las motivó dejó de cumplirse ya; lo que en adelante prevaleció dió lugar a nuevas revelaciones mejor adaptadas.

Según esta teoría, el Profeta recibió las revelaciones en función de las necesidades históricas de su misión. Al comienzo, cuando el Profeta se encontraba aislado y había pocos musulmanes, Dios le aconsejó que evitara los enfrentamientos. Ésa fue la razón de ser de las «aleyas pacíficas». Después de 622, cuando la comunidad se instaló en Medina, Dios incitó a los musulmanes a practicar guerras defensivas. Después, a medida que la comunidad creció en número y fuerza, las revelaciones ampliaron y generalizaron esas incitaciones a la guerra, y redujeron, en cambio, las restricciones a la acción violenta. En fin, cuando la causa musulmana triunfó en Arabia sobre la de sus adversarios, la revelación enunció el principio de que la guerra contra los no musulmanes puede ser emprendida prácticamente en cualquier momento y lugar, sin necesidad de pretexto. Se considera que las revelaciones que iban en esa dirección «abolían» las prece-

dentes, pues se referían a un estado superado de la comunidad. Esta teoría de la «abrogación» *(naskh)* tiene la doble ventaja de resolver las contradicciones y reponer las revelaciones en su contexto.

Ampliamente extendida, esta tesis no concita, sin embargo, un acuerdo unánime. En efecto, los exégetas no se ponen de acuerdo sobre las fechas de las revelaciones. Ahora bien, dichas fechas resultan imprescindibles para conocer el contexto de las revelaciones y deducir de ellas, por consiguiente, su amplitud y su grado de perennidad. De ello se deriva que no puede determinarse con exactitud cuáles aleyas son las «abrogantes» y cuáles las «abrogadas», a menos que se admita la solución teórica aportada por los islamistas, teoría que postula de entrada que la guerra contra los no musulmanes no debe tener ninguna restricción. En este caso, el *yihad* guerrero generalizado, basado en las aleyas más «belicosas» del Corán, se establece como norma de interpretación, lo que permite decretar la abrogación de todas las otras aleyas menos belicosas. Existe en ello, de manera evidente, una petición de principio, dado que la teoría, que se supone que emana del Corán, llega a servir como criterio de interpretación de ese mismo Corán.

Aleyas «pacifistas» y aleyas «belicosas»

Las aleyas coránicas relativas a la actitud que debe guardarse hacia los incrédulos pueden repartirse en cuatro rúbricas principales: las aleyas «pacifistas», las que refutan las reticencias ante la lucha armada, las que revelan una resistencia de algunos creyentes hacia la orden de combatir dada por Dios, aquéllas, en fin, que prescriben claramente el uso de la fuerza armada por la causa de Dios *(yihad* guerrero).

Las aleyas «pacifistas»

Son ocho. Cuatro de ellas fueron reveladas en La Meca, antes de la hégira, cuando los musulmanes eran minoritarios

y se encontraban en una posición difícil entre sus propias tribus que seguían siendo idólatras. Aconsejan a los musulmanes evitar la frecuentación de los idólatras, presentar su fe con prudencia y sabiduría, y mostrarse pacientes (Corán VI, 106; XV, 94; XVI, 127; L, 39).

Las otras cuatro fueron promulgadas en Medina cuando el Profeta se había aliado con varias tribus judías y esperaba su conversión. Apelan a la paciencia, a la tolerancia y al perdón hacia ellos: es el mismo Dios quien, si son infieles, los castigará en el momento del juicio (Corán II, 115-137; V, 10; XXIX, 46-55; XLII, 16). Esta actitud impregnada de prudencia y de reserva se explica naturalmente por la situación de inferioridad y de precariedad en que se encontraba la comunidad en sus inicios.

Las aleyas contra las reticencias a la guerra

Estas aleyas están destinadas sobre todo a vencer las objeciones de algunos creyentes hacia las órdenes de guerra dadas por el Profeta o a apaciguar sus escrúpulos procedentes a menudo de las tradiciones pre-islámicas relativas a ciertos «tabúes».

Ése es el caso, por ejemplo, de Corán II, 190-191, que prescribe a los musulmanes combatir incluso en el recinto sagrado si son atacados. O también de Corán II, 194, relativo a los combates durante el «mes sagrado». Algunos comentadores ven aquí sólo una referencia al «mes sagrado» *(du-l-qa'da)* del año 628. Otros dicen que la aleya anuncia que está permitido combatir durante el mes sagrado, pero sólo a título defensivo, si los musulmanes son atacados.

Otra aleya (Corán IX, 36) se refiere de manera más nítida a los «cuatro meses» pre-islámicos. Prescribe no dudar en combatir a los infieles durante esos periodos. Se trata probablemente aquí de una tentativa de islamización de dichos meses sagrados, de su «desacralización». El interés de la comunidad debe triunfar sobre la supuesta sacralidad de esos

meses. Combatir durante esos periodos está «mal», reconoce el texto, pero el daño hecho a los musulmanes supera ese mal y justifica plenamente la abrogación de la antigua ley pre-islámica que prohibía cualquier efusión de sangre durante dichos meses.

El contexto del mismo es conocido: un mequí fue matado por un musulmán durante un ataque sobre Najla. Para desacreditar a Mahoma, que había ordenado la operación, se le acusó de violación de los meses sagrados. Esta aleya llegó en el momento oportuno para justificar la conducta del Profeta. Prueba la importancia que todavía tenía para los musulmanes la institución pre-islámica de los meses sagrados. Prueba asimismo cómo, por decisión divina comunicada al Profeta, dichas leyes fueron abrogadas en lo sucesivo en beneficio de las nuevas leyes islámicas. Se da la razón de ello: la tentación de la idolatría *(fitna)* es más grave que el hecho de matar, aunque fuera durante los meses sagrados. La ideología del islam debe triunfar.

Sin ser claramente «belicistas» (salvo quizás la última), estas aleyas no dejaron de estar destinadas a convencer a los musulmanes de la plena licitud de los combates ordenados por el Profeta.

Las aleyas «anti-pacifistas»

Otras muchas aleyas atestiguan a la vez las reticencias de algunos musulmanes a combatir con las armas, por diversas razones, y la reprobación de su comportamiento que el Profeta expresó según la revelación recibida de Dios. Así, Corán II, 218 promete la misericordia divina a quienes abandonaron sus hogares para combatir en la senda de Dios. Corán III, 165-169 estigmatiza a los «creyentes» que, argumentando su incompetencia guerrera, creyeron poder dispensarse de participar en la batalla de Uhud: estuvieron, responde el Corán, ¡más cerca de la infidelidad que de la fe! Por lo que se refiere a quienes, habiendo permanecido en sus casas, deploraron que hubieran muerto tantos creyentes en el combate, Dios

responde que no estaban «muertos», sino que, por el contrario, vivían cerca de Dios y que en adelante recibían la vida de él. Aquí aparece evidentemente un esbozo de la doctrina del martirio. Dicha doctrina hunde también sus raíces en otra aleya (Corán IV, 66-97), que estigmatiza a los creyentes demasiado inclinados a no combatir más que por la esperanza del botín: por legítimo que ello sea, el botín no es el único bien que cabe esperar de tales combates contra los infieles; Dios, en efecto, recompensará a quienes combaten por su causa, pues serán admitidos en un rango más alto que el de quienes refunfuñan en el combate.

La azora IX, 42-49, traduce igualmente las recriminaciones de algunos creyentes ante las expediciones militares ordenadas por el Profeta. Los recalcitrantes son severamente condenados: dudan, caen en la tentación y son condenados a la gehena. Otras aleyas (por ejemplo, Corán XXXIII, 13-25) van en el mismo sentido: recuerdan la intervención divina que da la victoria a los musulmanes (estas aleyas están ligadas a la batalla de Medina) mientras que muchos temían la derrota y trataban de evitar el combate. Los creyentes fueron salvados por las milicias celestes invisibles, prueba de la santidad de su causa. Dios recompensará a los fieles que combatieron y castigará a los tibios.

Estas aleyas testimonian, pues, una falta de unanimidad en la comunidad original: algunos creyentes, apoyándose sin duda en las revelaciones anteriores y en el comportamiento pacífico predicado al principio por el Profeta en La Meca, refunfuñaron ante la obligación moral que se les hizo de participar en algunas batallas y trataron de sustraerse a ella, bien con el permiso del Profeta (en nombre de su incapacidad física o profesional), bien permaneciendo en sus casas, o incluso a veces discutiendo la orden dada por el Profeta. Conviene subrayar, no obstante, que la revelación coránica, al confirmar la opción guerrera elegida por el Profeta, estableció al mismo tiempo los fundamentos de la doctrina belicosa del *yihad* que triunfaría a continuación y sería definida doctrinalmente.

Esta interpretación resulta tanto más plausible cuanto que otras aleyas son aún más nítidamente belicosas. Son las aleyas que la teoría evolutiva considera que «abrogan» las que parecen pacifistas. Más allá incluso de esta teoría, su número y su fuerza parecen suficientes para establecer la realidad de una doctrina del *yihad* guerrero basado en el Corán.

Las más conocidas se extraen de la azora II y pueden traducirse de la siguiente manera:

> ¡Combatid en el camino de Alá a quienes os combaten, [pero] no seáis transgresores! Alá no ama a los transgresores. ¡Matadlos allí donde los alcancéis! ¡Expulsadlos de donde os han expulsado! La persecución [de los creyentes, *fitna*] es peor que la muerte. [Sin embargo,] ¡no los combatáis cerca de la Mezquita Sagrada antes de que ellos os hayan combatido! Si os combaten [allí], ¡matadlos! Tal es la «recompensa» de los infieles. (Corán, II, 186-187)[1]

1. *N. del T.:* Jean Flori sigue aquí la traducción de R. Blachère (1949), aunque, por lo general, utiliza la de M. Kasimirski (1840). Por mi parte, y dada la intención comparativa del autor, traduzco directamente del francés ésta y las siguientes azoras. He aquí, sin embargo, las versiones españolas. La de Julio Cortés: «Combatid por Dios contra quienes combatan contra vosotros. pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden» (Corán II, 190); «Matadles donde deis con ellos, y expulsadles de donde os hayan expulsado. Tentar es más grave que matar. No combatáis contra ellos junto a la Mezquita Sagrada, a no ser que os ataquen allí. Así que, si combaten contra vosotros, matadles: esa es la retribución de los infieles» (Corán, II, 191). Y la de Juan Vernet *(El Corán,* Barcelona, ⁴1991): «Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten, pero no seáis los agresores. Dios no ama a los agresores» (Corán, II, 186). / «¡Matadlos donde los encontréis, expulsadlos de donde os expulsaron! La persecución de los creyentes es peor que el homicidio: no los combatáis junto a la Mezquita Sagrada, hasta que os hayan combatido en ella. Si os combaten, matadlos: ésa es la recompensa de los infieles» (Corán, II, 187).

Estas aleyas establecen sin ninguna duda la licitud de la guerra defensiva. Pero las aleyas siguientes permiten una extensión de esa doctrina del *yihad.* Ordenan, en efecto, combatir a los «impíos» hasta que el culto del Dios único sea establecido en todas partes. Queda por determinar, no obstante, en qué área geográfica debe llevarse a cabo dicho combate. No parece que Mahoma hubiera pensado en aquel momento en otro territorio que no fuera Arabia, de la que quería extirpar a los «impíos», término que en aquella época designaba probablemente a sus enemigos politeístas:

> Combatid en el camino de Dios contra quienes os hagan la guerra. Pero no cometáis la injusticia de atacarlos primero, pues Dios no ama a los injustos. Matadlos allí donde los encontréis, y expulsadlos de donde os hayan expulsado. La tentación de la idolatría es peor que la matanza en la guerra (Corán, 186-187, trad. Kasimirski. R. Blachère traduce así: «Combatidlos hasta que cese la persecución [*fitna*] y se rinda culto a Alá; si se detienen, basta de abuso de derecho salvo contra los injustos», Corán II, 189).[2]

En otras varias azoras vuelve a encontrarse la misma problemática. Así en el siguiente texto:

> Di a los infieles que, si cesan, se les perdonará lo pasado; pero que, si reinciden, seguirán la suerte de los antiguos. Combatid contra ellos hasta que dejen de induciros a apostatar y se rinda todo el culto a Dios. Si cesan, Dios ve bien lo que hacen. (Corán VIII, 38-39)

2. *N. del T.:* Por lo que respecta a las traducciones españolas, la de Julio Cortés es como sigue: «Combatid contra ellos hasta que dejen de induciros a apostatar y se rinda culto a Dios. Si cesan, no haya más hostilidades que contra los impíos» (Corán, II, 193). Por su parte, Juan Vernet traduce estas aleyas de la siguiente manera: «Matadlos hasta que la persecución no exista y esté en su lugar la religión de Dios. Si ellos cesan en su actitud, no más hostilidad si no es contra los injustos» (Corán, II, 189).

Aquí todavía se trata sólo de la guerra defensiva, como lo muestra también esta azora:

> ¿Cómo no vais a combatir contra gente que ha violado su juramento, que hubiera preferido expulsar al Enviado y os atracó primero? ¿Les tenéis miedo, siendo así que Dios tiene más derecho a que Le tengáis miedo? Si es que sois creyentes...
> ¡Combatid contra ellos! Dios les castigará a manos vuestras y les llenará de vergüenza, mientras que a vosotros os auxiliará contra ellos, curando así los pechos de gente creyente. (Corán IX, 13-14)

Una vez más, este texto se refiere al combate emprendido en Medina por la comunidad dirigida por el Profeta contra aquéllos que rechazaron su mensaje, rompieron las alianzas y trataron de erradicar el islam naciente. Pero la formulación de la iniciación al combate puede dar lugar a una interpretación más general, a saber, una guerra «permanente» conducida contra quienes no recibieron el mensaje del Profeta, los paganos, politeístas, idólatras e incluso las «gentes del Libro», hasta que se sometan a la ley del islam (sin por ello tener que convertirse) y paguen tributo. En efecto, el texto prosigue:

> Haced la guerra a quienes no creen en Dios ni en el último día, a quienes no consideran como prohibido lo que Dios y su Apóstol han prohibido, y a quienes, entre los hombres de la Escritura, no profesan la verdadera religión. Hacedles la guerra hasta que paguen el tributo con sus propias manos y se sometan (Corán IX, 29, trad. Kasimirski; R. Blachère traduce así: «¡Combatid a quienes no creen en Alá ni en el Último Día, [a quienes] no declaran ilícito lo que Alá y Su Apóstol han declarado ilícito, [a quienes] no practican la religión de Verdad, entre ellos quienes hayan recibido la Escritura! [¡Combatidlos] hasta que paguen la *jizya,* directamente [?] y se humillen entonces»).[3]

3. *N. del T.:* trad. de Julio Cortés: «¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la *Escritura,* no creen en Dios ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo directamente!». Trad. de Juan Vernet: «¡Combatid a quienes no creen en Dios ni en el último Día ni prohíben lo que Dios y su Enviado prohíben, [a *quienes* no practican la religión de la verdad entre aquellos a quienes fue dado el Libro! *Combatidlos* hasta que paguen la capitación por su propia mano y ellos *estén* humillados]».

Dios incita claramente en el Corán al Profeta a proclamar y emprender dicha guerra contra los infieles de las proximidades (Corán IX, 73). En este caso se trataba de los mequíes, pero nada impidió ampliar el concepto al nivel de los principios. Eso es lo que hacen los fundamentalistas actuales, a propósito, por ejemplo, de esta aleya, dada en La Meca y que apunta a las tribus árabes infieles:

> En consecuencia, cuando encontréis a quienes son infieles, ¡golpeadle en el cuello hasta que lo reduzcáis a discreción! [Entonces,] ¡estrechad los lazos!
> Después, o bien la liberación, o bien el rescate cuando la guerra haya depuesto sus cargas. Ésta [es la orden de Alá]. Si Alá quisiera, Se desharía de ellos; pero [Él se sirve de vosotros] para probaros a unos por los otros. A quienes combatieren en el Camino de Alá, Alá no condenará sus acciones [loables] (Corán XLVII, 4-5, trad. R. Blachère).

La traducción de Kasimirski es más clara aún:

> Cuando os encontréis a los infieles, matadlos hasta hacer una gran carnicería, y apretad las cadenas de los cautivos que hiciereis.
> Después, ponedlos en libertad, o devolvedlos mediante un rescate, cuando la guerra haya cesado. Si Dios quisiera, él mismo triunfaría sobre ellos; pero os hace combatir para probaros a los unos por los otros. A quienes sucumbieren en el camino de Dios, Dios no permitirá que desaparezcan sus obras[4].

4. *N. del T.:* trad. de Julio Cortés: «Cuando sostengáis, pues, un encuentro con los infieles, descargad los golpes en el cuello hasta someterlos.

La guerra librada en la senda de Dios (el *yihad)* se considera, pues, una obra pía y meritoria, una obra a la que Dios quiere asociar a los creyentes por su bien, para acrecentar sus méritos.

Nos encontramos aquí en la línea del Antiguo Testamento y de las «guerras del Padre eterno», pero en las antípodas del mensaje cristiano original. La doctrina del Corán, al igual que la conducta del profeta de Alá, son, en el punto de la violencia y de la guerra, radicalmente contrarias a la doctrina de los Evangelios y a la actitud de Jesús.

La noción de guerra santa podía, pues, desarrollarse en el islam histórico. Podía ser aplazada también sobre la base de las aleyas pacifistas, o atenuando el alcance de las aleyas belicosas en consideración a las circunstancias que presidieron su revelación. Todo dependía de la interpretación que se hiciera de las aleyas coránicas y de los episodios capitales de la vida ejemplar del Profeta relatada por la Tradición.

EL *YIHAD* EN LA *SUNNA*

Tras la muerte del Profeta, el Corán continuó siendo la norma del comportamiento y la fuente de la ley. Pero no siempre responde directamente a todas las cuestiones circunstanciadas que se plantean a los creyentes. Se busca entonces en las palabras y en los actos del Profeta modelos que cons-

---

Entonces, atadlos fuertemente. Luego, devolvedles la libertad, de gracia o mediante rescate, para que cese la guerra. Es así como debéis hacer. Si Dios quisiera, se defendería de ellos, pero quiere probaros a unos por medio de otros. No dejará que se pierdan las obras de los que hayan caído por Dios» (Corán XVLVII, 4). Trad. de Juan Vernet: «Cuando encontréis a quienes no creen, golpead *sus* cuellos hasta que los dejéis inertes; *luego,* concluid los pactos». / «Después *les concedéis* favor o *los* libertáis cuando la guerra haya depuesto sus cargas. Así *obraréis.* Si Dios quisiera les vencería *sin combatir,* pero os prueba a unos con otros. Las obras de quienes sean matados en la senda de Dios no se perderán» (Corán XVLVII, 4-5).

tituyen una especie de «jurisprudencia». Esos «dichos del Profeta» *(hadit,* pl. *ahadit,* [hadiz, hadices]) transmitidos por vía oral durante más de un siglo, se reunieron y pusieron por escrito entonces: esos actos y palabras de Mahoma forman la *«Sunna* del Profeta», y fueron autoridad en adelante. En efecto, con el tiempo, la estatura legendaria del Profeta se acrecentó para los fieles: algunos llegaron entonces a considerar que fue infalible tanto en sus actos como en sus palabras.

La colación, la recepción, y la puesta por escrito de dichas tradiciones orales un siglo después de la muerte del Profeta plantean, no obstante, numerosos problemas: había que expurgar, separar las relaciones auténticas de las relaciones «apócrifas», de las fábulas, leyendas o falsificaciones suscitadas por el creciente fervor y la autoridad de los relatos que referían las palabras de Mahoma. Era necesario establecer, por tanto, un sistema riguroso de identificación de las tradiciones y de control de su transmisión. El criterio era el siguiente: para ser seleccionado, el *hadit* debía provenir directamente de un compañero del Profeta y haber sido transmitido por una cadena ininterrumpida de testigos. El corpus seguía siendo oral hasta el siglo IX. Su puesta por escrito, en diversos lugares del mundo islámico, recogió decenas de millares de relatos, reunidos en numerosas colecciones.

Tras la depuración, se seleccionaron seis colecciones. Dos de ellas se impusieron de manera particular: la de al-Bujari (muerto en 869) y la de al-Hayyay (muerto en 873). Los musulmanes le conceden una gran confianza. Ello constituye, evidentemente, un acto de fe porque es imposible estar seguro sobre qué falsas tradiciones no se mezclaron con los relatos auténticos, así como tampoco sobre los relatos que no hayan sido enriquecidos con añadidos embellecedores o legendarios.

La cuestión de la guerra se aborda ciertamente en dichos relatos. Por lo demás, fueron reunidos en una época en la que se impuso la doctrina del *yihad,* en conformidad con la tendencia belicosa que entonces triunfó. Así se aprecia a través del capítulo titulado «El Libro del *yihad».* El libro se abre

mediante una pregunta de un fiel que interroga al Profeta cuál es el mayor bien. Éste responde que hay tres aspectos: el primero consiste en rezar en los tiempos prescritos; el segundo en observar la piedad filial; el tercero en llevar a cabo el *yihad.* Otros relatos enfatizan aún sobre el valor que tiene a los ojos de Dios. Así, a una pregunta de un fiel que interroga a Mahoma para que le cite un acto superior al *yihad,* éste responde que no puede encontrar ninguno. Además, afirma que el *yihad* vale más que todo el mundo y todo lo que él encierra. El conjunto del libro exalta el combate en la senda de Dios y los méritos que están vinculados a él. Subrayemos de nuevo que el término *yihad* se contempla aquí en su sentido más genérico, pero también que incluye claramente su dimensión guerrera.

Los relatos concernientes a las modalidades y reglas del combate y al estado de ánimo y a los méritos de los combatientes lo muestran de manera inequívoca. Ello se aprecia a través de los textos que condenan a quienes rehúsan combatir (Dios los castigará con calamidades súbitas), o a quienes combaten por motivos demasiado materiales («quien combate en la senda de Dios sólo por recompensas materiales no recibirá ninguna recompensa»), y, mejor aún, a través de las recompensas prometidas en el Más Allá a quienes combaten y mueren por la causa de Alá.

Así, los combatientes del *yihad* tienen asegurada la admisión en el paraíso, incluso si no son matados directamente en el campo de batalla. Su acción guerrera se considera como meritoria en sí misma. Por su parte, quien muere en el combate entra directamente en el paraíso. Más aún: convertido en mártir, su intercesión es poderosa y eficaz; puede hacer entrar en el paraíso a setenta miembros de su familia que, de no mediar la misma, serían condenados al infierno. Un *hadit* afirma así la dignidad supereminente del martirio en el combate: el Profeta habría dicho, en efecto, que ningún creyente, si llegaba a morir y a ser admitido en el paraíso cerca de Dios, querría regresar a la tierra para resucitar, aunque se le prometiera el mundo entero. Nadie... salvo el mártir del *yihad,*

porque después de haber visto la grandeza, el valor meritorio del martirio y sus privilegios, deseará regresar al mundo para combatir y ser matado de nuevo.

Estos rasgos subrayan los méritos del *yihad* y las recompensas celestes que procura a quienes combaten reflejan los caracteres específicos de una guerra santa. No sólo es justa, sino también santa, puesto que se emprende por la causa de Dios, bajo su orden, y goza de los privilegios y de las recompensas infinitas que sólo Dios puede conceder. El paraíso, por tanto, puede ganarse empuñando las armas. En los relatos coleccionados en el siglo IX apenas se encuentra ya la huella de una doctrina relativamente pacifista. La tesis del *yihad* guerrero había triunfado definitivamente.

EL *YIHAD* EN LA *SIRA:* LA VIDA DEL PROFETA

La *Sira* es la exposición cronológica de los relatos del género *hadit* que permiten recordar la vida del Profeta. Redactada un siglo después de la muerte de Mahoma, en una época en la que su prestigio alcanzó su cima, presenta mejor aún que la *Sunna* algunos caracteres de relativa incertidumbre. A cualquier espíritu crítico moderno puede parecer inevitable que numerosos rasgos legendarios se añadieran a los elementos realmente históricos.

Pero esos adornos, aunque existen, no alteran en nada nuestras conclusiones respecto del *yihad.* En efecto, van evidentemente en el sentido de una veneración, de una mejora de la imagen del Profeta. Son por sí mismos altamente significativos del modo en que se quería percibir al Profeta al subrayar los aspectos considerados «positivos» de su actitud personal. Por lo que concierne al *yihad,* la *Sira* nos ofrece, pues, ante todo un reflejo de la doctrina oficial musulmana del *yihad* en la época de su redacción, es decir, en el siglo IX. Resulta significativo a este respecto que la imagen del *yihad* que de ella se deduce es aún más guerrera que en los documentos que antes hemos analizado. Prueba evidente de que dicha

dimensión guerrera, subrayada en el Profeta, era percibida en la época como particularmente digna de alabanza.

Más aún que en la revelación coránica, es en la *Sira* donde se discierne con mayor nitidez una evolución del Profeta y de la comunidad hacia una actitud más guerrera, desde el periodo «pacifista» de La Meca hasta el periodo de autodefensa de Medina, que llegó a ser conquistador y expansionista después de la toma de La Meca.

Mahoma en La Meca

Según los relatos de los orígenes reunidos en la *Sira,* la nueva religión no parece que hubiera suscitado reacción alguna antes de que Mahoma tomara la iniciativa de denunciar las prácticas idolátricas. A partir de entonces, la pequeña comunidad provocó la hostilidad. Fue atacada en plena oración y, por vez primera, un musulmán vertió sangre mediante un tiro de flecha. El autor se jactó de ello personalmente en un poema.

El mismo Mahoma insultó a los idólatras, pero se abstuvo de cualquier violencia física. Frente a las injurias recibidas a cambio, permaneció silencioso. Toda la comunidad, minoritaria y sin defensores, agachó el lomo y evitó toda ocasión de ajuste violento, a pesar incluso de que sus miembros fueron entonces injuriados, golpeados y perseguidos. Muchos se refugiaron entonces en Abisinia, donde el negus aceptó protegerlos tras haberles interrogado sobre su fe. La *Sira* relata este episodio en el cual los musulmanes relatan cómo Dios les había enviado un profeta para separarlos de los ídolos, de la mentira y de la sangre derramada que caracterizaban sus antiguas creencias.

La actitud de aquellos primeros musulmanes no provenía, sin embargo, de un pacifismo de principio. Únicamente obedeció al hecho de que entre ellos no había ningún hombre de guerra. Se observa bien cuando Umar, y luego Hamza, llegaron a ser musulmanes: la *Sira* celebra sus virtudes gue-

rreras y la protección que así aportaron a la joven comunidad de los creyentes: nunca más fueron molestados físicamente, pero continuaron siendo apartados y menospreciados.

Dicha protección «física» se debilitó a la muerte de Hadiya y de Abu Talib, el tío de Mahoma. Sin embargo, algunos grupos de Yatrib (la futura Medina) se aliaron entonces a la comunidad y se comprometieron a defender con las armas a Mahoma contra sus enemigos. Los habitantes de Medina fueron, pues, los primeros que se mostraron dispuestos a hacer la guerra.

Dios reveló entonces a Mahoma que estaba autorizado para combatir a quienes los oprimían. Esta revelación está consignada en el Corán: «Les está permitido [combatir] a quienes son atacados, porque han sido tratados injustamente. —Dios es, ciertamente, poderoso para auxiliarles—.» (Corán, XIII, 39). Desde entonces, fue el mismo Mahoma, y no ya los quraysíes, quien tomó la iniciativa de las batallas. Después de la hégira, en Medina, organizó su comunidad para luchar contra ellos con las armas.

Mahoma en Medina

La *Sira* relata que, desde su llegada a Medina, trece años después de su primera revelación, Mahoma se preparó para la guerra, conforme a la orden de Dios que preconizó el *yihad* contra los mequíes. Un mequí fue matado en el transcurso de un primer enfrentamiento. Fue en aquella ocasión cuando se planteó la problemática concerniente a los meses sagrados *(rayab).* Aquel homicidio, en efecto, hizo nacer la disensión en la comunidad. Los oponentes acusaron de ello a Mahoma, el cual negó en principio haber dado la orden de combatir durante dicho periodo. Aquella crisis interna fue superada, como hemos visto, por una revelación coránica que justificó a Mahoma.

En el momento del segundo enfrentamiento, en la batalla de Badr, el mismo Mahoma habría incitado a su adeptos a la

guerra prometiendo el paraíso a quienes murieran en el combate. La *Sira* relata a este respecto varias anécdotas relativas a la doctrina del martirio de los combatientes en la senda de Alá. Expresan cuando menos la concepción «oficial» del *yihad* en la época de su redacción.

Es, sin ninguna duda, poco después de la llegada de Mahoma a Medina, tras la batalla de Badr, cuando se sitúa el acuerdo llamado «de Medina». Se trataba ante todo de establecer un compromiso, una mediación que permitiera reglamentar las relaciones entre los musulmanes refugiados en Medina y las otras tribus de los alrededores, judías, cristianas o idólatras, y, sobre todo, de evitar las querellas internas, las alianzas de esas tribus con los adversarios mequíes de Mahoma. Según el acuerdo, dichas tribus conservarían una cierta «autonomía» y algunas responsabilidades propias, pero se comprometían a no hacer la guerra sin autorización de Mahoma (artículo 36); a cambio, el «combate en la senda de Dios» exige la plena solidaridad de todos los creyentes (artículo 19); los judíos debían contribuir igualmente con sus recursos (artículo 24); judíos y musulmanes debían darse asistencia mutua contra el enemigo (artículo 37).

CONCLUSIÓN

Los acuerdos de Medina pueden considerarse como la primera «carta» de la *Umma*. Parecen traducir la partida de nacimiento de la comunidad musulmana bajo la dirección político-militar-religiosa de Mahoma.

La guerra desempeñó un papel importante en aquella comunidad, puesto que en principio era menester defenderse de numerosos enemigos. Dicha guerra adquirió acentos religiosos e incluso sagrados en la medida que fue conducida contra los infieles, bajo la dirección de Mahoma y con la garantía divina, a veces incluso por la orden directa, de Alá. Esos aspectos de guerra santa, ya presentes al menos en germen en el Corán y más aún en la *Sunna,* fueron establecidos de manera definitiva en la doctrina musulmana y en las mentalidades en la época de la redacción de la vida del Profeta, en el transcurso del siglo IX. El *yihad,* en lo sucesivo codificado, fue objeto a continuación de exposiciones doctrinales y de tratados que difundieron su idea y discutieron sus modalidades.

No obstante, la noción del *yihad* guerrero había sido admitida mucho antes de su fijación doctrinal, al menos en la mentalidad común de los musulmanes desde la época del Profeta. La orden de combatir a los incrédulos «politeístas» de La Meca era particularmente clara: «Cuando hayan transcurrido los meses sagrados, matad a los asociadores dondequiera que les encontréis» (Corán IC, 5, veáse también III, 190-192). Sólo el arrepentimiento (distinto de la conversión), la aceptación de la oración musulmana y el pago del impuesto islámico podían evitarles un ataque. Los idólatras de La Meca no eran los únicos que estaban en el punto de mira de la guerra en la época de Mahoma: las tribus judías o cristianas también lo estaban, si no se conformaban a las demandas de alianza o de sumisión de Mahoma.

Sin embargo, advirtámoslo, la guerra santa no debía hacerse de manera sistemática contra todos los que no aceptaran el islam. En verdad, la comunidad de los creyentes debía ser apoyada y protegida militarmente por todos los musulmanes, por solidaridad, y un ataque sobre una parte de dicha comunidad se consideraba como una agresión al conjunto de ella. Pero, desde los orígenes, Mahoma llevó a cabo una política de alianzas muy compleja con tribus no musulmanas, política que limitó mucho los casos de guerra santa.

¿Cuál era entonces la amplitud de la obligación personal del *yihad* en su forma guerrera? En teoría, la doctrina de Mahoma exigía la movilización de toda la población capaz de llevar armas. Pero, en la realidad práctica, se llegó a reconocer pronto que el éxito de la guerra ofensiva dependía esencialmente de la caballería; ahora bien, esa caballería era costosa. La financiación de un caballero armado devino entonces un medio aceptable de ejecutar la obligación moral de la

guerra santa. Nos encontramos ahí en los orígenes de la delegación del *yihad* a profesionales de la guerra, que sería practicada más tarde.

La instalación, tras su victoria, de Mahoma en La Meca no eliminó la guerra de su programa. Al contrario, una de sus primeras decisiones fue hacer frente a las tribus que se oponían al islam en el Hiyaz, y los venció, en la batalla de Hunayn. En 631, Mahoma quiso dirigir él mismo su última gran expedición militar en el norte del Hiyaz. El origen de aquella campaña parece que fue una revelación divina. Se tradujo en una declaración de guerra a los cristianos y a los judíos, descritos como «no creyentes ni en Dios ni en el última día», y asimilados a los «hipócritas».

Aquí se trataba, evidentemente, de un *yihad* en el sentido de guerra santa. En efecto, a propósito de los creyentes que iban a combatir en el curso de aquella gran expedición, Mahoma afirmó que Alá los haría entrar en el paraíso desde su muerte. Decía también (lo que, cuando menos, resulta sorprendente) que la Torá y los Evangelios contenían también esas promesas de martirio a los creyentes. Si, en efecto, puede pensarse que una semejante doctrina del martirio existía tal vez (pero podemos dudar de ello) en los escritos sagrados del judaísmo, está claro que en ningún caso puede reclamarse del Evangelio, que no contiene ninguna huella de ella, sino todo lo contrario, como antes hemos visto. Salvo que admitamos, bien entendido, como profesan (a veces) los musulmanes, que los Evangelios fueron modificados, amputados o pervertidos al igual que el conjunto de los escritos sagrados de la Biblia. Se trata evidentemente aquí de una afirmación que sólo depende de la confesión de fe, y no de la razón crítica, que de ninguna manera garantiza esta tesis. El historiador, en ningún caso, puede tenerla en cuenta en su propia argumentación.

Varias veces, mucho antes de sus últimas declaraciones de tendencia particularmente belicosa (sermón del adiós pronunciado por Mahoma con ocasión de la peregrinación a la Kaaba, considerado como la terminación de su mensaje), Mahoma afirmó que Dios haría prevalecer el islam sobre las

otras religiones. Esta afirmación abría evidentemente la vía a un programa de conquista, aunque muy probablemente él se refiriera más a una dominación religiosa que secular, en la medida que los dos aspectos puedan ser disociados en su pensamiento. El hecho es que los musulmanes emprendieron muy pronto la tarea de islamizar todo el mundo por la fuerza de las armas (entendiendo por ello, recordémoslo, someterlo a la ley del islam, y no convertir a sus habitantes por la fuerza). La conquista religiosa estaba en el centro del mensaje, pero la dominación política era la condición necesaria, secundaria aunque, no por ello, esencial para asegurar el triunfo del islam. La guerra santa, pues, desempeñó muy pronto, tras la muerte del Profeta, un doble papel político y religioso, según la naturaleza misma del *yihad,* que, como toda guerra santa, derivó de la estrecha unión de ambos dominios.

CAPÍTULO 6

YIHAD Y CONQUISTAS MUSULMANAS

La comunidad musulmana, a decir verdad, no tenía la guerra como primer valor ni como objetivo. Pero el comportamiento guerrero de Mahoma, que en un principio fue puramente defensivo y luego giró hacia la expansión armada, con la garantía de las revelaciones coránicas que justifican el uso de las armas por el bien de la comunidad, entrañaba necesariamente un reconocimiento moral de la guerra. Ello se tradujo en una interpretación cada vez más «guerrera» de las aleyas coránicas y de la actitud que el Profeta tuvo en el pasado. Es significativo que las primeras tentativas destinadas a reunir los elementos biográficos sobre Mahoma tras su muerte fuesen denominados *al-maghazi* («las campañas del Profeta»). Por lo demás, los analistas posteriores le atribuyeron veintisiete incursiones capitales.

No es cierto, sin embargo, que el Profeta hubiera tenido la intención de dirigir esas campañas fuera de Arabia, aunque, poco antes de su muerte, se preparaba sin duda a conducir una campaña al norte del Hiyaz. Sus sucesores, en cambio, ampliaron muy pronto el ámbito de su acción militar-religio-

sa, ampliando al mismo tiempo las interpretaciones posibles del *yihad*.

FORMACIÓN DE UN IMPERIO ÁRABE

La muerte repentina de Mahoma constituyó un choque terrible para la comunidad de los creyentes *(Umma)*. Nada se había previsto respecto de su sucesión. La comunidad se fundaba en la estrecha unión de una ideología religiosa y de un Estado todavía embrionario. ¿Qué le sucedería a la muerte de su jefe, a la vez profeta y jefe de Estado? Las tendencias anárquicas de la sociedad árabe, las rivalidades clánicas, corrían el fuerte riego de volver a despertarse.

Se manifestaron, en efecto, desde su muerte: aquella misma noche (8-9 de junio de 632), mientras que el cuerpo del Profeta yacía en la cabaña donde se había retirado para descansar, los jefes de su entorno discutieron ásperamente para tratar de salvaguardar la unidad. Era necesario, para sucederle en la cabeza de la comunidad-Estado, un compañero de las primeras luchas, un continuador del pensamiento del Profeta, pero que no estuviera demasiado marcado, enfeudado por su pertenencia a su propia tribu.

Abu Bakr, suegro de Mahoma, fue elegido como «sucesor» *(jalifa,* califa). Pero otros miembros de la familia del profeta —y, entre ellos, su yerno Alí, su tío Abbas, y Abu Sufyan, otro de sus suegros— aspiraban a conseguir la sucesión en beneficio de su clan. No reconocieron a Abu Bakr y, para evitar que apareciera como el sucesor designado por el Profeta, se anticiparon a sus eventuales funerales «oficiales» que él habría podido dirigir: enterraron, pues, en seguida a Mahoma en el suelo mismo de la cabaña donde había muerto.

La disensión amenazó entonces más que nunca. Abu Bakr triunfó: comenzó metiendo en cintura a las tribus árabes sublevadas, y luego emprendió la expansión militar del Estado musulmán.

Varias razones incitaron a adoptar esta decisión. Arabia se encontraba superpoblada, era árida, poco apta para la agricultura, y estaba dirigida por una aristocracia guerrera que, al despreciar el trabajo de la tierra, vivía sobre todo del comercio y valoraba la razia. La solución consistía en extender las conquistas hacia las regiones fértiles y ricas de los alrededores, Egipto el Creciente Fértil, para sacar de ello un doble beneficio: en lo inmediato, bajo forma de botín; de manera más duradera, mediante la anexión o la sumisión.

La conquista armada podía aportar asimismo un remedio a las tensiones internas, un exutorio a la efervescencia belicosa de las tribus árabes y a su apetito de botín; podía constituir también un factor de cohesión ideológica, un medio de consolidar la «paz árabe» en el interior del naciente Estado, de unir en un mismo impulso político-religioso a los creyentes de los clanes rivales. Todos esos factores empujaban a la conquista guerrera, más allá incluso de cualquier definición de un deber del *yihad* aún mal definido en aquella fecha.

Las operaciones militares fuera de Arabia adquirieron muy pronto una gran amplitud, particularmente bajo Umar, sucesor de Abu Bakr en 634: el Imperio bizantino, como hemos visto, se encontraba entonces debilitado por una larga guerra contra los persas, y minado por las divisiones internas de las poblaciones cristianas mayoritarias, pero de diversas confesiones, a menudo vejadas por Bizancio. En algunos años, a veces con la complicidad o cuando menos con la pasividad de aquellas masas oprimidas, por lo general con la indiferencia de las mismas, los ejércitos árabo-musulmanes conquistaron por el Norte Palestina, Siria, Persia, Armenia (637-650); por el Este, Egipto (640), luego Libia (642), Ifriqiyya (Túnez, 670), después el extremo Mágreb (Marruecos). Aquí, Uqba, al término de una cabalgada lejana, hizo avanzar su caballo por las olas del Atlántico. El gesto fue simbólico, y fue percibido como tal: el islam había llegado hasta los extremos límites occidentales del mundo habitado (681).

En el Mágreb, aquello sólo fue una cabalgada aislada, pero poco después, a pesar de la resistencia de una coalición

que reunió a tribus montañosas bereberes mayoritariamente paganas (dirigidas por una «profetiza», la Kahina) y fuerzas cristianas bizantinas, una nueva expedición árabe se apoderó de Kairuán (698) y puso fin a la resistencia del Mágreb al romper la alianza de los ciudadanos y de los montañeses, de los sedentarios y de los nómadas.

El gobernador de Ifriqiyya, Musa, remató la sumisión mediante la conversión de los bereberes: consiguió que le entregaran como rehenes a los hijos de los jefes vencidos, los educó en el islam y enroló en sus ejércitos a los nuevos convertidos o aliados. La conversión de los jefes pronto entrañó la de las masas.

Algunos años más tarde, aquellas tropas bereberes islamizadas (dirigidas por Tariq) demostraron su fidelidad y su valor militar al lado de los árabes durante la conquista de España, que cayó a su vez (Toledo, 711). Al otro lado de los Pirineos, Narbona fue conquistada en 718, y algunas incursiones árabes se dirigieron hacia Toulouse, y luego hacia Tours, de una parte, y, de otra, hacia Lyón.

En 732, la batalla de Poitiers marcó el punto extremo de los avances árabes en Occidente, mientras que, en España, la resistencia cristiana se organizó, desde 720, en Asturias. Todavía siguió siendo embrionaria y los musulmanes triunfaron en todas partes. El imperio árabe se remató con la conquista de las islas: Chipre, Creta (827), Sicilia, Cerdeña (827), Baleares, Córcega (850). La conquista militar de los guerreros de Alá condujo a la formación de un verdadero imperio árabo-musulmán, cuyo principal cimiento fue el islam.

UN IMPERIO DISLOCADO

Desde entonces pudo hablarse de Imperio árabe como antes se hablaba de Imperio romano: en todas partes, en las tierras conquistadas, se impuso la nueva ley, la lengua de los vencedores, la del Corán (a continuación deformada en dialectos locales), una cultura común, alimentada de préstamos

a las civilizaciones vencidas, como antaño Roma se había enriquecido con la cultura griega. Los árabes, sin embargo, sólo constituyeron una minoría dominante, que ocupaba los puestos claves. El islam continuó siendo el más fuerte denominador común, el mejor lazo entre poblaciones autóctonas mayoritarias y diversas cuyos particularismos no desaparecieron del todo.

Imperio árabo-musulmán, ciertamente, pero no unidad política: pues muy pronto las rivalidades antes evocadas se abrieron paso, enmascaradas al principio por el entusiasmo y el fervor de las primeras conquistas. Utman fue elegido califa en 644; apoyó a Muawiya, hijo de Abu Sufyan, gobernador de Damasco, que quiso introducir el principio dinástico; fue asesinado en 656.

Los conflictos internos se exasperaron entonces: Alí (esposo de Fátima, hija de Mahoma) fue proclamado califa en Medina y triunfó, en la «batalla del Camello», sobre los partidarios de Aixa, viuda del Profeta (656). Se enfrentó al partido de Muawiya, que quiso vengar la muerte de su tío. Una batalla campal (Siffin, 657) puso frente a frente a los dos ejércitos musulmanes. Para hacer que cesaran aquellos combates entre creyentes, algunos guerreros (los jariyíes, rigoristas opuestos a la supremacía política de la familia del Profeta) ataron coranes en la punta de sus lanzas. Aquel llamamiento simbólico a la unidad musulmana impresionó a los guerreros musulmanes. Los dos bandos se encomendaron al arbitraje y Alí fue eliminado. Muawiya fue proclamado califa en Jerusalén en 658, fundando así la dinastía omeya. Pero los chiítas, partidarios de Alí (eliminado y después asesinado por un jariyí en 661), le atribuyeron un poder espiritual transmisible, después de su muerte, a sus descendientes. En 689, en la batalla de Kerbala, el hijo de Alí, Husein, resultó muerto a su vez. Los chiítas y los jariyíes fueron reprimidos de manera severa. La dinastía omeya triunfó y la unidad fue restaurada, por la fuerza de las armas, con Damasco como capital.

Dicha unidad no duró ni un siglo. En 750, Abul-Abbas (un descendiente de Abbas, tío de Mahoma) se apoderó del

poder en nombre de un islam rigorista e igualitario, e hizo asesinar a todos los omeyas. Fundó la dinastía de los abbasíes (750-1248) y transfirió su capital a Bagdad. El poder de los ulemas (doctores de la ley) quedó reforzada; el nuevo régimen sunnita quiso ser religioso, más musulmán que árabe, predicó el retorno a la ortodoxia y a la Tradición *(Sunna)*.

Sin embargo, un omeya escapó de la masacre: Abderramán. Refugiado en la España musulmana *(Al-Ándalus)*, fundó el emirato omeya de Córdoba. La unidad política quedó igualmente rota en el Mágreb, que pronto se convirtió en un espacio por el que compitieron los omeyas de Córdoba y otro poder político-religioso, el de los fatimíes, de obediencia chiíta, que primero se estableció en Túnez (909), luego en el resto del Mágreb y que controló Egipto (969). De ello se derivaron graves conflictos con el poder abbasí. Aquella rivalidad entre el Egipto fatimí y el Próximo Oriente sunní perduraba todavía cuando llegaron los cruzados en 1098. Éstos llegaron a aprovecharse de dichas disensiones, que crecieron aún más con la irrupción en el Próximo Oriente de los turcos seljúcidas, recientemente convertidos al islam sunnita.

Este panorama sumario muestra cuán precaria fue la unidad del mundo árabo-musulmán, tanto en el plano religioso como en el político, siendo así, por lo demás, que ambos ámbitos se imbricaban estrechamente. El imperio del islam no fue más monolítico que la cristiandad en la misma época. La religión no dejó de ser tampoco el principal cimiento tanto de la comunidad musulmana como de la cristiandad que le hizo frente. Fue ella la que, por lo esencial, creó la ideología de guerra santa en ambas entidades.

Esa ideología, como hemos visto, estaba aún ausente en la cristiandad en la época que contemplamos. En cambio, nació y se desarrolló muy pronto en el mundo musulmán, sobre la base de algunas aleyas coránicas de interpretación controvertida y sobre la Tradición que relataba algunos «dichos» del Profeta *(ahadit)* recogidos, clasificados y codificados en la época abbasí. ¿Cuál fue su naturaleza y cuál fue el

papel que desempeñó la doctrina del *yihad* en el mundo musulmán y en sus conquistas?

EVOLUCIÓN DE LA DOCTRINA Y DE LA PRÁCTICA DEL *YIHAD*

Mahoma, como hemos visto, no tuvo ninguna reticencia a utilizar la violencia armada. Fue incluso gracias a dicha actividad guerrera como consiguió asentar su autoridad en Medina, y luego en toda Arabia. Las expediciones del Profeta y de los suyos contra los mequíes se conformaron a las prácticas habituales de la Arabia de aquel tiempo. Pero la presencia del Profeta en dichas operaciones, llevadas a cabo por la causa del naciente islam, las sacralizó de manera evidente.

De ello no se deriva, sin embargo, que hubiera predicado el *yihad* (en su acepción de guerra santa «exterior»), para extender, y menos aún para imponer, el islam más allá de Arabia y del pueblo árabe. No obstante, la actitud del Profeta hacia sus enemigos cuando estaba en Medina y la existencia de varias aleyas coránicas «belicistas», que garantizaron enseguida aquellas expediciones guerreras lanzadas por el triunfo de la pequeña comunidad de los creyentes sobre sus enemigos mequíes, podían conducir fácilmente a ello. El hecho de que aquellos golpes de mano fueran asimilados a «combates en la senda de Alá» sirvió, en efecto, de fundamento a la elaboración de la noción del *yihad* en un significado guerrero más amplio, universal, cuando se afirmó la idea del universalismo del islam, que quizás no estaba claro en el espíritu de los fundadores. Dicho universalismo adquirió una dimensión más cabal con las primeras conquistas: la misma expansión fue asimilada al «combate en la senda de Dios». La idea de la extensión del poder árabe se transformó en doctrina de la soberanía universal de la religión predicada por el Profeta.

Como a menudo sucede, los hechos históricos precedieron, en cierta medida, a la teoría, aunque se inspiraron en sus

primicias. La teoría del *yihad* se elaboró después, entre los siglos IX y XI, en una época en la que, paradójicamente, las conquistas terminaron, se estancaron y a veces incluso refluyeron, y en la que el espíritu de «guerra santa» se debilitó (veánse textos núms. 29, 30 y 31, págs. 333-341).

La definición doctrinal del *yihad* por los juristas descansó entonces, en lo esencial, sobre la noción de comunidad de los fieles *(Umma),* que los musulmanes consideran, conforme a la voluntad de Dios, como la entidad más perfecta del mundo. Dios le asigna una función, una misión: establecer sus derechos sobre la tierra, instaurar en ella la supremacía de la verdadera religión, el islam. Por eso hay que combatir a los infieles que dominan la regiones vecinas, en las «tierras de la impiedad».

Así se desarrolló la tesis de un *yihad* ofensivo permanente, cuya responsabilidad y dirección compete a los gobernantes políticos: los doctores de la fe hicieron prevalecer la necesidad de conducir la guerra contra los infieles, no tanto debido a la amenaza que pudieran representar para la comunidad y para el orden musulmán, como a su misma infidelidad. Siendo el islam la verdadera religión y la *Umma* la mejor comunidad, de ello se deriva en principio, y según su punto de vista, que el islam tiene, en tanto que religión y conjunto de instituciones, una vocación innata para extenderse por todo el universo, mediante la fuerza de las armas si es preciso, en un combate que durará hasta el Final de los Tiempos.

Por consiguiente, los tratados de paz concluidos con el enemigo deben considerarse, en esa perspectiva, como paréntesis, treguas que serán rechazadas, aceptadas o propuestas según que resulten o no útiles y favorables a la comunidad. El «dominio del islam *(Dar al-Islam)* debe extenderse a todo el mundo, y el «territorio de impiedad» se confunde entonces con el «dominio de la guerra» *(Dar al-Harb);* debe transformarse en tierra del islam mediante el *yihad.* Estas distinciones de tipo territorial eran, señalémoslo, desconocidas para el Corán, que sólo habla de fieles, de una parte, y de infieles, de la otra.

Esa concepción conquistadora y totalitaria de un islam destinado a reinar en todas las partes del mundo era evidentemente teórica; pronto se reveló irrealizable, quimérica, y entonces se creó una tercera designación territorial legal: el «dominio de la tregua» *(Dar al-sulh),* formada por las regiones que compraron la paz a cambio del tributo. Los juristas salvaron así las apariencias al afirmar que dicho tributo era un reconocimiento a la autoridad y a la supremacía del islam. Dichas concepciones doctrinales del *yihad* ampliaron así, *a posteriori,* y por lo que respecta a las entidades territoriales, las categorías admitidas desde el origen por el islam a propósito de las personas, repartidas en tres grupos: los fieles (los musulmanes), los infieles (paganos y asimilados que se oponen al islam) y, en fin, aquellos que, sin ser musulmanes, se someten a sus leyes y a quienes por esa razón se les tolera vivir en paz en tanto que protegidos *(dimmíes).*

Esas concepciones jurídicas radicales del *yihad* hicieron nacer igualmente, por reacción, interpretaciones espiritualistas. Apoyándose sobre un *hadit* tardío y discutido del Profeta que había declarado, al regreso de una expedición victoriosa: «regresamos del *yihad* menor, nos encaminamos hacia el *yihad* mayor», algunos moralistas predican un *yihad* interior, lucha moral, espiritual y mística, que transfiere el combate guerrero en la senda de Alá, que tiene como objetivo el triunfo de la *Umma,* en una purificación interior del individuo y también de la comunidad mediante el perfeccionamiento moral, el rigor doctrinal, la lucha contra las desviaciones y contra las herejías.

Hay, por tanto, matices entre la doctrina del *yihad,* codificada por los juristas de los siglos IX al XI, y la noción primitiva del *yihad* tal como la comprendieron los musulmanes de los primeros tiempos de la conquista, que, sin embargo y de manera indudable, estuvo suscitada por motivaciones religiosas. A pesar de que la doctrina puramente coránica del *yihad* no sea fundamentalmente guerrera, está claro, no obstante, que, desde los orígenes, la guerra fue un elemento constitutivo de la primera comunidad; más aún, y aunque

todavía no estuviera doctrinalmente definida de manera nítida, los musulmanes conquistadores tenían, en el fondo de sí mismos, la noción de un *yihad* guerrero, ofensivo, destinado a asegurar el triunfo del islam y de la comunidad de los fieles, y por eso mismo sacralizado y capaz de procurar los gozos del paraíso y el estatuto de mártir a quienes perdieran la vida en ella. Esos rasgos de guerra santa se intensificaron aún entre los siglos IX y XI.

YIHAD Y TOLERANCIA

Las conquistas musulmanas no fueron, por lo demás, guerras misioneras: no perseguían la conversión de todos los infieles, sino su sumisión a la ley de los vencedores.

Puede decirse incluso que, desde muy pronto, y ante la amplitud de los éxitos obtenidos, las conversiones fueron poco alentadas, incluso desalentadas. Teóricamente al menos, conferían al nuevo converso el estatuto de ciudadano de pleno derecho, en el seno de la comunidad, en igualdad con los conquistadores: llegaba a ser como ellos, dispensado del impuesto y admitido a los mismos privilegios legales, cuando no a las mismas funciones. El predominio árabe salía perdedor. La igualdad borraba las diferencias. A veces fue tan poco respetada que las reivindicaciones a la igualdad de los creyentes, procedentes de las poblaciones autóctonas islamizadas, fueron precisamente una de las causas de la revolución abbasí.

La conquista, por lo demás, no fue fácil en todas partes. Como en cualquier guerra, hubo masacres. Pues, aunque los musulmanes no exigieron la conversión de sus adversarios, sí exigieron su sumisión a la nueva ley del Estado musulmán. Toda resistencia armada a los combatientes de Alá colocaba a sus enemigos en el campo de los impíos, asimilándolos al mismo tiempo, cualquiera que fuese su religión, a los enemigos de Dios y del islam, merecedores de muerte. En cambio, cuando se rindieron y aceptaron someterse a la autoridad de los vencedores, judíos y cristianos obtuvieron el derecho de

vivir en tanto que *dimmíes,* protegidos: ciudadanos de segunda clase, ciertamente, pero a pesar de todo ciudadanos. Los paganos, por el contrario, no tuvieron derecho de ciudadanía: para ellos sólo se planteaba el dilema de la conversión o la muerte.

Fue así cómo, sobre todo en el Irak abbasí y a veces en Al-Ándalus, algunos judíos y también (aunque de manera más rara) algunos cristianos ocuparon puestos importantes cerca de los gobernantes y se hicieron ilustres en las ciencias (medicina, matemáticas), las artes o las letras.

Hubo, a decir verdad, límites a dicha tolerancia, una «tolerancia» que, en todo caso, hay que comprender en un sentido restrictivo, a saber, la ausencia de persecuciones por motivos religiosos. En realidad, esas persecuciones fueron bastante escasas antes del siglo XI, hecho importante que conviene abonar en la cuenta del islam medieval.

Aquella forma de «tolerancia» admitió en cambio la discriminación, pues no se concedió a los no musulmanes los mismo derechos que a los creyentes. Algunos edictos llegaron a recordar periódicamente a los gobernantes su obligación de hacer respetar las medidas discriminatorias adoptadas hacia los tributarios, judíos y cristianos: prohibiciones de indumentarias que permitían distinguir a primera vista un judío o un cristiano de un musulmán (por ejemplo, la prohibición de la barba y del turbante, uso obligatorio del cinturón y de vestidos de color amarillo, etc.) o discriminatorias (prohibición de dar empleo en las oficinas administrativas a judíos o cristianos). La multiplicidad de esos recuerdos demuestra, ciertamente, que dichas medidas no se aplicaban siempre de manera rigurosa, pero subraya también los límites de aquella «tolerancia» condescendiente. Ése fue el caso, de manera particular, en Al-Ándalus, durante la época de los almorávides, en el siglo XI, y luego durante la de los almohades que les sucedieron y que predicaron un islam «puro y duro», reforzando las prohibiciones y las medidas discriminatorias o humillantes.

A pesar de esos límites, dicha «tolerancia», subrayémoslo de nuevo, fue completamente notable para la época. Se

acercó en sus fundamentos —pero la superó ampliamente en los hechos— a la que los Estados cristianos concedieron a los judíos en la cristiandad occidental, y descansó sobre principios similares: para el islam, judíos y cristianos son creyentes que han recibido la revelación de profetas anteriores reconocidos como tales. Pero que la han olvidado, pervertido o desnaturalizado. Mahoma, al recibir y publicar el Corán, vino a rectificar y completar las revelaciones anteriores, llevándolas así a su perfección.

El cristianismo tenía casi la misma percepción de las cosas respecto del judaísmo; para los cristianos, Jesús vino a cumplir la ley de Moisés, a prolongar el mensaje de los profetas, a rematar la antigua revelación. Más aún: gracias a la Encarnación, en tanto que Hijo de Dios, el mismo Jesús es, para ellos, revelación. El Evangelio, corazón del Nuevo Testamento, completa y otorga todo su significado a la Biblia de los judíos, el Antiguo Testamento.

Así, en ambos casos, la nueva revelación se trasplanta sobre la antigua, a la cual pretende prolongar, completar, realizar y purificar. El cristianismo antiguo y medieval toleró (a pesar de los periodos de crisis sobre los que luego volveremos) a los judíos puesto que reconocía a Moisés y a los profetas como anunciadores de Jesús. El islam, asimismo, toleró a los judíos y a los cristianos porque reconocía igualmente a Moisés y a Jesús como profetas precursores de Mahoma.

En cambio, judaísmo y cristianismo no pueden manifestar la misma actitud hacia el islam sin admitir, al mismo tiempo, la cualidad de profeta de Mahoma: en este caso, y en toda lógica, judíos y cristianos deberían convertirse entonces en musulmanes. El principio de anterioridad cronológica explica, por lo demás, la tendencia, sobre la cual volveremos también más tarde, que empuja a los cristianos conquistados o amenazados por el islam a ver en Mahoma no sólo un falso profeta, sino un hereje cristiano, suscitado por las fuerzas oscuras del Anticristo.

En fin, la civilización árabe fue tan avanzada, en aquella época, que irradió y sedujo; la lengua árabe, que la transmitió, se impuso muy pronto a todos los habitantes de las zonas sometidas. Los cristianos que vivían en tierras del islam corrieron el grave riesgo de una verdadera aculturación, de un abandono de la fe por asimilación, por integración. Algunos medios rigoristas reaccionaron entonces replegándose sobre sí mismos, endurecieron la oposición, tiñeron con los tintes más sombríos al islam y a los musulmanes —con quienes, no obstante, se codeaban— y elaboraron caricaturas destinadas a alejarlos, a desacreditarlos, a rechazarlos. Esto fue lo que sucedió particularmente en España, a mediados del siglo X, con los «mártires de Córdoba», aquellos cristianos fanáticos que fueron ejecutados por haber injuriado a Mahoma y al islam.

Dichas caricaturas de tendencias polémicas, que también estuvieron presentes en Oriente, contribuyeron a «demonizar» al adversario musulmán. He aquí un nuevo elemento constitutivo de la noción de guerra santa que poco a poco fue elaborándose en el Occidente cristiano. Nació sin lazos directos con la doctrina del *yihad,* pero se desarrolló y se intensificó en el contacto «rugoso» de ambas civilizaciones.

CAPÍTULO 7

EL ARMA IDEOLÓGICA
LA IMAGEN DEL ISLAM EN LA CRISTIANDAD

En menos de un siglo, los ejércitos árabo-musulmanes se apoderaron de vastos territorios en el Próximo Oriente, en África, en España, territorios que estaban todos fuertemente cristianizados, a veces desde hacía más de quinientos años, particularmente en el Próximo Oriente, cuna del cristianismo. Las divisiones confesionales, como hemos visto, facilitaron las conquistas musulmanas; pero de ello no hay que concluir que los conquistadores fueran siempre y por todas partes aceptados sin resistencia. Tres tendencias se abrieron paso en los medios cristianos sometidos o amenazados.

La primera, conciliadora y en cierta medida oportunista, empujó a los fieles a aceptar la dominación política árabe, a aprovechar su relativa tolerancia, a someterse a las leyes impuestas, a adoptar incluso la lengua árabe dominante y la cultura que transmitió.

La segunda, resultado y caricatura de la precedente, condujo a la conversión al islam, por oportunismo o por asimilación cultural.

La tercera tendencia fue doble, debido a algunos matices: por una parte, estuvo compuesta por aquellos que, desde los primeros tiempos de la conquista árabe, percibieron el particularismo religioso que la inspiró y la resistieron en nombre de su fe, mediante las armas o la propaganda, sufriendo naturalmente por ello la represión de los vencedores. Sus primeras manifestaciones aparecieron en Oriente, desde los primeros tiempos de la conquista. De otra parte, a esa oposición se añadió una forma de integrismo religioso surgido de los medios clericales o monásticos, como reacción a la amenaza que hizo recaer sobre la existencia misma de las comunidades cristianas la atracción de la civilización árabo-musulmana, que conducía a la aculturación. Ése fue el caso, por ejemplo, de los «mártires de Córdoba».

De ello se derivaron escritos polémicos que, sin duda por ignorancia, pero más aún por deseo de propaganda malévola, caricaturizaron o desnaturalizaron el islam, bosquejando de esta religión y de sus adeptos una imagen repelente destinada a que los cristianos sintieran repugnancia de ella.

Al mismo tiempo, aquellos escritos perseguían atribuir a las invasiones y a la conquista árabe un lugar en la historia sagrada, interpretando las invasiones musulmanas como un castigo de Dios proféticamente predicho, pero que habría de concluir en unas fechas que los autores trataron de precisar, fechas que a veces estaban ligadas al Final de los Tiempos o lo anunciaban. Por ese medio, la espera escatológica se combinó a la esperanza de liberación armada, contribuyendo así a favorecer la aparición de la noción de guerra santa que más tarde conduciría a la cruzada.

LA POLÉMICA ANTI-MUSULMANA EN ORIENTE

Los autores orientales presentaron muy pronto las invasiones árabes como un castigo que Dios había infligido a su pueblo a causa de sus pecados. Esta afirmación se encontró ya en 634 en el patriarca Sofronio de Jerusalén, y poco

después en Máximo el Confesor (muerto en 662); subsistió a continuación en muchísimos escritores orientales.

Los árabes no fueron los primeros invasores de dicha región, que ya había sufrido numerosas invasiones. Por esa razón los primeros autores esperaban que ese castigo fuese de corta duración. Pero pronto, al constatar que la dominación árabo-musulmana se prolongaba, compararon su situación presente a la del pueblo de Dios relatada en la Biblia. Asimilaron entonces los árabes a un «azote de Dios» que desempeñaban el papel antaño atribuido a los pueblos paganos que oprimieron al pueblo hebreo, cumpliendo sin saberlo la voluntad divina y su designio pedagógico. Era preciso por ello enlazar los hechos presentes a la historia sagrada tal como es esbozada y anunciada en la Biblia. Algunos autores se dedicaron a ello, y pronto encontraron en las profecías bíblicas el anuncio de aquella dominación árabe.

Ése no fue todavía el caso de un escrito redactado hacia 640 y atribuido a un tal Jacob, judío recientemente convertido. Su principal propósito fue demostrar a través de las profecías, a sus antiguos correligionarios, que Jesús fue el verdadero Cristo, el Mesías esperado. Apareció, en efecto, en el tiempo predicho al cabo de las 69 «semanas de años proféticos» (69 × 7 años) anunciados por Daniel (Daniel 9, 20-27). Añadió que esa primera Parusía de Cristo sería seguida, al Final de los Tiempos, por su regreso en gloria y majestad. Ahora bien, según él, esos tiempos del Final estaban próximos.

Lo demostró a partir de los escritos proféticos de la Biblia: Daniel, en efecto, había predicho (Daniel 2, 34-25 y 7, 15-28) que, al final del cuarto reino universal (el Imperio romano), el poder se debilitaría, se dividiría en diez reinos, y pronto sería abatido por un último poder (el cuerno pequeño de la profecía) que cambiaría los tiempos y la ley, y que finalmente sería vencido por el advenimiento de Cristo (Daniel, 7, 21-27). Para Jacob, esos tiempos estaban a punto de comenzar, pues el Imperio romano ya se había extinguido. Los tiempos revueltos que describe el autor eran para él el

anuncio de la inminencia del Final de los Tiempos y del retorno de Cristo, preludio del juicio.

En la fecha en que escribió (entre 638 y 640), el islam sólo acababa de aparecer y sus conquistas no habían alcanzado aún la amplitud que podría proporcionarle un lugar particular en la percepción profética de la historia. Sin embargo, el islam no pasó desapercibido: el autor subraya que muchos judíos vieron en primer lugar en Mahoma al profeta que esperaban, que anunciaba al Mesías, y se adhirieron a él. Pero, añade, se engañaron torpemente en ese punto: al examinar el asunto más de cerca, debieron reconocer que Mahoma no podía ser sino un falso profeta, pues los profetas, escribe, no usan las armas. Vemos aquí, precozmente, la prueba (si ello es preciso) de la percepción muy negativa que el comportamiento guerrero de Mahoma hacía nacer entre los cristianos y los judíos (veáse texto núm. 8, pág. 293-297).

Algunos años más tarde, hacia 661, el pseudo-Sebeos hizo hincapié en esa significación proféticamente anunciada de la invasión árabe: vio, en efecto, en aquel nuevo poder (el del imperio musulmán en plena expansión) la cuarta bestia descrita en las profecías de Daniel y del Apocalipsis (Apocalipsis 13, 1-18): una bestia que supera a todas las otras en el mal y que transformará toda la tierra en desierto.

En 692, el *Apocalipsis* del pseudo-Metodio descubrió, por vez primera, en la profecía bíblica un medio de conocer la duración de las tribulaciones que entonces comenzaron. Su interpretación profética la estimó en diez «semanas de años», es decir, en setenta años, según un tradicional método de interpretación de los escritos apocalípticos. Encontramos aquí un punto de anclaje sólido y preciso: el autor era sirio, y Siria fue invadida en 636. Este escrito, por tanto, previó el fin de la dominación árabe setenta años después de la conquista de Siria, es decir, hacia 706, sólo algunos años después de su redacción.

Como es natural, la persistencia de la dominación árabe después de dicha fecha hizo que los autores se mostraran en lo sucesivo más prudentes en sus intentos de datación, pero

no por ello dejó de subsistir la esperanza de un fin próximo de la dominación que sufrían. En la mayor parte de los casos, dicha esperanza se tradujo en el anuncio de una reconquista de los territorios perdidos por el emperador de Bizancio, que a veces fue claramente designado en aquellos escritos como el que debía poner fin a la dominación musulmana.

Dicha esperanza se acompañó a menudo de una propaganda anti-musulmana destinada a disuadir a los cristianos de la atracción ejercida por la religión de los vencidos. Entonces aparecieron los temas principales de una caricatura de la religión musulmana, que luego iban a perdurar.

Esos rasgos tendieron a asimilar el islam al paganismo, incluso a un culto de los demonios. Ése fue el caso de Juan Damasceno (o Juan de Damasco), a comienzos del siglo VIII. Juan era un personaje importante de la corte de Damasco: abandonó esta ciudad hacia 725 para a retirarse en un monasterio de Palestina donde redactó la mayor parte de sus obras. Una de ellas está dedicada a las herejías, entre las cuales incluyó el islam. Para Juan, en efecto, Mahoma fue un pseudo-profeta y el Corán una falsa revelación. Ciertamente, dice, la nueva religión de los árabes es superior a sus anteriores creencias, muy zafias y resueltamente idólatras. Pero, incluso en su forma purificada por Mahoma, conservó todavía rasgos procedentes de su antiguo origen politeísta. Este tema de la idolatría musulmana conoció después un gran éxito y se convirtió en todo un tópico.

En su *Crónica* (c. 815), Teófanes el Confesor ve en Mahoma a un epiléptico aconsejado por un monje cristiano hereje. Abusando del pueblo, habría hecho creer que su doctrina era de origen divino y la habría difundido en un primer momento por medio de las mujeres, y luego con las armas. Aquí también percibimos los rasgos capitales de los reproches que más tarde se hicieron al islam: desviación herética propagada por las mujeres, religión lasciva y guerrera: Mahoma habría enseñado que todo aquél que mate a un enemigo, o sea matado por él, ganará el paraíso, donde los placeres carnales son continuos (veáse texto núm. 9, págs. 297-299).

Nicetas de Bizancio, hacia 850, retomó y amplió esas mismas críticas. Para él, lejos de ser el último profeta que trajo el sello de la revelación, Mahoma fue un hereje y su religión un timo que conservó algunos caracteres procedentes de su origen pagano: afirmó, en efecto, que los musulmanes adoraban en La Meca a un antiquísimo ídolo pagano de Afrodita. Jorge el Monje, poco después de 840, amplió más todavía dichos rasgos: según él, los árabes fueron engañados por aquel falso profeta que, lejos de anunciar un religión mejor, los extravió hacia un culto de demonios, hacia una religión perversa, idólatra y lujuriosa.

En la primera mitad del siglo IX, un escrito polémico de tono muy virulento, la *Risala al-Kindi*, hizo apología del cristianismo e intentó, por el contrario, refutar el islam y sus doctrinas. Retomó y amplió la mayor parte de los elementos ya mencionados y esbozó una imagen muy caricaturesca y repelente del islam. La obra se presenta como un intercambio de cartas que había tenido lugar entre 813 y 834 entre un árabe musulmán y un árabe cristiano, de modo que cada uno de ellos intentaba convencer al otro a través de sus argumentos doctrinales. De hecho, dado que todo el escrito nació probablemente de una pluma cristiana, la exposición de la doctrina musulmana se limita a subrayar los principales aspectos más discutidos por la polémica cristiana: sensualidad, poligamia, clitoridectomía de las mujeres, paraíso carnal y voluptuoso, guerra santa y paraíso prometido a los guerreros muertos por la causa del islam. El escrito testimonia, pues, ante todo la manera como se percibía el islam en aquella época, así como los reproches capitales que le hacían los cristianos. Muestra, entre otras cosas, cómo en aquella fecha la doctrina de la guerra santa y del martirio de los guerreros chocaba a las conciencias cristianas y que en modo alguno había sido adoptada por el cristianismo representado por dicho escrito (veáse texto núm. 10, págs. 299-301).

Evidentemente, aquellos escritos polémicos se veían confirmados por y encontraban crédito en los comportamientos guerreros de los conquistadores, que no siempre se mostraron

blandos hacia sus enemigos. Así ocurrió en 904, en Tesalónica, donde los soldados musulmanes saquearon la ciudad y masacraron a sus habitantes. Poco después, Juan Kameniatés describió el islam como una religión perversa, brutal y guerrera. Por aquel entonces se esperaba que la dominación musulmana iba a terminar muy pronto y se creía que el emperador de Bizancio sería el artífice de dicha liberación, lo que al mismo tiempo valorizó el combate emprendido por los guerreros del emperador y dio a la victoria esperada rasgos de venganza apocalíptica.

Este reconocimiento del combate conducido contra los musulmanes así demonizados sacralizó de tal manera a los guerreros que lo emprendían que, en Oriente (antes que en Occidente, observémoslo), aparecieron los primeros indicios anunciadores de la noción de guerra santa. Los encontramos ya, poco después de la conquista de Tesalónica, en un manual de guerra atribuido al emperador León VI. Fueron todavía más netos en el emperador Nicéforo II Focas, y más tarde en el emperador Juan Tzimisces. Éste se proclamó «campeón de Cristo». En 974, en una carta al rey de Armenia, manifestó su deseo de ir a liberar el Santo Sepulcro, que, según decía, estaba sometido a los ultrajes de los musulmanes. Estaba dispuesto a ir hasta La Meca para establecer allí la autoridad de Cristo. Tenemos aquí un verdadero discurso de guerra santa, por no decir más: ni los mismos predicadores futuros de la cruzada, en Occidente, tuvieron tales audacias.

Encontramos, por tanto, en aquellos dos emperadores bizantinos (ciertamente de origen armenio, medio menos hostil que Bizancio a la idea de guerra santa), muchísimos de los rasgos de la guerra sacralizada, que la Iglesia de Oriente, en cambio, no quiso garantizar: así, los obispos de la Iglesia griega rechazaron asimilar a los mártires a los guerreros que murieran, que fueran matados empuñando las armas, por sus enemigos musulmanes, por la defensa de Bizancio. Conviene, sin embargo, subrayar su existencia precoz, si no en la doctrina oficial, sí al menos en la mentalidad de algunos dignatarios guerreros. Esta dimensión de guerra santa, aunque fue repro-

bada por la Iglesia de Oriente, reaparecería en los escritos del emperador Alejo en la época de la primera cruzada.

En Occidente, primero en la mentalidad popular y después, de manera paulatina, en el pensamiento de los eclesiásticos, aquellos mismos rasgos de polémica contra el islam iban a favorecer igualmente la aparición de la idea de guerra santa; fue una respuesta tardía al *yihad* musulmán, que, por su parte, no tuvo necesidad de una tal demonización del adversario para afirmarse con mayor precocidad.

LA IMAGEN DEL ISLAM EN OCCIDENTE

Los árabes fueron ignorados prácticamente en Occidente antes de su brusca aparición en España, a comienzos del siglo VIII. Fue, pues, en primer lugar mediante un contacto directo y guerrero como Occidente descubrió el islam.

Quedan pocas huellas escritas de ello. Beda el Venerable (672-735), aunque vivió en una región muy lejana, en los confines de Escocia, supo que los musulmanes saquearon, en 668, Sicilia y África, e invadieron Cerdeña. Para él también, como para los escritores orientales que desconocía, aquellas victorias musulmanas fueron un castigo temporal de Dios, cuya duración no precisó. En su *Historia de la Iglesia de Inglaterra,* en el año 729, anotó la aparición de dos cometas, y vio en ello el signo de la invasión de los sarracenos que, en aquel momento, se dedicaban a cometer terribles carnicerías en la Galia antes de ser castigados poco después por su maldad. ¿A qué alude aquí? ¿Se trata de una referencia a la victoria de Eudón, o a la de Carlos Martel y al reflujo de los árabes en la Galia? ¿Creía que aquella victoria anunciaba el fin de la dominación árabe, al menos en Occidente? En este caso, los ejércitos cristianos del reino franco desempeñarían según él un papel importante en la realización del plan profético. El texto de Beda es por desgracia demasiado vago para que podamos deducir con certeza una tal conclusión, por lo demás muy plausible.

p. 201)
Chronica Mozarabe

Fue de España, como es fácil imaginar, de donde nos llegaron los primeros y más precisos ecos de las invasiones musulmanes. En 754, una crónica mozárabe, compuesta en Córdoba, presentó la invasión árabe como un castigo divino. La describe como una catástrofe espantosa, en términos «apocalípticos» como diríamos hoy, evocando destrucciones a sangre y fuego, la crucifixión de los notables cristianos que rechazaron adherirse a ella, la matanza de mujeres y niños, etc. Una vez más, atribuye el rápido éxito militar de los árabes a un juicio de Dios, a un castigo causado por los pecados morales de los reyes godos. La victoria de Carlos Martel sobre Abderramán, en 732, se relata, por otra parte, con una cierta simpatía, como la de los «europeos» que confían en el socorro divino. Todos los medios cristianos bajo dominación musulmana (mozárabes) no aceptaron, pues, «pacíficamente» o de buena gana dicha dominación, como todavía se lee bastante a menudo.

Los mártires de Córdoba

A mediados del siglo IX aparecieron en Occidente algunos escritos violentamente antimusulmanes que se acercaron a los que ya hemos evocado en Oriente. En Córdoba, algunos medios eclesiásticos rigoristas reaccionaron mediante una segregación de tipo integrista contra la aculturación que se extendió a las comunidades e indujo a muchos cristianos a olvidar su lengua, sus costumbres y sus tradiciones, para fundirse en la civilización musulmana dominante, con riesgo, según pensaban, de su fe. Así nació el movimiento al que se vinculan los «martires de Córdoba», animado por Eulogio y su discípulo Álvaro.

La crisis comenzó por un incidente: un sacerdote de dichos medios integristas acababa de proferir públicamente algunas injurias contra Mahoma. Fue condenado y ejecutado en la plaza pública el 18 de abril de 850. Poco después, un monje insultó a Mahoma en medio de la sala de audien-

cias del cadí: fue condenado a su vez y crucificado cabeza abajo.

Aquel movimiento provocador y fanático no tuvo muchos seguidores: un concilio reunido en 852, en Córdoba, desaprobó esa búsqueda voluntaria del martirio, asimilándola al suicidio; pero los exaltados se dedicaron a hacer nuevas provocaciones contra el islam, en plena mezquita: fueron seguidas de dos nuevas ejecuciones, el 16 de septiembre de 852; seis días más tarde, el soberano Abderramán murió, y su muerte fue interpretada por el «partido de los mártires» como una «venganza del cielo». Entre 853 y 858, catorce nuevos mártires —casi todos clérigos— fueron ejecutados. En fin, el mismo Eulogio fue detenido a su vez; él también insultó al Profeta, rechazó retractarse de sus palabras y fue decapitado el 11 de marzo de 859. Privado de su principal animador, el movimiento se extinguió muy pronto.

Este episodio ilustra la doble actitud posible de los cristianos que vivían bajo dominación musulmana, antes evocada. Su importancia aumentó gracias a los escritos que de él derivaron. En sus trabajos, Eulogio redactó, en efecto, la apología de aquellos mártires y criticó radicalmente el islam, que asimiló a una doctrina de demonios ligada al Anticristo. Esbozó un retrato repelente de Mahoma muy parecido al que describían ya los escritos orientales: hizo de él un hereje, un falso profeta concupiscente, perverso y codicioso, que extrajo de las Escrituras cristianas por él deformadas los fundamentos de su pretendida revelación. Ahora bien, Eulogio afirmó haber encontrado esas afirmaciones sobre Mahoma en un manuscrito latino que habría consultado en el monasterio de Leire, durante su viaje a Pamplona, hacia 852. Por tanto, es posible, si no probable, que, desde antes de Eulogio, existieran algunos relatos de propaganda anti-musulmana en España en los territorios del Norte que continuaron siendo cristianos.

Su discípulo Álvaro esbozó también un retrato parecido del islam y de su profeta, insistiendo sobre los mismos rasgos caricaturescos. Se acercó en muchos puntos a la descripción que Juan Damaceno ofreció en Oriente; denunció la concupis-

cencia de los musulmanes y de Mahoma, de quien hizo un heresiarca y un agente del Anticristo. En este sentido, Álvaro no hizo más que reflejar la imagen «común» del islam en aquellos medios cristianos «resistentes».

Sin embargo, Álvaro introdujo un nuevo elemento de gran importancia: por vez primera en Occidente, vinculó claramente la dominación árabe a la profecía de Daniel, y le atribuyó un papel en el plan divino de la historia sagrada; un papel de alcance escatológico. Para él, como para varios autores orientales, la invasión árabe anunciaba y precedía por poco el Final de los Tiempos. Según él, Mahoma encarnó, en efecto, el «pequeño cuerno» descrito por el profeta Daniel y por el Apocalipsis, figura simbólica de un poder de naturaleza maléfica y demoniaca que dominará el mundo al Final de los Tiempos, pero que, no obstante, sería a su vez vencido ante el retorno triunfal de Cristo. Unos complejos cálculos cronológicos condujeron a Álvaro a atribuir una duración de 245 años a esa dominación musulmana, y a anunciar su próximo fin para el año 870.

Tanto en Occidente como en Oriente, la dominación musulmana fue percibida por tanto de maneras muy diferentes según los medios cristianos. Unos la admitieron como natural y se acomodaron a ella. Otros la demonizaron, asimilándola a una catástrofe natural que castigaba a los cristianos por sus pasados pecados, a un castigo temporal, pero lo bastante importante como para entrar en el plan de la historia sagrada, un acontecimiento proféticamente anunciado y anunciador del Final de los Tiempos.

La difusión de la imagen del islam en el Occidente cristiano

El episodio de los «mártires de Córdoba» fue algo aislado: emanó de medios cristianos probablemente muy minoritarios y no conviene, en verdad, exagerar su alcance. Del lado musulmán, las provocaciones de los exaltados no entrañaron persecuciones masivas y, del lado cristiano, el comportamien-

to agresivo de aquellos fanáticos fue condenado. En todo caso, ni Eulogio ni Álvaro lanzaron llamamiento alguno a ninguna resistencia armada, sino únicamente a la segregación, a la fidelidad militante estimulada hasta la provocación y el martirio. Aquellos episodios no dejaron de constituir un jalón importante en la formación de una mentalidad guerrera anti-musulmana, particularmente en los medios eclesiásticos, y contribuyeron sin duda a la formación del concepto de martirio gracias a las asimilación del islam a las fuerzas demoníacas y al Anticristo.

Dichas concepciones, en efecto, no se limitaron a Córdoba: nacieron, como hemos visto, en Oriente, y se difundieron con mayor o menor amplitud por todo el Occidente cristiano, en parte al menos por España.

En Francia, por ejemplo, la reputación de «santidad» de los «mártires de Córdoba» se expandió muy pronto. En el año 858, dos monjes parisinos que llegaron a España para buscar reliquias de santos mártires (de la Antigüedad romana) fueron dirigidos por el clero de Valencia hacia Córdoba, donde se encontraron con Eulogio, y llevaron a París las reliquias de tres de aquellos «nuevos mártires» cordobeses, que no tardaron en realizar milagros. Ello prueba cómo aquellos fanáticos, algunos meses tan sólo después de que fueran ejecutados por las autoridades musulmanas, fueron equiparados en Occidente a los antiguos mártires masacrados a causa de su fe por los romanos. Hubo en ello también una asimilación mental de los musulmanes a los paganos de la Antigüedad, muy significativa de la mentalidad religiosa de la época. Por otra parte, resulta más que probable que los dos monjes llevaran desde España la misma imagen caricaturesca del islam y de los musulmanes que los sectarios de Eulogio: para ellos era una herejía suscitada por el diablo, anunciadora del Anticristo, y los musulmanes en el fondo no eran sino paganos idólatras.

Esta misma concepción, con algunas variantes, vuelve a encontrarse en varios escritos latinos de los siglos IX al XI. Por ejemplo, Radaberto de Corbie, a mediados del siglo IX,

describió a los sarracenos como gentes violentas y belicosas que sometieron mediante la fuerza de las armas a casi todos los reinos de esta tierra, siguiendo las directrices de su falso profeta que les inculcó el deseo de querer dominar todo el mundo. Gracias a un justo juicio de Dios, dice, recibieron «el espíritu del error», que es el del Anticristo. Reaparece aquí con nitidez la misma imagen de un islam considerado como religión herética y guerrera, con vocación hegemónica.

¿Llegó dicha imagen a Occidente a través de los medios cristianos refractarios al islam en España? Es muy verosímil, como acabamos de ver a propósito de los mártires de Córdoba. Pero no es la única vía a tener en cuenta. A pesar de la profunda ruptura que, en aquella época, separó el mundo cristiano oriental del Occidente cristiano, pudo difundirse también desde Oriente a Occidente por medio de las traducciones latinas de las obras redactadas en griego.

Ese fue, por ejemplo, el caso de Anastasio el Bibliotecario (muerto en 879), que tradujo las obras de Teófanes y difundió así sus ideas sobre el islam. Según él, Mahoma enseñó a sus fieles que quien matara a un enemigo entraría en el paraíso, al igual que quien fuera matado en un combate semejante. Difundió asimismo la descripción erótica de un paraíso voluptuoso donde reina la lujuria. Esta descripción de un profeta violento y lujurioso devino clásica en el siglo XI, cuando reapareció casi sin cambios en varios autores anteriores a la cruzada. Los cronistas de la primera cruzada se hicieron eco de aquéllas que, en su época, se difundieron por diversas vías.

La doctrina de guerra santa, aún por nacer en Occidente, ¿habría sido inspirada como reacción a la doctrina musulmana del *yihad* así percibida? ¿Habría favorecido el *yihad* musulmán la aparición de la guerra santa? Resulta muy poco probable una influencia directa de este tipo. En cambio, la formación, en el Occidente cristiano, de esa noción de guerra santa se vio favorecida sin ninguna duda por la difusión de aquella imagen caricaturesca del islam. La violencia y el comportamiento guerrero de los musulmanes no desempeña-

ron en ella el papel principal. La influencia oriental no fue ciertamente despreciable, pero no fue la única. Es probable que los cristianos de Occidente, al realizar sin saberlo por su propia cuenta la síntesis de todas esas diversas influencias, elaboraran por sí mismos una sacralización de los combates emprendidos contra sus enemigos paganizados.

En otras palabras, tanto en Oriente como en Occidente, fue la voluntad de resistir a la dominación musulmana y a su imperialismo político y cultural la que, en ambas zonas, llevó a las mismas elaboraciones intelectuales y doctrinales. El fondo religioso común (la cultura bíblica) y las amenazas similares de un mismo adversario musulmán condujeron a reacciones idénticas — o, en todo caso, parecidas—, sin que sea absolutamente necesario invocar una influencia directa, por lo demás posible, a través de la vía de una filiación de los escritos.

El origen de una semejante sacralización se percibe, mucho antes del año mil, en España.

LA SACRALIZACIÓN DE LA *RECONQUISTA* ESPAÑOLA

En el momento de la conquista musulmana de España, la región montañosa de Asturias había formado un bastión protegido donde se habían agrupado los cristianos más decididos a luchar. Un jefe godo, Pelayo, fundó allí el reino de Asturias en 720. Muy pronto, la resistencia se organizó con vistas a una reconquista del territorio perdido. Ahora bien, esta idea de reconquista se aprovechó de la demonización de los musulmanes y se apoyó en la visión profética de la historia que ya hemos encontrado en Oriente. Ello se ve de manera clara en dos crónicas asturianas del siglo IX.

La *Crónica profética* (883) trazó un retrato de Mahoma muy parecido al que Eulogio dijo haber encontrado en un escrito de las regiones que permanecieron cristianas, sin que de ello podamos deducir la idea de influencia alguna. Volveremos sobre ello.

Por otra parte, y esto es lo que importa, esta crónica presenta una interpretación histórico-profética de la invasión musulmana en España. Dicha invasión no se consideró fruto del azar: fue resultado de la voluntad deliberada de Dios. Tenía, por tanto, un lugar en el plan de la historia universal dirigida por el Todopoderoso.

El autor fue más lejos y adujo las razones de ese castigo, tratando de precisar su duración. Se apoyó para ello en una profecía de Ezequiel (capítulos 38 y 39) relativa a un poder misterioso llamado Gog, que debe manifestarse en los tiempos futuros. Por aproximación fonética, asimiló Gog al pueblo de los godos, que dominó España hasta la llegada de los árabes. Fue Dios quien suscitó el «nuevo» pueblo de los árabes (Ismael) para castigar a Gog por sus pecados. Pero su castigo no será eterno: Dios vendrá un día a liberar a su pueblo. El autor ofreció precisiones cronológicas muy útiles; según él, la duración del castigo de Dios, es decir, de la ocupación árabe de España, estaba determinada: sería de 170 años. Al término de dicho periodo, Dios castigará a su vez a Ismael, como antaño castigó a los godos.

La profecía bíblica adquiere entonces un giro político gracias a esa interpretación: es el rey de Asturias, Alfonso III, quien, con la ayuda de Cristo, cumplirá dicha misión profética. El autor predice su próxima victoria, que lo convertirá en dueño de toda España. Así liberada de sus enemigos, la Iglesia volverá a encontrar la paz, después de esos 170 años de tribulaciones. Según la crónica, el final de la dominación musulmana estaba al caer. En efecto, ya habían transcurrido 169 años de los 170 asignados. En muy poco tiempo, pues, llegaría para los cristianos el tiempo de la liberación y de la venganza (veáse texto núm. 11, págs. 301-303).

Esta vez tenemos el esbozo de un programa de guerra sacralizada y proféticamente anunciada. La *reconquista* se considera en él como el cumplimiento de la voluntad de Dios en la historia. La participación guerrera para conseguirlo se encontraba, en consecuencia y por ello mismo, moralmente valorada.

La *Crónica de Alfonso III*, redactada algunos años más tarde, narra las invasiones árabes en España y la resistencia obstinada de los cristianos atrincherados en el reducto de Asturias. Esta segunda crónica retoma la misma problemática que la precedente, y considera a su vez que la ocupación árabe traducía un castigo de Dios sobre su pueblo, debido en particular a los numerosos pecados de los reyes visigodos, tenidos por depravados e impúdicos. Pero Dios y la Virgen María no abandonan a su pueblo. Protegen a los combatientes cristianos de Asturias, dirigidos por su rey Pelayo, un joven godo que había huido de Al-Ándalus para organizar la resistencia en las montañas del Norte.

Aquel rey valiente estaba, sin embargo, mal rodeado. A su lado, un obispo mozárabe, verdadero «anti-Turpin» por anticipado, no dejó de prodigarle consejos de «prudencia» asimilables a una traición. Llamó su atención, en efecto, sobre el débil número de los cristianos frente a la multitud de los sarracenos. En esas condiciones, le afirmó, no queda otra solución que rendirse, que someterse. Pero Pelayo, como Roldán en el cantar de gesta que lleva su nombre, rechazó con altanería y dio a aquel clérigo cobarde y traidor una verdadera lección de valentía y de fe. Galvanizó sus tropas pronunciando un auténtico discurso de guerra santa.

El enfrentamiento tuvo lugar en la batalla de Covadonga. El episodio constituye uno de los mitos fundadores de la historia de España. Los cristianos combatieron con valentía, pero, sobre todo, estuvieron apoyados y ayudados por los poderes celestiales. La Virgen María, en particular, defendió vigorosamente su santuario devolviendo hacia los sarracenos las saetas y los proyectiles lanzados contra él. Gracias a esa asistencia divina, la victoria de los cristianos fue total: 124.000 musulmanes (que el texto, sin duda por voluntad orientalizante, llama «caldeos») encontraron allí la muerte en el combate, mientras que un nuevo milagro divino exterminó a la casi totalidad de los fugitivos. La crónica sitúa, pues, en el origen de la dinastía a un rey asturiano valiente y apoyado por Dios en una guerra sacralizada. El autor hizo así de Alfonso III, el

rey que reinaba en su época, el heredero de una larga tradición de campeones de la resistencia española (visigoda) a los invasores árabes, pero también de los campeones de la cristiandad frente al islam. Anunció que sería a buen seguro aquel rey, Alfonso, quien tendría el honor de restaurar la antigua gloria de los reyes godos en España.

La intención ideológica de ambas crónicas es manifiesta: subrayan la legitimidad y la sacralidad de la dinastía de Asturias, y hacen de sus reyes los héroes de la cristiandad y de la *reconquista*, asimilada a una guerra santa proféticamente anunciada y, por tanto, querida por Dios y conforme a su eterno designio.

DOMINACIÓN MUSULMANA Y FINAL DE LOS TIEMPOS

Las crónicas asturianas explotaron así, en beneficio de la ideología real, las diversas tradiciones proféticas que anunciaban el final más o menos cercano de la dominación árabe deseada y suscitada por Dios para castigar momentáneamente a su pueblo por sus pecados.

En Oriente, como hemos visto, tales esperanzas basadas en la interpretación bíblica conducían a la misma conclusión, pero atribuían la liberación al emperador de Bizancio. Algunos de aquellos escritos fueron traducidos al latín y, gracias a algunos retoques, también contribuyeron a difundir una esperanza similar en Occidente.

Ese fue el caso del pseudo-Metodio, que fue traducido al latín a comienzos del siglo VIII. Como otros muchos escritos de este tipo, se apoya en la segunda Carta de San Pablo a los Tesalonicences (2 Tesalonicences 2, 3-5) en la cual el Apóstol evoca los últimos tiempos y la futura llegada de «el Hombre sin ley» [o «el Pecado en figura humana»], el Anticristo. Pablo afirma aquí que ese tiempo aún no había llegado, pues, añade, sus lectores conocen bien lo que lo retiene, lo que impide manifestarse al Anticristo. Al igual que otros muchos comentadores, el pseudo-Metodio piensa que el Apóstol de-

signaba de ese modo, con palabras indirectas, al Imperio romano. El Anticristo, por tanto, sólo debía aparecer después de la desaparición de dicho Imperio. Al adoptar el estilo profético, el autor pretende situarse en un pasado lejano y anunciar los acontecimientos futuros; predice, pues, la caída de aquel Imperio romano. Según él, es la espada de los árabes (designados por la expresión «los hijos de Ismael») la que pronto causará su pérdida definitiva, debido a sus pecados. A causa de ellos, en efecto, Dios entregará el Imperio romano a esos bárbaros.

El castigo de Dios así anunciado será terrible: el autor describe, en todas las tierras cristianas invadidas por los hijos de Ismael, un espectáculo de desolación y muerte. Sometidos a tales persecuciones, numerosos cristianos serán empujados a renegar de su fe y llegarán incluso a tener pocas esperanzas de vida.

Sin embargo, el autor no se detuvo en ese cuadro desolador. Reconfortó a los cristianos predicándoles el próximo fin de aquel terrible azote. En efecto, los árabes conquistadores serán a su vez vencidos, en el momento menos esperado, por un personaje que el texto llama «el rey de los griegos y de los romanos» (esta expresión, señalémoslo, designaba en Oriente, sin lugar a dudas, al emperador de Bizancio, pero en Occidente, como más adelante veremos, designará otra cosa). Sin embargo, ello no sería todavía el fin, pues el pueblo de Dios debería sufrir aún muchas tribulaciones. Pero Dios enviará al príncipe de su milicia celeste, el cual destruirá a los perseguidores de sus fieles. En fin, el propio Cristo regresará. El Anticristo le hará frente cerca de Jerusalén, e incitará a sus secuaces a luchar contra Cristo y sus fieles. Pero será vencido y Dios establecerá entonces su reino, con los justos, mientras que los malvados serán arrojados al infierno (veáse texto núm. 12, págs. 303-304). Este relato cubre, pues, proféticamente todo el resto de la historia humana hasta su término.

Este texto gozó de gran favor. Fue copiado y retocado muy a menudo entre el momento de su aparición en Occidente, a comienzos del siglo VIII, y la época de la primera

cruzada. Fue ciertamente muy apreciado en los medios eclesiásticos, pues figura en la mayoría de los manuscritos que han llegado hasta nosotros. Como otros muchos, pero con mayor precisión, enfatiza el papel histórico y profético de las conquistas árabes. Dichas invasiones, dolorosas para los cristianos, no eran un accidente de la historia: tenían un sentido pedagógico y profético. Constituyeron uno de los signos de la marcha inexorable de la historia hacia su término, que será revelado por la victoria de Cristo y la instauración del reino de Dios. El fin de la dominación árabe está en él prevista, anunciada, es, por tanto, cierta. La reconquista cristiana también. Por ello resulta más sacralizada.

LOS CANTARES DE GESTA Y LA GUERRA SANTA

Las especulaciones escatológicas desempeñaron así un papel nada despreciable en el reconocimiento ideológico de los combates emprendidos contra los «ocupantes» musulmanes. ¿Podemos evaluar su difusión, importancia y alcance?

Se dice a menudo que tales especulaciones sólo interesaban a algunos monjes confinados en sus monasterios, y que, por consiguiente, tenían un impacto muy limitado sobre las poblaciones. Ello es triplemente falso. En primer lugar, porque el tema del Anticristo y del Final de los Tiempos, hoy casi totalmente ignorado por los cristianos, apasionaba a todos los creyentes en la Edad Media. Después, porque un tema semejante se prestaba de mil maravillas a los sermones y a los relatos capaces de atraer la atención de las masas y de suscitar su temor. Por último, porque las hablillas que concernían a Mahoma y al islam lo tenían todo para agradar a las masas. Es, por tanto, muy probable que los cristianos de Occidente, aunque laicos y poco cultivados (y, de manera particular, los guerreros), tuvieran al menos a través de ellas, y aunque sólo fuera indirectamente, una percepción vaga, muy deformada evidentemente, del islam y de los musulmanes.

Esa imagen muy negativa del islam y de los musulmanes resultaba útil para suscitar o despertar la hostilidad, sobre todo en las regiones donde las invasiones árabes habían podido dejar algunos recuerdos, aunque fuesen lejanos. Como se ha subrayado, los cantares de gesta, que tanto favor gozaron entre los caballeros desde comienzos del siglo XII y probablemente antes, sitúan casi siempre en la época carolingia, incluso merovingia, las hazañas de los caballeros cristianos contra los sarracenos, a los que consiguieron expulsar de Francia meridional: las epopeyas, en su forma primitiva, acompasaron por tanto, a su manera, la reconquista cristiana, primero en la Galia, luego en España y, mucho más tarde, en el Próximo Oriente.

En cualquier caso, en todos los cantares de gesta, los guerreros cristianos emprenden contra sarracenos demonizados, asimilados a paganos idólatras y perversos, una lucha que Dios apoya hasta su victoria, o hasta las palmas del martirio si llegan a sucumbir bajos los golpes de aquellos «paganos». El *Cantar de Roldán* es el prototipo de ello, y es muy probable que su versión actualmente conocida, la denominada «de Oxford», fuera precedida por otros «cantares de Roldán» que glorificaban los mismos valores: es sabido, en efecto, cómo en Hasting, en 1066, un juglar cantó las hazañas de Roldán y Oliveros para animar a los guerreros normandos a que combatieran valientemente a los anglosajones de Haroldo. Dichas epopeyas traducen, mejor que los escritos latinos de que hasta ahora hemos hablado, la imagen que los guerreros cristianos se hacían de los musulmanes con los que iban a enfrentarse en España en la *reconquista,* o más tarde en Oriente, durante la primera cruzada.

Los juglares no fueron los inventores de la imagen del islam y de los musulmanes que difundieron y popularizaron entre su público. Dicho público se componía ante todo de caballeros que los escuchaban en las plazas públicas, como antaño se decía, o más verosímilmente en las salas de los castillos y en la corte de los príncipes. Los clérigos también tuvieron conocimiento de aquella imagen, como lo atestiguan

los cronistas de la primera cruzada, que reprodujeron los mismos esquemas. Guiberto de Nogent, cuyo espíritu crítico ha sido demostrado muchas veces, corrigió muchos de sus excesos (rechazó, en particular, la idea según la cual los musulmanes adoran a Mahoma como a un dios), pero reprodujo otros muchos, cuya futilidad conocía no obstante, afirmando sin vergüenza, para disculparse por ello, que está permitido hablar falsamente del daño de Mahoma dado que la verdad que concierne a dicho «falso profeta» supera de lejos todo el mal que de él podría decirse.

¿De dónde procede ese «conocimiento» del islam y de los musulmanes? Se ignora, pues él mismo afirma no haber encontrado ninguna información real sobre Mahoma en las obras que consultó. Se contenta, por tanto, con reproducir «la opinión común». Desde su época, pues, se había difundido una imagen semejante. La misma se había nutrido, sin lugar a dudas, de los cantares de gesta anteriores a nuestro *Cantar de Roldán,* así como de las hablillas transmitidas oralmente, pero también de los escritos polémicos procedentes de Oriente y traducidos al latín, y quizás también de España.

Todos los rasgos que en lo sucesivo formaron la imagen caricaturesca del islam y de su profeta parecían estar, en todo caso, bien anclados en la mentalidad común de los guerreros y de los clérigos de Occidente, como lo atestigua, desde finales del siglo X, la poetisa Roswita (935-975), quien, por lo demás, estaba muy alejada de las zonas de contacto entre los respectivos ámbitos de ambas religiones.

Aquella monja, nacida en el seno de la nobleza sajona y que llegó a ser canóniga de la abadía de Gandersheim, es la primera poetisa alemana. Redactó un poema en honor del godo Pelayo, víctima de un rey sarraceno de España, violento, libidinoso, homosexual e idólatra, retomando así la mayor parte de las trivialidades relativas al islam y a su caricatura. El tirano hizo decapitar al joven Pelayo, y los ángeles llevaron al paraíso el alma de aquel santo mártir.

Las acusaciones de homosexualidad y de lujuria, de violencia guerrera y de ansia de dominación universal, de idola-

tría y de politeísmo, contra los musulmanes, asimilados a los paganos de la Antigüedad romana, estuvieron, pues, muy ampliamente difundidos en Occidente mucho antes de finales del siglo XI. Los cruzados, por otra parte, iban a describir la estatua-ídolo de Mahoma que, según ellos, dominaba el Templo de Jerusalén (veáse texto núm. 13, págs. 304-306). Este hecho no deja de ser importante: significa que incluso los cronistas, quienes, por lo demás, se codearon con la realidad del islam y pudieron penetrar en las mezquitas, prefirieron conservar y perpetuar el cliché de un islam idólatra que les había sido inculcado en Occidente desde antes de su partida. Esa imagen caricaturesca estaba implantada con bastante fuerza e importancia en sus espíritus para resistir al impacto de la realidad.

El clérigo Raúl de Caen, por ejemplo, al recoger de su señor Tancredo, uno de los héroes de la primera cruzada, el relato de su entrada en el «Templo de Jerusalén» (la mezquita de al-Aqsa), no dudó en describir la presencia en aquel lugar sagrado de una estatua de plata adornada con piedras preciosas, que recuerda mucho, por otra parte, a las estatuas relicarios de las iglesias de Occidente. Dudó a la hora de identificarla, pues no sabía si se trataba de Cristo o de una divinidad pagana, antes de ver en ella la imagen de Mahoma, asimilada por él a un Anticristo precursor de aquél que debe aparecer en los últimos tiempos, y reinar en el Templo de Dios. La demonización del Islam, pues, es doble en este relato.

Dicha caricatura de un islam herético, violento, idólatra y lujurioso estuvo ampliamente difundida en todos los medios. Muestra muy bien cómo esa era la imagen que Occidente percibía —o, más bien, quería percibir— del islam y de los musulmanes, a los cuales se enfrentaban sus guerreros en lo sucesivo, tanto en España como en el sur de Italia, y pronto en Sicilia y en el Próximo Oriente. Esta imagen, destinada en principio a disuadir a los cristianos de las zonas dominadas por los musulmanes de dejarse ganar por la cultura y por la religión de los vencedores, fue cambiando poco a poco de destino. Cuando pasó a Occidente, contribuyó a atizar la

animosidad y la hostilidad, a demonizar al adversario y, de rechazo, a sacralizar el combate conducido contra él, facilitando así la formación del concepto de guerra santa que respondió, bastante tardíamente, a la noción del *yihad* ya admitida desde hacía tiempo en el mundo musulmán.

TERCERA PARTE

VALORACIÓN IDEOLÓGICA DE LA GUERRA EN LA SOCIEDAD FEUDAL (SIGLOS VIII-XI)

CAPÍTULO 8

LA GUERRA MERITORIA
IMPERIO, PAPADO E INVASIONES PAGANAS

Fuera incluso de las regiones conquistadas permanentemente por los musulmanes, el periodo aquí considerado vio aparecer, en el corazón mismo del Occidente cristiano, otros dos rasgos de reconocimiento de la fuerza armada que conducían a la idea de guerra santa: el primero estuvo ligado a la defensa del Imperio carolingio, asimilado a la cristiandad; el segundo derivó de la alianza contraída por los carolingios con el Papado y de la sacralización que se vinculó a la protección de la Santa Sede. Para nuestro propósito, es preciso que recordemos sus líneas principales y sus consecuencias.

LOS CAROLINGIOS Y EL PAPADO: UN DESARROLLO CONJUNTO

Pipino el Breve

El «golpe de Estado» relatado más arriba, que Pipino llevó a cabo con el consentimiento del papa para apartar del

trono a la dinastía merovingia, reforzó la alianza entre el Papado y la monarquía franca, que ya fue esbozada bajo Clodoveo. Pipino y sus hijos fueron ungidos con el santo crisma y «hechos reyes» mediante las manos del papa. Por su parte, Pipino «restituyó» (en realidad, dio) al papa el exarcado de Rávena y reinstaló solemnemente a Esteban II en el trono de San Pedro. Reforzó en su reino la autoridad pontificia en materia de disciplina eclesiástica e impuso la liturgia romana.

Carlomagno

En 773, el rey lombardo Desiderio se apoderó a su vez de algunos territorios pontificios y amenazó Rávena. El papa Adriano I acudió a Carlos, que descendió a Italia con dos ejércitos y encerró a Desiderio en Pavía. El rey franco celebró la Pascua en Roma, donde fue recibido como salvador, y confirmó al papa Adriano la promesa de «restitución» antaño hecha por Pipino: de haber tenido efecto, dicha promesa habría atribuido a la Santa Sede más de las dos terceras partes de Italia y habría hecho del papa, desde entonces, un poder temporal apreciable. Pero sólo fueron promesas verbales, cuya sinceridad no puede ponerse en duda: en realidad, Carlos no quiso de ningún modo desprenderse de la menor parcela de su autoridad temporal. Por esa razón, él mismo se ciñó la corona de hierro de los lombardos y no concedió al papa más que algunas ciudades.

La concepción que tenía de la función real y de la protección debida a San Pedro condujo al rey de los francos a considerarse como el jefe del «Imperio cristiano», que por esa razón gobernaba Italia directamente (como fue el caso del reino lombardo) o bien a través de subordinados, a modo de protectorados. Ese dominio de hecho del rey franco sobre Italia corría el riesgo de hacerle entrar en conflicto con el *basileus,* el emperador «romano» griego de Bizancio, de quien teóricamente dependían dichos territorios. Pero se encontró que, en 797, el emperador era en realidad una mujer, Irene, lo

que a duras penas resultaba aceptable para los occidentales. Además, acababa de destituir a su propio hijo, Constantino, haciéndole sacar los ojos. ¡Mujer y madre indigna! El momento, pues, estaba bien escogido para realizar otro «golpe de Estado», fruto de un nuevo entendimiento entre los carolingios y el Papado.

Ambas partes sólo podían obtener ganancia de ello: el papa encontró la ocasión para liberarse de la tutela jurídica de Bizancio y afirmar su ideología política. Carlomagno, a su vez, podía conseguir un título prestigioso que ilustrara su preeminencia de hecho, ya adquirida, sobre todos los reyes de Occidente, y la posibilidad de «renovar» el Imperio romano, un Imperio del que él sería el jefe, lugarteniente de Dios en el plano temporal, incluido el militar, reconociendo así su acción de pacificación y unificación en el interior y su acción de conquista militar en el exterior. El papa, con un poder naciente, habría podido ser su rival. Las circunstancias lo convirtieron primero en un aliado. La confrontación de los dos poderes, el del Imperio y el del Papado, no ocurriría sino dos siglos y medio más tarde.

La coronación imperial de 800

En abril de 799, el nuevo papa León III se hallaba en una mala situación. Se enfrentó al partido de la aristocracia romana, que amenazó con sacarle los ojos y destituirlo, acusándolo de adúltero (es decir, de traición hacia su esposa, la Iglesia), de herejía y de indignidad. León III se adelantó a la acción de sus enemigos: consiguió refugiarse cerca de Carlos (entonces en Sajonia), el cual lo hizo acompañar bajo protección a Roma y se propuso ir más tarde a examinar su caso. Es decir, que Carlos, patricio de los romanos, tomó muy en serio su papel de protector de la Santa Sede, pero se consideró con derecho a juzgar al pontífice. Nos encontramos lejos de la noción ulterior de un papa que domina a los reyes. Por el contrario, casi podríamos hablar de «cesaropapismo», habida

cuenta de la gran influencia, de la autoridad de Carlomagno sobre la Iglesia y sobre el obispo de Roma.

De hecho, algún tiempo más tarde, Carlos descendió a Roma, donde fue acogido por el papa como si fuera un emperador. El 23 de diciembre, el rey restableció a León III en el trono de San Pedro después de haberle hecho jurar, mediante un «juramento purgatorio», que era totalmente inocente de los pecados que se le imputaban. En seguida fue recompensado: en la Navidad del año 800, mientras rezaba piadosamente en la catedral de San Pedro, Carlos fue coronado emperador por el papa, y aclamado según el ritual bizantino, algo modificado, por lo demás, para engrandecer el papel del papa.

Al igual que en la consagración de Pipino, no se trató en el fondo más que de un intercambio de servicios que aprovechó a ambas partes y confirmó un estado de hecho. Después de sus victorias militares, Carlomagno se convirtió en el soberano más poderoso de Occidente. Desde 799, el consejero del rey, Alcuino, aprovechando el debilitamiento moral y político del emperador (emperatriz) de Bizancio y del obispo de Roma, había ensalzado la ideología imperial. Puede resumirse así: Carlos era, *de facto,* el único defensor verdadero de la comunidad cristiana, pues las otras dos autoridades legítimas, a saber, «la dignidad imperial de la segunda Roma» (el *basileus* de Constantinopla) y la «sublimidad apostólica» (el papa), estaban, en efecto, totalmente desconsideradas en aquella fecha. En cuanto a la tercera dignidad, la de la realeza franca, concedida por Dios a Carlos, Alcuino la consideraba superior a las otras dos tanto en poder como en gloria. Carlos, «nuevo David» (así fue como lo designaron Alcuino y algunos de sus consejeros, y dicha asimilación está preñada de sentido ideológico), fue encargado por Dios para proteger y dirigir hacia la salvación al Imperio, a la Iglesia, a la cristiandad.

Carlomagno no se sentía de ninguna manera al servicio de la Iglesia romana. Antes al contrario, su misión protectora le confería una autoridad que creía tener directamente de Dios. El mismo Carlomagno expresó esa concepción en una

carta al papa León III, en la cual repartió claramente los papeles: a él, al emperador, la carga de combatir por la expansión del Imperio y la protección de las iglesias y de las poblaciones de los ataques de los enemigos y de los infieles; al papa, rezar por la victoria de los ejércitos imperiales. Dichos ejércitos se vieron así doblemente reconocidos en el plano de la ideología religiosa.

Carlomagno ejerció, por lo demás, una autoridad casi absoluta sobre la Iglesia: los obispos, incluido el de Roma, fueron considerados por él como funcionarios y confinados a un papel puramente sacerdotal. En cambio, él mismo intervino en el dominio de la doctrina, al imponer, por ejemplo, la introducción del *filioque* en el credo occidental («el Espíritu Santo procede del Padre *y del Hijo*»). Esa sería a continuación una de las principales divergencias doctrinales entre el Occidente «católico» y el Oriente «ortodoxo». Más que un nuevo David (pues Carlos, como David, fue un rey ungido por Dios, pero no pretendió ser profeta como él), Carlomagno se nos presenta más bien como un «nuevo Constantino».

Luis el Piadoso y el reparto del Imperio

Luis el Piadoso aumentó todavía más el carácter «religioso» del Imperio, verdadero «Estado cristiano»: envió misioneros hasta las regiones paganas de Escandinavia, y trató de atraer sobre el Imperio, gracias a su piedad, la gracia divina. Esa piedad incluso lo debilitó: sus hijos se repartieron las tierras en el tratado de Verdún (843) y se destrozaron entre sí permanentemente; el desaparecido Imperio carolingio siguió siendo un recuerdo vivaz en los espíritus, un mito que conservó un efectivo alcance ideológico. Los letrados se acordaban todavía de un Imperio cristiano unitario, y fue hacia al emperador hacia donde siempre se dirigió el Papado para obtener la ayuda militar de la que tuvo necesidad para hacer frente a los diversos enemigos que podían amenazarlo. Esos hechos favorecieron, por supuesto, la promoción ideológica de las empresas militares imperiales.

En efecto, Carlomagno fue ante todo un guerrero, un conquistador. La concepción que tuvo de su misión lo condujo a confundir expansión del Imperio, de la cristiandad y de la fe. Es, por tanto, difícil, incluso imposible, separar los móviles que le llevaron a emprender casi cada año campañas militares contra sus vecinos, algunos de los cuales (pero no todos) eran «paganos». Llegado el caso, el reconocimiento de la guerra pudo adquirir aspectos próximos a la sacralización. Así ocurrió contra los sajones y contra los sarracenos.

Los sajones

Las campañas contra los sajones tuvieron, de manera manifiesta, rasgos de guerras misioneras. El capitular promulgado en 785 castigaba con la muerte toda revuelta y tenía también como objetivo extirpar el paganismo. Aquellas campañas revistieron asimismo rasgos de guerra de religión, como las emprendidas contra los ávaros: antes del combate, el rey hizo rezar y ayunar a sus soldados, y les hizo realizar procesiones con los pies desnudos. Más tarde, en la cruzada, se encontrarían elementos idénticos.

Ciertamente, Alcuino, consejero de Carlomagno, no aprobó el principio del uso de la violencia para obtener la conversión de los sajones. Intentó incluso, en 792, atenuar el rigor de los capitulares anteriores que sólo se limitaron a proponer a dicho pueblo la elección entre la conversión y la muerte. Pero Alcuino no dejo de regocijarse por los resultados obtenidos: según él, la victoria de Carlos sobre los sajones paganos permitía augurar otras victorias y otras conversiones; gracias a aquellas campañas militares de Carlos, la Iglesia quedó en paz y la fe cristiana se difundió al Este. En algunas cartas, deploró, en cambio, que los «malditos sarracenos» dominaban aún África y Asia. El rey franco, por tanto, tenía en su opinión una misión de (re)conquista sobre esos paganos.

Carlomagno, sin embargo, no se desinteresó de los sarracenos de España, pero sus éxitos fueron aquí más mitigados, y sus relaciones con los musulmanes más políticas.

Carlomagno y los sarracenos

Roncesvalles y el mito de Roldán

Desde 768, una embajada de al-Mansur, califa abbasí de Bagdad, parece que había tratado de conseguir de Pipino su apoyo contra el emirato omeya de Córdoba. Diez años más tarde, Carlomagno recibió una petición similar del gobernador musulmán de Zaragoza. Tuvo consecuencias: en 778, Carlos condujo su ejército más allá de los Pirineos, tal vez con la intención de unir sus fuerzas a las del rey de Asturias. Pero sus aliados musulmanes desertaron, y Carlos volvió a Francia, tras haber devastado la región de Pamplona.

A la vuelta, su retaguardia fue exterminada en el paso de Roncesvalles, no por los musulmanes, sino por los vascos independentistas. Este episodio fue el origen del *Cantar de Roldán,* que fue redactado en su forma actual hacia finales del siglo XI, en la época de una reconquista española más intensa y ya sacralizada, pero que se inspiró muy probablemente en relatos escritos u orales que se remontaban al acontecimiento mismo.

La expedición de Carlos, en efecto, causó una profunda impresión y varios jefes godos de Asturias, desanimados por las victorias musulmanas, se refugiaron entonces en Francia. En 793, el emir de Córdoba lanzó incluso una expedición que llegó de nuevo hasta Narbona. Los carolingios sólo recuperaron la iniciativa después de 800, con la formación de la marca de España (el condado de Barcelona) que pronto alcanzó el Ebro. El conflicto entre cristianos y musulmanes dejó, pues, huellas profundas en la memoria. Carlomagno pronto apareció como un modelo, que incluso sería propuesto a los cruzados. Es preciso preguntarse por qué.

Carlomagno, ¿«protector de los Santos Lugares»?

Desde el siglo IX, el cronista Eginhardo llegó muy lejos en este sentido e hizo de Carlomagno el «protector del Santo sepulcro». Creó así una tradición de la que los cronistas de la cruzada se valieron tres siglos más tarde. Esa cualidad dejó, en efecto, una profunda impronta en las mentalidades populares y dio lugar a numerosas leyendas, particularmente en la proximidad de la cruzada.

Las deformación ideológica, sin embargo, comenzó mucho antes. ¿En qué se basó? De hecho, como bien es sabido, en 799, Carlos envió al califa abbasí de Bagdad una embajada que fue recibida con amabilidad. De vuelta hacia Occidente, aquella embajada llegó a ofrecer presentes al Santo Sepulcro. Se reunió con Carlomagno en Italia algunos días antes de su coronación en la Navidad del año 800, y le entregó entonces, de parte del patriarca de Jerusalén, una bandera y las llaves del Santo Sepulcro. Toda la leyenda partió de este hecho.

¿Qué significado hay que conceder a aquel episodio? ¿Fue un reconocimiento de soberanía sobre los Santos Lugares? ¿Una solicitud de intervención? ¿Una entrega implícita de la protección del Sepulcro al rey franco? ¡Todo ello resulta claramente excesivo! Sin ninguna duda, conviene interpretar aquel gesto como un simple testimonio de honor y deferencia. Un gesto semejante tuvo, por lo demás, su equivalente en el mismo Occidente: en una fecha muy próxima, el papa León III entregó, en efecto, a Carlos las llaves de la catedral de San Pedro de Roma. No es menos cierto que dicho gesto, en ambos casos (y más aún en el segundo, que pudo influenciar la interpretación del otro), estuvo cargado de elementos simbólicos e impresionó los espíritus para hacer nacer una ideología ligada a la noción de protección armada. Esta interpretación pudo verse confirmada por la entrega a la embajada de una bandera, que por aquella época estaba en trance de convertirse, en Occidente, en el símbolo de una tal protección armada de los santuarios.

Eginhardo lo comprendió bien y forzó ese rasgo para conferir al gesto del califa un alcance político. Según él, el califa Harun al-Rachid habría recibido a la embajada franca con mucho honor y deferencia, habría accedido a todas sus peticiones y aceptado situar los Santos Lugares bajo la autoridad de Carlos. De ahí nació, muy probablemente, la leyenda ulterior del «Protectorado franco en Tierra Santa». Al desarrollarse, hizo de Carlomagno a la vez un peregrino y un prototipo de cruzado.

Los predicadores de la cruzada sacaron partido de aquella leyenda que fue difundida también por algunas epopeyas. Así, según Roberto el Monje, el papa Urbano II, en su discurso de Clermont, habría animado a los caballeros de Francia a que recordaran las hazañas gloriosas de Carlomagno y de Luis, que antaño triunfaron sobre los «turcos» y extendieron el poder de la Santa Iglesia. De manera más precisa, el Anónimo normando y Tudebodo relataron cómo los primeros cruzados emprendieron «la ruta que en otro tiempo Carlomagno, el magnífico rey de Francia, estableció hasta Constantinopla». Carlomagno, sin ninguna duda, se convirtió a la vez en un mito y en un modelo de la lucha contra los sarracenos, no sólo en España, sino también en Oriente.

En la época de Urbano II aparecieron también cartas «excitadoras» de la cruzada que hacían referencia a ese papel de Carlomagno como protector de los Santos Lugares: dichas cartas, que —como hoy sabemos— fueron totalmente inventadas, imaginan llamamientos a Carlomagno procedentes del emperador de Constantinopla o del patriarca de Jerusalén. Fueron falsificaciones ciertamente, pero no por ello dejan de revelar la importancia que la mentalidad popular concedía a ese tema en vísperas de la cruzada. Carlomagno aparece en ellas como el héroe guerrero de la cristiandad, que triunfó sobre el islam en una guerra ya sacralizada por su función de protector del Santo Sepulcro y de los Santos Lugares. Esa ficción no era menos significativa de la formación de la idea de guerra santa, y del papel que en ella tuvieron a la vez el emperador franco y el Sepulcro de Jerusalén.

INVASIONES «PAGANAS» Y SACRALIZACIÓN DE LA GUERRA

Otros enemigos contribuyeron, desde la época carolingia, a subir un nuevo peldaño en el reconocimiento ideológico de la guerra dirigida contra adversarios demonizados de buen grado: fueron los «paganos», o sospechosos de tales, normandos, húngaros y sarracenos, que entonces inquietaron al Imperio y aterrorizaron a la Iglesia.

La desintegración del Imperio carolingio se atribuía antaño a las invasiones de los sarracenos en el Sur, de los húngaros en el Este y de los normandos un poco por todas partes, a lo largo de las costas y de las riberas de los ríos. Hoy se cree que fue debida más bien a factores de política interna: a la amplitud sobredimensionada del Imperio, a su subadministración crónica (a pesar de los esfuerzos de Carlos en este campo), a las tensiones internas resultantes de los particularismos regionales y a la progresión de las ambiciones de la aristocracia, momentáneamente yuguladas por la energía de Carlos. Las invasiones sólo habrían tenido un débil impacto político y económico, siendo así que los monasterios fueron sus principales blancos.

De todas formas, ello no quiere decir que dichas invasiones no desempeñaran un papel considerable en el ámbito de la ideología, de la formación de las mentalidades y de los comportamientos. Los monasterios devastados o amenazados de serlo fueron una realidad. Ahora bien, constituían los centros de la cultura de la época, los lugares donde se forjaban las ideologías, donde se perpetuaba la memoria, donde se escribía la historia, donde se elaboraban las leyendas. Al relatar de manera dramática y a menudo conmovedora, al exagerar incluso la amplitud de los incendios, de los pillajes y de las masacres (por lo demás muy reales) cometidos por los normandos, los monjes contribuyeron a la formación de una psicosis, a la confección de un estereotipo del normando saqueador, temible, despiadado y sanguinario que perduraría durante mucho tiempo en los espíritus.

Lo mismo sucedió con los húngaros (¡su nombre, por otro lado, habría dado «ogro», traduciendo así el temor que se les tenía!) y también con los sarracenos. Esos estereotipos eran caricaturas, que hundían sus raíces en una realidad «verdadera», pero más aún en una realidad «percibida como verdadera», la única que verdaderamente importa a largo plazo. Esa imagen contribuyó a demonizar a aquellos adversarios «paganos», y por tanto a sacralizar la guerra emprendida contra ellos, a reconocer en el plano moral a quienes la condujeron, tanto más si dichos combatientes por la buena causa llegaban a perecer bajo sus golpes.

No se trataba todavía, sin embargo, de guerra santa: faltaba, en efecto, la promesa de las recompensas celestes. Este elemento se perfiló entretanto a propósito de la defensa de la Iglesia de Roma frente a los sarracenos, como luego veremos. En cambio, la demonización del adversario confirió ya, desde la época carolingia, nuevos rasgos de sacralidad a la guerra emprendida por la cristiandad contra los paganos o infieles.

Los normandos

La amenaza normanda comenzó a hacerse sentir en las costas del Imperio desde 799; se precisó a partir de 810, y se intensificó después de 830. Numerosas ciudades fueron entonces saqueadas e incendiadas: Ruán en 841, París en 845, Nantes, y luego Burdeos en 848, y también Angers, Tours, Amiens, etc. Las abadías sobre todo, en un grandísimo número, sufrieron sus ataques. Sus devastaciones fueron evidentemente atribuidas a un castigo de Dios, lo cual, como hemos visto, no excluyó el recurso a una protección armada contra ellos: ¡nadie tiene por qué saber el alcance del castigo de Dios!

El rey franco, protector natural de manera innata de las iglesias, era tenido como responsable del cumplimiento de aquella misión que le fue confiada en el momento de la

consagración. Pero el ejército real, que cada año se reunía en el «campo de marzo» (que un poco más tarde llegó a ser el «campo de mayo»), era demasiado pesado, demasiado lento de reunir para intervenir de manera eficaz contra los imprevisibles golpes de mano de los guerreros normandos embarcados en sus navíos ligeros y capaces de surgir en cualquier momento, en la proximidad de los grandes ríos e incluso de los afluentes de cierta importancia. Lo que es peor, la aristocracia local se alió en ocasiones a los invasores, en Aquitania o en Bretaña, para liberarse del dominio carolingio, lo que aumentó todavía más la inseguridad.

Dado que la protección real fallaba casi siempre en el momento oportuno, las iglesias y las abadías llegaron a asegurar en la medida de lo posible su propia defensa: se fortificaron, reclutaron guerreros, se confiaron a la protección de los señores locales, quienes al mismo tiempo se beneficiaron de las bendiciones de los eclesiásticos y de la promesa del apoyo celestial. La misma Iglesia, en efecto, prefirió apoyar a veces a un príncipe local, protector más eficaz que un soberano carolingio lejano cuyo prestigio se debilitó como consecuencia de su incapacidad política y militar. El asedio de París por los normandos, en 885, reflejó ese fenómeno: el conde Eudón de París se hizo ilustre en él.

El episodio merece atención por su alcance ideológico: la guerra de los héroes cristianos, en efecto, fue apoyada en aquella ocasión por las fuerzas celestiales que la garantizaron y sacralizaron. En el relato que de ello hace, Abbón subraya el papel de aquel socorro manifiesto de Santa Genoveva y San Germán. Éste combatió personalmente en medio de los guerreros, respondiendo así a las oraciones del «ejército del Señor». Los cristianos, escribe Abbón, consiguieron la victoria «gracias a la virtud de la Santa Cruz y por los méritos de San Germán». El conde Eudón obtuvo de ello un prestigio considerable. Durante la crisis dinástica de 888 fue aclamado rey; entre otras ventajas, contó con haber defendido París heroicamente. Se presentó, además, como el defensor de las iglesias, cuyos privilegios juró preservar en el juramento de

la consagración. Eudón se convirtió así, por partida doble, en el campeón de la Iglesia y de la fe cristiana amenazada por los bárbaros paganos.

La amenaza normanda, sin embargo, se alejó en el siglo X. En 911, Carlos el Simple concedió a los vikingos, por tratado, una amplia parte de Neustria, que llegaría a ser Normandía. Aquellos normandos se convirtieron al cristianismo y se tornaron en sagaces propietarios territoriales, contribuyendo así al desarrollo del ducado de Normandía y del reino de Francia.

Antes de dicho acuerdo, sin embargo, y durante más de un siglo, numerosas oraciones, cuyo tenor conocemos, recitadas en las «misas contra los paganos» (o «normandos», o «daneses»), numerosas bendiciones de las banderas y las armas de los soldados que iban a combatirlos, contribuyeron de manera duradera a sacralizar las guerras emprendidas para defender el país frente a aquellos nuevos «bárbaros», frente a la amenaza de una invasión masiva del mundo cristiano por los «paganos». Dicho temor iba a resurgir en el siglo XI: entonces los sarracenos obtuvieron victorias que, al cortar la *reconquista* cristiana, parecían presagiar una vuelta atrás en el Próximo Oriente o en España. No fue en balde por lo que en aquella época todos los enemigos exteriores de la cristiandad, ya fuesen paganos, musulmanes o en ocasiones incluso cristianos, fueron asimilados a los paganos y denominados indiferentemente *pagani* en los textos latinos, «paganos» y más aún «sarracenos» en los textos escritos en lenguas vulgares.

Los húngaros

La amenaza de los húngaros condujo a los mismos fenómenos, particularmente en Germania. Aquí también, bendiciones y oraciones realzaron el valor de la ideología guerrera de los defensores de la cristiandad. El papa contribuyó a ello: envió al soberano germánico —que, desde 936, se había con-

vertido en la principal fuerza militar de Occidente— alientos, en forma de bendiciones transmitidas por sus legados y de concesiones de banderas bendecidas.

En 955, Otón I derrotó a los guerreros húngaros en la batalla de Lechfeld (cerca de Augsburgo), y luego sometió a los eslavos. Fue hecho emperador en 962. La expansión del Imperio germánico comenzó hacia el Este. Dicha expansión revistió también un aspecto misionero: como en la época de Carlomagno, la conquista de los territorios por los ejércitos germánicos les permitió implantar misioneros encargados de predicar a los paganos y convertirlos a la fe cristiana. Además, en la batalla de Lechfeld, subrayémoslo, Otón fue portador de la Santa Lanza, el arma del centurión Longinos que habría atravesado el costado de Cristo en la cruz y que simbolizó la «santidad» de la monarquía germánica. Su presencia en el campo de batalla constituyó un nuevo elemento de sacralidad de la guerra emprendida por la cristiandad contra los adversarios paganos que amenazaban su existencia.

Hasta entonces a la defensiva, la cristiandad comenzó a ser conquistadora hacia el año mil, a la vez por las victorias de sus reyes y por la predicación de sus misioneros, siendo así que los primeros protegían a los segundos y facilitaban su tarea. Así ocurrió en Escandinavia, en Dinamarca y mejor aún en Polonia y en Hungría. Estos dos últimos casos merecen atención por su carácter ejemplar y por el sentido muy simbólico que revistió la formación de aquellos reinos tan recientemente integrados a la cristiandad.

En Hungría, tras la victoria de Otón I, la predicación de Bruno de Saint-Gall comenzó a dar sus frutos. El autor de la federación de las tribus húngaras, Géza, se hizo bautizar y buscó la alianza del emperador germánico. A finales del año mil, su hijo Esteban, quien a su vez se había convertido al cristianismo, fue coronado rey de Hungría con la aprobación del papa y del emperador Otón III. Si creemos a Ademaro de Chabannes, el emperador habría enviado incluso a Esteban, cuando contrajo matrimonio con Gisela, hija del duque de Baviera, aquella Santa Lanza que, en Lechfeld, había asegurado la victoria de Otón I sobre los húngaros entonces paganos. Aquella concesión imperial revistió una triple significación: garantizó la formación de un reino húngaro independiente, pero estrechamente unido al Imperio germánico; subrayó el carácter cristiano de dicho reino, en unión con Roma; tradujo, en fin, el carácter de protección política y militar que se prestaba a aquella «reliquia» de la Santa Lanza que había atravesado a Cristo en la cruz. Actuó a la vez como un talismán, como el signo de la presencia divina y como el símbolo de la santidad del combate emprendido por los húngaros cristianos, que en adelante estuvieron en primera línea contra las fuerzas paganas.

Esa triple significación vuelve a encontrarse también en el caso de Polonia. En esta ocasión se trató de la concesión de una réplica de dicha Santa Lanza. El emperador Otón III la donó, en la misma época, al príncipe cristiano Boleslao el Valiente, quien, en 1025, se convirtió en el primer rey de Polonia. Le ofreció también una diadema imperial y un clavo que había servido para la crucifixión de Jesús en Jerusalén. Esos tres dones expresaron y reforzaron de nuevo el carácter cristiano del reino, su asociación al Imperio y la virtud protectora que se prestaba a esos instrumentos de la pasión de Cristo, símbolos de humillación y de muerte, pero que, en aquella época, se transformaron en signos de protección y de victoria militar.

Esa dimensión protectora de la Santa Lanza para los ejércitos cristianos reaparecía después durante la primera cruzada. En efecto, siguiendo las indicaciones de un visionario del ejército cruzado llamado Pedro Bartolomé, en 1098 se encontró «milagrosamente» la punta de una lanza, profundamente hincada en el suelo de la catedral de San Pedro, en Antioquía. Los santos y Cristo que se habían aparecido a Bartolomé le habían afirmado que se encontraría allí, en el lugar indicado, la lanza que había atravesado a Cristo en la cruz. Su descubrimiento constituiría el signo cierto de la protección divina en el combate, en el que no se tenía esperanza alguna, que algunos días más tarde iba a enfrentar a los

cruzados con el inmenso ejército musulmán de Kerbogha. Los cruzados, como es sabido, resultaron victoriosos. Un cura del ejército cristiano portó durante el combate esa «Santa Lanza» protectora, a modo de talismán. Contribuyó de manera muy evidente a sacralizar el combate guerrero que era conducido bajo su égida. Esa forma de sacralización, como se ve, estaba ya presente a finales del siglo X.

Los sarracenos

El combate contra los sarracenos, por la amenaza que hicieron planear sobre los confines cristianos, se prestaba también mucho a semejante sacralización. Los sarracenos, en efecto, no fueron rechazados del todo tras las victorias de Carlos Martel en Languedoc: recuperó de los musulmanes, en 737, Nimes, Agde y Béziers, pero Narbona continuó estando en sus manos, y no fue reconquistada sino en 759, como Gerona en 785 y Barcelona en 801. En el siglo IX se produjeron todavía numerosas incursiones musulmanas (una de ellas amenazó de nuevo Narbona en 841) y aún prosiguieron en el siglo X, principalmente, en lo sucesivo, por vía marítima, en forma de ataques de piratas que desembarcaban en las costas (Agde, 943). Todavía en 1020 los musulmanes desembarcaron y fueron a asediar Narbona. Los cantares de gesta conservaron los recuerdos, ciertamente deformados, de aquellas amenazas y contribuyeron a la alabanza moral de los guerreros que se enfrentaron a ellas.

Los piratas sarracenos conservaron, hasta 972, una base en la costa de Provenza, en La Garde-Freinet (macizo de Les Maures), desde donde llevaron a cabo ataques devastadores sobre las costas y hasta los valles alpinos. El abad Máyolo de Cluny, al regresar de Roma, cayó un día en una de sus emboscadas; fue capturado y el monasterio de Cluny debió pagar a los sarracenos un importante rescate para obtener su liberación.

Odilón, sucesor de Máyolo como abad de Cluny, escribió en el segundo cuarto del siglo XI una *Vida de San Máyolo* que relata aquella desgracia. Refleja muy bien la mentalidad común de aquel tiempo hacia los sarracenos: Odilón consideró aquella captura del abad como un signo abominable de impiedad, que manifestó en su más extremo grado la iniquidad de los sarracenos, y atrajo al mismo tiempo sobre su cabeza la venganza divina. Dicha venganza fue realizada por la victoria de los guerreros de Guillermo «el Liberador» en 983. Odilón va más lejos: compara esa venganza divina, materializada gracias a la victoria de los cristianos de Provenza sobre aquellos sarracenos, a la que los emperadores romanos infligieron antaño a los judíos en el año 70, a consecuencia de su iniquidad que les había llevado a rechazar a Cristo.

Esa interpretación ideológica de una «fechoría» relativamente reciente de los sarracenos subraya cómo la reconquista cristiana se consideraba entonces en la Galia como una liberación, pero también como un castigo de revancha, una venganza de Dios sobre los infieles. El combate de los cristianos se percibía también como el combate de Dios para realizar su plan. En otros términos, era Dios quien actuaba a través de los guerreros cristianos. En este sentido no se estaba lejos de la expresión *«Dei gesta per Francos»* («Las hazañas de Dios por mediación de los francos»), título elegido por Guiberto de Nogent para su relato de la primera cruzada, con la diferencia de que aquí no se trataba de los francos sino de los provenzales.

Cristianos e infieles fueron percibidos así, tanto los unos como los otros, como instrumentos de Dios en el desarrollo de la historia sagrada. Dios no sólo castiga los pecados de su pueblo valiéndose de los ejércitos de los infieles: puede castigar también a esos mismos infieles mediante los ejércitos de su pueblo. La *reconquista* española y la cruzada serían interpretadas más tarde en este sentido por varios cronistas. Esa concepción tradujo un regreso clarísimo a la ideología de la guerra santa del Antiguo Testamento.

El reconocimiento de los guerreros se aplicó, en todos los casos precedentes, a quienes protegieron la «Patria», el Imperio «romano». Pero el calificativo «paganos» para designar al adversario acentuó el carácter religioso del enfrentamiento, haciendo de la batalla un «juicio de Dios»: Dios estableció y confirmó la veracidad de la fe cristiana a través de la victoria.

Una dosis suplementaria de sacralidad se añadió a su crédito cuando aquellos guerreros combatían al mismo tiempo contra los «paganos» y para proteger la Iglesia de Roma, corazón y cabeza de la cristiandad occidental. Su lucha armada disfrutó entonces de un doble reconocimiento unido a promesas que la acercaban a una guerra santa. Esos nuevos elementos aparecieron por vez primera a mediados del siglo IX.

Roma, en efecto, estuvo también amenazada en aquella fecha: los árabes tomaron posesión de Sicilia desde 827, y luego del sur de Italia, y saquearon a menudo las costas de Cerdeña y las del Lacio. En 846 llegaron hasta los muros de Roma, penetraron en ella, saquearon la ciudad y asolaron la iglesia de San Pedro. Aquella audaz incursión despertó los antiguos temores: el patrimonio pontificio fue puesto en peligro, una vez más, no por los cristianos, como sucedió en tiempos de los lombardos, sino por los sarracenos, por los «paganos». El peligró pareció aún mayor. ¿Cómo conjurarlo?

Conforme a las antiguas tradiciones establecidas desde la época de Pipino, el papa llamó en su auxilio al rey franco. Pero esta vez, para que se decidieran a ir a socorrerle, el papa León IV no dudó en hacer a los guerreros francos promesas de recompensas de tipo espiritual: afirmó, en efecto, que a todos los que llegaran a morir en aquel combate emprendido por la protección de Roma «no les serían negados los reinos celestiales». Ello no constituyó todavía una promesa explícita del paraíso a los guerreros que cayeran como «mártires» por la protección de Roma, pero la idea no quedaba lejos (veáse texto núm. 14, págs. 307-308). Se abrió camino.

El combate emprendido por el interés de Roma se encuentra triplemente sacralizado, en este texto, gracias a una hábil amalgama que une los valores morales de la Antigüedad romana (morir por la Patria), los de la ética universal (la protección de los hermanos) y los de la religión (la defensa de la fe amenazada por los paganos).

Las amenazas no cesaron y el papa Juan VIII renovó sus llamamientos al emperador entre los años 876 y 879: en varias cartas, subrayó el peligro que representaban al mismo tiempo, para Roma, la Iglesia y la fe cristiana, aquellos sarracenos «enemigos de la cruz de Cristo», que de nuevo amenazaban la Iglesia de Roma, saqueaban e incendiaban ciudades y pueblos, cautivaban a los fieles de Cristo, destruían las iglesias y destrozaban los altares, masacraban sin piedad a los servidores de Dios y (lo que era el colmo) llegaban a conseguir aliados entre los vecinos potentados cristianos. Pero, a pesar de sus acuciantes llamamientos, próximos, por su énfasis, al llamamiento a la cruzada de Urbano II dos siglos más tarde, la ayuda esperada no llegó. Otras cartas, en 877, tampoco tuvieron ningún efecto. Es cierto que ellas no comportaron ninguna promesa de tipo espiritual.

En cambio, una promesa de ese tipo reapareció en 879 en la respuesta del papa a una cuestión precisa de los obispos: le preguntaron si quienes llegaran a morir combatiendo por la salvaguarda de Roma podrían esperar obtener el perdón de sus pecados. La respuesta estimulante del papa merece nuestra atención:

> Confiando en la justa benevolencia de Cristo Nuestro Dios, nos atrevemos a responder que quienes caen en el campo de batalla, mediando en ellos el amor a la religión católica, entrarán en el descanso de la vida eterna [...]. Desde nuestra humildad, y por la intercesión del bienaventurado apóstol Pedro, a quien pertenece el poder de atar y desatar en el cielo y en la tierra, tanto como sea posible hacer, nosotros los absolvemos y los encomendamos a Dios mediante nuestras oraciones.

Esa promesa puede parecer sorprendente: expresa un nuevo grado de sacralización de la guerra jamás alcanzado antes, cuando es emprendida por la protección de Roma y del Papado. ¿Se trata ya aquí de una «indulgencia por acto de guerra»? No es seguro, pero estamos, sin embargo, muy cerca de ello. Sin entrar en el detalle de la discusión relativa a la exégesis de este texto, podemos extraer en todo caso una mínima conclusión: el combate emprendido por los guerreros reclutados por la causa fue considerada lo bastante «sagrada» como para que el papa los absolviera de sus pecados confesados. Si llegaban a morir en el combate sin haber podido cumplir la penitencia habitualmente exigida (incluida, sin duda, la debida por el homicidio en el campo de batalla en el combate que iban a llevar a cabo por el papa), Dios, por su benevolencia, los admitirá a pesar de todo en su paraíso.

Este texto constituyó en todo caso un jalón muy importante en la elaboración de la noción de guerra santa. Estableció un lazo fuerte y nuevo entre el combate armado por Roma y el acceso al paraíso de los guerreros muertos por dicha causa. La noción de guerra santa se encuentra aquí en germen, en la época incluso en que estaba ya bien establecida y codificada en el adversario musulmán. Iba a desarrollarse bajo la doble influencia del combate a favor del Papado y contra los sarracenos.

No fue, sin embargo, la única influencia: la protección de las iglesias contra sus enemigos, en el interior mismo de la cristiandad, desempeñó también un papel que conviene no despreciar.

CAPÍTULO 9

LA GUERRA SACRALIZADA POR LA IGLESIA VIOLENCIA SAGRADA Y PAZ DE DIOS EN LA SOCIEDAD FEUDAL

Desde hacía mucho tiempo, como hemos visto, la Iglesia, por un movimiento que concentró las obligaciones morales de los fieles en el clero, prohibía a los clérigos derramar sangre. No obstante, la implicación de la Iglesia en el siglo hizo difícil la observación de una prohibición semejante, lo que, de paso, explica la frecuencia con que fue formulada en sus escritos, incluidos los cánones de los concilios. Los obispos, las iglesias, los monasterios, poseían, en efecto, importantes bienes raíces, como resultado esencialmente de las antiguas donaciones de los fieles. Los establecimientos eclesiásticos constituían señoríos de naturaleza muy parecida, incluso idéntica, a los señoríos laicos. Como tales, debían al soberano el *ost* [la *hueste*], el servicio militar, que descansaba sobre los habitantes a prorrateo de las tierras poseídas. A veces, el rey reclamó incluso, al menos hasta la época carolingia, la presencia física, en el campo de batalla, de los «señores» obispos y abades al frente de sus tropas. Numerosos prelados

laicos, en los siglos IX y X, participaron así en algunas batallas.

Esos señoríos eclesiásticos suscitaron también las codicias y debieron asegurar su protección, no sólo contra los paganos, sino también contra sus vecinos, los señores laicos. La Iglesia aspiró, pues, a la paz, que predicó y proclamó, pero en la práctica no podía esperar alcanzarla sino mediante el uso de la fuerza armada, la suya o la de sus protectores. Las armas espirituales, en efecto, no eran suficientes, a pesar de la solemne utilización que de ellas hizo en las asambleas y concilios de paz que se multiplicaron a partir de finales del siglo X.

LA PAZ DE DIOS

En el momento de la dislocación del Imperio carolingio, y ya antes en el transcurso de su progresivo debilitamiento, la Iglesia se vio privada de la protección real. Una protección de la que constantemente subrayaba, tanto en los «espejos de príncipes» como en las liturgias de la consagración de los reyes, que era uno de los deberes fundamentales que incumbían a sus funciones. La Iglesia debió tomar entonces las riendas de su propio destino.

Ahora bien, al verse privada cada vez más del uso directo de fuerzas militares, sólo disponía para ello del arma ideológica, que se expresó a través de la enseñanza y la predicación, vehículos de la ideología, y también mediante la transmisión de los sacramentos, de los cuales podía privar a quienes rechazaran sus preceptos: el anatema, la excomunión individual de los recalcitrantes, y más aún el entredicho lanzado sobre todo el territorio de sus dominios. No eran amenazas despreciables: sin embargo, no siempre bastaron, ni mucho menos, para llevarlos al arrepentimiento en la sociedad llamada «feudal» que por entonces se instaló.

La moral predicada por la Iglesia, acompañada de esas amenazas espirituales, ¿representó el único freno real a la violencia desembridada de los señores y de sus caballeros, en aquel periodo de «anarquía feudal» que habría conocido Europa occidental en los siglos X y XI? Así se afirmaba todavía recientemente. Para limitar las guerras privadas y las exacciones que entrañaban, en el clima de terror que habría creado en aquella época la creencia general en la inminencia del fin del mundo, la Iglesia, en la proximidad del año mil, habría intentado sustraer a los débiles de la violencia endémica y de la opresión armada de los señores y de sus caballeros. Reconocemos en ello las prescripciones de la paz de Dios. Un poco más tarde, habría tratado de restringir la guerra, poniéndola de alguna manera «fuera de la ley» durante algunos periodos litúrgicos al principio limitados (el domingo y los días de fiestas mayores) antes de tratar de ampliar progresivamente dichos periodos: reconocemos aquí las instituciones de la tregua de Dios. En fin, habría tratado de crear «ligas de paz» destinadas a combatir con las armas a los promotores de disturbios, a los violadores de la paz, sacralizando así a aquellos caballeros que se comprometían, bajo las banderas eclesiásticas, a traducir sobre el terreno ese combate moral, antes de desviar a los otros hacia la lucha contra los infieles. Según esta concepción tradicional hasta ahora universalmente admitida, y que, lo confieso, yo mismo suscribí antaño en parte, la paz de Dios habría conducido así a la cruzada.

Hoy en día esta interpretación tradicional debe retocarse en muchos puntos. No en todos, sin embargo, como vamos a ver: es preciso aun conservar de ella, incluso reforzar, varios aspectos, en particular la idea de la sacralización, por la Iglesia, de determinadas guerras dirigidas por ella, y la del reconocimiento moral que de tal cosa se derivó para quienes se comprometieron en las mismas. El análisis sumario del contexto y de las decisiones de las asambleas de paz bastará para demostrarlo.

¿Terrores del año mil y anarquía feudal?

La espera del Final de los Tiempos estuvo latente en la Edad Media, a pesar de la influencia de San Agustín que hizo cuanto pudo por desacreditarla y vaciarla de su significación al «espiritualizarla». Dicha espera permaneció en el fondo de las almas, pero hizo que se alternaran periodos de fiebre y de intensa emoción y periodos de relajamiento, de adormecimiento, pero jamás de olvido. He aquí una de las dimensiones religiosas que las laicizadas mentalidades de nuestra época, generalmente ignorantes de los fundamentos bíblicos de nuestra cultura, salvo en escasas circunstancias, experimentan alguna dificultad para concebir.

Esa espera, apuntémoslo, suscitó por lo demás en aquella época tanta esperanza como temor; he aquí también un aspecto que nuestro tiempo esencialmente materialista comprende mal. En efecto, los Últimos Tiempos proféticamente anunciados deben estar marcados por terribles tribulaciones, capaces de suscitar la angustia; pero son temporales y serán seguidos por la victoria del Bien sobre el Mal, de la resurrección de los justos y de la instauración del reino de Dios, al que todos los creyentes deben aspirar tanto más cuanto que su condición terrenal es precaria o dolorosa. Por todas esas razones, los pretendidos «terrores del año mil», popularizados por Michelet, son en lo esencial una invención del siglo XIX garantizada por historiadores impregnados a la vez de romanticismo, de cientificismo y de positivismo. La espera del Final de los Tiempos, en cambio, no lo es. Constituye un componente fundamental de la fe cristiana, pero parece que no desempeñó un papel capital en el movimiento de la paz de Dios que nació en el último cuarto del siglo X. Es preciso, por tanto, disociar ambos elementos: la paz de Dios no estuvo ligada a una espera escatológica particularmente viva. Pero esa esperanza sí que estuvo muy presente en la época de la primera cruzada y en las cruzadas ulteriores.

Por otra parte, en la actualidad se estima que el objetivo de la paz de Dios era tal vez más reducido de lo que antes se pensaba. Hoy casi no se cree en la existencia de una verdadera «anarquía feudal» como resultado de la desaparición total de toda autoridad política. En efecto, el final del Imperio carolingio conoció el ascenso de los aristócratas regionales y la instalación de los principados, como muchos historiadores valiosos han demostrado de manera sólida desde hace un siglo. A la inversa, y de forma contraria a lo que todavía se repite en ocasiones, incluso en Francia no desapareció del todo una autoridad central, y los pequeños señores no hicieron reinar en todas partes el terror de sus ejércitos, ni explotaron o sojuzgaron a los habitantes de sus tierras o de las regiones vecinas, ni incendiaron las cabañas de sus campesinos, ni raptaron o violaron a sus mujeres y a sus hijas, ni llevaron su ganado, como deploran tantas declaraciones conciliares.

¿Por qué esa distorsión, esa acentuación caricaturesca? Al igual que sucede con las invasiones normandas, conviene recordar que los textos que relatan los hechos de este tipo son todos de origen eclesiástico, y que sus víctimas fueron muy a menudo las tierras de las iglesias y sus habitantes. Las fechorías mencionadas no fueron en verdad imaginarias, pero sí fueron amplificadas casi con toda seguridad. A esta constatación, sin embargo, es preciso añadir: «Ello no es razón suficiente para despreciarlas».

Hay algo más importante aún: las víctimas de aquellas fechorías, cuya amplitud y, sobre todo, su naturaleza conviene revaluar, fueron ante todo, también en este caso, las iglesias y los monasterios. Más que a la anarquía general que se complacen en evocar, como engendradora de violencias y depredaciones de los señores en detrimento de las masas campesinas en su conjunto, ¿esos textos no harían referencia a malversaciones de todo tipo cuyas víctimas fueron los señoríos eclesiásticos por parte de los señores laicos vecinos? Si tal fue el caso, la paz de Dios no traduciría realmente la voluntad de la Iglesia de sustituir, en tanto que institución, a

las desfallecientes autoridades civiles para proteger a todos los débiles de las violencias, devenidas incontrolables, de una caballería desembridada, según la interpretación tradicional de las instituciones de paz. Traduciría más bien, al menos en su origen, la intención de la Iglesia de preservarse a sí misma, de luchar, con sus armas espirituales, contra las diversas usurpaciones que los señores laicos rivales de la vecindad llevaban a cabo en detrimento de los monasterios y de los establecimientos eclesiásticos. El estudio de los decretos de aquellos concilios de paz permite en cierta medida responder a esta cuestión al tratar de descubrir sus intenciones y la evolución de las mismas.

La paz de Dios, ¿protección del patrimonio eclesiástico?

A primera vista, los decretos conciliares parecen designar, para condenarlas, acciones violentas de naturaleza guerrera: los términos latinos que se encuentran por todas partes en los textos para describir las fechorías invocadas, condenadas por las asambleas y los concilios, pueden traducirse en español mediante las palabras *depredaciones, usurpaciones, robos, pillajes de las iglesias y de los pobres,* etc. Parecen garantizar la idea de un clima de anarquía, de una paz turbada por bandas de guerreros saqueadores que, desde hacía poco tiempo, hicieron reinar por todas partes el terror y la inseguridad.

Ahora bien, estos términos no eran nuevos: se encontraban ya en los textos conciliares de la alta época carolingia, cuando la autoridad real era unánimemente reconocida, mucho antes de la pretendida «anarquía feudal» de las proximidades del año mil. En aquella época, no se aplicaron de ningún modo a caballeros bandidos y saqueadores, sino a los «señores» que discutieron las donaciones hechas a las iglesias, o que no respetaron las inmunidades y los bienes de los monasterios o de las iglesias. De una manera más general, designaron a aquellos laicos que atentaban contra el patrimonio eclesiástico. Dichos términos no implican, pues, como durante mucho tiempo se creyó, una anarquía feudal más o menos generalizada.

Hay que ir más lejos: esos términos no siempre implican incluso acciones violentas de naturaleza guerrera, o expoliaciones realizadas bajo la amenaza de las armas, sino acciones de todo tipo, incluido el jurídico, que contribuyeron a debilitar los intereses económicos de los establecimientos eclesiásticos. ¿Por qué habría de ser de otra manera, salvo pruebas en contrario, en los textos relativos a las asambleas de paz en la proximidad del año mil?

En esa perspectiva, pues, el objetivo principal de las instituciones de la paz de Dios sería, al igual que en los siglos precedentes, obligar a los laicos a renunciar a los derechos, tasas y rentas diversas que reivindicaban o continuaban percibiendo «indebidamente» sobre las tierras eclesiásticas o presumidas como tales. Si ello era así, el objetivo esencial de la paz no fue luchar contra una anarquía feudal, en la que, por otra parte, casi no se cree, en su forma generalizada al menos, sino recuperar el control de un patrimonio eclesiástico amenazado por las usurpaciones de los señores laicos rivales y vecinos de los dominios de las abadías, de los episcopados o de las iglesias.

En efecto, el patrimonio eclesiástico, como es sabido, estuvo amenazado en aquella época por varias razones. La donación, la limosna a los pobres (que se tradujo en una donación a la Iglesia encargada de socorrer a los indigentes), constituían desde hacía tiempo los principales medios de «rescate» que aportaba la salvación de su alma a los pecadores inquietos por su suerte en el Más Allá. Ahora bien, dichas prácticas comenzaron a declinar, al entrar en competencia con otras formas de piedad más personales, en particular con la peregrinación, que gozó de gran favor en los siglos XI y XII. Ello amenazó con debilitar otro tanto el patrimonio eclesiástico.

Además, en las familias aristocráticas o simplemente acomodadas, los repartos sucesorios reducían cada vez más la

parte correspondiente a cada uno. Dicho movimiento iba a conducir, en los siglos XI y XII, a la limitación y al retraso de los matrimonios de los hijos, y luego al derecho de primogenitura, que redujo considerablemente la herencia de los segundones. En la época de las primeras asambleas de paz, esos hábitos de reparto familiar no estaban aún establecidos de manera firme. Iban a imponerse a lo largo del siglo XI. Pero la reducción de los dominios condujo ya a las familias a reducir las donaciones a la Iglesia, y a impugnar a veces aquellas que fueron concedidas antaño por parientes o ancestros, o incluso a limitar su amplitud, a discutir sus cláusulas. En cambio, las crecientes necesidades de los señoríos eclesiásticos pudieron conducirlos a sobrepasar los derechos y concesiones que les fueron otorgadas, a tratar de establecer derechos nuevos e indebidos en las tierras codiciadas, mediante la producción de documentos falsos o, al menos, mediante interpretaciones tendenciosas de documentos auténticos. Como es evidente, esos hechos entrañaron conflictos que, en muchos casos, pueden explicar por sí mismos las primeras asambleas de paz.

LOS CONCILIOS DE PAZ

Antes se situaba en Charroux (989) los testimonios más antiguos relativos a la paz de Dios; trabajos recientes demuestran que los mismos parecen proceder más bien de Auvernia. Un documento de 975 lo prueba, al tiempo que subraya sus objetivos originales: relata, en efecto, cómo el obispo Guy del Puy, desde su ascenso al trono episcopal, trató de asegurar «la paz de los bienes de la Iglesia» (la expresión empleada es por sí misma muy significativa); ahora bien, esa paz está perturbada por personajes que el texto designa mediante las palabras «los bandidos del país», quienes se apropiaban de dichos bienes por la fuerza.

El obispo convocó entonces cerca del Puy a los caballeros de su diócesis e intento hacerles «jurar la paz». El texto

precisa el contenido de dicho juramento: se trataba de comprometerse a «no oprimir las cosas de la Iglesia» y, en sentido contrario, a «devolver las cosas que han sido robadas, como conviene a los fieles cristianos». Comoquiera que muchos refunfuñaron para comprometerse, Guy ordenó a una tropa armada, reunida por sus sobrinos, que viniera por la noche para obligarles a ello: los «bandidos» juraron entonces la paz y devolvieron las tierras y los bienes de la Iglesia de los que se habían apoderado.

En este caso, como se ve, no se trataba de paz universal, de protección concedida por la Iglesia a todas las poblaciones desarmadas, sino sólo de la preservación o de la recuperación de los bienes de la Iglesia que habían sido expoliados por algunos laicos —calificados por ello de «bandidos»— mediante la fuerza de un juramento obtenido, si fuera menester, mediante el uso de las armas.

Algo parecido ocurrió probablemente en el concilio de Charroux, en 989, que lanzó el anatema sobre los violadores de la paz, identificados por sus fechorías, que el texto enumera: eran quienes violaban las iglesias, llevaban los ganados de los campesinos y de los pobres, y maltrataban a los clérigos sin armas. La protección de las iglesias y del clero estuvo, por tanto, en el centro de las disposiciones. Quedan por saber quiénes eran esos campesinos a los que convenía proteger para impedir que fueran víctimas de diversas expoliaciones y de pillajes. ¿Se trataba de la clase campesina en su conjunto, como se creía generalmente? ¿O bien se trataba, de manera más precisa, de algunos de ellos, los campesinos de las tierras eclesiásticas, los siervos de la Iglesia y de los «servidores de Dios», a quienes también se denominaba «pobres de Dios», a saber los monjes y los clérigos? En la época carolingia, algunas decisiones conciliares o judiciales deploraron ya, en varias ocasiones, atentados parecidos contra los bienes y las personas de las tierras eclesiásticas. El concilio de Charroux bien podría situarse asimismo en esa línea; sólo habría tratado de la protección de los bienes de la Iglesia, y no de la situación globalmente deplorable de las clases campesinas

oprimidas. Un texto de Letaldo de Micy, contemporáneo del concilio, avala esta interpretación limitativa de los decretos de Charroux; escribió, en efecto, que aquel sínodo fue convocado para condenar a «quienes atentaban contra los bienes eclesiásticos»; tenía como objetivo, escribe también, hacer restituir al obispo de Angulema lo que le había sido arrebatado de manera injusta.

Las numerosas restricciones aportadas a la aplicación de aquellos decretos de paz (por ejemplo en el Puy, en 990) muestran a las claras cómo tales prohibiciones tampoco perseguían restringir los derechos señoriales: cualquiera, siempre que actuara en sus propias tierras, ya fuera un alodio o un feudo, podía seguir comportándose como quisiera. En consecuencia, no hay que conceder a dichos decretos de paz un alcance social demasiado general. No tuvieron como objeto prohibir las guerras privadas, ni proteger a todos los débiles en tanto que «clase» amenazada, sino proteger a la Iglesia (los señoríos eclesiásticos), sus personas y sus bienes raíces, intereses y derechos, incluidos los campesinos y los colonos que cultivaban sus tierras.

Por ejemplo, en Anse (994), los términos empleados apuntan manifiestamente al poder público laicos, al señor vecino y rival, a saber, el conde y sus subordinados en el ejercicio, tal vez abusivo, de su función judicial y militar. De ningún modo se trataba se restringir el derecho de guerra, ni de prohibir de manera general el botín en las guerras privadas, ni de sustraer a los campesinos en su conjunto de las fechorías de caballeros saqueadores incontrolados. Odilón de Cluny se limitó a defender sólo los intereses del señorío eclesiástico que constituía su abadía, amenazada por las usurpaciones de los príncipes laicos de la vecindad. Entre 980 y 1030, los documentos de Cluny (pero también su liturgia, que invocaba a los rayos celestiales contra aquellos violadores de los bienes de la abadía) muestran cómo en aquella época eran frecuentes tales conflictos de intereses entre la gran abadía y los señores laicos de los alrededores.

LA REGLAMENTACIÓN ECLESIÁSTICA DE LA GUERRA

El concilio de Elna (1027) apenas fue diferente de los precedentes: prohibió atacar a un monje o a un clérigo sin armas, así como violar las iglesias y sus dependencias. En él se encuentra, no obstante, un nuevo elemento: el primer decreto, en efecto, limita en el tiempo el uso legítimo de la guerra privada, tema éste que los decretos precedentes no habían tratado de ningún modo:

> Los obispos, los clérigos y los fieles prescribieron que ningún habitante de aquel condado o de aquel obispado pudiera atacar a cualquiera de sus enemigos desde las nueve horas del sábado hasta la primera hora del lunes, a fin de que todos puedan rendir el honor debido al día del Señor.

«Aquel condado» era Cataluña. En fechas recientes se ha preguntado por qué un decreto semejante nació precisamente en esta región. Parece que la respuesta más plausible depende de la sacralización que ya habían adquirido los combates emprendidos contra los sarracenos por cuenta de la *reconquista* española que comenzó a ser importante. En dicha región, en efecto, los caballeros catalanes fueron inducidos a veces a llevar a cabo, en el interior de Al-Ándalus, incursiones dirigidas contra sus vecinos musulmanes, inclusive el domingo. Dichos caballeros pudieron habituarse de este modo a ignorar las prohibiciones relativas a la observancia de los días festivos y de las fiestas litúrgicas, así como a las abstinencias rituales. Contra adversarios paganos, como se sabe (y ello desde Nicolás I), la guerra era legítima incluso en domingo y durante las más sagradas fiestas religiosas. Así pudo ocurrir contra los sarracenos, constantemente asimilados a los paganos. Pero las guerras privadas, los conflictos locales, las venganzas *(faidas)* no tenían, como es evidente, esos rasgos de sacralidad: todavía no se pensó en prohibirlas, pero era menester reservarlas a los días menos santificados.

A continuación, la tregua de Dios sería ampliada a periodos más largos aún, desde la tarde del jueves a la mañana del lunes. Así, en Saint-Gilles-du-Gard (1042), se prohibió a cualquier «caballero» llevar armas desde el 4 de septiembre hasta San Juan (24 de junio), salvo autorización del obispo. Nos encontramos aquí con un nuevo intento de subordinar toda actividad guerrera a la decisión de la Iglesia, junto a una reafirmación del carácter sagrado e inviolable de la propiedad eclesiástica, elementos que fueron asimismo recordados en los decretos de todos los concilios ulteriores. La guerra «privada» fue, pues, condenada cuando se ejercía en detrimento de los bienes eclesiásticos. Fue permitida, con algunas limitaciones, fuera de los periodos litúrgicos. Incluso pudo ser recomendada cuando se trataba de proteger al clero y a las propiedades eclesiásticas. Las «milicias de paz» dieron testimonio de ello.

LOS «MILICIANOS DE LA PAZ»

Las amenazas de sanciones eclesiásticas no siempre bastaron para obligar a los señores a prestar, y menos aún a respetar, tales juramentos. Para asegurar su protección, iglesias y monasterios debieron recurrir, por tanto, a la fuerza armada, a guerreros que reclutaron en «milicias de paz» sacralizadas por la ideología: las reliquias, las estatuas de santos, las banderas de iglesias y abadías fueron movilizadas para proteger, gracias a su poder sobrenatural y benéfico, a quienes sostenían el partido del bien (el de la Iglesia) contra sus adversarios. La paz de Dios condujo, pues, en algunas ocasiones a la guerra por la Iglesia, una guerra que así quedó sacralizada. El caso de Bourges (1038) ofrece un buen ejemplo de dicho deslizamiento.

En Bourges, efectivamente, el arzobispo Aimón no se contentó ya con los anatemas: decidió emprender por sí mismo una acción guerrera contra todos los violadores de bienes eclesiásticos. Había presidido el concilio de Limoges (1031),

y su acción fue conforme a las recomendaciones de aquel concilio. Aimón exigió a todos los varones de más de quince años que se comprometieran mediante juramento a combatir con las armas a los autores de tales disturbios. Los clérigos y los monjes, por su parte, no deberían permanecer pasivos: deberían ir a buscar en los santuarios las banderas del Señor y marchar con aquella nueva milicia contra los «corruptores de la paz jurada» (veáse texto núm. 15, págs. 308-310).

Aquella guerra «justa», emprendida por la recuperación de bienes expoliados y la protección de las iglesias contra quienes las «despojan», se vio así sacralizada gracias a la presencia de las banderas eclesiásticas y de los curas revestidos con sus ornamentos litúrgicos. Lo fue también gracias a la autoridad que la predicó: un arzobispo, avalado por todos los obispos del concilio. Nos encontramos muy cerca aquí de muchos de los elementos capitales constitutivos de la guerra santa. Faltaban, sin embargo, y no es poco, la autoridad suprema de la Iglesia y las recompensas espirituales.

Dios concedió también en principio la victoria a sus «milicianos», sin que, por así decirlo, tuvieran necesidad de combatir, como antaño los ejércitos del pueblo elegido de la Biblia triunfaban sobre sus enemigos. Ésa es al menos la interpretación que ofrece Abbón de Fleury cuando relata aquellos hechos. Sin embargo, aún era preciso que esa guerra así santificada permaneciera hasta el final exenta de malos sentimientos, de intereses materiales, de exacciones.

¡No fue eso lo que sucedió en Bourges! La codicia, el orgullo, la violencia gratuita, se apoderaron pronto del arzobispo. Dios, desde entonces, no pudo dejar impune aquella funesta perversión de un acción considerada en un primer momento como hermosa y buena. La causa, en verdad, era justa y santa, pero resultó desnaturalizada, pervertida, por aquel mismo que la había iniciado. Por eso la venganza divina se abatió sobre las tropas del arzobispo, del mismo modo que, como hemos visto, se abatió sobre los sarracenos, o sobre los judíos en la época de Tito y de Vespasiano. En efecto, los milicianos del arzobispo Aimón fueron derrotados

por los guerreros de Eudón de Déols. Un impío, por lo demás, puesto que era el último refractario, resueltamente rebelde a aquel pacto de «paz» que el arzobispo quería imponer por la fuerza de sus milicias armadas. ¡Castigo de Dios!

En este episodio reaparece la misma concepción de la historia que ya hemos encontrado a propósito de España o del Oriente cristiano sometido por los árabes: Dios castigó a su pueblo por sus pecados. Incluso una acción santa puede ser descarriada, mancillada por el comportamiento indigno de quienes al principio la emprendieron con las mejores intenciones. Si los combatientes por Dios permanecen puros, Dios les concede la victoria. En caso contrario, aunque la causa siga siendo justa y sagrada, Dios abandona a los suyos, culpables de una especie de profanación. Para castigarlos, puede utilizar incluso ejércitos impíos, como hizo antaño cuando sometió su pueblo a los infieles, asirios, babilonios o, más recientemente, árabes.

Esta concepción moral y pedagógica del desarrollo de la historia se encuentra también en la cruzada: a cada revés sufrido en el campo de batalla, a cada prueba que parece infligida por Dios a su pueblo en armas, los sacerdotes acusaron a los cruzados de haber cometido algún pecado, por lo general ligado a los temas ya evocados: orgullo *(superbia),* lujuria o fornicación. Entonces prescribieron ayunos, penitencias y procesiones propiciatorias.

La guerra santa, cuyas primicias despuntaron en Bourges y que culminaría en Jerusalén, se acompañó también de una ética, de una liturgia, de una ritualización que se valieron mucho de las de los defensores de iglesias elaborados en Occidente durante los siglos X y XI. ¡Pero, sin duda, no se puede medir con el mismo rasero la protección de los bienes de una iglesia ordinaria y la del patrimonio de San Pedro! Del mismo modo que hay un salto cualitativo entre la protección de la tumba de San Pedro y la reconquista de la de Cristo. Al pasar de uno a otro, la «santidad» de los guerreros que se comprometieron en ello subió un nuevo escalón.

CAPÍTULO 10

LA GUERRA SACRALIZADA POR EL CIELO SANTOS GUERREROS Y GUERREROS SANTOS

La concepción que se tuvo de la santidad y, por consiguiente, la naturaleza de los santos reconocidos por la Iglesia, no dejó de estar relacionada con el tema que aquí tratamos. La Edad Media, en efecto, se distinguió por la amplitud del culto de los santos. Ahora bien, al cabo de mil años, el origen de éstos había cambiado. Dicha evolución reflejaba el proceso de sacralización de la guerra que tuvo lugar en la Iglesia durante la época feudal, sobre todo en las proximidades del año mil.

Durante casi un milenio, el modelo de santo venerado en la Iglesia apenas varió: fue siempre una víctima de la violencia ciega y brutal de los paganos, violencia voluntariamente aceptada por la causa de la fe, sin resistencia alguna, a imitación de Cristo. En los primeros tiempos, fueron ante todo mártires de la fe, confesores que rechazaron renegar, sacrificar a los ídolos, llevar armas o servirse de ellas. Bajo el Imperio cristiano, y luego bajo los reyes germánicos, se produjo una evolución de índole «social». Fue importante, pero

no afectó al modelo en lo que concierne a la actitud hacia la guerra y las armas: los nuevos santos, en efecto, fueron ahora obispos, en su mayor parte miembros de la alta aristocracia, nobles que habían «renunciado al mundo y a las armas» para servir a Cristo, o monjes que llevaban una vida casta, sobria, pura, renunciando al uso, a los placeres y a los peligros morales del sexo y de la espada. Los santos no fueron ya víctimas de la espada, pero continuaron resistiéndose a ella, absteniéndose de ella. Los laicos la usaron, pero, por lo general, no tuvieron acceso a la santidad.

En el siglo X, sin embargo, se abrió paso una inflexión, primero destinada a los laicos, y algo más tarde a los guerreros. A menudo se insiste en el papel que, en dicha inflexión, desempeñó la glorificación que el abad Eudón de Cluny habría hecho de la vida del conde Geraldo de Aurillac en un escrito redactado hacia 1030. Sin negar esa influencia real, conviene, no obstante, moderar su alcance.

Si, en efecto, en la obra hagiográfica de Eudón de Cluny, el conde Geraldo se presenta como un ejemplo a los monjes cluniacenses, es ante todo porque aquel laico aspiró al monasterio, y trató a toda costa de vivir como monje en el siglo, realizando así, en las situaciones más inconfortables, un itinerario de santidad que los monjes de Cluny, retirados del mundo y preservados de sus peligros, no conseguían realizar sino a duras penas. En otros términos, y de manera contraria a lo que a veces se ha escrito, Eudón no hizo la apología de la vida de un laico e incluso de un notable, de un señor portador de armas, sino la de un hombre que, colocado en la más peligrosa de las situaciones, en el mundo y en sus preocupaciones, se adhirió al ideal monástico, aspiró a la calma del claustro y consiguió vivir en el siglo una vida santa, ilustrando las virtudes monásticas.

Geraldo, príncipe laico, fue un santo porque vivió en el mundo como se debería vivir en el monasterio: se mostró, ciertamente, humilde, obediente a Dios, piadoso, compasivo, caritativo; dispuso del poder de la espada, pero no abusó de él, e incluso no lo usó: la sangre jamás manchó sus manos.

Con todo, este relato no deja de testimoniar una evolución real: reconoce la dignidad de la función laica. Agustín escribió que se puede agradar a Dios viviendo en el siglo y portando el uniforme y las armas militares. Eudón ofreció la prueba de ello y añadió que incluso se puede ser santo sin ser obispo ni monje. A condición, sin embargo, de vivir en el mundo como monje. Más que una sacralización del estado laico en sí, la vida de Geraldo de Aurillac me parece que expresa una tentativa de monaquización del mismo.

Por lo demás, aquel movimiento de reconocimiento ideológico de los laicos, incluida su función guerrera, estaba en marcha. Encontramos numerosas huellas de ello. Se desarrolló en el siglo XI. Dodón de Saint-Quentin relató, por ejemplo, cómo el abad Martín de Jumiéges hizo cuanto pudo para disuadir al duque Guillermo el de la Larga Espada, que aspiraba a la paz del claustro, a entrar en su monasterio. Le demostró que era mucho más útil a Dios, a la Patria y a la Iglesia en su estado de príncipe laico, para proteger con su espada, precisamente, a las iglesias y a los débiles.

La creciente preferencia por los santos llamados militares, en los siglos X y XI, atestigua el mismo movimiento. La mayor parte de los mismos habían llegado a ser santos, sobre todo bajo el Imperio romano, justamente por haber rechazado ser militares, o por haber perecido, sin defenderse, bajo la espada de los soldados paganos que actuaban a las órdenes de un emperador impío. Por el contrario, en los siglos X y XI, dichos santos fueron percibidos como patronos de la naciente caballería. Se subrayó su estado de laicos y sus lazos con el ejército. Aquel movimiento desembocaría, algunos siglos más tarde, en la canonización de Luis IX, primer rey (de Francia) que fue reconocido «santo», aunque, en este sentido, estuvo precedido por Esteban de Hungría, el cual fue canonizado en 1083. Pero, entretanto, la progresiva sacralización de la función guerrera ejercida en beneficio de la Iglesia y de la fe permitió la formación, en los espíritus, de una nueva mentalidad religiosa, en el seno mismo del clero, que aceptó poco a poco la idea de que los

guerreros que murieran empuñando las armas podían convertirse en santos en el paraíso.

La elaboración, en el Occidente cristiano, de la noción de guerra santa debió mucho a aquel movimiento que, progresivamente, aproximó dos modelos, dos modos de vida considerados durante cerca de un milenio como radicalmente opuestos, el del santo de una parte, el del guerrero de la otra. Podemos seguir el progreso de dicho movimiento a lo largo de los siglos X y XI, sobre todo en la liturgia, la cual revela la progresiva sacralización de las armas y de sus portadores, en las oraciones pronunciadas sobre las espadas, sobre las banderas entregadas a los príncipes y a sus ejércitos que se ponían en pie de guerra, pero también en las inscripciones de carácter religioso o talismánicas grabadas en las hojas de las espadas, en los rituales compuestos, particularmente en el siglo X, para las ceremonias de investidura de los procuradores o de los defensores de las iglesias, etc.

El punto decisivo de dicha evolución se alcanzó en la segunda mitad del siglo XI, cuando se multiplicaron los relatos en que los santos participan en los combates terrenales de los hombres, no dudando en herir ellos también al enemigo común y en matarlo. En la misma época se desarrolló asimismo la noción del martirio de los guerreros muertos en combate. El movimiento que aproximó así a los santos a los guerreros culminó en la época de la cruzada, cuando los cruzados matados se convirtieron en santos mártires y cuando los santos del paraíso llegaron a combatir con los cruzados vivos, acompañados de sus compañeros muertos recientemente y ya santos. Entonces, no cabe ninguna duda, la noción de guerra santa adquirió plenamente derecho de ciudadanía en la mentalidad común, en la época de la cruzada.

Una tal evolución, como se ha dicho, testimonia una verdadera revolución doctrinal. Los capítulos siguientes intentan describir, de manera sumaria, su andadura, que, por lo esencial, se situó en la misma época en que se expandió en Occidente la ideología de la paz de Dios.

Aunque no bastó para asegurar la protección de las iglesias, la paz de Dios contribuyó, en cambio, a moralizar la acción guerrera de sus defensores contra los expoliadores laicos.

El ejemplo de un uso semejante de la violencia venía, por otra parte, de antes: según los relatos de los monjes, los santos patronos de los monasterios protegieron por sí mismos sus dominios, ya fuera directamente o a través de sus reliquias o de sus estatuas. Castigaron, a menudo de manera muy dura, a los prevaricadores, combatieron a veces contra los «infieles», pero también contra sus adversarios cristianos. Por eso mismo participaron en la formación del concepto de guerra santa, en una época en la que el culto de los santos, de sus reliquias y de sus estatuas alcanzaron su punto culminante en la religiosidad popular, que muy pronto se vio garantizada por las autoridades eclesiásticas.

Los milagros violentos de los santos

Un estudio reciente, realizado sobre millares de menciones de intervenciones milagrosas relatadas en escritos de los siglos X y XI, muestra cómo los milagros de curación fueron, como podía esperarse, los más ampliamente representados (60 por ciento). En segunda posición vienen los milagros de castigo, que relatan cómo los santos castigaron a aquellos cuya conducta era impía e irreverente hacia Dios y hacia ellos mismos. Dichos milagros representan el 12 por ciento del conjunto, pero alcanzan el 33 por ciento de los milagros relativos a la aristocracia.

Es interesante preguntarse por las razones que empujaron al santo a «castigar» a los humanos, y de qué manera ejerció ese castigo. Descubrimos entonces que el santo (¡o la santa!) ejerció su venganza ante todo sobre quienes atentaron contra los bienes materiales de «su» comunidad monástica. Se trata-

ba casi siempre de señores laicos: el santo quiso castigarlos (o disuadirlos) de entregarse, en detrimento suyo, a usurpaciones de tierras, robos diversos y otras exacciones. Al actuar así, respondió a las oraciones de los monjes de su monasterio que lo invocaron para obtener su protección.

Los monjes, en efecto, apelaron frecuentemente a la intervención directa de su santo protector. Para «forzar» al santo, procedieron a veces al curioso rito de la «humillación de sus reliquias». Esa ceremonia ritual consistía en colocar solemnemente las reliquias del santo en una situación tan humillante para él que de alguna manera se veía obligado a reaccionar para no perder prestigio. La maniobra era osada, sobre todo delicada, pues adquiría formas de irreverencia y de provocación que limitaban con la impiedad, con la profanación: al actuar así, no se trataba de menospreciar al santo, sino sólo picar su sentido de la dignidad y del honor, a fin de suscitar el desencadenamiento de su poder. El santo se veía así «entre la espada y la pared», conminado, de algún modo, a proteger su señorío terrestre so pena de aparecer como sordo, negligente, incluso impotente. La rivalidad, las competiciones entre monasterios (por tanto, entre santos patronos), fueron de tal calibre en aquella época que el santo no podía permitirse, si así puede decirse, poner en peligro su reputación.

Casi todos los relatos de milagros de castigo o de venganza estaban destinados, pues, a suscitar el temor y disuadir a los laicos de discutir los derechos de la abadía de la que era patrón. El santo llega a añadir el castigo físico, a menudo la muerte, a la excomunión pronunciada por los sínodos de paz contra tales violadores. Fue así, por ejemplo, como se vio a Santa Fe, a pesar de su estado de mujer y de santa, matar sin piedad a un caballero depredador de sus bienes, paralizar y luego matar a una noble dama culpable de haber hecho cultivar por sus campesinos una tierra que pertenecía a la abadía de Conques, o a un caballero que había robado el vino de los monjes en un pueblo asimismo perteneciente a su abadía. Semejantes castigos fueron interpretados como manifestaciones de la justicia divina inmanente.

Los eclesiásticos trataron también, mediante estos relatos, de intimidar a quienes discutían sus derechos. Para impresionar al público y atemorizar al adversario, los monjes llevaron generalmente la estatua o las reliquias del santo a las tierras cuya propiedad se discutía, a fin de que ella misma hiciera justicia estableciendo claramente el derecho de los monjes, es decir, el suyo. Podía incluso reconducir o castigar la acción descarriada de un defensor de iglesia: en varios casos debidamente mencionados, los santos fueron incitados a castigar con la muerte a algunos señores laicos cuya función era precisamente proteger sus dominios, procuradores de monasterios o «defensores» de abadías que, ellos también, los oprimían en algunas ocasiones y los saqueaban en vez de defender sus intereses. Los documentos de aquella época nos ofrecen ejemplos muy numerosos de esas exacciones.

Los *Milagros de San Benito,* cuyos relatos se extienden sobre un largo periodo (desde 820 a 1144), revelan que tales intervenciones violentas del santo, ligadas a la defensa de los bienes de la abadía contra sus expoliadores, ocupan un lugar considerable en el conjunto de la colección. Alcanza su punto máximo (más del 33 por ciento) entre 965 y 1008, periodo que corresponde precisamente a las primeras asambleas de paz antes examinadas. Sin ninguna duda, este hecho debió estar conectado a una creciente tendencia, entre los señores laicos, a discutir las propiedades eclesiásticos, tendencia que, por otra parte, certifican los documentos.

En la mayoría de los casos, el santo intervino en persona para castigar al culpable, herirlo o matarlo. San Benito intervino incluso contra los propios guerreros *(milites)* de su monasterio cuando se aprovecharon de su posición para expoliar sus bienes. Así, en la segunda mitad del siglo X, castigó con la muerte a un vasallo de su propia iglesia, el castellano de Sully, quien «despojaba» sus tierras. El santo se le apareció una noche, con el hábito de monje, y le golpeó mortalmente con su bastón. Esas «depredaciones» tan duramente castigadas nos parecen, sin embargo, bastante mínimas: por regla general tenían que ver con una viña, con una vaca, con

el forraje... El santo, como se ve, no escatimó las medidas de represalia.

Entre 1008 y 1043, Andrés de Fleury señala otros muchos casos de semejantes castigos. En casi todo ellos, el santo desencadenó su cólera contra los señores de la vecindad que intentaron apropiarse de sus bienes. Tales relatos corroboran plenamente las conclusiones que antes hemos extraído de los concilios de paz. La intervención del santo venía de alguna manera a reforzar los anatemas de las asambleas de paz.

Estos relatos ilustran, por tanto, al igual que los concilios de paz y las crónicas, el conflicto capital que se prolongó a lo largo de los siglos X y XI. Enfrentó los señoríos eclesiásticos a los señoríos laicos de la vecindad, y se refirió a las tierras, a la propiedad de viñas, molinos y puentes, pero también al derecho de juzgar, gravar, tomar, o, en sentido contrario, al privilegio de escapar a los derechos e impuestos que los señores laicos trataron de imponer a los habitantes de los alrededores, incluidas las tierras de la Iglesia. Los monjes se apresuraron a denunciar esas «malas costumbres» que, por oposición a las «buenas», se les escapaban. He aquí una de las consecuencias de la implicación social y económica de las iglesias y de los monasterios en ese «mundo» del que pretendían separarse.

La violenta intervención de los santos condujo, pues, a una verdadera sacralización de los combates que sus fieles emprendían por el interés de las iglesias.

Los santos militares

Como la mayor parte de los bienaventurados, los «santos militares» honrados por la Iglesia fueron mártires ejecutados en tiempos del Imperio romano perseguidor, casi siempre por haber rechazado la conscripción o, al menos, el uso de las armas. Algunos incluso no tuvieron nada que ver con el ejército; sólo su muerte, infligida por espadas paganas, permitió su adopción como santos protectores de los ejércitos cristianos que luchaban contra los paganos.

La mayor parte de dichos santos militares son de origen oriental. Aunque Oriente, según se dice, rechazó la idea de guerra santa (noción que, por otra parte, convendría definir bien antes de perpetuar esta afirmación), los veneró como protectores de sus ejércitos imperiales. Esos santos figuraron, en efecto, desde el siglo VII en las banderas de los ejércitos bizantinos. De ese modo, la guerra emprendida contra los enemigos del Imperio romano de Oriente (en particular contra los «paganos») se consideró como apoyada por los poderes celestiales. Ése fue el caso de santos militares como Demetrio, Teodoro, Mercurio y, sobre todo, Jorge, cuyo origen es indudablemente oriental, pero dudosa su autenticidad, y cuyo culto pasó muy pronto a Occidente, junto con el de sus compañeros.

San Jorge fue el más conocido de todos en Occidente: pasaba por haber sido soldado en Siria, y muy pronto se convirtió en el campeón de la cristiandad contra el islam. En España, compartió esa función con Santiago. En 1063, en el combate de (re)conquista de los normandos contra los musulmanes de Sicilia (territorio antiguamente bizantino, lo que sin duda puede explicar su preferencia), San Jorge condujo los ejércitos cristianos. Se le vio, según se dijo, montado en un caballo blanco, sosteniendo en la mano una lanza provista de un estandarte blanco y coronada con una cruz reluciente.

A los santos ya nombrados hay que añadir el arcángel San Miguel, particularmente venerado por los normandos desde el siglo X, en el monte Gargano, luego en el monte Saint-Michel, y que se convirtió en uno de sus principales protectores. Pero no sólo protegió a los normandos. Se le vio, por ejemplo, combatir vigorosamente contra los sarracenos en España. Hacia 1041, según Andrés de Fleury, cuatro condes catalanes intentaron poner fin con las armas a las frecuentes incursiones de los sarracenos que llegaban a saquear sus territorios. Con sólo 500 guerreros, proyectaron atacar al enemigo, que disponía de más de 20.000 hombres. Los guerreros cris-

tianos se inquietaron: para calmar sus temores, Bernardo de Besalú les pronunció un discurso de «guerra santa». Les prometió la ayuda de los poderes celestiales, en términos categóricos: la Virgen María, dijo, San Miguel y San Pedro combatirían a su lado. Cada uno de ellos vencería a 5.000 enemigos; por tanto, los cristianos sólo tendrían que abatir a los 5.000 sarracenos restantes. Reconfortados, los guerreros cristianos se abalanzaron y triunfaron.

La Virgen María, como sucedió durante el combate de Covadonga, se transformó también en «santo militar», aportando en el campo de batalla una ayuda activa a los guerreros cristianos. En la primera cruzada, el obispo Ademaro, legado del papa, portó la bandera de la iglesia de Santa María del Puy, con la efigie de la Virgen. Ella se transformó así en protectora de los ejércitos cruzados y llegaría a ser después una de las santas patronas de la caballería en el siglo XII.

No fue, por lo demás, la única santa que manifestó un comportamiento belicoso. Santa Fe, de quien ya hemos mencionado sus «musculosas» intervenciones contra aquellos que atacaban sus bienes, intervino asimismo en los combates contra los sarracenos en España; aquí también actuó esencialmente para defender sus intereses materiales. Bernardo de Angers cuenta cómo los habitantes de un pueblo de Cataluña, para obtener la protección de la santa contra los sarracenos que llegaban a saquear y devastar sus tierras, se comprometieron a pagarle un tributo anual en oro y a entregarle la décima parte de todo el botín que arrancaran al enemigo. Los monjes de Conques les hicieron llevar enseguida un estandarte de la santa, que les ayudaría a vencer. Tranquilizados por la presencia de aquella bandera, garantía de su protección celestial, los cristianos atacaron a los sarracenos, los aplastaron y regresaron cargados de botín; como estaba convenido, entregaron inmediatamente el diezmo a Santa Fe.

A este respecto, sin embargo, se plantea una cuestión: ¿la lucha armada sostenida por aquellos fieles de Santa Fe fue realmente sacralizada porque los enemigos eran «paganos», o porque se trataba de preservar los intereses (espirituales y

materiales) de la santa? En otras palabras, ¿la guerra fue sacralizada debido a la «santidad» declarada de la causa que se defendió, o a la «demonización» del adversario? Ambos motivos, en la mayoría de las veces, se refuerzan sin excluirse, como lo demuestra el curioso episodio relatado hacia 1020 por Bernardo de Angers: un antiguo caballero, que había llegado a ser monje e incluso prior de la abadía de Conques, conservaba en la cabecera de su cama su equipamiento de caballero y no dudaba en ponerselo para combatir a los «expoliadores» de su abadía. Juzgaba tan piadosa esa acción guerrera que llegaba al extremo de prometer las palmas del martirio a quienes llegaran a morir en tales combates: los consideraba más meritorios que la guerra contra los infieles (veáse texto núm. 16, págs. 310-311).

De semejante comparación pueden extraerse dos conclusiones importantes:

1. Hacia 1020, mucho antes de la cruzada, ya se había difundido, en algunos medios caballerescos y monásticos, la idea de que la guerra contra los «paganos» procuraba las palmas del martirio.
2. Tanto para el prior como para el monje redactor de este texto, el combate armado por la protección de las iglesias y de sus bienes no era menos meritorio que la guerra contra los musulmanes: también podía procurar las palmas del martirio.

Tenemos aquí reunidos varios de los principales factores que caracterizan una guerra santa, tanto en el interior como en el exterior de la cristiandad.

LA SACRALIZACIÓN LITÚRGICA DE LOS DEFENSORES DE IGLESIAS

La sacralización de la guerra y de algunos guerreros recurrió igualmente, en la misma época, a otra vía: la de la

liturgia. Primero se aplicó a los reyes, cuya misión consiste en hacer reinar el orden y la paz, en proteger a las iglesias y a los débiles. Luego se deslizó hacia los príncipes durante la formación de los principados territoriales, después hacia los procuradores, reclutados para defender los establecimientos eclesiásticos, y, en fin, hacia los caballeros, cuando la Iglesia intentó impregnar con sus valores a toda la caballería.

La consagración de los reyes

Desde el siglo IX, durante las ceremonias de consagración de los reyes francos de Occidente, el oficiante (de ordinario un arzobispo) entregaba al monarca los diversos objetos *(regalia)* que simbolizaban sus poderes: corona, cetro, espada, etc. En el momento de la entrega de la espada, signo de su poder de justicia y de coerción, el arzobispo o el obispo recitaba oraciones y fórmulas de bendición que mencionaban uno de los principales deberes de la función real: la protección del país y de las poblaciones desarmadas, en particular del clero y de las iglesias.

Esa función se evocaba de manera más clara todavía en las oraciones pronunciadas sobre los ejércitos reales que comenzaban una operación, sobre todo cuando se trataba de combatir a los paganos. La entrega solemne, en aquellas ocasiones, de banderas de los santos protectores del reino dio lugar a la recitación de oraciones que invocaban la protección de Dios sobre dichos ejércitos. No obstante, tales fórmulas fueron escasas antes del siglo X; fueron más numerosas a partir de esa fecha. Reclamaban la protección del poder divino sobre aquellos que iban a a combatir «contra los enemigos de la Iglesia», a veces designados por su nombre: aquéllos eran esencialmente los paganos, en particular los normandos o los daneses. La asistencia de los santos, sin embargo, no fue invocada antes del siglo XI. Su acción autónoma se desarrolló a partir de esa fecha.

La investidura de los procuradores

La sacralización de los guerreros que combatían por las iglesias se deslizó a continuación al nivel de los príncipes. Poseemos algunas huellas de ello, en particular para Aquitania. Se deslizó también, a través de algunas oraciones y bendiciones retomadas de la consagración real, hacia personajes menos encopetados, los procuradores.

El reclutamiento de aquellos procuradores o defensores de iglesias dio lugar a una de las ceremonias de investidura que, mucho más que las investiduras de vasallos laicos, estuvieron cargadas de religiosidad y ética. Ellos debían, en efecto, combatir por una iglesia, por un monasterio, por tanto, por un santo y, en definitiva, por Dios. La sacralización de su función resultó, pues, fácil: se expresó mediante oraciones que reclamaban su protección, dirigida a Dios o al santo patrón al que iba a servir el personaje laico investido.

De tales investiduras de procurador o de «guerrero de iglesia» poseemos un excelente testimonio, fechado en el siglo XI. Se trata de un manuscrito de la provincia eclesiástica de Reims *(Köln 141)* que nos ofrece el texto completo de un ritual de este tipo. En él se encuentran reunidas numerosas bendiciones hasta entonces utilizadas en ceremonias litúrgicas destinadas a los reyes, pero que, gracias a algunos retoques, fueron aplicadas aquí a dichos personajes. El deslizamiento era fácil cuando se trataba de fórmulas que mencionaban el deber de protección del rey sobre las iglesias, puesto que aquellos personajes se reclutaban precisamente para cumplir esa parte de la función real.

GUERREROS SANTIFICADOS

La cruz y la bandera

Las banderas eclesiásticas contribuyeron a la moralización y la sacralización de los combates emprendidos por los gue-

rreros que las enarbolaron. Conocemos numerosos relatos de intervenciones milagrosas de santos para conceder la victoria a quienes, bajo sus banderas, defendieron empuñando la espada los intereses de su monasterio.

Lo hemos visto a propósito de las milicias de Bourges o del estandarte de Santa Fe. La bandera de San Benito triunfó también en Italia, a mediados del siglo XI: el santo ejerció un terrible «juicio de Dios» sobre la persona del jefe de los invasores normandos, 150 de los cuales fueron encontrados muertos. En Francia, el estandarte de San Martín concedió la victoria a Godofredo Martel en la batalla de Saint-Martin-le-Beau, en 1044: con un pequeño ejército, puso en fuga, sin combate, al ejército de los hijos de Eudón de Blois, bruscamente atacado de estupor y parálisis. Algunos de los vencidos contaron que todos los guerreros de Godofredo parecían revestidos de ropas de una blancura resplandeciente. Un ejército de santos...

La entrega a un señor laico de la bandera de un santo se percibía, pues, como una declaración de la «santidad» de su empresa. Constituyó un importante factor de sacralización de algunas guerras y de algunos guerreros, junto a algunos otros símbolos religiosos, por ejemplo, la cruz, signo de pertenencia al «pueblo de Dios».

A partir del siglo X, la cruz figuró a veces en los ejércitos, al lado de las banderas santas y de las reliquias. Abbón de Saint-Germain, antes de 897, atestigua su uso durante el asedio de París por los normandos. Volvemos a encontrarla también en los combates emprendidos en España contra los musulmanes. En 1058, el conde Ramón Berenguer I fue descrito como vencedor de los musulmanes en Barcelona: llevaba delante de sus tropas, se nos dice, la cruz victoriosa, al modo de Constantino. En este caso se trataba, a decir verdad, de combates contra los musulmanes, sobre los cuales volveremos más tarde. Su sacralidad, debido a ello, fue doble.

La cruz no sólo protegía de los paganos. Santificó también a quienes combatían contra otros cristianos, por la causa de una iglesia, como sucedió en 1039 en Milán, ciudad cuyo

señor era el arzobispo Ariperto. La ciudad fue atacada por los partidarios del emperador Conrado II. Para galvanizar a sus defensores, Ariperto pronunció un «discurso de guerra santa» bastante parecido al del obispo Turpín en el *Cantar de Roldán,* para prometer a quienes perecieran en el combate una muerte que estimaba «tan provechosa como la de los santos». Hizo construir asimismo un carro de guerra que portaba una cruz sobre la cual estaba representado el Salvador, quien, con los brazos abiertos, bendecía y protegía a su ejército. La cruz fue aquí, de manera manifiesta, un signo de sacralización guerrera. Ahora bien, el adversario, subrayémoslo, no fue en este caso el «pagano»: ¡fueron los soldados del «Santo Imperio romano germánico»! El grado de sacralización no alcanzó, sin embargo, un nivel muy elevado. La misma no podría sino reforzarse más cuando el enemigo fuera un «infiel».

Santos, guerreros, mártires

Con mayor razón, en efecto, el signo de la cruz favoreció el reconocimiento ideológico de los combates emprendidos contra los paganos: quienes murieron por defender frente a ellos la cristiandad (noción que tomó forma en el curso del siglo XI) fueron así asimilados poco a poco a los mártires.

Ese deslizamiento tradujo una profunda evolución de las mentalidades religiosas. Como los primeros confesores, aquellos cristianos murieron por la fe, matados por «enemigos de la cruz», paganos o falsos cristianos; pero, en esta ocasión, dichos mártires no fueron ya víctimas desarmadas, sino guerreros que perecieron en el combate, con la espada en la mano. Pudieron incluso ser beatificados y convertirse en «bienaventurados», objetos de culto y de oraciones, que, en cierto modo, participaban de la divinidad.

El primer caso de este género se produjo en Inglaterra, poco antes del año mil. San Edmundo, rey guerrero, fue beatificado por haber sido matado por los daneses tras su derrota en el campo de batalla. Sin embargo, no murió en el

combate: el rey vencido fue conducido ante su vencedor, quien le hizo acribillar con flechas, como antaño lo fue San Sebastián.

El rey Olaf de Noruega fue también beatificado por el clero de su país, poco tiempo después de su muerte, en 1030. Esta vez se trató de un rey guerrero muerto en combate, con las armas, por así decir, en la mano. Su vida, sin embargo, distaba mucho de ser ejemplar, incluso tras su conversión al cristianismo: era violento, iracundo, jactancioso, codicioso, mujeriego... Sin embargo, desde 1032, algunos milagros tuvieron lugar en su tumba y devino santo a ojos de su pueblo y de su clero por razones a la vez políticas y religiosas: convirtió al cristianismo, mediante la fuerza de las armas, a poblaciones hasta entonces paganas.

La beatificación de un guerrero constituyó una innovación. Pero ¿acaso puede resultar sorprendente en una época en la que, como hemos visto, los mismos santos participaron en las batallas contra los enemigos cristianos laicos y, con mayor motivo, contra los «paganos»? Poseemos varios ejemplos de tales intervenciones guerreras. Así, San Benito, según un relato que data de las proximidades del año mil, habría descendido del cielo vestido de monje para combatir a los normandos que, en 878, atacaron su abadía de Fleury. El conde de Auxerre, jefe de sus defensores, dijo haber visto cómo, a su lado, el santo abatió con su bastón a numerosos paganos. A finales del siglo X, un relato de la batalla de Taller cuenta cómo San Severo, designado por la expresión «glorioso mártir», apareció sobre su caballo blanco, revestido de una brillante armadura, y trucidó valientemente a millares de normandos saqueadores. En 915, San Pedro y San Pablo se aparecieron también para apoyar a los guerreros que protegían la iglesia de Roma de las depredaciones de los sarracenos infieles.

Los santos mártires, beatificados por haber perecido antaño sin resistencia bajo la violencia de los paganos, vinieron, pues, ahora a combatir a otros «paganos» al lado de los guerreros que blandieron la espada contra ellos. Se abrió

entonces un gran camino para que los guerreros cristianos muertos en el combate bajo el signo de la cruz fuesen asimilados a los mártires de la fe.

La primera cruzada ofrece varios ejemplos de ellos. El caso más claro, relatado por varios cronistas, testigos directos de la batalla, concierne al enfrentamiento que tuvo lugar, en 1098, entre los ejércitos de los cruzados y los de los guerreros musulmanes de Kerbogha, el atabek de Mosul. Muchos guerreros cristianos afirmaron haber visto surgir, para combatir a su lado, legiones celestiales de santos, revestidos de armaduras refulgentes, que enarbolaban banderas blancas y montaban sobre caballos blancos. Aquellos caballeros del cielo, según dijeron algunos, estaban guiados por los santos militares y venían acompañados de los cruzados que, matados antes por los infieles turcos, regresaban a la tierra con los santos del paraíso para socorrer a sus antiguos compañeros que seguían vivos.

¿Puede imaginarse una mejor fusión de las dos nociones de guerrero y de santo? ¿Una mejor prueba de la aceptación, por las mentalidades religiosas de la época, de la noción de guerra santa meritoria?

CAPÍTULO 11

LA GUERRA SANTIFICADA POR EL PAPA
PAPADO, REFORMA Y «LIBERACIÓN DE LA IGLESIA»

UNA «TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN»

Se acostumbra llamar «reforma gregoriana» al movimiento alumbrado por el papa Gregorio VII. Dicho movimiento tuvo como objetivo la «liberación de la Iglesia» del dominio de los laicos, el reforzamiento del poder monárquico del papa en la Iglesia y la afirmación de su autoridad sobre los reyes y los emperadores en nombre de la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal. En realidad, aquel conflicto, que opuso durante muchos años al papa Gregorio VII y al emperador Enrique IV, conocido con el nombre de «querella de las investiduras», comenzó mucho antes de Gregorio y se prolongó después de él. Ocupó más de medio de siglo y no había acabado aún a finales del siglo XI, término de nuestro estudio. Contribuyó en gran medida a la sacralización de las luchas emprendidas por la causa de la Iglesia.

Dicha sacralización fue triple.

La primera tuvo un gran parecido con la que hemos constatado a propósito de la defensa de las iglesias y de los monasterios: al igual que los otros señoríos eclesiásticos, la iglesia de Roma poseía, en efecto, tierras, bienes, derechos y privilegios que codiciaban los señores vecinos. Como es evidente, los guerreros que la defendían fueron reconocidos moralmente en su combate, sobre todo por una iglesia tan prestigiosa.

La segunda estuvo íntimamente relacionada con la primacía que se reconocía al obispo de Roma sobre el resto de los obispos de Occidente. La creciente ruptura entre el mundo latino y el mundo griego reforzó esa primacía pontificia en Occidente. El papa llegó de manera progresiva, confundiendo la parte con el todo, a asimilar la iglesia de Roma con la Iglesia a secas, y el Papado con la cristiandad. Desde entonces, la protección de las tierras del papa, el «patrimonio de San Pedro», se confundió en muchos espíritus con la defensa de la cristiandad, e incluso del cristianismo y de la fe.

La tercera derivó de la confusión, constante en aquella época, tanto en tierra del islam como en la cristiandad, entre lo espiritual y lo temporal. He aquí dos ámbitos que, en la actualidad, los occidentales (¡y tal vez sólo ellos!) han aprendido a distinguir de manera natural, impregnados como están de una larga tradición de laicismo y, más recientemente, sobre todo en Francia, de separación radical de la Iglesia y el Estado. Los hombres de la Edad Media, sobre todo en aquella fecha, no hacían de ningún modo dicha separación. De ello se derivó, por ejemplo, la fusión (o confusión) entre leyes religiosas y leyes civiles, común en la Edad Media, desaparecida en Occidente, pero que aún subsiste, e incluso se refuerza hoy, en muchos países musulmanes.

De ello resultó también, en el Occidente medieval, la reivindicación a la supremacía política, incluso jurídica, del Papado sobre el Occidente cristiano. Esa confusión reforzó la sacralización de los combates emprendidos por el interés mezclado de las iglesias, de Roma, de la Iglesia, del Papado, de la religión, de la fe. De ello resultó, en fin, que, para llevar

a cabo dicha «liberación de la Iglesia», los papas no imaginaron de ningún modo una separación de ambos dominios, laico y eclesiástico, sino más bien la inversión de la dominación, afirmando la primacía del papa sobre el emperador y los reyes.

La «teología de la liberación» predicada por los papas reformadores desembocó así en la afirmación de lo que podría llamarse una «teología de la dominación», doblada de una especie de «maniqueísmo» político-religioso radical: todos los adversarios del papa y de las reformas que inició, particularmente después de 1050, se consideraron así enemigos de Dios, fueron demonizados como tales y juzgados como si estuvieran de acuerdo con el Anticristo. La santificación de los combates emprendidos por la causa pontificia fue así doble. Procedió a la vez de la demonización de sus adversarios y de la sacralización del Papado.

La idea de guerra santa, hasta entonces difusa y latente, encontró en aquel momento un mantillo favorable a su floración. Se alimentó y se reforzó de esos dos factores conjuntos —exaltación del Papado y demonización de sus adversarios— aun cuando se trató de combates internos de la cristiandad, emprendidos por cristianos contra otros cristianos considerados infieles. Como es evidente, no podía sino desarrollarse más cuando la lucha fuera conducida contra «paganos» o «infieles» en el sentido generalmente admitido del término, según veremos en el próximo capítulo.

¿UNA «GUERRA SANTA» A FAVOR DEL PAPADO?

El obispo de Roma no era únicamente el jefe espiritual de los cristianos de Occidente; era también el señor temporal de territorios, el «patrimonio de San Pedro», que trató de ampliar. Se enfrentó por ello a numerosos príncipes y señores locales. Su situación fue tanto más difícil cuanto que los territorios codiciados dependían unas veces del Imperio bizantino y otras del Imperio germánico, ambos lejanos y a

menudo afectados por otros peligros más acuciantes, e incapaces de intervenir.

Dichos territorios estuvieron en algunas ocasiones amenazados, e incluso ocupados, por los sarracenos o por los normandos. Estos últimos, valientes caballeros cristianos, descendientes de Tancredo de Hauteville, pequeño noble del Contentin, fueron llamados en un primer momento como mercenarios por los príncipes griegos, pero no tardaron en actuar por su propia cuenta: en la segunda mitad del siglo XI, emprendieron, contra los griegos y después contra los musulmanes, la conquista del sur de Italia (Apulia, Calabria) y luego de Sicilia. Al actuar así, entraron también en conflicto con el papa, quien al principio intentó vencerlos antes de admitirlos como vasallos y defensores, no sin riesgos. En todos aquellos conflictos por la posesión puramente temporal de territorios italianos, se percibe la utilización, por el papa, de elementos religiosos cuya finalidad era sacralizar la guerra emprendida por la Santa Sede.

La defensa del señorío pontificio

Por los soldados de San Pedro: los «mártires» de Cividale (1053)

Para asegurar su defensa, la iglesia de Roma disponía, como todos los señoríos de aquella época, contingentes de sus dependientes directos y de sus vasallos. Eran notoriamente insuficientes. El papa, por tanto, apeló a menudo, como hemos visto, a sus protectores naturales, el emperador germánico, procurador de la iglesia de Roma, que a veces «descendió» a Italia para restablecer la situación. Pero las distancias eran enormes, y el socorro adquirió con demasiada frecuencia (y demasiado tarde) el aspecto de una venganza o de una intimidación.

Para defender más eficazmente los intereses de la Santa Sede contra los normandos, León IX obtuvo del emperador

Enrique III un contingente de soldados alemanes. Dicho papa dirigió él mismo su ejército en Apulia, donde se enfrentó a las tropas normandas en Cividale, el 18 de junio de 1053: los normandos triunfaron. León IX, vencido, fue llevado a Benevento, en parte como huésped, en parte como cautivo; regresó a Roma con el consentimiento de sus vencedores normandos, en marzo de 1054, y murió poco después.

Aquel episodio constituyó un jalón importante en el camino que condujo a la elaboración del concepto de guerra santa en el Occidente cristiano. En efecto, antes de morir, León IX acreditó la idea según la cual los soldados de San Pedro *(milites sancti Petri),* que combatieron por la causa del papa (que a su vez fue muy pronto canonizado), habían muerto como mártires. Muchos escritores eclesiásticos subrayaron el valor moral y meritorio de su combate y mencionaron las recompensas celestiales que se atrajeron. Según Bonizo de Sutri, hacia 1086, Dios mostró a través de numerosos signos lo mucho que amaba a aquellos héroes, caídos en un «combate por la justicia». Los consideró, afirma, dignos de figurar entre los santos. Bruno de Segni, hacia 1090, lamentó y desaprobó el papel personal que el papa desempeñó en aquel compromiso militar, pero, a pesar e todo, se sorprendió de la derrota de sus guerreros, a quienes no dudó en llamar «los soldados de Cristo» o «el ejército de los santos». Afirmó también su condición de mártires que alcanzaron el paraíso debido a la justeza de la causa que defendieron, y por la cual murieron.

Entre 1060 y 1070, varios autores emprendieron la redacción de una *Vida de San León,* conocida bajo diversas versiones. Insistieron en esa glorificación celestial de los guerreros muertos por el papa en Cividale. Añadieron, para aportar la prueba de ello, que el papa, antes de su muerte, fue gratificado, en efecto, con una visión reconfortante: los había reconocido entre los mártires, con vestidos resplandecientes, con las palmas en la mano y coronados de gloria (veáse texto núm. 17, pág. 311).

Esos numerosos relatos de la batalla de Cividale son muy significativos de la evolución de las mentalidades concernientes a la guerra. Más aún, quizás, las frecuentes referencias que los canonistas hicieron a dicho episodio, desde finales del siglo XI, para justificar el derecho de la Iglesia a usar la fuerza armada. Muestran cómo el Papado supo sacralizar en dicha fecha el combate emprendido por él y santificar a quienes perdieron la vida en aquel tipo de guerra por la Iglesia, es decir, por la Santa Sede.

Por los vasallos directos del Papa

El fracaso militar cosechado en Cividale en 1053 incitó a Nicolás II, algunos años más tarde, a cambiar radicalmente de política y a sellar una alianza con los normandos. Al no poder vencerlos ni expulsarlos de los territorios que ocuparon en detrimento del «Patrimonio» reivindicado por la Santa Sede, el papa se resignó a tratar con ellos y a ratificar el estado de hecho, aunque haciéndoles admitir, jurídicamente, su estado de «dependencia vasallática» hacia el «Señor papa» por aquellas tierras que habían conquistado. En 1059, en Melfi, Nicolás II hizo prestar al normando Roberto Guiscardo un juramento de investidura por esas regiones que el papa consideraba que dependían de su autoridad temporal, incluidos los territorios aún por conquistar por los normandos, en esta ocasión de los musulmanes. Roberto prometió ir en ayuda del papa, con sus ejércitos, para proteger contra todos la iglesia de Roma. Este juramento, de rasgos vasalláticos innegables, fue reiterado al papa Gregorio VII en 1080, con mínimos retoques. Volvemos a encontrar aproximadamente los mismos términos en el juramento de fidelidad que Roberto de Capua prestó al papa Gregorio VII en 1073.

En esas ocasiones, el papa concedió muy probablemente a sus vasallos directos la bandera de San Pedro, que sacralizó su combate, al igual que ya hemos visto antes a propósito de las banderas de los santos patronos. Pero aquí la sacralización

fue mucho más fuerte todavía: no se trataba de un santo banal, perdóneseme la expresión, sino de San Pedro, patrón de la iglesia de Roma, «príncipe de los Apóstoles», portero del paraíso.

Esta última condición permitió por añadidura hacer columbrar más fácilmente recompensas espirituales a quienes, combatiendo por el vicario de San Pedro en esta tierra, llegaran a morir por él. Ello se percibe muy bien a propósito de los personajes a quienes se denominó «fieles de San Pedro», que Gregorio llamó a menudo para que le ayudaran en las diversas luchas que emprendió contra los «enemigos de la Iglesia», es decir, de Roma, de su reforma y de las empresas eclesiásticas o temporales.

¿Fieles o vasallos?

Aunque no llegó al punto de pretender reducir todos los reinos al vasallaje hacia la Santa Sede, Gregorio VII no dejó de afirmar una especie de «soberanía» [*suzeraineté*] sobre algunos de ellos, por ejemplo, los reinos de Hungría, de Dinamarca, de Polonia, incluso de Rusia, así como sobre España (sobre ello volveremos después) y quizás incluso sobre Inglaterra, aunque en este último caso fuera discutido a menudo.

El caso de Inglaterra, en efecto, dio lugar a interpretaciones divergentes. En 1066, cuando Guillermo se aprestaba a invadir la isla para tomar posesión del reino que, según decía, Eduardo le había legado por herencia y que a la sazón le discutía Haroldo, el «perjuro», el papa le había enviado una bandera pontificia. Quizás convenga ver en este gesto sólo un signo que garantizaba moralmente la razón de la empresa. La conquista de Inglaterra no llegó a ser, por lo demás, una verdadera guerra santa, ni Inglaterra un feudo de la Santa Sede. Fue tal vez por esa razón que los guerreros normandos, victoriosos en Hastings, se vieron obligados a hacer penitencia, como aún se acostumbraba, según varios penitenciales,

para los «homicidios» cometidos por los soldados que combatían sobre el campo de batalla por orden de sus jefes, actuando así en nombre de una autoridad laica legítima.

La lucha contra los «enemigos de la Iglesia»

Los fieles de San Pedro

La soberanía de tipo feudal no fue para Gregorio más que uno de los modos de expresión de esa obediencia que le era debida. Reivindicó, sobre todo, la del emperador y los reyes en nombre de la autoridad que poseía de Dios y de San Pedro. Cuando se dirigió a los príncipes de Francia, por ejemplo, el papa reclamó su ayuda no en concepto de su vasallaje (inexistente), sino de su fe, de su fidelidad a la Iglesia, por tanto, según él, al papa, que era su cabeza.

El proyecto pontificio de «liberación de la Iglesia» del dominio de los poderes laicos implicaba también para él una «reconquista cristiana» más general, la lucha, por todos los medios, contra los herejes, cismáticos, simoniacos y concubinarios; ahora bien, un programa de ese calibre chocaba contra los intereses de los reyes y de los señores laicos, y conducía a enfrentamientos inevitables con los príncipes, dentro de la cristiandad. Implicaba también la protección armada de las tierras de San Pedro en Italia, y la reconquista de los territorios invadidos por los musulmanes, como veremos más adelante.

Los príncipes y los señores que tomaron partido por el papa en aquellos diversos conflictos fueron llamados «fieles de San Pedro» *(fideles sancti Petri)*. El patronazgo de San Pedro les aportó la promesa de protección material en esta tierra, de retribuciones espirituales en la otra. Por su parte, el papa esperaba de ellos en contrapartida un servicio que podía adquirir la forma de una asistencia militar, el suministro de contingentes armados para luchar contra sus adversarios asimilados a los «enemigos de Dios», y por eso mismo demonizados,

lo que al mismo tiempo valorizaba a quienes los combatían con las armas.

En la abundante correspondencia de Gregorio VII a sus «fieles», ese «servicio» *(servitium)* debido a la Santa Sede fue invocado muy a menudo. En numerosos casos, implicó manifiestamente la noción de contribución armada destinada a la defensa o a la reconquista del patrimonio de San Pedro. Pudo aplicarse también a la lucha armada de dichos príncipes contra los «herejes y cismáticos» de sus tierras, términos que designaron generalmente a todos los adversarios de la reforma.

En la ideología de fuerte connotación dualista desarrollada por Gregorio, la elección es, pues, clara: de un lado están Dios, Cristo, San Pedro, la Santa Sede y sus partidarios; del otro, las fuerzas del mal, las de Satanás, del Anticristo y de sus secuaces, herejes, cismáticos, infieles y paganos. El combate de los primeros se ve sacralizado, el de los segundos demonizado.

Ahora bien, no se trataba únicamente de combates espirituales, ni de luchas mediante la palabra, la acción jurídica o diplomática, sino también de intervenciones que necesitaban el uso de la fuerza armada, que por eso mismo se vio alabada hasta la santificación en algunos casos extremos, aquéllos que resultaron particularmente importante a los ojos del papa. La idea de guerra santa progresó a grandes pasos bajo su pontificado.

De los «soldados de San Pedro» a los «soldados de Cristo»

En su abundante correspondencia, que se ha conservado casi íntegramente, Gregorio utilizó a menudo, como antaño San Pablo (pero en un sentido totalmente diferente), la imagen de la profesión militar para ilustrar un tema que le era querido: alabó a los *milites* del siglo, no por su profesión en sí misma (que a veces condenó con fuerza), sino por la fidelidad de que hacían gala en el servicio a su señor. En este punto deberían servir de ejemplo a todos los fieles: en efecto,

servían a su «patrón» terrenal a cambio de un modesto salario, de recompensas aleatorias, y con el riesgo de perder a la vez su vida presente y su vida eterna en combates dudosos. Y, a pesar de ello, eran más fieles y devotos, se sorprendía el papa, de lo que lo son los *milites* de San Pedro hacia quien, sin embargo, los recluta para llevar a cabo un combate justo, en el cual no se arriesgan, por tanto, a perder su alma y que les ofrece, por añadidura, un salario mucho mejor, recompensas ricas, seguras y eternas.

La promesa reiterada de esas remuneraciones espirituales en el Más Allá refleja una indiscutible voluntad de valorización santificadora de la guerra emprendida por la causa pontificia. Esas remuneraciones evocadas derivan, como es natural, de la condición del señor a quien se sirve: San Pedro, portero del paraíso, es el mejor colocado de todos los santos para distribuirlas. En su nombre, el papa prometió, pues, que los que combatían por él (a los cuales denominó «soldados de San Pedro», y a veces incluso «soldados de Cristo», conforme a la asimilación ya mencionada) podían contar con su apoyo: cuando mueran, los recibirá en la gloria eterna. Ése fue el caso, afirmó Gregorio, para quienes lucharon en Alemania contra el rey rebelde, en Francia contra el clero simoniaco, en Italia contra los herejes y los cismáticos; todos esos guerreros participaron en la justa guerra de Dios contra la influencia del Maligno.

La demonización de los enemigos de la Santa Sede, cualesquiera que fuesen, fue, por tanto, general y sistemática. Contra dichos enemigos, Gregorio se creyó en el deber de luchar por todos los medios *(modis omnibus)* para realizar su programa: liberar la Iglesia de sus múltiples adversarios, todos los cuales obedecían a un único y mismo enemigo, el de la humanidad en su conjunto, el diablo. Éste, desde el origen de los tiempos, animó a la revuelta, a la división, a la desobediencia, raíces mismas del pecado. De ahí el combate necesario contra los cismáticos y a favor de la unidad de la Iglesia.

Ahora bien, esa unidad había quedado ya quebrantada algunos años antes, en 1056: la Iglesia de Oriente se alejó de

Occidente (¿o mejor al revés?). A pesar de ello, nada estaba aún sellado en aquella fecha. Por eso Gregorio no perdió la esperanza de restablecer la «concordia» entre las Iglesias de Oriente y Occidente, a las que nada separaba de manera fundamental en el plano doctrinal. Desde luego, él no concibió dicha unidad más que desde una única forma posible: el retorno al redil de las ovejas descarriadas, la reunión de las Iglesias de Oriente en el regazo de la Iglesia romana, bajo el báculo pontificio.

Sin embargo, el papa expresó en varias ocasiones un cierto pesimismo a este respecto. En una carta al abad de Cluny (22 de enero de 1075), se quejó de que la Iglesia de Oriente, «por instigación del diablo», se hubiera separado de la fe católica. El diablo, subrayó, juega y gana así en Oriente en los dos tableros: mediante el brazo de los turcos, mata «físicamente» a los cristianos; mediante el cisma de la Iglesia oriental, los mata también espiritualmente. Aquí, como en otras partes, es el mismo antiguo adversario quien ataca a la Iglesia; es él quien también conduce a esos otros enemigos representados por los clérigos impuros, los simoniacos, los herejes, los cismáticos, los judíos y los paganos. Al luchar contra todos ellos, se combate por Dios, y de ahí la santidad de la lucha y las recompensas que estaban vinculadas a ella.

Los «soldados de Cristo» contra los cismáticos

Así, según Gregorio, el enemigo del género humano actuaba incluso en el seno de la Iglesia. Buscaba en primer lugar corromper a los jefes del partido de Dios, a saber, los clérigos y los monjes, quienes, sin embargo, deberían dar ejemplo. La reconquista cristiana global, en todos sus aspectos, tal como la concebía el papa, debía comenzar, por tanto, por la eliminación del clero corrupto, que asimilaba a un verdadero ejército de traidores, especie de quinta columna infiltrada en el partido de Dios.

Por consiguiente, la lucha «interna» contra el clero simoniaco y concubinario estaba claramente sacralizada, como se pudo ver a propósito de un ejemplo convincente, el de la *pataria* milanesa, altamente significativo, y nuevo jalón en el camino que condujo al concepto de guerra santa. Allí también no se trataba únicamente de devolver a la fe mediante la fuerza de los argumentos, ni incluso mediante presiones de tipo moral o disciplinario. Aquel movimiento, apoyado al principio por los papas de la reforma, combatió ciertamente mediante la predicación, pero también con las armas, a los partidarios del clero milanés, que el papa consideraba simoniaco y corrupto. Alejandro II, hacia 1070, concedió a su jefe, un caballero llamado Erlembaldo, la bandera de San Pedro: he aquí un primer rasgo de sacralización de su lucha armada.

Hubo otros: el vocabulario empleado en los escritos del papa y de sus partidarios para designar a Erlembaldo enseña que es preciso ir más lejos en este sentido. Landolfo de Milán (hostil, sin embargo, a la *pataria* y a Erlembaldo) relató cómo los jefes de aquel partido pontificio lo habrían llamado a servir a la iglesia romana. Ahora bien, los términos que empleó anunciaban a los que, veinticinco años más tarde, Urbano II utilizaría en su discurso de cruzada en Clermont. Exhortaron, escribe, a este «soldado del mundo secular» a transformarse en «muy valiente soldado de Dios y de la Iglesia católica».

No se trataba en este caso de una denominación inventada de manera irónica o burlesca por un adversario de la *pataria*. Bertoldo (favorable a Erlembaldo) confirma esa designación. Lo llama «campeón de Cristo, combatiente por la justicia y por la fe», «soldado del rey supremo y defensor de la santa fe»; Bonizo de Sutri, también favorable a la *pataria*, vio en él un «soldado de Dios», que combate por la justicia contra las maquinaciones del diablo, un guerrero «que dirige la guerra del Señor» *(bellum Domini)*, expresión prestada del Antiguo Testamento. La idea de guerra santa no estaba lejos.

El papa Gregorio VII no fue a la zaga: en una carta de 13 de octubre de 1073, solicitó al obispo de Acqui que prestara toda la ayuda posible a Erlembaldo, a quien designó mediante las palabras «muy valiente soldado de Cristo»; el mismo día, dirigió al obispo de Pavía otra carta para pedirle igualmente que ayudara con todas sus fuerzas a Erlembaldo en el cumplimiento de su tarea, en «esta de guerra de Dios por él emprendida contra los enemigos de la Iglesia».

Conviene prestar una gran atención al empleo de este vocabulario. Tradujo, ciertamente, una auténtica y profundísima sacralización de los guerreros que luchaban por la causa pontificia. La evolución del significado de esos términos lo atestiguan. Recordemos, en efecto, cómo las palabras «soldados de Dios» *(milites Dei)* o «soldados de Cristo» *(milites Christi)* designaron al principio a todos los cristianos, y particularmente a los mártires no violentos, en la época de la Iglesia primitiva. El empleo de esos términos militares para ilustrar su combate pacífico no debe engañarnos: pretendía subrayar la obediencia, la fidelidad, la disciplina de los cristianos en ese combate puramente espiritual: los primeros cristianos «servían» a Cristo, y no a los ídolos, al reino de Dios, y no a los de este mundo. Eran «militantes», no «militares».

En la época post-constantiniana, la expresión comenzó a aplicarse sólo al clero, a los sacerdotes, luego más especialmente a los monjes, soldados de la fe que llevan a cabo, por los hombres y por Dios, un combate espiritual enfrentándose a las fuerzas satánicas mediante la única arma de la oración. También aquí se trata de un combate pacífico que exige austeridad, coraje, abnegación y disciplina, y de ahí el recurso espontáneo a esos términos prestados del vocabulario militar, a imitación de San Pablo, quien, en sus Epístolas, comparaba ya la vida cristiana (pero pensaba en la de todos los fieles, y no en el «clero») a un combate interior contra las fuerzas invisibles del mal.

Después de 1095, en cambio, *milites Christi* designaría a los cruzados, fieles marcados con la cruz en una guerra esta vez muy real, material, que dio lugar a sangrientos combates. San Bernardo, algunos años más tarde, aplicó, en fin, la misma expresión a los Templarios, esa orden militar que, en

una unión contra natura, intentó reunir todos los aspectos de la expresión para hacer de dichos *milites Christi* a la vez cristianos, monjes y soldados.

Nos encontramos, pues, aquí, en Gregorio VII, en presencia de un precioso «eslabón intermedio» en la evolución semántica, pero también en la evolución de la idea de guerra santa que condujo a la cruzada.

Por eso, el caso de Erlembaldo y de la *pataria* resulta ejemplar: representó el último estadio de la guerra santificada, próxima a la guerra santa, por las siguientes razones:

— Fue iniciada por los intereses de la reforma pontificia.
— Fue garantizada por la autoridad del pontífice romano hablando en nombre de San Pedro.
— Fue dirigida por un jefe de guerrera portador del *vexillum* de San Pedro, bajo la égida del portero del paraíso.
— Fue emprendida por fieles que guerreaban contra adversarios demonizados. Adversarios, observémoslo, que no eran, sin embargo, «paganos», sino «cristianos» refractarios a la autoridad del obispo de Roma, y como tales asimilados a los cismáticos y a los herejes, «los peores enemigos de Dios y de Cristo», según la misma expresión de Gregorio.

¿Podría definirse la guerra santa más bien a partir de la causa que defendió, antes que a partir de los enemigos que combatió? O mejor, para decirlo en otros términos, ¿habría sacralizado la Iglesia más fácilmente la lucha armada de Roma contra los «herejes» rebeldes a su autoridad que contra los «paganos» externos a la «cristiandad»? Ello no es imposible, y nos conviene explorar esta vía.

Varios canonistas de finales del siglo XI parecían, en efecto, justificar con mayor facilidad la guerra contra esos «enemigos de Cristo» del interior que contra los paganos del exterior. Bonizo de Sutri o Humberto de Moyenmoutier subrayaron, por ejemplo, cómo los «herejes» son más pernicio-

sos que los infieles: puede esperarse, ciertamente, la conversión de los paganos, pero no la de los herejes, ni la de los judíos. Los paganos, además, sólo matan el cuerpo; los herejes, por su parte, matan el cuerpo y el alma y en ello se parecen al diablo. Es, pues, legítimo combatirlos y reprimirlos. Humberto añadió que los paganos no atacaban a los cristianos. He aquí, evidentemente, una afirmación puramente coyuntural, pero que subraya la prioridad de los canonistas de las proximidades del año 1100 y la perspectiva globalizante que tuvieron: la guerra es justificable e incluso honorable para asegurar, en primer lugar, el triunfo de la Iglesia católica en el interior mismo de la cristiandad.

Los «santos mártires» de la *pataria*

No es pues, nada sorprendente ver cómo, muy pronto después de su muerte sobrevenida en 1075, Erlembaldo, el campeón del papa y de la *pataria,* fue asimilado a su vez a los mártires de la fe y beatificado algunos años más tarde. He aquí también un caso ejemplar, y que merece la atención: ilustra perfectamente el último grado de sacralización que en aquella época alcanzó el combate emprendido, empuñando las armas, contra los enemigos cristianos del Papado en Occidente.

Cuando unos caballeros del campo adversario mataron a los dos jefes de la *pataria,* Liutprando y Erlembaldo, dejaron sus cuerpos en la plaza, sin sepultar. Andrés de Strumi los designa con la expresión «los mártires de Cristo». Erlembaldo fue pronto venerado como un santo por sus partidarios. Según Bonizo de Sutri, su fama se difundió incluso por regiones lejanas. Los católicos de todo el mundo, escribe, se sorprendieron por su muerte: ¿cómo un hombre semejante, investido del poder de Dios, había podido sucumbir a pesar de que «combatía en la guerra del Señor»? Bonizo relata cómo tuvieron lugar varios milagros en su tumba, y dedujo de ello esta muy significativa conclusión: Dios aprueba, por tanto, el uso de la guerra emprendida por la verdad contra la herejía.

Los milagros, como es sabido, constituyen una de las condiciones requeridas para abogar por la santidad de quien los origina, o al menos el canal, el dispensador. Ya lo hemos visto a propósito de Olaf de Noruega o de San Edmundo. Ahora bien, en este caso, muy pronto, se dieron algunos milagros en la tumba de Erlembaldo. Sólo se trataba aún de una garantía popular para la beatificación de un guerrero que combatió por la causa de la iglesia de Roma. Pero aquel fervor popular parece que fue adoptado muy rápidamente por la curia romana. Poco antes de la cruzada, el papa Urbano II habría hecho trasladar al monasterio de Saint-Denis las «reliquias» de Erlembaldo, que fue inscrito en el catálogo de los mártires debido a que murió como «portaestandarte y protector de la Iglesia».

Erlembaldo no fue el único partidario del papa que fue así santificado, admitido en el rango de los mártires o beatificado. Otro laico «fiel del papa», un tal Cencio (prefecto de la ciudad de Roma que había tomado nítidamente posición por el pontífice en su conflicto armado contra el emperador y sus partidarios), fue objeto asimismo de una parecida veneración popular poco tiempo después de su muerte. En 1077, aquel hombre que fue descrito como un «soldado incansable de San Pedro contra los cismáticos», fue matado por un soldado del emperador germánico Enrique IV: una veintena de milagros sucedieron pronto en su tumba. Bertoldo hizo el elogio de aquel «guerrero de la milicia cristiana»: llevó, dice, una vida santa, combatió con valentía y perseverancia a favor de la fe y la justicia, y murió como mártir. Ve la prueba de ello en el hecho de que se venía desde lejos a su tumba, en la cual acaecían algunos milagros. Por lo demás, dichos milagros fueron admitidos por Gregorio VII en el sínodo romano de marzo de 1078 (veáse texto núm. 18, págs. 311-314).

La mentalidad común, garantizada por la Iglesia, admitió, pues, en aquella fecha que había guerras lo bastante santas como para procurar a quienes participaban en ellas hasta la muerte la corona del martirio y el acceso al paraíso, entre los bienaventurados. ¿Cuáles fueron esas guerras? Fueron aquéllas que estuvieron ligadas a la lucha por la «liberación de la Iglesia», aunque fuera en el seno de la cristiandad, incluso de la Iglesia, del clero. En todos los casos antes mencionados, subrayémoslo, aquella lucha armada fue, en efecto, emprendida contra cristianos. Los guerreros que participaron en ellas no dejaron de ser altamente sacralizados, a veces santificados. Era poco probable que los combatientes de otra «reconquista cristiana», dirigida esta vez contra los «paganos» del exterior, en España, en Sicilia o en Oriente, lo fueran menos. Los «paganos» fueron ciertamente considerados como los socios naturales del diablo, tanto en la mentalidad común como en la correspondencia, en particular en la de Gregorio VII. Al luchar contra ellos, se realizaba, por tanto, una obra útil, una obra pía. Se trataba evidentemente, en este caso, de una lucha armada, y el combate de los «soldados de Dios» adquirió entonces de manera más clara aún aspectos de guerra santa.

CUARTA PARTE

DE LA GUERRA SANTA A LA CRUZADA (SIGLO XI)

CAPÍTULO 12

LA GUERRA SANTA
LA RECONQUISTA CRISTIANA EN OCCIDENTE

Después del año mil, Europa occidental conoció un cambio total de situación. Dejó de ser una «ciudadela asediada» y emprendió una expansión casi incesante en lo sucesivo. Los ataques normandos llegaron a su fin, los reyes escandinavos se convirtieron al cristianismo, los húngaros fueron vencidos en 955 y su rey se convirtió a su vez poco después, abriendo una vía terrestre de peregrinación hacia Jerusalén, vía muy frecuentada en el siglo XI.

La irrupción de los turcos seljúcidas en el Próximo Oriente vino a cortar esa vía terrestre. Recientemente convertidos al islam sunnita, tomaron Jerusalén en 1070 y rechazaron a los fatimíes chiítas hasta Egipto. En 1071, batieron a los ejércitos bizantinos en Manzikert, y luego se apoderaron de Antioquía en 1085, de Siria y de casi toda Asia Menor, excepto la franja costera occidental. Para contener su avance e intentar una reconquista de los territorios perdidos, el emperador griego Alejo Comneno solicitó al papa Urbano II y a algunos prín-

cipes occidentales que le enviaran refuerzos para sus ejércitos.

En 1095, en Clermont, Urbano II repercutió a su manera aquel llamamiento: predicó la cruzada. Fue dirigida no sólo a ayudar la reconquista bizantina hasta Antioquía, sino también, e incluso sobre todo, a ir a «liberar las iglesias de Oriente y los Santos Lugares de Jerusalén», en particular el Santo Sepulcro. Ese objetivo amplió al mismo tiempo la reconquista cristiana. La ruptura de los cruzados con Alejo transformaría pronto el carácter de la cruzada, que, al devenir exclusivamente latina, adquirió entonces rasgos de empresa colonial de Occidente. Sin esa ruptura, observémoslo, la reconquista de Tierra Santa habría sido percibida quizás por los musulmanes como el simple reflejo provisional de las relaciones de fuerza del momento, la consecuencia admisible y habitual de las victorias y de las derrotas militares que entrañaban alternativamente ganancia o pérdida de los territorios limítrofes.

En Occidente, a lo largo de todo el siglo XI, la *reconquista* española continuó su progresión, a pesar de algunos sobresaltos y retrocesos temporales. No fue suscitada principalmente por motivos religiosos, pues los reyes cristianos del Norte tuvieron ante todo objetivos políticos y económicos: afirmar su dominio, acrecentar sus territorios, enriquecerse con el botín tomado a los vecinos musulmanes. La dimensión religiosa desempeñó, no obstante, su papel en ella, al menos de propaganda. El interés del Papado por esta reconquista, después de 1050, acentuó su dimensión ideológica y contribuyó a reforzar sus rasgos de sacralización, ya perceptibles, como hemos visto, desde sus orígenes asturianos.

Del lado musulmán, se multiplicaron los llamamientos a la unión de todos los musulmanes a favor de la guerra santa. La conquista de Toledo por los cristianos, en 1085, entrañó la entrada en España del emir almorávide Yusuf ben Tasufin, soberano del Mágreb. Batió a los ejércitos cristianos en la batalla de Sagrajas (1086), unificó Al-Ándalus bajo su autoridad e intensificó la lucha contra los reinos cristianos en nombre del *yihad,* cuyo concepto estaba en el corazón mismo

de la ideología almorávide. Así, de una y otra parte, se acentuaron en España las dimensiones de guerra santa de los conflictos en curso. Reaparecerían más tarde durante la primera cruzada, sobre todo del lado cristiano en esta ocasión, debido al carácter sagrado del Sepulcro de Jerusalén, primer lugar santo del cristianismo, mucho antes que Roma o Santiago de Compostela.

La reconquista cristiana del siglo XI estuvo, pues, acompañada de varios rasgos de sacralización de la guerra emprendida contra los musulmanes, antes incluso de que Urbano II lanzara su llamamiento a la cruzada para la liberación de la tumba de Cristo. Fue aquí, más que en otras partes, al contacto con el mundo musulmán, donde se desarrolló el concepto de guerra santa en el cristianismo occidental.

LA *RECONQUISTA* ESPAÑOLA ANTES DE 1050

Antes del año mil, la España musulmana parecía que no tenía nada que temer de los pequeños reyes cristianos del Norte. En 997, el visir Almanzor devastó el reino de León, incendió Santiago de Compostela, llevó a Córdoba las campanas de su iglesia, pero respetó, sin embargo, la tumba del santo; recuperó incluso momentáneamente Barcelona. Pero Almanzor murió en 1002, y la iniciativa pasó al campo cristiano. En 1009, una insurrección en Córdoba desestabilizó el califato omeya, el cual se dividió, después de 1031, en una multitud de pequeños «reinos» rivales, las *taifas,* ninguno de los cuales tenía fuerza para atacar los reinos cristianos.

Sancho III de Navarra se convirtió entonces en el campeón de la reconquista, que, con el aliento de Cluny y de Roma, progresó lentamente hasta mediados del siglo XI. En aquella fecha, los reinos de León-Castilla-Asturias (reunidos desde 1038) y los de Navarra y Aragón se extendían desde Galicia a los Pirineos, y desde las costas del golfo de Gascuña al Duero. Las *taifas* compraron la paz a cambio de pagarles un tributo.

Esa actitud fue suicida: los reyes cristianos se enriquecieron gracias a dichos tributos y a los pillajes que les procuraron sus incursiones victoriosas; se reforzaron y consolidaron, mediante una estrategia matrimonial, su alianza con los príncipes del norte de los Pirineos. Algunos de ellos se volvieron también hacia la Santa Sede, situándose a veces bajo su patronazgo.

Los papas, en efecto, reivindicaron derechos particulares sobre España, en nombre de la presunta donación de Constantino. Aquellos lazos de dependencia, aceptados (Aragón) o rechazados (Castilla), condujeron, no obstante, a los papas a manifestar un creciente interés por la península, acentuando así la sacralidad de la reconquista.

Antaño se atribuía a Cluny un papel capital en esa sacralización ideológica de la *reconquista*. Dicho papel había sido manifiestamente supervalorado, pero no conviene hoy, como comienza a hacerse, caer en el exceso contrario y negar toda implicación ideológica del monacato, sobre todo cluniacense, en la *reconquista*. Ya hemos revelado algunos rasgos de ello a propósito de Santa Fe. Conocemos otros muchos ejemplos que contribuyeron a la formación de una «mentalidad de guerra santa» difundida, entre otros, por Cluny.

Así, Raúl Glaber, monje cluniacense, relata una visión de San Martín que, hacia 1014, habría tenido un monje: el santo que se le apareció le confesó cuán difícil le había sido sacar del infierno a algunos monjes que, implicándose, a pesar de sus votos, en los asuntos de este mundo, habían encontrado la muerte con el uniforme militar. La reacción del santo se conformaba en este caso plenamente a la doctrina eclesiástica: los clérigos y los monjes no deben llevar armas, a riesgo de derramar sangre. Pero Raúl Glaber cuenta también otra visión, que aclara la primera y modifica su alcance en un sentido diferente. Cuenta cómo en la época de Almanzor unos monjes fueron obligados a tomar las armas; lo hicieron, subraya el autor, «por amor fraternal y no por un vano deseo de gloria». Y, en aquella ocasión, quienes murieron empuñando

las armas fueron considerados dignos, como los mártires, de compartir la suerte de los bienaventurados, pues habían perecido en una guerra contra los sarracenos para proteger su patria y defender el pueblo cristiano (veáse texto núm. 19, págs. 314-315).

El grado de sacralización de este tipo de combates aumentó aún en la segunda mitad del siglo XI, en parte como consecuencia de la intervención pontificia.

PAPADO Y *RECONQUISTA* DESPUÉS DE 1050

La *reconquista* prosiguió desde el siglo XI bajo el impulso de los reyes españoles del norte de Asturias y luego de León y Castilla y de Aragón. La Iglesia romana desempeñó en dicha reconquista un papel insignificante. El primer objetivo que perseguían los combatientes cristianos era el restablecimiento de la soberanía visogoda. Ahora bien, la misma, como hemos visto, estaba teñida de consideraciones proféticas que exaltaban la monarquía asturiana.

Por consiguiente, la Santa Sede corría el gran riesgo de ver cómo los reinos españoles, incluidos los territorios conquistados, podían apartarse de la dependencia papal. Ésa fue probablemente una de las razones que condujeron a los papas a afirmar de manera muy vigorosa los derechos de San Pedro sobre España. Ejercieron asimismo sobre sus reyes una fuerte presión para que adoptaran la liturgia romana tanto en sus Estados como en los territorios por reconquistar, en detrimento de los ritos de la Iglesia visigoda conservados en las iglesias mozárabes. Los papas incitaron también a los cristianos ultrapirenaicos, en particular a los «fieles de San Pedro», a participar en las operaciones militares en España. Todo ello contribuyó a sacralizar la *reconquista*, que adquirió entonces, sin ninguna duda (¿pero cómo probarlo?) más en los escritos que en los lugares mismos del combate, tintes de guerra santa.

El episodio de la toma de Barbastro ilustra la complejidad de los móviles de los combatientes de la *reconquista*. Dicho acontecimiento ha dado lugar, desde hace varios años, a un vivo debate entre los historiadores por lo que se refiere a la interpretación que cabe darle. En efecto, a los intereses materiales y políticos evidentes se mezclaron, en aquella fecha, declaraciones de motivación religiosa, y se comenzó a percibir además el interés del Papado por aquellas operaciones. Lo que suscita el debate es la parte que corresponde a esos nuevos elementos. ¿Qué importancia hay que atribuirles?

Esta plaza fuerte, cuya modestia subrayan hoy los arqueólogos, fue conquistada y saqueada en 1064 por una expedición de guerreros cristianos llegados de regiones muy diversas (España, Francia e Italia); volvió a perderse el año siguiente a consecuencia de una viva reacción musulmana, antes de ser de nuevo y definitivamente reconquistada por los cristianos de España en 1100.

Antaño se presentaba la expedición de Barbastro como una «cruzada de España» o, en todo caso, como una «precruzada», al subrayarse la participación de guerreros no españoles en aquella empresa que se pretendía inspirada por motivos religiosos y suscitada por la predicación de Cluny y del Papado. Ello era sin ninguna duda muy excesivo, y recientemente se ha demostrado, en cambio, el carácter temporal y «laico», tal vez incluso profano, de las motivaciones de aquellos guerreros ultrapirenaicos (botín, pillaje, etc.). Estaban movidos por objetivos conformes a su propia ideología de guerreros, más que por una ideología externa, suscitada o impuesta por la Iglesia.

Todo esto es verdad. Como también lo es el hecho, hoy reconocido, de que la mayor parte de los guerreros españoles de la *reconquista* llevaban a cabo empresas militares cuyos aspectos de guerra santa eran mínimos, insignificantes, callados o ocultados, tal vez para no atizar en reciprocidad el odio

religioso entre aquellos adversarios vencidos, pero que no dejaban de ser vecinos cerca de los cuales había que seguir viviendo forzosamente.

Pero todo eso no excluye para nada el interés que el papa prestó a la reconquista de esta región estratégica situada en los confines de Aragón y Cataluña. Nada impidió, de otra parte, la existencia de un doble discurso: ideológico, sacralizador y moralizante para tranquilizar y procurar buena conciencia a los guerreros; realista y político en su expresión destinada a los vecinos musulmanes, a quienes no convenía alertar mediante una actitud demasiado impregnada de religiosidad.

Por lo demás, los nombres de los jefes que participaron en la expedición y el número de aquellos guerreros llegados de regiones lejanas sugieren, a pesar de todo, mucho más que una simple operación improvisada; permiten pensar en una aprobación (tal vez incluso en una iniciativa) del pontífice romano. El papa Alejandro II de manera muy verosímil favoreció aquella expedición, que tuvo, subrayémoslo, una gran resonancia tanto en el Occidente cristiano como en Al-Ándalus. Del lado musulmán, por otra parte, se llamó al *yihad* para recuperar la villa en 1065. Esa reacción aclara tal vez el nuevo clima que se instauró en aquel momento.

De ello hay otro indicio muy sólido, aunque controvertido. En una carta de difícil interpretación, pero de autenticidad indiscutible, Alejandro II solicitó a la parte del clero a la que se dirigió que ayudara a «los que han tomado la resolución de ir a España» a ejecutar su proyecto. Indica en su carta cómo convenía proceder con aquellos candidatos al viaje: cada uno debería confesar sus pecados al obispo, que le prescribiría la penitencia que debía cumplir, «a fin de que el diablo no pueda acusarlo de impenitencia». En otras palabras, la expedición en España comportaba un riesgo real, y por eso era mejor estar en regla con Dios antes de partir. El papa añade esta frase de delicada interpretación, pero de la mayor importancia:

> En cuanto a nos, por la autoridad de los santos apóstoles Pedro y Pablo, les levantamos dicha penitencia y les concedemos la remisión de sus pecados.

¿Qué significado hay que dar a esta frase? Antaño se hablaba a este respecto de una «indulgencia de cruzada». Eso significaba quemar etapas de manera muy rápida y temprana. Hoy se tiende, en cambio, a negar cualquier implicación pontificia en la expedición de Barbastro, y a separar esa carta de todo lazo con dicha operación militar. Algunos incluso quieren ver en ello una peregrinación a Santiago de Compostela, lo que es muy poco probable: jamás la expresión *«in Hispania»* designó este lugar de peregrinación.

La verdad se encuentra sin duda entre esas dos posiciones extremas. La carta alude casi con toda probabilidad a una expedición militar, pero no proclama propiamente hablando una *indulgencia* en el sentido ulterior del término. Se trata más bien de un levantamiento de penitencia o, de manera más precisa, de una conmutación: intercede por aquellos que, «bajo el impulso divino», como subraya el papa, decidieron ir a España para combatir a los sarracenos. No convenía, en efecto, que se vieran demorados, trastornados o impedidos por el cumplimiento de penitencias que le hubieran sido impuestas, previamente en todo caso, por una autoridad eclesiástica para obtener el perdón de sus pecados confesados. Para el papa, la expedición militar sirvió para ello, y este hecho resulta en sí mismo bastante significativo de la sacralidad que a sus ojos revestía a los combates emprendidos por los guerreros cristianos contra los musulmanes de Al-Ándalus.

¿Se trataba de la expedición «multinacional» de Barbastro? Nada lo prueba, pero varios indicios apuntan en este sentido. Alejando II redactó, en efecto, en una época próxima, una carta para elogiar a los obispos a quienes iba destinada por haber protegido a los judíos contra las masacres de los «guerreros extranjeros». El papa explica en ella con esmero la distinción que, en lo sucesivo, convenía establecer, en las tierras a reconquistar, entre los sarracenos y los judíos. La

guerra contra los sarracenos era para él legítima y elogiable, dado que, desde que invadieron la península, habían perseguido a los cristianos y los habían expulsado de sus tierras. El caso de los judíos era diferente: no habían empuñado las armas contra los cristianos, ni los habían gobernado, oprimido ni perseguido. Por tanto, no era preciso matarlos, sino «únicamente» avasallarlos.

En otra carta de fecha cercana, dirigida al arzobispo de Narbona (región que necesariamente debían atravesar los guerreros que venían de Francia e Italia a esos lugares), el papa recordó que todas las leyes civiles o religiosas condenan la efusión de sangre, salvo en dos casos: para condenar a los criminales, y para castigar a los sarracenos por sus exacciones. Felicitó, pues, al prelado por no haber aprobado las agresiones injustificadas de que habían sido víctimas los judíos de sus diócesis.

Alejandro II, pues, no predicó una «pre-cruzada universal», ni incluso una guerra santa comparable al *yihad*. Pero probablemente apoyó, y por eso mismo «moralizó», las operaciones de reconquista, a las cuales dio un nuevo carácter de sacralidad.

Por su parte, Amado de Montecasino, en su relato concerniente a Barbastro, fue algo más lejos: convierte claramente en esta ocasión la expedición en una guerra santa, decidida y emprendida por los príncipes cristianos, franceses, borgoñones y normandos. Sus tropas, dirigidas por Roberto Crespin (personaje ligado al papa), obtuvieron primero la victoria «por la ayuda de Dios»; pero el diablo no permaneció inactivo: sedujo y corrompió a los «soldados de Cristo», los cuales se entregaron entonces a la lujuria: el resultado no se hizo esperar, como en 1038 sucedió a las milicias de Bourges: Dios abandonó el campo de sus fieles devenidos infieles. Por un «justo juicio de Dios», los musulmanes recuperaron pronto la villa. La amplificación moralizadora es patente, pero se manifiesta en rasgos que estuvieron totalmente presentes. Exagera sin inventar. La idea de guerra santa, esta vez, casi alcanzó su estado de madurez. Otros elementos vinieron todavía a reforzar y aumentar esa tendencia.

Gregorio VII y España

Son conocidas las reivindicaciones que, ya fuera en nombre de la falsa donación de Constantino, del patronazgo de San Pedro o de su concepción global de la autoridad político-religiosa del papa, Gregorio VII formuló sobre España. Su interés por la *reconquista* quedó patente desde su ascenso al trono pontificio, en 1073. Ciertamente, incitó a sus fieles a emprender en la península ibérica una expedición armada. Recordó con esmero a su jefe, Ebles de Roucy (yerno de su vasallo Roberto Guiscardo), que todos sus guerreros deberían comprometerse, antes de partir, a reconocer al papa la propiedad de los territorios que llegaran a reconquistar de los infieles. En efecto, llegó a escribir, el reino de España, aunque estuviera ocupado por los paganos, pertenecía de derecho a San Pedro.

El papa volvió sobre este tema en una carta dirigida a todos los reyes, condes y príncipes de la península. Gregorio recuerda en ella que España fue transmitida «por una antigua constitución» a San Pedro y a la iglesia de Roma, «de pleno derecho y en plena propiedad». La ocupación sarracena, añade, hizo olvidar ese derecho, pero permanece intacto: conviene en la actualidad, con la ayuda de Dios, concluir su recuperación y el restablecimiento de la justicia y el honor de San Pedro y de la sede apostólica.

Bajo esa forma radical, la afirmación del «vasallaje» de los reyes españoles hacia la Santa Sede no encontró una aprobación unánime. Fue incluso firmemente rechazada por los reyes de Castilla. El rey de Aragón, en cambio, se ligó de manera estrecha a la Santa Sede para terminar convirtiéndose en su vasallo. Podemos seguir la evolución de aquel proceso a través de algunos documentos muy esclarecedores.

Desde 1068, parece cierto que el rey de Aragón llegó a convertirse en una especie de «vasallo» del papa, como él mismo afirmó en un documento posterior. En marzo de 1074, Gregorio VII felicitó al rey Sancho II de Aragón por su devoción hacia la iglesia de Roma: quiso instaurar en su reino la liturgia romana, y renovar así los antiguos lazos que antaño

existían entre Roma y los reyes de España. En 1085, Gregorio recordó que el rey Ramiro de Aragón se había hecho, él y su reino, tributario de San Pedro. Dicho compromiso vasallático fue confirmado en 1095: el papa Urbano II se refirió a él al recordar que los reyes de Aragón debían recibir el reino de manos del papa, pagar un censo y reconocerse como vasallos de la Santa Sede.

El reconocimiento por los papas de los combates por la *reconquista* en España estuvo, pues, ligado, al menos en parte, a la defensa de sus intereses temporales. A ello se añadieron por supuesto consideraciones de tipo ideológico derivadas de la noción de liberación de la Iglesia tan cara a Gregorio VII. Por todo ello, y en lo sucesivo, las expediciones militares en España no fueron únicamente, como todavía sucedía a comienzos del siglo, un asunto de los príncipes. Los papas les prestaron una gran atención y animaron a sus fieles a participar en ellas. Esa sacralización adquirió una fuerza y una dimensión nuevas debido al poder ideológico, asimismo nuevo, del Papado.

Urbano II

Urbano II, y esto es algo que no se subraya suficientemente, se situó de manera decidida en la línea de Gregorio VII, cuyo programa prosiguió con una dosis suplementaria de habilidad. En lo que concierne a la reconquista cristiana sobre los musulmanes, desarrolló una verdadera «pedagogía de la historia» cuyos principales elementos ya hemos evocado, presentes antes de él, aunque sólo fuera en la Biblia y en el ánimo de todos cuantos la leyeron, pero que él sistematizó mejor que ningún otro en sus escritos. Insertó en ella la «teología de la liberación» de Gregorio VII, pero también las esperanzas proféticas de victoria cristiana sobre los invasores musulmanes.

Dicha «teología pedagógica» puede resumirse de la siguiente manera: la Biblia enseña que Dios dirige el curso de

la historia. Para ello, establece y derriba a los reyes a su manera, crea y deshace los poderes. Bendice a su pueblo si le es fiel, pero lo castiga si lo olvida. Utiliza para eso la fuerza guerrera de los pueblos paganos enemigos a los que otorga momentáneamente la victoria. Espera de un castigo semejante que su pueblo se decida al arrepentimiento y a la reforma moral; si así sucede, Dios «se arrepiente» a su vez y permite a su pueblo reconquistar su libertad y su prosperidad anteriores.

En nuestra época, decía Urbano II, Dios actúa siempre del mismo modo. Debido a sus pecados, la Iglesia ha sido sometida a la tiranía de los «paganos» (los musulmanes), pero Dios perdona a su pueblo cuando se reforma; así sucede hoy. Por eso, escribe, «en nuestra época», en este fin del siglo XI, Dios ayuda y apoya la reconquista cristiana. Esta, de hecho, adquiere vigor un poco por todas partes, en Sicilia, en las islas, en España, y pronto en el Próximo Oriente. La guerra de reconquista así emprendida realiza, pues, la voluntad de Dios. A causa de ello, reviste rasgos de guerra santa. Ya no está, como las otras guerras, mancillada por el pecado, que hace necesaria la penitencia. Al contrario, participa del plan divino y lo ejecuta.

¿Acaso no se convierte, por eso mismo, en una acción piadosa y meritoria? Muchas cartas de Urbano II desarrollan estos temas y conducen, según creo, a esta conclusión. En 1088, en una carta al arzobispo de Toledo (reconquistada en 1085), el papa recordó el antiguo pasado glorioso de esta ciudad, desgraciadamente interrumpido, dice, por la dominación de los sarracenos, a consecuencia de los pecados de su pueblo; de ello se derivó para la religión cristiana una pérdida de libertad que duró 370 años; pero ese periodo funesto ha concluido, y el papa, hoy, se alegra de que por fin, gracias a Dios y a los ejércitos del rey Alfonso de Castilla, la ciudad haya podido recuperar la libertad.

Un año más tarde, al evocar la «liberación» de Tarragona, Urbano II expuso de nuevo su «teología de la historia»: Dios se digna hoy aliviar a su pueblo castigado por una larga

ocupación sarracena de 390 años *(sic);* ha inspirado hoy a los príncipes a actuar por la liberación de la ciudad y su restitución a la sede apostólica, según los derechos de la Santa Sede que el papa recuerda al paso, muy oportunamente. Dos años más tarde, en otra carta, el papa exhortó al conde de Urgel a participar en la restauración de Tarragona, desolada por 390 años *(sic)* de ocupación musulmana. Esa participación será una obra pía que podrá contribuir a «la indulgencia de sus pecados».

Desde 1089, para favorecer esa «recuperación» de Tarragona (ciudad devuelta a la Santa Sede), el papa había incitado, por otra parte, a los príncipes de la región a dedicarle su poder y sus riquezas. Se trataba, subraya, de una acción meritoria realizada por los príncipes a modo de penitencia, por la remisión de sus pecados. El papa animó incluso a los príncipes a cumplir esa penitencia aquí, en España, antes que emprender un viaje a Jerusalén.

Lo que precede demuestra que, en el pensamiento de Urbano II; una acción con finalidad guerrera, realizada en el lugar, en España, ligada a la reconquista armada de la península por la cristiandad y la Santa Sede, se imaginaba lo bastante «santa» como para ser prescrita «en remisión de los pecados», en concepto de penitencia. Más aún: aquella acción meritoria se consideraba como equivalente, al menos, a una peregrinación penitencial, incluida la, por lo demás prestigiosa, de los Santos Lugares de Jerusalén.

Este hecho es muy importante y no ha recibido de los historiadores toda la importancia que se merece. Tenemos aquí, sin embargo, seis años antes del discurso de Clermont, los dos elementos constitutivos de la cruzada: la guerra santa meritoria y la peregrinación penitencial. En España, según Urbano II (y más tarde Pascual II), la guerra santa de reconquista adquiere valor de peregrinación y puede sustituirla.

Es cierto que en la cruzada por Jerusalén se reunieron estos dos aspectos, hasta entonces desunidos y equivalentes. Se añadieron uno al otro. ¿Ocurriría lo mismo por lo que hace a sus méritos y a las recompensas que aportaban? Una tal

interpretación se impuso de manera natural en los espíritus, al menos en los de los laicos, poco inclinados a las sutilidades del derecho y de la doctrina eclesiásticos. Ése es probablemente uno de los factores que explican el éxito de la cruzada entre los guerreros, incluidos los españoles, a quienes pronto fue preciso disuadir de ir a combatir en Asia e incitarlos a proseguir antes la reconquista en la misma España.

Esa estrecha asimilación, en el plano de los valores, de ambos combates contra los musulmanes, tanto en España como en Oriente, uno y otros acompañados de un valor meritorio equivalente, quedó de nuevo patente en una carta de Urbano II al obispo Pedro de Huesca, contemporáneo de las primeras victorias de los cruzados. El papa se alegra en ella de que los pueblos cristianos hayan sido liberados de la tiranía de los sarracenos» y de que la fe cristiana haya sido exaltada en los dos continentes, «por la victoria sobre los turcos en Asia y sobre los moros en España».

El pontífice afirmó de nuevo esa identificación de las luchas en los dos frentes en una carta a los condes catalanes, redactada entre 1089 y 1099 (los eruditos no se ponen de acuerdo en este punto, debido precisamente a dicha asimilación, pero todos consideran la carta auténtica). Me parece más razonable datarla después de 1096. El papa reafirma en ella el valor meritorio de la reconquista cristiana y sitúa en el mismo nivel de mérito la guerra contra los musulmanes en España y en Oriente (veáse texto núm. 20, pág. 315).

La identidad de ambas empresas guerreras, en el plano de los méritos, era, pues, evidente en el pensamiento del papa, en la época de la cruzada. Lo era ya probablemente mucho antes de 1095, como lo demuestran los numerosos indicios ya señalados.

LA RECONQUISTA CRISTIANA EN OCCIDENTE

La reconquista cristiana, en efecto, no se realizó sólo en España, sino también en Francia meridional, en el sur de

Italia, en Sicilia, en las islas, e incluso en África. En todas partes, en algunos textos al menos, revistió algunos rasgos de guerra santa.

Se vio en Provenza a propósito de la captura de San Máyolo, raptado por los sarracenos: Odilón, que relató la aventura medio siglo más tarde, revela hasta qué punto la reconquista conseguida por los ejércitos cristianos se consideraba, antes de 1040, como el cumplimiento del plan divino en la historia. Los ejércitos que expulsaron a los sarracenos de Provenza realizaron otra obra de liberación, pero también de castigo, de venganza de Dios sobre los infieles. La cruzada también sería interpretada en ese sentido por varios cronistas.

Se observa igualmente a propósito de Córcega. En algunas de sus cartas, Urbano II elogió la acción guerrera de los pisanos que habían vencido a los sarracenos y devolvieron a la isla su libertad, por una obediencia a la Santa Sede que, aquí también, el papa reivindicó oportunamente.

Se observa asimismo a propósito de Sicilia: en 1093, el papa recordó cómo esta isla había caído bajo el yugo de los sarracenos, debido a los pecados de los cristianos. Sufrió así la servidumbre durante casi 300 años, y la religión cristiana quedó interrumpida. Pero «Dios cambia los tiempos»: con su ayuda, el duque normando Roger restableció en ella la religión cristiana. En 1098, en otra carta, felicitó a Roger por haber «dilatado la Iglesia de Dios» y demostrado así su devoción a la Santa Sede.

Urbano II no fue el único que sacralizó así esas operaciones militares. El cronista de Montecasino atribuyó más aún a la conquista de Sicilia por los normandos rasgos de guerra santa, enfatizando su piedad y sus móviles religiosos, y disimulando, por el contrario, los móviles materiales que empujaron a los normandos a conquistar dicha tierra.

Godofredo Malaterra, en cambio, concilió sin miramientos ambos aspectos en su relato. Las ambiciones personales de los jefes normandos eran para él perfectamente compatibles con los ideales de la reconquista cristiana sacralizada. Su historia está salpicada de discursos de guerra santa de los

jefes normandos a sus tropas, y de intervenciones divinas en su favor, por ejemplo durante la batalla de Cerami, en 1063. Así, según el cronista, antes del combate, los normandos se confesaron piadosamente, hicieron penitencia y se encomendaron a la misericordia de Dios. Roger los exhortó luego a la confianza, a pesar de su inferioridad numérica: dado que Dios estaba con ellos, ¿qué importaba el número de los enemigos infieles? Reconfortados, sus guerreros se lanzaron entonces al combate y triunfaron gracias a la ayuda celestial de un caballero blanco: ¿cómo reflejar mejor la aprobación divina y la santidad de la causa de un ejército que combatía bajo el signo de la cruz, asistido por caballeros celestiales? (Veáse texto núm. 21, pág. 316).

El relato de Godofredo está evidentemente teñido de ideología: asemeja de manera manifiesta la guerra de (re)conquista de Sicilia por sus amos normandos a la que antaño condujeron, según la Biblia, Moisés y Josué para conquistar la tierra de Israel. Al igual que la conquista de la Tierra Prometida, fue una acción piadosa y meritoria: estuvo garantizada por el soberano pontífice, fue emprendida para liberar aquellas tierras invadidas por los infieles y recuperarlas a la verdadera fe. En resumen, una guerra santa, o casi.

Volvemos a encontrar rasgos parecidos a propósito de la expedición emprendida en Ultramar, en 1087, por los genoveses y los pisanos que desembarcaron en Mahdia (en Túnez). Según la *Crónica de Montecasino*, fue el papa Víctor II quien habría tomado la iniciativa. Deseoso de «pisotear la impiedad», el papa decidió reunir un ejército procedente de toda Italia; una vez reunido, le confirió la bandera de San Pedro y concedió a los guerreros que se comprometieron en la empresa el perdón de sus pecados. Con la ayuda de Dios, desembarcaron en África, se enfrentaron a los sarracenos, triunfaron con la ayuda divina y mataron a 100.000 de aquellos infieles.

La expedición de Mahdia fue también relatada por un poema redactado poco después del acontecimiento, que acentuó más aún sus rasgos de guerra santa. El rey musulmán

Tamin se describe como «un dragón crudelísimo semejante al Anticristo». La expedición fue protegida por Jesucristo en persona; y, antes de la batalla, el obispo Benito dirigió a los guerreros cristianos, como siempre inferiores en número, un discurso de guerra santa inspirado en la Biblia, para exhortarles a que recordaran la victoria de David contra Goliat. Por su parte, los musulmanes invocaron a Mahoma, «el enemigo de la Santísima Trinidad, el negador de la Encarnación». Pero el clamor de los cristianos fue mayor, tanto más cuanto que el arcángel San Miguel tocó su trompeta, como hizo antes de combatir al dragón.

En la batalla que se trabó, el jefe cristiano encontró la muerte, como mártir glorioso, pero los sarracenos fueron vencidos y Tamin debió negociar: entregó a los pisanos y a los genoveses una enorme cantidad de oro y plata, y juró por el Dios del cielo que no perseguiría más a los cristianos. Más aún: reconoció, mediante juramento, que su tierra pertenecía a San Pedro y se comprometió a tenerla de él, como vasallo. En signo de sumisión, envió a Roma un tributo de oro y plata. Los pisanos victoriosos penetraron entre ellos, llevándose numerosos cautivos, después de haber liberado a más de 100.000 prisioneros cristianos.

En este relato están reunidos casi todos los caracteres que hacen una guerra santa: la expedición a Mahdia se describe como una operación militar sacralizada, iniciada por la autoridad religiosa suprema del pontífice romano, unida al perdón de los pecados de los participantes, y a la corona del martirio concedida a quienes perdieron la vida en ella. Combatió a adversarios sarracenos infieles, demonizados y dirigidos por un jefe asimilado al Anticristo. Fue emprendida en interés de los cristianos que, gracias a su victoria obtenida por la ayuda celestial, fueron liberados de su cautividad y de la opresión sarracena; la victoria condujo también, si no a la conversión del rey vencido (no expresada, pero quizás implícita debido al mencionado vasallaje), al menos a su sumisión a la ley cristiana, y más precisamente a San Pedro, es decir, a la Santa Sede.

Aquella expedición ultramarina fue, pues, una verdadera guerra santa, anunciadora de la cruzada. Tuvo todos sus caracteres. Pero no fue una cruzada. Le faltaron, en efecto, los rasgos específicos de la cruzada, ligados a su objetivo, que hizo de ella una guerra santa particular, única: la liberación de Jerusalén y de los Santos Lugares.

CONCLUSIÓN

La idea de cruzada no nació en 1095. Fue resultado de una lenta evolución cuyas etapas capitales han sido evocadas en las páginas precedentes. La ideología de guerra santa se aplicó a la reconquista cristiana en Occidente antes de transferirse a Oriente, realzada por la sacralidad ligada a la peregrinación y a la liberación de la tumba de Cristo.

Por otra parte, ese nuevo elemento de sacralidad fue doble, pero sus dos aspectos estuvieron unidos a la presencia de los Santos Lugares de Jerusalén.

El primero estuvo relacionado con la dimensión de peregrinación de la expedición predicada por Urbano II. La liberación del Santo Sepulcro, objetivo confesado de la empresa, transformó aquella expedición militar, a su término, en una peregrinación. Desde el momento que los peregrinos eran autorizados a usar sus armas contra los «paganos», sin perder por ello su estatuto de *peregrini,* no había ninguna razón para no conceder a dichos «hierosolimitanos» (término con el que se designaba a quienes iban a Jerusalén) los mismos derechos y privilegios espirituales que la Iglesia otorgaba hasta entonces a los penitentes. En otros términos, la cruzada tuvo de manera muy natural el mismo valor meritorio y penitencial que una peregrinación ordinaria a la tumba de Cristo.

Pero, por otra parte, la cruzada siguió siendo una guerra santa como las empresas de reconquista evocadas en este capítulo. No se puede, sin embargo, medir por el mismo rasero la sacralidad de los combates que fueron emprendidos en Occidente y el nuevo combate que el papa propuso en

Clermont. En Occidente, se trataba únicamente de rechazar a los sarracenos, de expulsarlos de tierras antaño cristianas para recuperar su posesión, al término del periodo de dominación que en cierto modo fue concedido a los hijos de Ismael para castigar a los cristianos por sus pecados. En Oriente, se trataba también de rechazar a los musulmanes que amenazaban con apoderarse de Constantinopla y (¿quién sabe?) con conquistar Europa. Pero ante todo se trataba de reconquistar los Santos Lugares de Jerusalén, la herencia de Cristo. Ese nuevo destino transformó la cruzada en peregrinación, pero confirió también a la operación una dimensión superior, un grado supereminente de sacralidad.

Los papas fueron muy pronto conscientes de ello. Para no desguarnecer demasiado el frente español, subrayaron a menudo la identidad de mérito y de privilegio que concedían a ambos teatros de combate. Sin embargo, la identidad de los privilegios y de las recompensas no fue suficiente. La mentalidad religiosa de la época no estaba aún dispuesta a aceptarla. Se hizo preciso prohibir a los españoles que partieran a la cruzada.

Durante mucho tiempo después de la primera cruzada puede encontrarse la prueba de ello. Bastará un sólo ejemplo: el del poeta Marcabrú. En 1137, aquel trovador occitano compuso varias canciones para apoyar los esfuerzos guerreros del rey de Castilla en una época en la que los almohades volvieron a ocuparse de la situación en España, y se mostraron amenazantes, haciendo retroceder la *reconquista.* Animó a los príncipes y a los caballeros de Aquitania, pero también de Poitou, de Berry e incluso de Francia a la guerra santa contra los sarracenos de España: en una de sus canciones, el poeta compara esta acción guerrera, a acometer sobre un territorio tan vecino, con una «piscina» capaz de purificar a los pecadores más avezados de sus pecados pasados:

Pax in nomine Domini!
Marcabrú hizo letra y música.
Oíd lo que dice:

de cómo nos ha hecho, por su dulzura,
el Señor celestial
una piscina cerquita de nosotros,
de forma que nunca hubo tal, a no ser en Ultramar,
allí cerca, de Josafat:
os incito a ésta de aquí
[...][1]

Sin embargo, como bien se aprecia, por meritoria que fuese a los ojos de Marcabrú, la guerra santa en España no podía alcanzar el grado de mérito de la cruzada por Jerusalén. La «cruzada de Ultramar» conservó una dimensión única, ligada al recuerdo de los tiempos bíblicos, al sepulcro de Cristo y a todas la resonancias religiosas y místicas de la palabra «Jerusalén» en el ánimo de los creyentes de aquella época.

Esas dimensiones particulares de la cruzada hicieron de ella a la vez una peregrinación en sumo grado meritoria y una guerra santísima.

1. *N. del T.:* sigo la traducción que Carlos Alvar ofrece en su antología sobre *Poesía de Trovadores, Trouvères, Minnesinger (De principios del siglo XII al fines del siglo XIII),* Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág, 109.

CAPÍTULO 13

LA CRUZADA
LA RECONQUISTA CRISTIANA EN ORIENTE

En noviembre de 1095, al término del concilio celebrado en Clermont, el papa Urbano II lanzó su llamamiento. La multitud entusiasta le respondió: «Dios lo quiere». La cruzada había nacido. Iba a ocupar los espíritus durante varios siglos, drenar hacia el Próximo Oriente las fuerzas vivas de Occidente, ampliar el foso entre el mundo musulmán y el mundo cristiano, e incluso entre las Iglesias de Oriente y Occidente, atizar de manera duradera los odios y los rencores, crear ideologías e incluso mitos, algunos de los cuales todavía subsisten en la actualidad. Desgraciadamente.

Al formular los hechos de este modo, corremos, sin embargo, el riesgo del anacronismo.

En primer lugar, porque Urbano II no predicó la «cruzada». Ni la palabra, ni la entidad que designa existían en aquella fecha. Emplear este término a propósito de la predicación de Urbano II supone correr el riesgo de trasplantar a su llamamiento el contenido, el significado y las connotaciones emocionales e ideológicas que ha adquirido para noso-

tros, que conocemos hoy, como mínimo de manera rudimentaria, lo que sucedió a continuación de él. De manera rigurosa, el término «cruzada» debería ser, por consiguiente, descartado, al menos por lo que respecta a la primera expedición predicada por Urbano II. Pero, ¿por qué podemos reemplazarla, si no es por esta misma perífrasis?

La palabra «cruzado», en cambio, apareció muy pronto, desde aquella época *(crucesignati)*: tradujo el compromiso de quienes reaccionaron al llamamiento del papa gritando «Dios lo quiere» y haciendo coser enseguida cruces en sus vestidos, para expresar a través de ello que prometían responder a su llamamiento. En lo sucesivo, ese signo material de la cruz daría su nombre a los participantes de la empresa: los cruzados.

Como hemos visto más arriba, mucho antes de dicha fecha, algunos combatientes guerrearon ya valiéndose de este signo protector. Expresaba a la vez la causa por la que se comprometían y la protección que esperaban de él a lo largo de toda la empresa.

Ahora bien, ¿cuál fue el objetivo de la empresa predicada por Urbano II? En este punto es preciso también que hagamos abstracción de lo que la «cruzada» llegó a ser después, y de los múltiples significados que desde entonces se concedieron a dicha palabra hasta sobrecargarla. Si nos atenemos a lo que se sabe de las razones de ser y de los objetivos originales de la expedición predicada por Urbano II, se trataba de incitar a los «guerreros» de Occidente, atribuyendo a su acción un valor penitencial igual al de una peregrinación, a que fueran a liberar en Jerusalén el sepulcro de Cristo y, por eso mismo, a liberar las comunidades cristianas de Oriente sometidas a la ocupación musulmana.

No se pretendía ni convertir a los musulmanes, ni exterminarlos, ni bautizar por la fuerza a los judíos durante la ruta, ni incluso de crear en Oriente «colonias» latinas, sino únicamente restablecer la autoridad cristiana en los territorios que antaño fueron la cuna de la Iglesia, poblados todavía por un gran número de fieles, y que comprendían en Jerusalén numerosos lugares sagrados, en particular la tumba de Cristo, destino favorito de las peregrinaciones en tanto que el primero de los lugares santos del cristianismo, mucho antes que Roma y Santiago de Compostela. En una época en la que, como fue el siglo XI, las peregrinaciones a Jerusalén conocieron un creciente fervor, este último punto debe subrayarse.

La empresa, pues, fue de manera muy clara una guerra de conquista sacralizada, una guerra santa, especie de *yihad* cristiano destinado a colocar de nuevo los fieles bajo la ley de Cristo, y al primero de sus Santos Lugares bajo obediencia cristiana.

Por vez primera, la cristiandad de Occidente contempló y realizó una expedición semejante. Luego veremos las razones de lo que puede considerarse como una especie de «retraso». Los historiadores han subrayado de modo unánime (y yo mismo incluso abundé antaño en este significado) los nuevos aspectos, revolucionarios, del llamamiento de Urbano II. Sin embargo, por muchos aspectos, la empresa que predicó tradujo la culminación lógica de una evolución que llegó a su término, aquélla que hemos intentado describir en las páginas precedentes.

GREGORIO VII Y SU «CRUZADA»

Urbano II, en efecto, se situó en la ortodoxia del pensamiento cristiano de reconquista cristiana y liberación de la Iglesia.

No innovó incluso cuando fijó Jerusalén como objetivo a alcanzar por aquella expedición militar de tinte religioso. Gregorio VII había concebido ya el proyecto en 1074, cuando llegó a Occidente la noticia de la derrota sufrida por los bizantinos en Manzikert en 1071. Vencido por los turcos, el Imperio bizantino debió abandonar entonces a aquellos nuevos conversos al islam amplias porciones de Siria, dejándoles franca Anatolia, que iban a conquistar en los años siguientes. Desde aquella fecha, Jerusalén, hasta entonces bajo la domi-

nación de los abbasíes, cayó también, provisionalmente, en sus manos. El papa fue informado de ello y su correspondencia nos permite conocer sus reacciones al respecto.

Como era de esperar, Gregorio vio en aquella progresión de los turcos, en detrimento de lo que podría llamarse la «cristiandad de Oriente» (pero la ficción nostálgica de una cristiandad unida persistía en los espíritus), la señal de una acción del diablo. Un diablo consagrado intensamente a la perdición del bando de Dios, devastándolo en el interior mediante la herejía y la corrupción de los eclesiásticos, arruinándola en el exterior mediante los éxitos militares de los turcos, cuyas masacres y opresión a los cristianos subrayó el papa. Ahora bien, para gran sorpresa de su parte, los poderes de este mundo no hicieron nada para reaccionar. Decidió, por tanto, coger las riendas, también en este ámbito, de los destinos de «la Iglesia» y reunir un ejército (veáse texto núm. 22, págs. 317-320).

Dicho compromiso llegó muy lejos: proyectó, en efecto, dirigir personalmente hasta Jerusalén aquel ejército de auxilio a los cristianos de Oriente. En varias cartas dirigidas a sus «fieles» —es decir, a los príncipes unidos a la Santa Sede por relaciones particulares de obediencia—, los presionó para que le enviasen soldados *(milites)*. El 2 de febrero de1074, Gregorio escribió a varios príncipes para reclamarles, «en calidad de servicio a San Pedro», la asistencia militar que le debían y que le habían prometido. Se proponía utilizar dichos guerreros para organizar una expedición militar que se dirigiera a Constantinopla para socorrer a los cristianos de Oriente sometidos a la opresión de los sarracenos. Para evitar que se le reprochara, a él, hombre de Dios, predicar la guerra y poner en peligro a los cristianos, subrayó que no era ésa su intención. En su opinión, no sería necesario derramar sangre: una simple demostración de fuerza bastaría para impresionar a los turcos y hacerlos entrar en razón. Prometió, sin embargo, de parte de los santos patronos de Roma (Pedro y Pablo) recompensas espirituales a todos los que cayeran en el curso de aquella expedición.

El 1 de marzo de 1074, Gregorio volvió sobre este proyecto en una carta circular destinada «a todos los que quieren defender la fe cristiana»; describió con emoción y énfasis la trágica situación de los cristianos (después de Manzikert), de la cual le habían informado varios mensajeros. Los cristianos, en Oriente, casi hasta Constantinopla, eran «matados como ganado» en una región devastada. Presionó a los cristianos, por solidaridad fraternal, para que fueran en su ayuda, y recordó que por su parte estaba dispuesto a socorrerlos «por todos los medios» (veáse texto núm. 22*a*, págs. 317-318).

El 7 de diciembre del mismo año, Gregorio precisó de nuevo sus intenciones en una carta al emperador Enrique IV. Tras evocar los sufrimientos de los cristianos masacrados por los turcos, sufrimientos de los que acababan de informarle, confiesa haber lanzado un llamamiento a los fieles para incitarlos, a imitación de su Salvador, para que a su vez dieran su vida por sus hermanos y para defender la ley de Cristo. Afirma que su llamamiento ya ha sido oído: el papa se mostraba presto, en efecto, a marchar personalmente hasta la tumba de Cristo, en Jerusalén, al frente de un ejército de 50.000 hombres ya disponibles (veáse texto núm. 22*b*, págs. 318-319).

Una semana más tarde, Gregorio se dirigió de nuevo a todos sus fieles para exhortarles a que fueran en ayuda del Imperio de Oriente y a rechazar los infieles. Asoció dicho llamamiento a una promesa de recompensa espiritual que debería, pensaba, incitarlos a combatir por Dios todavía más de lo que hacían de ordinario, en tanto que vasallos o dependientes, por cuenta de su señor temporal, y a cambio de magras y perecederas ganancias materiales (veáse texto núm. 22*c*, págs. 319-320). Urbano II, como es sabido, retomó también este tema en su discurso de Clermont, si creemos los testimonios de quienes nos lo relatan.

En fin, en una carta de 22 de enero de 1075, participó su profundo desánimo al abad Hugo de Cluny: el diablo, llegó a escribir, abruma a la Iglesia en todas partes: en la Iglesia

oriental, ha suscitado el cisma griego, que desgarra la unidad de la Iglesia; en Occidente, siembra la cizaña animando a la herejía y a la simonía; en el Próximo Oriente, arma el brazo de los turcos que masacran sin piedad a los cristianos de Oriente y ahora llegan a amenazar Constantinopla. Ante la inercia de los príncipes laicos, que el papa deploraba, Gregorio debió apelar a todos sus fieles: les prometió recompensas eternas como remuneración de su servicio armado. San Pedro merece, en efecto, que se le sirva con mayor fidelidad que a un señor terrenal, que sólo puede ofrecer magros y aleatorios beneficios materiales. El portero del paraíso les garantiza sus bienes eternos, la absolución de todos sus pecados, y la seguridad de la Patria celestial. ¿Cómo habrían de dudar todavía?

Todos estos textos son muy claros: desde Gregorio VII, se encontró nítidamente afirmada la idea de una guerra santificada y meritoria aplicada a una operación militar de origen occidental predicada (¡e incluso dirigida, lo que era nuevo e incluso inaudito!) por el papa en persona para ir en ayuda del Imperio de Bizancio, a socorrer a los cristianos de Oriente, a rechazar los invasores musulmanes y a reconquistar los territorios cristianos perdidos, no sólo hasta Antioquía, recientemente ganada por los turcos, sino también hasta Jerusalén, que dependía de él desde hacía 436 años.

Aquel proyecto, como es sabido, jamás se realizó, aunque fuera debido a los conflictos internos de la cristiandad. Sin embargo, la ideología de guerra santa fue claramente expresada y dirigida, por vez primera, contra los musulmanes de Oriente.

A través de esa transferencia, observémoslo, la operación abandonaba la «dependencia» de San Pedro para entrar en la del mismo Cristo. Puesto que iban a rechazar los infieles más allá de Jerusalén, para liberar su tumba, aquellos «cruzados» virtuales no eran ya únicamente soldados de San Pedro: se convertían, con mayor lógica que Erlembaldo, en *milites Christi*.

URBANO II: CRUZADA Y PEREGRINACIÓN

Veinte años más tarde, Urbano II recuperó los mismos temas en su llamamiento de Clermont. Pero añadió de su propia cosecha elementos más movilizadores que, en gran medida, explican el éxito alcanzado por su mensaje.

Señalemos primero los numerosos puntos comunes.

Como Gregorio VII, Urbano II se dirigió a los guerreros de Occidente para pedirles que fueran a socorrer a sus hermanos de Oriente, que según él estaban en gran peligro, masacrados por los turcos. Como él, invocó informes alarmistas que acababan de llegarle referentes a las exacciones y persecuciones que sufrían los cristianos en Oriente; añadió, sin embargo, los sufrimientos y los peligros de los peregrinos que se dirigían a Jerusalén, tema éste que quizás resultaba más apto para conmover a los cristianos a quienes se dirigió, en una época en la que la peregrinación se había convertido en una de las formas esenciales de la nueva espiritualidad que entonces se impuso en Occidente. Las motivaciones de solidaridad cristiana y de amor fraternal fueron, pues, prácticamente iguales.

Como Gregorio VII, Urbano II no se contentó con preconizar una ayuda militar al Imperio bizantino. El alejamiento ya constatado entre Bizancio y Occidente habría entrañado, sin duda, una débil movilización de las masas por esa causa. El papa dio, por tanto, a dicha ayuda militar la forma de una manifestación del amor fraternal que Dios exige a los suyos. La Iglesia de Oriente, en tanto que institución, estaba ciertamente lejana y era algo «cismática», pero los cristianos de Oriente eran ante todo hermanos en la fe.

Más aún, ambos papas enfatizaron el objetivo a alcanzar: Jerusalén, la liberación del Santo Sepulcro. Evocaron la Jerusalén histórica y bíblica, la ciudad santa donde predicó Cristo y donde murió, tras haber dado su vida por la salvación de los suyos. Dicho recuerdo permitió al papa ligar la solidaridad fraternal al amor de los cristianos por su Dios.

Urbano II, mejor que Gregorio, supo jugar con este tema y sacar partido de él: al obrar así, no se presentó ya, a

diferencia de Gregorio, como papa romano que apela a los fieles de San Pedro a seguirle para ir a liberar las tierras bizantinas hasta Jerusalén, sino más bien como pontífice de la Iglesia universal, que incita a todos los guerreros, en nombre de Cristo, a ir a liberar de manos de los enemigos de Cristo su herencia, Jerusalén, y el lugar santo por excelencia, el Santo Sepulcro.

La mención del Sepulcro, sin embargo, no era nueva: Gregorio VII había hecho claramente referencia a ella. Pero lo que sí fue nuevo, fue el muy marcado énfasis que el papa puso en ese destino que, en su pensamiento, se convirtió en el objetivo capital: Jerusalén y el Sepulcro.

La insistencia sobre este tema tenía una doble ventaja: de una parte, permitía conmover más fácilmente a los cristianos por las razones ya apuntadas; de otra, asimilaba la expedición militar a una peregrinación armada, cuya memoria había conservado la historia relativamente reciente, en particular la de los obispos alemanes de 1065. Al mismo tiempo, los privilegios hasta entonces vinculados a la realización de una peregrinación a los Santos Lugares de Jerusalén se encontraban *ipso facto* relacionadas con la empresa guerrera de la reconquista que ya había proyectado Gregorio. Éste había esbozado la idea de una expedición meritoria que valía recompensas espirituales y remisión de los pecados. El texto mismo de Clermont lo afirma:

> A todo aquél que emprenda el camino de Jerusalén para liberar la Iglesia de Dios, siempre que sea movido por piedad y no para ganar honra o dinero, dicho viaje le valdrá para cualquier penitencia.

Existe otra diferencia, que puede explicar también el mayor éxito de Urbano II, independientemente incluso de las circunstancias políticas, que a partir de entonces cambiaron: Gregorio sólo se dirigió a través de cartas a sus *«fideles sancti Petri»,* en particular a algunos príncipes cristianos en limitado número. También Urbano II escribió a este respecto

algunas cartas (por ejemplo, a los flamencos o a los boloñeses), pero predicó igualmente en público, primero en Clermont, después en muchos lugares de Francia y del norte de Italia, en un largo viaje de propaganda durante el cual aquel excelente orador conmovió, levantó y movilizó a las masas, como lo atestiguan los numerosos relatos de quienes lo oyeron. Tanto en sus cartas como en sus discursos, aquel muy mediático papa se dirigió directamente a los caballeros, tratando (a veces en vano) de disuadir del viaje a todos los que no eran guerreros profesionales, y que su asimilación de la expedición a una peregrinación podía atraer, en particular las mujeres, los clérigos y los monjes (veáse texto núm. 23, pág. 320).

El éxito de su llamamiento, afirman algunos historiadores, superó sus esperanzas. He aquí una afirmación gratuita, indemostrable: nadie puede decir cuáles eran, en aquel momento, las esperanzas pontificias. Lo que es cierto, en cambio, es la amplitud de su éxito, o más bien, la amplitud de la movilización que respondió a sus llamamientos, que invocaron múltiples motivaciones, ligadas a la peregrinación, pero también a la guerra santa, incluso a la escatología (veáse texto núm. 24, págs. 321-326).

El éxito fue considerable. Tanto más cuanto que Urbano II no fue el único que se implicó: su mensaje, por ejemplo, fue retransmitido por los obispos en sus respectivas diócesis. Los cruzados no llegaron únicamente del Sur, ni del Suroeste, de la vasta Aquitania, bajo la dirección de Raimundo de Toulouse y de Ademaro, a quienes el papa había previsto colocar a la cabeza de la expedición, uno como jefe guerrero, otro como jefe espiritual, legado del papa, encargado de representarlo. A diferencia de Gregorio, en efecto, Urbano parece que hubiera contemplado participar personalmente en la empresa. Ni siquiera lo contempló, parece, cuando los jefes cruzados, tras la muerte de Ademaro en Antioquía, lo presionaron para que fuera a acabar «su guerra». Además de las tropas de dichas provincias, que podemos considerar que fueron ganadas a la empresa gracias a la predicación del papa, hubo otras, procedentes de regiones a veces muy leja-

nas, y que no oyeron ni el llamamiento del papa ni quizás tampoco la predicación de los obispos que lo transmitieron.

A las cartas, predicaciones y directrices del papa se añadieron, en efecto, las iniciativas mal controladas de «predicadores inspirados», que excitaron las masas. Las mismas resultaban más próximas, sin duda, a las mentalidades populares y de su concepción de la «guerra santa» que los discursos de los hombres de Iglesia, más sujetos a una cierta prudencia doctrinal, por mínima que fuera.

Conocemos a uno de aquellos predicadores populares: se trata de Pedro el Ermitaño, quien pretendía haber recibido directamente de Dios la misión de llamar a las armas a los cristianos para que fueran a liberar su tumba. Cristo, decía, se le había aparecido mientras rezaba en el Sepulcro, durante una peregrinación anterior a Jerusalén, y le había pedido que regresara a su país para solicitar ayuda a los cristianos de Occidente. Decía haber recibido también una carta del patriarca de Jerusalén garantizando esa misión y pidiendo ayuda a los guerreros de Occidente en nombre de los oprimidos cristianos de Oriente. Pedro no dudó en utilizar lo «maravilloso» y produjo incluso, si creemos a algunos testigos, una «carta caída del cielo». ¿Sería una alusión a la carta recién citada, supuestamente emanada del patriarca? ¿O a otra carta más directamente procedente del cielo? Nadie lo sabe, pero hay aquí, con toda seguridad, la expresión de una reivindicación de autonomía y la afirmación de una intervención milagrosa y directa de Dios, que llamaba a la guerra santa.

Por lo demás, el carisma personal de Pedro el Ermitaño era fuera de lo común y contribuyó a acreditar este aspecto. Guiberto de Nogent lo atestigua en la descripción —algo impregnada de envidia— que hizo de su éxito cerca de las masas, cuando Pedro predicó en su región. Tal vez no predicó todavía la «cruzada», sino únicamente el arrepentimiento y la reconciliación. Ahora bien, de él emanaba, dice Guiberto, «algo casi divino», hasta el punto de que la multitud se apretujaba en torno a él y arrancaba incluso los pelos de su mulo para hacer reliquias (veáse texto núm. 25, págs. 326-327).

El misticismo y el fanatismo, como se ve, se mezclaron. Lo vemos también en los efectos producidos, si no por la predicación del mismo Pedro el Ermitaño, sí al menos por la de algunos de sus émulos: los curas Volkmar y Gottschalk, que predicaron en Alemania, y más aún un tal Emicho, utilizaron en su provecho la espera escatológica de que ya hemos hablado y el antisemitismo comenzó a desarrollarse en las comarcas del Rin, donde vivían numerosas comunidades judías muy antiguas y bastante opulentas.

Pedro el Ermitaño se había contentado con extorsionarles, provisto (¡una vez más!) de una carta de recomendación de los judíos de Francia «aconsejando» a los judíos del Rin que le entregaran los subsidios solicitados. ¡Más vale no hacerse demasiado preguntas sobre qué medios de presión había podido conseguir una carta tan favorable a sus designios! Emicho fue más lejos: se presentó a sí mismo como el «rey de los romanos y de los griegos» que, según se creía, debía venir al Final de los Tiempos para reinar en Jerusalén y colocar a Cristo resucitado su corona, en el monte de los Olivos. La matanza que perpetró sobre los judíos de Renania —fueron los verdaderos primeros pogromos de Occidente— fue consecuencia ante todo de su fracaso para «convertirlos» a la fuerza.

Los anales de las ciudades alemanas relatan esos hechos con una admirable unanimidad, en una frase lacónica, que casi siempre es la misma: «Este año fueron bautizados muchos judíos en este lugar». Se creía entonces, según la interpretación que a veces se daba de las profecías, que, antes de la aparición del Anticristo, los judíos se determinarían por fin por estar a favor o en contra de Cristo, y que la mayoría de ellos se adherirían al cristianismo. Pero, si bien algunos se resignaron, en efecto, a aceptar el bautismo, bajo amenaza o presión, la mayor parte de los judíos de Renania lo rechazaron obstinadamente y prefirieron degollarse unos a otros en una especie de holocausto voluntario. Los fanáticos cruzados de Emicho se mostraron irritados y frustrados, lo que, si ello es preciso, prueba que la masacre de los judíos no constituyó su primer objetivo.

Ahora bien, aquellos predicadores, que manifestaron móviles y espiritualidades diversas, tuvieron un éxito que puede calificarse de considerable. Pedro y sus émulos atrajeron tras de sí varias decenas de millares de hombres, si creemos las habituales evaluaciones de los historiadores de la cruzada. Representarían casi un tercio del conjunto de los cruzados.

La «primera cruzada» fue, pues, múltiple, multiforme, innovadora y revolucionaria, pero hundió también sus raíces en un fondo antiguo, al término de una evolución de cerca de mil años cuyas líneas directrices las páginas precedentes han intentado esbozar. Del rechazo de la guerra, esa evolución condujo a su aceptación, luego a su reconocimiento hasta la rehabilitación de un nuevo concepto procedente del Antiguo Testamento pero rechazado por el Evangelio: la guerra santa, versión «cristiana» del *yihad* islámico.

Queda por preguntarse por qué fue predicada en aquel preciso momento, por qué conoció un éxito semejante, en qué se parece o difiere del *yihad,* y si responde o se inspira en él. Éste será el objeto de un último capítulo.

CAPÍTULO 14

GUERRA SANTA, *YIHAD,* CRUZADA LA CRUZADA, ¿UN *YIHAD* CRISTIANO?

POLITEÍSMO, MONOTEÍSMO Y TOLERANCIA

Algunos pensadores han esbozado recientemente en Occidente una apología del politeísmo y una crítica del monoteísmo fundamentada en una base moral. Contando con la ayuda de la moda de la «novedad», esta tesis ha encontrado, en algunos medios llamado «intelectuales», tanto en Francia como en otros países occidentales, un éxito notable. En algunos aspectos, dicha tesis puede conectarse a la tendencia constante, manifestada desde hace más de medio siglo, a la autocrítica sistemática de Occidente por parte de sus propios pensadores, prestos a hacer, contra toda razón, al Occidente calificado de «judeo-cristiano» el responsable de todas las desgracias del mundo. Conviene, por tanto, prestar un momento de atención a ello.

Según esta tesis, el politeísmo, gracias a su apertura, sería más «tolerante» por naturaleza, menos inclinado a la violencia que el monoteísmo que afirma como un absoluto y

como la única «verdad» la existencia de un único Dios. Al rechazar esos dioses, los fieles del monoteísmo estarían inclinados de manera innata a la intolerancia, a la demonización de los «infieles», a la legitimación de la violencia hacia ellos, por consiguiente, a la guerra santa. En cierto modo, ésta sería inherente al monoteísmo, pero impensable en el marco del politeísmo que, por eso mismo, sería más respetuoso hacia los valores actualmente considerados universales, los «derechos del hombre».

La tesis puede parecer seductora para el historiador, pues se basa en el análisis «filosófico» de los hechos históricos que parecen probados. Sin embargo, no resiste totalmente el examen, y ello por varias razones.

La primera tiene que ver con la definición misma de la tolerancia en materia de religión. Se tiende a veces a confundir «tolerancia» con «indiferencia», «aceptación», «integración» o «ecumenismo». Ahora bien, sólo un ser totalmente indiferente al hecho religioso puede estimar, en efecto, que todos los dioses (o todas las religiones) «vienen a ser lo mismo», sin manifestar la menor preferencia por una u otra de sus manifestaciones. No ocurre lo mismo con el ateo que, en cambio, las rechaza todas, o con el agnóstico, que no adopta ninguna, pero deja abierta la cuestión, así como la posibilidad de descubrir o adoptar una, si ella le satisface intelectualmente un día. Todas estas actitudes puramente intelectuales son recientes, escasas, y apenas se han manifestado en la historia humana. Eran del todo inexistentes en la época considerada en este libro.

La integración, la asimilación o adopción, en cambio, es antigua. Ésa era precisamente la actitud más difundida en el politeísmo antiguo. Al aceptar la existencia de una divinidad detrás de cada manifestación de la naturaleza, los «paganos» no veían, en efecto, ninguna dificultad para adoptar nuevos dioses en número indefinido, temiendo, por el contrario, indisponerse con aquellos que, por descuido, hubieran podido ser olvidados. Esta concepción condujo a la vez al formalismo y a una tal inflación del panteón que su complejidad

pronto entrañó una desafección y la ausencia de cualquier relación personal basada en el amor. Esa actitud «inflacionista» fue señalada y explotada por el discurso de San Pablo en el areópago de Atenas: con humor, «alaba» a los atenienses por ser piadosos y religiosos hasta el punto de haber erigido un altar «al dios desconocido». Luego, jugando con las palabras, afirma que el dios cristiano que predica es precisamente ése. Es el Dios creador y único, que ama a los hombres que ha creado hasta el extremo de salvarlos de la muerte y procurarles la vida eterna.

Esa afirmación de un Dios único que prometía la vida eterna chocó a los paganos y suscitó su hostilidad. Con alguna reticencia, habían podido hasta entonces «integrar» o «adoptar» la mayor parte de las religiones, incluida la religión judía que, sin embargo, predicaba también un Dios único y creador. Habían podido hacerlo en la medida que dicha religión les parecía que estaba circunscrita a un pueblo particular: Yahvé era para ellos el dios de los judíos, como Mercurio era el dios de los ladrones, de los viajeros y de los mercaderes. El panteón greco-romano se había enriquecido hasta entonces con numerosos dioses locales adorados por las poblaciones de las regiones incorporadas al Imperio, y adoptados como tales. Desde entonces el pueblo judío conservó su particularismo étnico, su religión particular no presentaba ningún riesgo para el paganismo romano.

El cristianismo fue percibido al principio de la misma manera, pero la dispersión del pueblo judío, de una parte, la vocación al universalismo del cristianismo, de la otra, en consecuencia, su aspecto misionero, no tardaron en revelar el carácter inconciliable del paganismo y del monoteísmo judeocristiano. La afirmación de un Dios único creador de todo el universo y que llama a todos los hombres a la salvación mediante la fe equivalía a la negación del poder o incluso de la existencia de otros dioses. Los paganos identificaron, pues, el cristianismo con el ateísmo, y sus adeptos fueron perseguidos como irreligiosos, ateos, negadores de los dioses protectores del Imperio romano y, por ello mismo, enemigos inte-

riores de dicho Imperio, culpables del crimen capital de incivilidad.

La nueva religión fue percibida así como inasimilable por el paganismo romano, del mismo modo que éste resultaba inasimilable por el cristianismo. Sólo podría serlo mediante un fenómeno de asimilación de los dioses paganos a poderes celestiales subordinados a Dios, ángeles o santos. Pero el culto de los ángeles y, sobre todo, el de los santos no nacería en el seno del cristianismo sino mucho más tarde. En aquella fecha, el fenómeno integrador no podía tener lugar.

El Imperio romano pagano no manifestó ninguna tolerancia real hacia el cristianismo: puesto que resultaba inasimilable a la religión de Roma, la nueva fe no obtuvo el estatuto de religión lícita; por consiguiente, podía prohibirse en todo momento y sus adeptos perseguidos y entregados a la muerte. Es, pues, de todo punto falso sostener que el paganismo se mostró por naturaleza y en la historia más tolerante que el monoteísmo. Ello significa confundir tolerancia y capacidad de asimilación o de absorción.

Por lo demás, los diversos monoteísmos han practicado la misma actitud. De ese modo el cristianismo pudo, relativamente, «tolerar» o «incorporar» a su propia concepción de la fe la existencia del judaísmo. En efecto, procedente de aquél, podía considerarlo como perteneciente a la misma verdadera religión a la cual sólo venía aportar, mediante el Evangelio y el mensaje de Cristo, el complemento de una anterior Revelación bíblica, que no repudiaba. El mensaje de Cristo era tenido como el cumplimiento del mensaje bíblico. Un perfeccionamiento. Pero, a la inversa, el judaísmo no podía ni asimilar ni aceptar el mensaje bíblico sin adoptar al mismo tiempo el cristianismo y fusionarse con él.

Por la misma razón, el islam pudo admitir en su seno los cultos judíos y cristianos en la medida que esas dos religiones se consideraban procedentes de una única y misma religión revelada antaño a Abraham, a los profetas, luego a Jesús, revelación a la cual Mahoma, a través del Corán que le fue transmitido, vino a poner el sello de la perfección, enderezando así las «corrupciones» que le habían hecho sufrir sus predecesores. En cambio, el islam, menos aún que el cristianismo, no aceptaba en nada el paganismo, totalmente inasimilable al mensaje central del islam, a saber, la afirmación de Alá como Dios único, sin ningún «asociado».

A la inversa, los cristianos no podían admitir esa condición de profeta de Mahoma, y la primacía del Corán como revelación, sin convertirse por eso mismo en musulmanes. La asimilación-integración era posible en un sentido, imposible en el otro: habría significado una desaparición, una disolución pura y simple. Cristianos y musulmanes podían, pues, como hemos visto, sin negarse a sí mismos, «tolerar» el judaísmo, del mismo modo que los musulmanes podían «tolerar» a judíos y cristianos, sin que ello, sin embargo, fuera posible a la inversa.

Pero, como puede apreciarse, no hay motivo alguno para hablar de «tolerancia» a este respecto. En efecto, la tolerancia no significa ni indiferencia, ni confusionismo, ni asimilación ni absorción. Es el reconocimiento intelectual del «derecho» de un ser humano a profesar una opinión religiosa no compartida, y que incluso puede ser rechazada por múltiples y a veces oscuras razones (ignorancia, tradiciones, incomprensión, etc.). Significa reconocerle no sólo el derecho a existir, sino también el derecho a profesar su fe, a practicarla libremente, a publicarla y a hacerla compartir con otro. Esta actitud, pues, implica la libertad de conciencia, el derecho al proselitismo, el derecho de todos a cambiar de religión sin coacción. De ningún modo implica la adhesión, por mínima que sea, a las doctrinas y a las prácticas de esa religión que puede ser criticada y refutada, pero sólo mediante los argumentos de la razón, sin utilizar la intimidación, la presión, la coacción o la fuerza, y menos aún a través de la persecución o la guerra. Significa, en el fondo, el reconocimiento de la dignidad de la persona humana y su derecho a errar, que acepta el riesgo de intentar iluminar, de forma pacífica y sin coacción, su juicio para hacer que perciba ese error y conducirlo a la luz de una mejor verdad.

La tolerancia así definida casi nunca ha sido practicada en la historia, no más, en todo caso, por el politeísmo que por las diversas formas de monoteísmo que se han sucedido en la tierra. No ocurre lo mismo en la actualidad, aunque sólo sea, precisamente, en los países que han llevado a cabo la «revolución cultural» del laicismo. Ahora bien, debemos reconocer que este fenómeno sólo ha tenido lugar en Occidente, de tradición judeo-cristiana, lo que contradice firmemente la tesis según la cual el monoteísmo sería intolerante por naturaleza.

El problema de la guerra, y en particular el de la guerra santa, se acerca al de la tolerancia, aunque sin confundirse con él. En este punto también, no se mostró menos violento que el monoteísmo. San Agustín se apoyó incluso con fuerza en este argumento histórico para establecer la superioridad del cristianismo sobre el paganismo romano: ningún pueblo, escribe en su *La Ciudad de Dios,* ha sido más guerrero, más conquistador, más belicoso que el del Imperio romano pagano, a imitación de los dioses que asimismo se combatieron y despedazaron entre sí. Por otra parte, al hacer protectores del Imperio a muchos dioses, y más aún al divinizar Roma y al establecer el culto imperial, los romanos asimilaron religión y civismo, convirtiendo al mismo tiempo toda guerra librada por el Imperio en un acto sagrado. De este modo, el Imperio romano pagano fue, pues, intolerante hacia toda religión que no pudiera ser asimilada por su propia religión, guerrero y perseguidor. El cristianismo y el islam, es cierto, le pisaron los talones en ese terreno.

El monoteísmo, sin embargo, no implica necesariamente intolerancia, violencia y recurso a la guerra. Lo demuestra el ejemplo de los primeros cristianos, aunque puede plantearse legítimamente la cuestión de saber si su actitud habría sido la misma si hubieran alcanzado el poder. La cuestión, por lo demás, quedó pronto resuelta: su rechazo de la violencia y de la guerra sólo era, en efecto, más que una de las formas de su esperanza que, renunciando al poder terrenal, se dirigía hacia el reino de Dios del que esperaba una manifestación inminente. Su creencia en un solo Dios creador los llevaba, ciertamente, a rechazar las otras divinidades, pero también les hacía considerar a cada hombre, ya fuese pagano o enemigo, como una criatura de Dios, su «prójimo», un ser humano respetable en tanto que creado, como ellos, a imagen del Dios único. Sentían la obligación de convertirlo mediante el ejemplo, la predicación, la lógica, la argumentación, pero en ningún caso por la fuerza o por cualquier otro medio de presión. Era este respeto a la vida humana, al ser humano como tal, lo que les impulsaba de manera natural a rechazar el uso de las armas. Es decir, que, en esa perspectiva de no-violencia como era la del cristianismo originario, la guerra era rechazada, y la guerra santa impensable, literalmente no asimilable por el cristianismo tal como fue predicado por Jesús y practicado por los cristianos de los primeros siglos.

El principal objetivo de este libro ha sido mostrar el proceso histórico mediante el cual la Iglesia de Occidente se fue alejando poco a poco de esa actitud resueltamente no violenta para terminar aceptando primero la idea de la guerra, para sacralizarla después hasta el punto de elaborar en su seno el concepto de guerra santa, aproximándose así al *yihad* musulmán, que, por su parte, la había aceptado desde su origen. La alianza de la Iglesia y el poder, la fusión de lo político y lo religioso, fueron los factores principales del mismo. Efectivamente, dicha alianza, como hemos visto, se dió tanto en el cristianismo como en el islam. Desde su origen era constitutiva del islam, al ser Mahoma a la vez profeta, jefe de Estado y jefe guerrero. No lo era en el cristianismo, y sólo se realizó plenamente al término de una revolución doctrinal casi milenaria.

LA CRUZADA, RESULTADO DE LA GUERRA SANTA

Las páginas precedentes han mostrado cómo, sobre todo en Occidente, se fue transformado lentamente la actitud mental de los cristianos hacia la guerra y el uso de la violencia

armada. En esa transformación, muy próxima a la metamorfosis, intervinieron numerosos factores, los cuales fueron modificando poco a poco la percepción, al principio muy negativa, de dicho uso. Se trató, en casi todos los casos, de una evolución ligada a la necesidad constatada de una protección, de una defensa, en el sentido amplio del término. Podemos reagruparlos en dos categorías principales, según que el peligro provenga del interior o del exterior de la cristiandad.

En el interior de la cristiandad, los peligros que amenazaron la Iglesia fueron, en el plano ético y doctrinal, la herejía, el cisma, la desviación, la corrupción moral, por ejemplo, la simonía (tráfico de las cosas sagradas y venalidad de las funciones eclesiásticas) y el nicolaísmo (término que designa en su conjunto la inmoralidad de los clérigos, en particular la fornicación y, más aún, el concubinato). Contra estos peligros, la Iglesia consideró muy pronto como legítima la intervención de los poderes seculares para reprimir a los «culpables» o entregarlos a la justicia. A veces apeló incluso a las fuerzas armadas del Estado (consideradas como fuerzas de policía) para que ejercieran su poder de coerción contra tales «herejes»: disponemos ejemplos de ello desde la época de San Agustín.

Esa actitud derivó de la concepción según la cual las leyes morales predicadas por la Iglesia en el seno del Imperio cristiano debían imponerse también a los ciudadanos de dicho Imperio. En este punto, la actitud del cristianismo no difirió apenas de la del islam, que elaboró también leyes morales y cívicas muy rigurosas que el Estado se vio obligado a hacer respetar, y que castigó mediante la fuerza a los «herejes». En este ámbito, sin embargo, podemos señalar una mayor «tolerancia» del islam, si no hacia sus propios «herejes», sí al menos hacia los adeptos de otras religiones monoteístas, judíos y cristianos, con los matices anteriormente recordados.

Un peligro de otro tipo, material en este caso, amenazó también la Iglesia, o, más exactamente, las iglesias, los establecimientos eclesiásticos. En una época en la que la Iglesia llegó a ser, como consecuencia de las donaciones de que

disfrutó, el primer propietario terrateniente de Occidente, su riqueza suscitó codicias evidentemente. En una sociedad rural, terrateniente, que más tarde se llamaría feudal, las iglesias, los obispados y los monasterios poseían tierras y bosques, viñas, molinos y puentes. Eran señoríos a la vez territoriales y jurisdiccionales *(banales),* del mismo modo que los señoríos laicos, que a veces incluso se situaban al nivel de los condados. La protección de sus bienes (así como el de sus personas) condujo a la Iglesia a fustigar, condenar, anatematizar y demonizar a todos los que, de una u otra forma, atentaron contra su patrimonio o, más generalmente, contra sus intereses. Ello se aprecia, por ejemplo, en las prescripciones de las instituciones de paz, en los relatos de los violentos castigos infligidos por los santos a quienes lesionaban sus intereses, o en los textos relativos a los procuradores o defensores de iglesias. Estos últimos, encargados de su protección, se vieron al mismo tiempo revalorados y sacralizados en el ejercicio de su función armada, como así lo muestran los rituales de investidura de los procuradores o las fórmulas de bendición de sus armas y banderas.

La Iglesia de Roma no quedó libre de tales amenazas, tanto más cuanto que se constituyó, por medios discutibles, como un señorío particular que tendió a tomar el estatuto de una monarquía, el «patrimonio de San Pedro». Debió defenderse también mediante la fuerza de las armas, bien de manera directa, a través de los guerreros que reclutó, remuneró y revalorizo en el plano ideológico, bien de manera indirecta, al confiar esa protección a un poder laico reconocido, que, tradicionalmente, dominó y protegió Italia: el Imperio germánico, heredero del Imperio romano en Occidente.

En el siglo XI, el proceso de «liberación» de la Iglesia pasó por el reforzamiento de la tendencia monárquica del Papado. El conflicto ideológico y armado que de ello se derivó con el emperador tuvo, por lo que concierne a nuestro tema, dos consecuencias capitales.

El primero fue una creciente sacralización de todos los que se comprometieron en dicho conflicto al lado del papa, y

una demonización concomitante de sus adversarios, cualesquiera que fuesen. Ese nivel de sacralización fue tal que el papa pudo desde entonces hablar de guerra santa a propósito de algunos de aquellos conflictos, particularmente cuando quienes los emprendían combatían directamente por la causa pontificia en Italia. El caso de los mártires de la *pataria* constituye la prueba manifiesta de ello.

El segundo fue el aplazamiento, al menos provisional, de los proyectos de «cruzada» que Gregorio VII había acariciado por un momento. Sin embargo, es muy probable que la sacralización de la guerra emprendida en el exterior contra los «paganos» alcanzara, desde comienzos del siglo XI y más aún en la segunda mitad de dicho siglo, un nivel comparable al del *yihad* en el mundo islámico. El hecho de que la expedición proyectada por Gregorio VII no llegara a realizarse en modo alguno disminuyó el alcance ideológico de su iniciativa, que atestigua un acabamiento casi completo de la idea de guerra santa, e incluso de cruzada.

Los peligros exteriores, en efecto, acentuaron muy pronto la marcha, al principio lenta y dubitativa, hacia la idea de guerra santa. Sus primeras huellas se encuentran en Oriente, y luego en Occidente, sobre todo cuando los peligros amenazadores provenían de los musulmanes, asimilados a los paganos por múltiples razones ya mencionadas. Las invasiones, que a veces fueron recibidas como un castigo temporal de Dios, fueron percibidas asimismo como un paréntesis que Dios cerró enseguida. La lucha contra aquellos invasores de tierras antaño cristianas se vio revalorizado y sacralizado, más aún cuando se trataba de defender ante ellos el corazón de la cristiandad, Roma, a veces amenazada. Fue a propósito de esos guerreros como apareció, por vez primera, en el siglo IX, la promesa de recompensas espirituales concedidas a quienes llegaran a morir combatiendo a esos adversarios asimilados a los enemigos de la Iglesia de Cristo. He aquí un elemento capital, característico de la guerra santa. Esa evolución hacia la noción de guerra santa se reforzó aún gracias tanto a la demonización de los musulmanes como a la imagen muy

desfavorable, rayana en la caricatura, que de ellos se formó en Occidente.

A partir de entonces, en ese estadio, la guerra santa estuvo muy cercana al *yihad*, del cual difiere, sin embargo, en muchos rasgos sobre los cuales volveremos después. Podemos entonces preguntarnos por qué la cruzada, resultado de la guerra santa en tanto que reconquista de la cuna del cristianismo, no apareció antes. La mayor parte de los elementos de una semejante guerra santa estaban reunidos mucho antes de 1095 y, en esas condiciones, debemos sorprendernos tanto del carácter «nuevo» de dicha empresa como de su «retraso» relativo.

¿POR QUÉ TAL RETRASO?

Desde el comienzo de las invasiones árabes, como hemos visto, algunos medios cristianos tuvieron la esperanza de que la dominación musulmana duraría poco tiempo y contaron con el emperador romano (el de Bizancio) para vencer a los árabes y restablecer la autoridad romana y cristiana en los territorios invadidos. Si la idea de guerra santa no consiguió implantarse en Oriente, fue ante todo como consecuencia de la gran vigilancia doctrinal de las autoridades eclesiásticas orientales, que llamamos «ortodoxas». Pues el combate emprendido en ese sentido por los emperadores presentaba ya varios rasgos de sacralidad, materializados, por ejemplo, en las banderas y la protección de los santos militares.

Sin embargo, la reconquista de los territorios orientales sólo podía ser contemplada por los ejércitos bizantinos, y bajo la dirección imperial. Aquella reconquista adquirió ante todo, cuando triunfó en ocasiones, rasgos de guerra entre vecinos. En algunos periodos, se estableció un equilibrio político y la tensión se aplacó entre las dos entidades, el Imperio bizantino cristiano y el imperio árabe musulmán. Así ocurrió particularmente en el siglo XI cuando otros peligros amenazaron Constantinopla.

En la parte occidental, en cambio, la noción de guerra santa se elaboró poco a poco, como este libro ha demostrado, y alcanzó a partir del siglo XI su nivel de madurez. Pero la ruptura con Oriente, o al menos su alejamiento, a la vez geográfico e ideológico, no permitió su desarrollo y su aplicación hacia Jerusalén, su polo natural de atracción. La guerra santa, pues, se manifestó primero en Occidente, sobre todo en las zonas que estaban a su vez en contacto con los antiguos invasores musulmanes «paganizados» y ligados ideológicamente a Roma, factor principal de sacralización ideológica. Ése fue el caso de España, del sur de Italia y de Sicilia.

Para expresarse plenamente, la idea de guerra santa tenía necesidad, del lado cristiano, de la conjunción de estos dos factores: un nivel suficiente de revalorización y de sacralización de la guerra y un estado de tensión político-militar que llegara crear un choque emocional que permitiera exacerbarse a esa sacralización, expresarse a la vez en los actos y en los escritos.

Lo mismo sucedió, por otra parte, con el *yihad,* eso sí con la diferencia de que, en los países musulmanes, esa sacralización de la guerra hacía tiempo que se había adquirido, por así decir desde el origen. Aquí no era necesaria para su adopción ninguna revolución profunda, y menos aún una revolución doctrinal. Por lo demás, en el transcurso del periodo contemplado, sólo sufrió modificaciones mínimas referidas a su definición, a su expresión y a su codificación doctrinal y jurídica. Ésta es la razón por la que este libro se ha dedicado principalmente a describir la evolución de la noción de guerra santa en el cristianismo, hasta el momento en que ambas nociones llegaron a aproximarse en la mayor parte de sus aspectos.

En cambio, esa noción de *yihad,* ya admitida y elaborada desde hacía tiempo, tampoco se desarrolló de manera constante. Al igual que la guerra santa, tenía necesidad, para ello, de la dimensión emocional y psicológica, elemento coyuntural que a veces crearon las circunstancias históricas durante los periodos de tensión.

En ambas partes, esas circunstancias se dieron mucho antes de finales del siglo XI y habrían podido dar lugar a una exasperación de la guerra santa. Por ejemplo, en España, en las proximidades del año mil, cuando la *reconquista* española fue bruscamente frenada por Almanzor, que invirtió el movimiento y emprendió, en nombre del *yihad,* una reconquista de la península que pudo hacer temer un retorno ofensivo a las antiguas situaciones de dominación musulmana: se apoderó incluso de Barcelona en 985, obligando al conde Borrell a llamar al rey carolingio Luis V, y luego a Hugo, el nuevo rey capeto. Éste proyectó una expedición, con acuerdo del futuro papa Silvestre II (Gerberto de Aurillac), y se aprovechó de ello para consagrar aún en vida a su hijo Roberto, consolidando así su dinastía. Pero el conflicto que lo opuso a Carlos de Lorena le proporcionó un pretexto para no seguir con aquel proyecto. Las victorias de Almanzor se multiplicaron: en 997 se apoderó de Santiago de Compostela y saqueó la ciudad, llevándose simbólicamente las campanas de sus iglesias a Córdoba. Es a ese periodo al que, como hemos visto, se vincula la más antigua expresión de la doctrina del martirio conseguido por los monjes muertos en combate: para luchar contra los sarracenos, y a pesar de su estado, empuñaron las armas para defender «la patria y la fe cristiana». Algunos años más tarde, en 1044, el rey Sancho de Navarra se proclamó campeón de la cristiandad y emprendió la *reconquista,* favorecido en ello por el declive del califato de Córdoba. En 1031, dicho califato «explotó» y fue reemplazado por los *reyes de taifas*[1], los cuales, por sus debilidades y sus rivalidades, permitieron a los reyes cristianos recuperar la iniciativa en el terreno militar y diplomático: incursiones, botines, tributos y alianzas les fueron favorables, y la *«Realpolitik»* triunfó entonces sobre la proclamación de la ideología. La guerra santa fue aplazada en ambas partes, provisionalmente al menos.

1. *N. del T: sic* en el original.

Otra circunstancia habría podido crear el choque emocional capaz de iniciar la guerra santa todavía embrionaria en el Occidente cristiano: la destrucción de la iglesia del Santo Sepulcro por al-Hakim en 1009. Este príncipe, al principio musulmán celoso, comenzó por querer «depurar» la religión practicada por sus contemporáneos, y persiguió las tendencias disidentes del islam, antes de extender dichas persecuciones a los judíos y a los cristianos, después de hundirse en una megalomanía herética que lo condujo a creerse de esencia divina. Algunos historiadores, tanto cristianos como musulmanes, ven en él un hombre que había perdido la razón. Fue durante una de esas crisis cuando dio la orden, desde 1004, de demoler las sinagogas y las iglesias de su imperio, orden que desembocó en 1009 en la destrucción de la iglesia constantiniana del Santo Sepulcro.

Antes se prestaba una gran atención a ese acontecimiento «inaudito», en el cual se quería ver el origen lejano del movimiento que terminó en la cruzada. Se subrayaba que ese hecho había sorprendido y escandalizado a Occidente, hasta el punto de que Ademaro de Chabannes y Raúl Glaber, para explicarlo, habían imaginado una conspiración urdida por los judíos de Occidente. Ambos, en efecto, enfatizan la responsabilidad de los judíos y aluden a una expedición que Occidente habría preparado contra los musulmanes, expedición que tendría como objetivo derrocar el poder de al-Hakim. Los judíos le habrían informado de ello, aconsejándole que destruyera el Sepulcro para prevenirse.

No se ve por qué esa destrucción habrá podido conseguir dicho fin, ¡antes al contrario! La explicación es a todas luces falaz. En esa doble versión de los hechos, lo que sobresale de manera manifiesta es el antijudaísmo: para justificar los pogromos, que realmente tuvieron lugar en sus respectivas regiones hacia 1010, los dos autores que los relatan (con una cierta complacencia antisemita, por lo demás) los atribuyen a la indignada cólera de los cristianos ante la noticia de las persecuciones de al-Hakim y su destrucción del Santo Sepulcro. Trasladan sobre los judíos la responsabilidad de dicha

destrucción al imaginar una verdadera confabulación de los judíos de Francia que fueron a denunciar a un califa musulmán un peligro que amenazaba su trono: se estaba preparando una expedición occidental contra él. Hay en ello, de manera muy evidente, una doble inversión de la cronología y de la lógica. Ésta querría, por el contrario, que la supuesta expedición fuese más la consecuencia que la causa de la destrucción del Sepulcro y de la persecución de los cristianos.

Estas deformaciones ideológicas, que acercan dichos textos al cotilleo, unidas a algunas inexactitudes cronológicas de sus autores, han llevado a la mayor parte de los historiadores a minimizar, incluso a reducir a la nada, el alcance de los mismos. En la actualidad se tiende a ignorarlos y a concluir que la destrucción del Santo Sepulcro no tuvo el menor impacto en Occidente. Esto me parece que significa ir demasiado lejos y ser demasiado expeditivos. A pesar de esas evidentes deformaciones, no podemos eliminar totalmente de dichos textos la parte emocional de que dan testimonio ante la noticia de aquella destrucción, aunque la desnaturalicen y cambien su significado. La idea de una expedición armada a Oriente (que habría sido denunciada por los judíos) no deja de ser evocada por ellos. Real o no (y lo más probable es que fuera imaginaria), la evocación de una tal expedición basta para probar que la idea estaba, de alguna manera, «en el ambiente» (veáse texto núm. 26, págs. 327-328).

Otro documento, más controvertido aún —no sólo por su significado, como los dos anteriores, sino también por su misma autenticidad—, debe aportarse al dossier. Es conocido con el nombre de («falsa) encíclica de Sergio IV». En este texto, el papa (su presunto autor) recuerda la Pasión de Cristo, que procuró la salvación a los cristianos abriéndoles la vida eterna. Quienes han pecado, en efecto, pueden acudir como penitentes al Santo Sepulcro de Señor, «llevando su cruz» a imitación de Cristo, para obtener así el perdón de sus pecados. Eso es lo que muchos cristianos han hecho hasta ahora, subraya el texto. Ahora bien, añade el papa, esa vía de salvación ha quedado cerrada en lo sucesivo. En efecto, una

noticia estupefaciente acaba de llegar a Roma: El Santo Sepulcro ha sido recientemente destruido por las manos impías de los sarracenos.

El papa se confiesa turbado, estupefacto por esa noticia que parece escapar a su entendimiento. Explica por qué: nada, en verdad, ni en los textos sagrados ni en los escritos de los Padres de la Iglesia, sugiere que una tal destrucción haya sido anunciada, profetizada, de alguna forma «prevista» por Dios. Constituye, por tanto, una «anomalía», un acto impío que conviene castigar. El papa anuncia claramente su intención de embarcarse, al frente de los cristianos que quisieran seguirle, para ir a combatir e incluso matar a los árabes (agarenos) que cometen un sacrilegio semejante, «vengar a Dios» como antaño hicieron los emperadores romanos Tito y Vespasiano, y restaurar el Santo Sepulcro. No duda de la victoria, ni de las recompensas espirituales que serán concedidas por Dios a quienes llegaran a morir en el aquel combate sagrado: obtendrán la vida eterna (veáse texto núm. 27, págs. 329-331).

He aquí un texto de la mayor importancia, cualesquiera que sean su fecha y su autenticidad.

Si es auténtico, estamos ante un documento muy precioso que subraya la precocidad de la noción de guerra santa emprendida por el Santo Sepulcro, asociada a promesas espirituales, salpicada de numerosas expresiones anunciadoras de la cruzada, la de Gregorio VII y más aún la de Urbano II. La gran precocidad de este texto, así como el estrecho parecido de sus temas con los que Urbano II desarrollaría casi un siglo más tarde, llevaron a los eruditos de finales del siglo XIX a rechazarlo como apócrifo. Según se dice, habría sido compuesto en Moissac, durante el viaje de propaganda de Urbano II a favor de la cruzada que predicó en el sur de Francia en la primavera del año 1096.

Esta tesis, hasta ahora ampliamente admitida, ha sido discutida en fechas recientes con muy buenos argumentos. Podría ser muy bien que el documento en cuestión sea sustancialmente auténtico. Si así fuera, tendríamos en este texto la

más antigua expresión de una guerra santa organizada por un papa que, antes de Gregorio VII (1074), decidió tomar él mismo la cabeza de una expedición armada destinada a combatir los musulmanes (aquí designados, observémoslo, por la palabra *agarenos,* es decir, árabes descendientes de Agar, y no turcos, como más tarde diría Urbano II, tras la aparición de los turcos seljúcidas en el Próximo Oriente) y a restaurar el Santo Sepulcro, para abrir de nuevo aquella verdadera vía de salvación indispensable para los cristianos de Occidente.

Pero si, por el contrario, se trata de un falsificación forjada en 1096, debemos admitir al menos que sus autores todavía guardaban memoria, en aquella fecha, de la antigua destrucción del Sepulcro por al-Hakim, y que estimaban que dicha destrucción merecía ser replicada mediante una expedición vengadora y meritoria. En ambos casos se llega a la conclusión de que la destrucción del Santo Sepulcro fue tenida como una ofensa muy grave hecha a Dios, que justificaba una guerra santa predicada y organizada por el papa y acompañada de recompensas espirituales: el acceso al reino de Dios. No se puede decir, por tanto, como a veces se tiende hoy en día, que Jerusalén, en general, y el Santo Sepulcro, en particular, tenían antes de la cruzada un impacto relativamente débil sobre el ánimo de los cristianos de Occidente.

Desgraciadamente, no hay ninguna huella, aparte de esta carta, de una expedición semejante proyectada por el papa a comienzos del siglo XI. ¿Significa ello que, aunque llegara a ser contemplado, el proyecto fue rápidamente abandonado? Es posible. Se observa la misma oscuridad, señalémoslo, por lo que respecta a la expedición proyectada en 1074 por Gregorio VII. Aquel proyecto no dejó de ser verdaderamente concebido por Gregorio, como lo prueban varias de sus cartas de todo punto auténticas. El hecho de que no se realizara y la ausencia de otros testimonios sobre el particular de ningún modo prueban, por consiguiente, que la idea no estuviera entonces presente en algunos espíritus, desde 1011, y esto es lo que únicamente nos importa aquí. Si, por el contrario, fue una falsificación, la referencia a la destrucción de la iglesia del

Santo Sepulcro como tema incitador revela al menos que había marcado profundamente los ánimos y las memorias como para que 85 años más tarde volviera aludirse a ella en un documento ficticiamente asociado a dicho acontecimiento. Tanto en un caso como en el otro, las «desgracias» infligidas al Santo Sepulcro se consideraron que justificaban perfectamente una expedición militar destinada a conseguir su liberación, y asimilada a una guerra santa.

Otro documento puede confirmar este análisis. Antes se tenía a veces por apócrifo, pero hoy es reconocido como perfectamente auténtico. Se trata de la carta núm. 28 de Gerberto de Aurillac, que llegó a ser papa con el nombre de Silvestre II (véase texto núm. 28, págs. 331-333). Se trata sin ninguna duda de un ejercicio de estilo en el que Gerberto hace hablar a la iglesia de Jerusalén, que describe entonces devastada, abatida, a pesar de su antiguo prestigio: fue en ella, ciertamente, donde hablaron los profetas, donde Cristo nació, vivió, murió y resucitó. De ella partieron los Apóstoles para evangelizar el mundo. Mediante la pluma de su redactor, se apela a la Iglesia universal para que se conmueva de su triste estado, en particular el de los Santos Lugares, y lanza un vibrante llamamiento a los «soldados de Cristo»: no pueden, en verdad, ir a socorrer Jerusalén con las armas, pero al menos apoyan su iglesia gracias a su ayuda financiera, pues el Sepulcro debe subsistir eternamente, hasta el Final de los Tiempos. El texto subraya esa anomalía:

> Y, sin embargo, a pesar de que el profeta dijo «su sepulcro será glorioso», el Diablo trata de privarla de esa gloria valiéndose de los paganos que devastan los Santos Lugares. Levántate, pues, soldado de Cristo [*miles Christi*]. Enarbola tus estandartes y combate conmigo; y, dado que no puedes venir a socorrerme con las armas, házlo con tus consejos y la ayuda de tus riquezas.

No se sabe en qué fecha precisa fue redactado este texto (en todo caso antes de 1003), significativo de la mentalidad y de la sensibilidad religiosa en las cercanías del año mil:

Jerusalén y el Sepulcro ocupan en él un lugar que se minimiza sin razón. Y se tiene conciencia a la vez de la unidad de la Iglesia en torno a ese Santo Lugar, de las amenazas que pesaban sobre él y de la precariedad de su situación, de su «abatimiento» a manos de los infieles. La hipótesis de una intervención armada en Oriente es evocada en él para ser descartada enseguida: Jerusalén queda muy lejos.

La idea de una tal intervención, ligada al Santo Sepulcro y, en todo caso, a Jerusalén, nació, no obstante, en los espíritus en aquel comienzo del siglo XI. Pudo parecer difícil de realizar, pero fue recibida como admisible y, lo que es más importante, como deseable y benéfica, meritoria. Lo fue porque la noción de guerra santa llegó a alcanzar entonces un grado de madurez que la hacía concebible. Dicha noción se aproximó casi, en este punto, a la noción del *yihad:* al igual que ella, sólo fue preciso, para que se realizara, la unión de una emoción (en este caso con la destrucción del Santo Sepulcro) y de una coyuntura favorable. Era este último punto el que, hacia el año mil, no se había cumplido; Occidente, en aquella fecha, no estaba en condiciones de intervenir en Oriente; numerosos conflictos dividían la cristiandad, y el Papado no tardó en entrar en un periodo en el que estuvo dominado por los emperadores. Fue preciso esperar a la reforma gregoriana para que se liberara de su influencia. La idea, desde entonces, se diluyó o al menos quedó aplazada, sin llegar a realizarse.

El mismo fenómeno puede constatarse en el lado musulmán, en España, por ejemplo. Después de las victorias de Almanzor, la iniciativa pasó al lado cristiano y los *reyes de taifas* tuvieron poca consistencia ante los reyes cristianos del Norte. A pesar de sus divisiones, a pesar de los temores que alimentaron respecto del soberano almorávide del Mágreb, de quien temían lo que, en efecto, llegó a producirse (a saber, la pérdida de su independencia, su deposición a manos del mismo, incluso su cautividad), se vieron en la obligación de decidirse a apelar a él para emprender el combate contra los cristianos.

La noción de *yihad,* hasta entonces adormecida, fue entonces apreciada. Su codificación no fue nueva: se encontraba ya muy claramente expresada en el siglo X (veáse texto núm. 29, págs. 333-334). El tema renació en el Al-Ándalus almorávide. Aparece con una particular frecuencia en las *Memorias de Abd Allah, último rey zirí de Granada,* el cual relata la llegada del emir Yusuf ben Tasufin a Algeciras, respondiendo al llamamiento del rey de Sevilla. En efecto, Al-Mutamid envió al emir almorávide «embajadores [...] para informarle que debería aprestarse a hacer la guerra santa y para prometerle que se evacuaría en favor suyo Algeciras». Aquél le tranquilizó en los siguientes términos: «Nos prometisteis Algeciras. Nosotros no hemos venido para apoderarnos del territorio de nadie ni para hacer daño a ningún príncipe, sino para hacer la guerra santa». Así tranquilizados, los reyes de Sevilla y de Granada obtuvieron de Yusuf, mediante tratado, seguridades relativas a su independencia, y se situaron entonces detrás de Yusuf para emprender la guerra santa (veáse texto núm. 30, pág. 335).

Las circunstancias jugaron aquí a favor del *yihad:* ante la amenaza de Alfonso VI, los príncipes musulmanes se adhirieron a Yusuf y se sumaron a él en nombre del *yihad.* Yusuf obtuvo sobre los ejércitos cristianos la victoria decisiva de Sagrajas (1086), recobró para el islam la mayor parte de los territorios reconquistados por los cristianos, pero se aprovechó de ello para poner fin a los Estados musulmanes independientes; Abd Allah fue depuesto y acabó sus días en cautividad.

La victoria de Yusuf, a su vez, inquietó a Alfonso VI, e hizo renacer la noción de guerra santa en el lado cristiano.

El mismo fenómeno puede constatarse también por lo que respecta a Oriente. Después del empuje musulmán consecutivo a la victoria de Manzikert, Alejo apeló a Occidente para obtener de él una ayuda militar. La primera cruzada derivó de ello, con la amplitud que es conocida, debido principalmente a la difusión y al valor que le dio el Papado, recientemente vigorizado. Dicha «cruzada» fue considerada

al principio por los Estados musulmanes como un epifenómeno sin gran importancia. Su éxito, sin embargo, despertó pronto la noción de *yihad,* algo adormecida, como lo atestigua la composición, desde 1105, de un tratado damasceno (veáse texto núm. 31, págs. 335-341).

CAUSAS DEL ÉXITO POPULAR DE LA CRUZADA

La predicación de la «cruzada» encontró, desde 1096, un grandísimo éxito en los cristianos de Occidente, sobre todo entre los laicos. ¿Por qué un éxito semejante? Las razones son múltiples, así como los motivos de los caballeros que participaron en aquella aventura.

Hubo, claro está, una parte de motivos materiales. Hace una treintena de años se los exageraba de buen grado, bajo la influencia tal vez del marxismo, que privilegia las causas económicas de los fenómenos. Fue real, aunque probablemente mínima: el viaje costaba muy caro, el armamento también, y muchas familias de cruzados debieron vender o hipotecar sus bienes para proporcionar los subsidios necesarios a uno solo de sus miembros. Los riesgos de morir en el camino eran considerables, y los que sobrevivieron regresaron por lo general más pobres que cuando partieron, salvo en reliquias, costosamente adquiridas en Oriente. Algunos, sin embargo, muy escasos, hicieron fortuna allá, en tierras si permanecieron en Ultramar, o en botín (amonedado) si regresaron a sus casas. Por ilusorias o utópicas que fueran no han de descartarse con demasiada rapidez de los motivos, al menos secundarios, de algunos cruzados. El éxito actual de los juegos y loterías demuestra de manera suficiente que no es necesario tener lógicamente muchas oportunidades de ganar para esperar los favores de la fortuna.

Para la mayor parte, sin embargo, los motivos religiosos fueron de largo los determinantes. Ahora bien, las esperanzas espirituales, capitales, se reunieron en la cruzada, que acumuló las ventajas de una peregrinación y de una guerra santa:

perdón de los pecados confesados, equivalencia de penitencia plenaria, promesa de protección y de remuneración divinas, asimilación a los mártires de los guerreros que morían en el camino o bajo los golpes de los musulmanes demonizados y asimilados a los paganos de la Antigüedad, etc. (véanse textos núm. 22, págs. 317-320). En Oriente, los cruzados no sólo combatieron por una iglesia, por un santo patrono de monasterio, por el papa o por San Pedro, sino por el mismo Cristo, para liberar su herencia y su tumba. Esperaban de él bendiciones en esta tierra y recompensas espirituales en el reino de Dios.

Algunos de ellos (y no sólo entre los adeptos de Emicho), sobre la base de interpretaciones discutibles de las profecías, esperaron probablemente que el mismo Cristo regresara a Jerusalén para poner fin a la dominación del Anticristo, cuya revelación creían inminente. Participarían así, detrás de Cristo y con él, en el último combate de la historia, encontrando enseguida de ese modo su recompensa en el reino instaurado por Dios, la Nueva Jerusalén.

Por todas estas razones —cuya importancia relativa resulta difícil evaluar, pero que, en este caso, se combinaron y añadieron—, la cruzada fue percibida como una guerra santa de reconquista cristiana, en una concepción global que, en la mentalidad común del Occidente de finales del siglo XI, asemejó la guerra santa cristiana al *yihad* musulmán. En aquella fecha, ciertamente, al término de una evolución de más de mil años, la guerra santa cristiana, cuyo nacimiento y desarrollo hemos intentado describir aquí, se aproximó y quizás superó al *yihad.*

No obstante, la cruzada fue más que una guerra santa. Fue mucho más sacralizada y meritoria que todas aquéllas de las que hasta aquí hemos hablado y que la prepararon, en España o en Sicilia. En este caso es preciso emplear el superlativo: para los cristianos de aquella época fue una guerra «santísima», por muchas razones relacionadas con el pasado de Jerusalén y con la cultura bíblica que impregna la religión cristiana. Jerusalén evoca no sólo el pasado lejano del Antiguo Testamento, los precursores de la fe, los Profetas y los Patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob, David y Salomón, sino también el Salvador, el mismo Jesús, revelación encarnada, que allí predicó, murió y resucitó para abrir a sus fieles las puertas del reino de los cielos, la «Nueva Jerusalén», precisamente. Jerusalén, en efecto, también evoca el futuro, el Final de los Tiempos, que se acabarán cuando Cristo, asimismo en Jerusalén, descienda de los cielos para triunfar allí sobre el Anticristo y los suyos, los infieles en el sentido propio del término. Esos elementos escatológicos ligados al combate final de la historia aumentaron también la dimensión de guerra santa de la cruzada.

La cruzada no fue, pues, una guerra santa ordinaria. Tampoco un *yihad,* por múltiples razones. Para los cristianos de aquel tiempo se presentó como una guerra de liberación querida y emprendida por Dios, que reunía todos los caracteres de sacralidad que permitieron, en el seno del cristianismo, esa revolución doctrinal que condujo a la religión de Cristo, religión de amor y de no-violencia, a revalorizar la acción guerrera hasta el punto de hacer de ella una acción meritoria. Una acción piadosa que permitía expiar pecados que, en la conciencia de los hombres de hoy, parecen mucho más benignos que la muerte de un hombre, aunque sea un «infiel».

CONCLUSIÓN

La comparación del *yihad* a la guerra santa cristiana se impone de manera muy natural a la inteligencia. Hemos señalado sus muchos puntos comunes. Conviene analizar también las diferencias.

No son escasas.

La primera es de tipo doctrinal. Los musulmanes a los que hoy se llama «moderados» tratan de reducirla, incluso de suprimirla, afirmando que el islam es una religión de paz, que *yihad* significa «esfuerzo moral interior» y no «guerra santa», y que no tiene verdadero fundamento coránico. El examen de

los textos revelados y de la conducta del Profeta relatada por la tradición musulmana más auténtica conduce al menos, como hemos visto, a admitir esta tesis (hoy, por lo demás, poco seguida por las masas) con mucha reticencia y múltiples reservas. La actitud radicalmente opuesta de los dos fundadores de religión, Jesús y Mahoma, ante el uso de la violencia es significativa a este respecto.

Casi no puede evitarse, pues, la siguiente conclusión: la guerra santa fue admitida, cuando no preconizada, desde los primeros tiempos del islam, inclusive los de su fundador. La noción de guerra santa, en cambio, era inconcebible en la doctrina primitiva del cristianismo. El *yihad,* al menos en cierta medida, puede invocar a Mahoma. La guerra santa, por su parte, de ningún modo puede invocar a Jesús. Esto indica la amplitud de la metamorfosis que en este punto sufrió la doctrina cristiana.

De ello deriva, por lo demás, una gran coherencia del islam en este ámbito. Ciertamente, la doctrina del *yihad* ha evolucionado poco en el transcurso del tiempo; a veces tiende a endurecerse o, por el contrario, a atenuarse, según las circunstancias históricas. Sin embargo, ha permanecido muy similar a sí misma en sus grandes líneas, y no ha sufrido ninguna contradicción interna.

No sucedió lo mismo con la doctrina cristiana, la cual, al rechazar al principio radicalmente el uso de la violencia, tropezó pronto con una dificultad insalvable desde el momento que el cristianismo llegó a ser religión de Estado y se mezclaron, en el seno del Imperio romano devenido cristiano, lo espiritual y lo temporal, la Iglesia y poder. Esa colusión de lo político y de lo religioso, más manifiesta aún en la época llamada «feudal», condujo a la Iglesia a abandonar la posición primitiva de no-violencia predicada por Jesús. De ello se derivó una serie de mutaciones doctrinales que, mediante sucesivas pinceladas, revalorizaron y sacralizaron los combates guerreros llevados a cabo por el interés de la iglesias y principalmente del Papado. De ahí esa paradoja a menudo realzada y denunciada: la religión cristiana, que pretende ser

religión de paz y de amor, se revela en realidad tan violenta y guerrera, incluso más, que cualquier otra religión.

A este respecto se impone una observación. En todas las civilizaciones monoteístas, la noción de guerra santa sólo aparece en el marco de una teocracia o aspirante a tal. Ése fue el caso del pueblo de Israel, que, en la Biblia, se hace pasar por el «pueblo de Dios» que toma posesión, mediante las armas, de la «tierra prometida» a Abraham y a sus descendientes para fundar allí un Estado propiamente teocrático. En esa perspectiva, la guerra se considera que está ordenada directamente por Dios, o por boca de sus profetas, y no puede sino ser santa. Religión y política quedan aquí estrechamente fundidas. Ése fue igualmente el caso, salvo algunos matices, de la comunidad musulmana de los orígenes. También quiso estar dirigida directamente por Dios, a través del Profeta, quien recibió de Alá sus directrices expresadas mediante la revelación coránica que le fue comunicada. Aquí también la guerra emprendida por los creyentes por incitación del Profeta guiado e inspirado por Dios no puede sino ser santa. Y aquí también religión y política estuvieron íntimamente ligadas, puede decirse incluso que fusionadas, puesto que los creyentes constituyeron al principio una comunidad político-religiosa dirigida por el Profeta, a la vez jefe religioso, jefe de Estado y jefe guerrero, en una sociedad estrictamente regida por las leyes religiosas.

La situación fue radicalmente diferente en el cristianismo primitivo. Sin embargo, todas las condiciones parecían estar asimismo reunidas para reproducir el mismo esquema, dado que Jesús es para los cristianos no sólo un profeta, o el más grande de los profetas, sino la Palabra misma de Dios, el «Hijo de Dios», definido después como una de las tres «personas» de la divinidad. Ahora bien, a pesar de esa contundente afirmación de la revelación divina directa en la persona de Jesucristo, el cristianismo no se presentó de ningún modo como una teocracia, precisamente porque su fundador rechazó radicalmente cualquier amalgama entre la religión y la política, entre el poder y la fe. Jesús no llegó a fundar un

reino en la tierra, un Estado teocrático. Esa negativa, por otra parte, lo condenó a ser rechazado por la mayor parte de su pueblo de origen, que esperaba justamente un profeta y un jefe guerrero, un liberador.

Ahora bien, Jesús predicó un reino de Dios muy diferente a los reinos de este mundo. Sus fieles no fueron «ciudadanos de un Estado teocrático» que se instituiría y defendería con las armas, sino ciudadanos del «reino de los cielos», un reino que Dios mismo fundaría al Final de los Tiempos. Por eso mismo, condenó el uso de la violencia y excluyó al mismo tiempo toda posibilidad de que apareciera el concepto de guerra santa en la doctrina cristiana original. Los mártires cristianos no fueron guerreros, todos fueron pacíficos, pacifistas, no violentos, incluso cuando se opusieron a un Estado pagano y perseguidor.

No obstante, como hemos visto, ese concepto de guerra santa salió lentamente a la superficie a lo largo de una evolución sobre la cual este libro ha llamado la atención. Adquirió consistencia precisamente —y ello no fue debido, en verdad, al azar— cuando los acontecimientos imprevisibles de la historia condujeron de nuevo a una imbricación, incluso a una fusión, de lo político y de lo religioso. La guerra santa, y luego la cruzada se difundieron plenamente cuando el Papado alcanzó en Occidente una estructura monárquica y una autoridad que, con Gregorio VII, tendieron a asemejar la Iglesia a una teocracia. Se retornó entonces al esquema precedente, y la guerra santa «cristiana» encontró para desarrollarse un mantillo casi tan favorable como en la teocracia de Israel o en la *Umma* musulmana de los orígenes. Con la diferencia, eso sí, de que nació en contradicción con sus propios principios, y con muchos siglos de retraso sobre las dos primeras.

Otras diferencias entre *yihad* y guerra santa proceden de la naturaleza y de los objetivo de su puesta en práctica.

La expansión musulmana siguió a las conquistas de sus guerreros. Se trató de una progresiva dilatación destinada a conquistar territorios para el islam. El *yihad* de los primeros

siglos de la era musulmana fue una guerra de conquista, no una guerra misionera. El principio coránico fue generalmente aplicado: «No cabe coacción en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío» (Corán II, 256). Los habitantes de las regiones conquistadas y sometidas a la ley islámica fueron autorizadas, por tanto, a conservar su fe, bajo ciertas condiciones, aunque se trató, no obstante, de religiones monoteístas reveladas (religiones del Libro). Los paganos, politeístas, no fueron tolerados: debían convertirse o morir. Las llamadas guerras «santas» emprendidas por los cristianos contra los paganos, contra los sajones, por ejemplo, o los wendos del Báltico, se acercaron al *yihad* en este terreno. Con respecto a las otras «religiones del Libro», el cristianismo se inspiró en los mismos principios de «tolerancia» relativa, pero los practicó, es cierto, con menos «generosidad» o humanidad.

Segunda diferencia capital: el *yihad* se orientó, casi desde su origen, hacia la conquista de territorios. La guerra santa, en su origen al menos, fue, en cambio, una guerra de re-conquista, primero defensiva, después ofensiva. Por otra parte, fueron esos rasgos defensivos los que, como hemos visto, permitieron la aparición de los caracteres sacralizadores de dichas operaciones de protección que condujeron a la noción de guerra santa en Occidente. Ése fue particularmente el caso de las guerras de defensa del Papado ante los ataques musulmanes, los de la *reconquista* española o de la cruzada hacia el Próximo Oriente, territorios que en un primer momento fueron cristianos y estaban habitados todavía por poblaciones cristianas numerosas o en ocasiones mayoritarias.

Una tercera diferencia notable procede del papel desempeñado por los Santos Lugares. Puede parecer, a primera vista, un elemento de similitud: el *yihad* fue legitimado al principio por la necesidad de defender la muy joven comunidad amenazada en Medina y de «recuperar» los Santos Lugares de la Meca. Pero esos objetivos se consiguieron muy pronto y el *yihad* no cesó por ello. Aumentó, por el contrario, y sostuvo el movimiento de conquista que, procedente de

Arabia, se extendió hacia el Índico, el Bósforo, el Sáhara, el Atlántico, los Pirineos y más allá hasta Poitiers, El movimiento partió de los Santos Lugares, de La Meca y de Medina. Ahora bien, esos Santos Lugares no fueron amenazados jamás y su defensa no desempeñó ningún papel, tanto en la definición del *yihad* como en su puesta en marcha y en su práctica, antes del renacimiento del *yihad* que, en el Próximo Oriente, siguió a la primera conquista de Jerusalén por los cruzados en 1099. Jerusalén sólo es, por lo demás, el tercer lugar santo del Islam, pero el primer lugar santo de la cristiandad, así como para el judaísmo.

La defensa y la reconquista de los Santos Lugares cristianos jugaron, en cambio, un papel importante en la formación de la idea de guerra santa en Occidente, como hemos visto a lo largo de este libro. Los tres lugares santos de la cristiandad, a saber, por este orden, Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela, estaban, en efecto, conquistados o amenazados por los guerreros del islam. El papel de Santiago de Compostela fue tal vez minimizado en la *reconquista,* como recientemente se ha sostenido. Pero no sucedió lo mismo con Roma, amenazada por las incursiones musulmanas desde el siglo IX, y cuya defensa, según se ha subrayado, dio lugar a las primeras recompensas espirituales hechas a los guerreros que combatieran y murieran por asegurar su libertad. Eso es más cierto todavía por lo que respecta a Jerusalén, primero (¡y de lejos!) de los Santos Lugares del cristianismo, tierra de Cristo fundador, lugar de su tumba y de su «herencia».

La sacralización supereminente de la cruzada resultó de ese carácter único de Jerusalén en la mentalidad religiosa de los cristianos del siglo XI (veánse textos núm. 22, págs. 317-320). De ello derivó que la primera cruzada alcanzó, para los cristianos de aquel tiempo, el grado de sacralidad que habría tenido para los musulmanes un *yihad* predicado para liberar no Jerusalén, tercer lugar santo del islam, sino para expulsar a los infieles de La Meca, si dichos «infieles» se hubieran apoderado de ella.

La cruzada fue así el resultado directo, lógico pero deplorable, de la formación y de la aceptación de la idea de guerra santa, el fruto venenoso de la mutación ideológica que, tras un milenio de historia y de conflictos, condujo a la Iglesia cristiana de la no-violencia a la guerra santa y a la cruzada, acercándose así, a través de muchos puntos, a la doctrina del *yihad* que durante tanto tiempo reprochó al islam, y que, en cierta medida, contribuyó a formarla.

No hemos acabado de pagar, tal vez, el precio de un concepto tan pernicioso.

DOCUMENTOS

COLECCIÓN DE TEXTOS RELATIVOS A LA GUERRA EN EL CRISTIANISMO Y EN EL ISLAM

1. LA IGLESIA PRIMITIVA Y EL SERVICIO MILITAR (EN ORIENTE)

Orígenes, a comienzos del siglo III, refutó los argumentos del filósofo pagano Celso, el cual reprochaba a los cristianos que eran nocivos para el Imperio romano al rechazar servirlo como soldados:

«Luego nos exhorta Celso "a prestar ayuda al emperador con todas las fuerzas, a colaborar con él en lo que sea justo, a combatir por él, a tomar parte en sus campañas, si llega el caso, y hasta en el mando de las tropas". A esto hay que decir que nosotros prestamos oportunamente a los emperadores una ayuda, por decirlo así, divina, al tomar la armadura completa de Dios (Ef 6, 11). Y así lo hacemos por obediencia al precepto apostólico que dice: *Os exhorto, pues, primeramente a que hagáis peticiones, súplicas, intercesiones y acciones*

140/179

de gracias por todos los hombres, señaladamente por los emperadores y cuantos están constituidos en autoridad (1 Tim 2, 1-2). Y cuanto es uno más piadoso, tanto más eficaz es su ayuda a los que imperan, más que la de los mismos soldados que salen a campaña y matan a cuantos enemigos pueden.

Además, a los que son ajenos a nuestra fe y piden que hagamos la guerra y matar hombres por el interés común, les podemos decir lo siguiente: También los que, según vosotros, son sacerdotes de ciertos ídolos o guardianes de los que tenéis por dioses, conservan sin mancha su diestra por razón de los sacrificios, a fin de ofrecer esos supuestos sacrificios a esos que decís ser dioses. Y realmente, cuando estalla una guerra, no hacéis de los sacerdotes soldados. Ahora bien, si eso se hace razonablemente, con cuánta más razón, cuando otros salen a campaña, luchan también los cristianos como sacerdotes y servidores de Dios, manteniendo puras sus diestras, luchando con sus oraciones a Dios en favor de los que hacen guerra justa y en favor del emperador que impera con justicia, a fin de que sea destruido todo lo que es contrario y adverso a los que obran con justicia. Por otra parte, nosotros que con nuestras oraciones destruimos a todos los démones, que son los que suscitan las guerras y violan los tratados y perturban la paz, ayudamos al emperador más que quienes aparentemente hacen la guerra [...].

Y hasta puede decirse que nosotros combatimos más que nadie por el emperador; porque, si no salimos con él a campaña, aun cuando se nos urja a ello, luchamos en favor suyo juntando nuestro propio ejército por medio de nuestras súplicas a Dios»

Orígenes, *Contra Celso,* VIII, 73, ed. y trad. M. Borret, t. III, París, 1969, págs. 345-349 [trad. esp.: Orígenes, *Contra Celso,* introducción, versión y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, págs. 583-584].

2. LA IGLESIA Y EL OFICIO MILITAR EN ROMA

A comienzos del siglo III, Hipólito de Roma puso por escrito la reglamentación de la Iglesia de Roma relativa a los oficios que se consideraban incompatibles con la fe cristiana. El oficio de soldado, entre otros, fue formalmente prohibido a los cristianos:

«16. Los oficios y las profesiones

Se hará una encuesta a fin de conocer cuáles son los oficios y profesiones de aquéllos que fueron traídos para su instrucción [en la fe cristiana].

Si alguno tuviera una casa de prostitución, cesará (en su explotación) o será rechazado.

Si alguno fuera escultor o pintor, se le enseñará a no fabricar ídolos: dejará de hacerlo o será rechazado.

Del mismo modo, tanto el cochero que asiste, como aquél que toma parte en los juegos, dejarán de hacerlo o serán rechazados. El gladiador (así como) aquél que enseña a los gladiadores a combatir, el bestiario que (en la arena) participa de la cacería (y también) el funcionario vinculado con los juegos, dejarán de hacerlo o serán rechazados

El soldado subalterno a nadie matará y, en caso de recibir la orden, no la ejecutará ni prestará juramento. Si así no lo hiciera, será rechazado. El que tiene el poder de la espada, y también el magistrado municipal que lleva la púrpura, cesarán o serán rechazados. El catecúmeno y el fiel que pretendan hacerse soldados, serán rechazados, pues han menospreciado a Dios».

Hipólito de Roma, *La Tradition apostolique,* § 16, ed. B. Botte (2.ª edición revisada), París, 1984 (trad. franc. del autor) [trad. esp.: Hipólito de Roma, *La tradición apostólica,* Salamanca, Sígueme, 1996 (texto griego y latino y traducción anónima)].

3. REACCIONES DE SAN JERÓNIMO A LA TOMA DE ROMA POR ALARICO EN 410

San Jerónimo llevaba varios años retirado en Belén cuando le llegó la noticia de la toma de Roma por los bárbaros. Quedo estupefacto y no estuvo lejos de ver en ello el final de cualquier civilización. Atribuyó esa catástrofe a los pecados de los cristianos, que Dios quiso castigar de ese modo, como antaño castigó a su pueblo, Israel, valiéndose de los babilonios y los asirios. Para triunfar sobre aquellos enemigos bárbaros, sólo había para él un medio: arrepentirse, alejarse del pecado, suprimir la causa de las desgracias. Jerónimo sacó de la Escritura numerosos ejemplos en apoyo de su tesis. Es a través de la oración y de la fidelidad a Dios sólo como Roma podrá rehacerse y triunfar sobre aquellos caballeros bárbaros. Jerónimo identifica, pues, en cierta medida, el Imperio romano cristiano a la Iglesia, que sucedió a Israel como Pueblo de Dios. Los ejemplos que extrae de la Biblia subrayan que Dios castiga a su pueblo cuando se aleja de él, pero que combate también por él si se muestra fiel. El peligro de los bárbaros, por tanto, puede alejarse si los cristianos vuelven a Dios.

a. En su prefacio al comentario de Ezequiel

«De repente, se me anunció la muerte de Pammaquio y de Marcelo, la toma de Roma, la muerte de un gran número de nuestros hermanos y hermanas. Quedé tan consternado, tan atacado de estupor, que de día y noche no podía pensar en otra cosa que en la salvación de todos; me creía cautivo con esos santos, y no podía abrir los labios antes de tener más luz sobre dichos acontecimientos, repartido como estaba entre la esperanza y la desesperación, participé involuntariamente de las desgracias del prójimo.¡Ahora en verdad la gloriosa luz del mundo se ha apagado, y Roma, cabeza del Imperio romano, ha sido decapitada! Con esa sola ciudad es, por así decirlo, todo el universo el que ha perecido. Entonces, quedé mudo y humillado y no podía pronunciar una sola palabra y mi dolor llegó a ser cada vez más vivo; mi corazón se agitaba...».

San Jerónimo, *Préface au commentaire d'Ezechiel,* ed. CCSL, núm. 75, Turnhout, pág. 3 (trad. franc. del autor).

b. En su carta a Heliodoro

«Sentimos que desde hace tiempo tenemos ofendido a Dios, y no le aplacamos. A nuestros pecados se debe que los bárbaros sean fuertes, por nuestros vicios es vencido el ejército romano. Y como si no bastaran estos desastres, las guerras civiles casi han matado más que la espada enemiga. ¡Míseros israelitas, en cuya comparación Nabucodonosor es llamado siervo de Dios! ¡Infelices de nosotros, que disgustamos tanto a Dios, que, por el furor de los bárbaros, su ira se ensaña con nosotros! Ezequías hizo penitencia, y en una sola noche y a mano de un sólo ángel fueron aniquilados ciento ochenta y cinco mil asirios. Josafat cantaba las alabanzas del Señor, y el Señor vencía en favor de quien le alababa. Moisés luchó contra Amalec no con la espada, sino con la oración. Si queremos ser levantados, prosternémonos. ¡Qué vergüenza! ¡Qué locura de mente rayana con la incredulidad! El ejército romano, vencedor y dominador del orbe, es vencido y siente pánico a la vista de aquellos que son incapaces de andar, que apenas tocan el suelo se consideran muertos, y nosotros no entendemos la voz de los profetas: *Huirán mil de uno solo que persiga* [Dt 32, 30, Is 30, 17]. Y no cortamos las causas de la enfermedad, para que la enfermedad desaparezca: al punto veríamos que las saetas ceden a las lanzas, las tiaras a los cascos, y los mulos a los caballos».

San Jerónimo, Carta 60 a Heliodoro, ed. J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres,* t. III, París, Belles Letres, 1953, págs. 107-108 (trad. franc. del autor) [trad. esp.: San Jerónimo, *Epistolario,* edición bilingüe, I, traducción, introducción y notas por Juan Bautista Valero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, págs. 605-606].

c. En su carta a Pacatula

«Por desgracia el orbe de la tierra se desmorona, pero los pecados no se desmoronan en nosotros. La ilustre ciudad, capital del Imperio romano, ha sido consumida en un solo incendio. No hay región que no tenga exiliados en ella. Han caído reducidas a cenizas y polvo iglesias en otro tiempo sagradas, pero nosotros nos damos a la avaricia. Vivimos como si fuéramos a morir al día siguiente, pero edificamos como si hubiéramos de vivir siempre en este mundo. Deslumbran por el oro las paredes, deslumbran por el oro los artesonados, deslumbran por el oro los capiteles de las columnas, mientras Cristo, desnudo y hambriento, muere en el pobre ante nuestras puertas. Leemos que el pontífice Aarón avanzó hacia las llamas enfurecidas y, con el incensario encendido, contuvo la cólera de Dios. El sumo sacerdote se mantuvo en pie entre la muerte y la vida, y el fuego no se atrevió a pasar por encima de sus huellas [...]. ¿Crees que habrá alguien bajo el cielo que pueda contener la ira de Dios, alguien que se llegue hasta las llamas y diga, como el Apóstol: *Desearía yo ser anatema por mis hermanos?*» [Rom 9, 3].

San Jerónimo, Carta 128 a Pacatula, ed. J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres,* t. VII, París, Belles Letres, 1961, págs. 153 (trad. franc. del autor) [trad. esp.: San Jerónimo, *Epistolario,* edición bilingüe, II, traducción, introducción y notas por Juan Bautista Valero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, págs. 633-634].

4. EL BAUTISMO DE CLODOVEO SEGÚN GREGORIO DE TOURS

Gregorio cuenta cómo la reina Clotilde trataba en vano de inducir a Clodoveo a abandonar los ídolos y a adorar al verdadero Dios. Sin embargo, durante una batalla contra los alamanes, el ejército de Clodoveo estuvo en gran peligro. Entonces el rey franco se dirigió a Jesucristo y le prometió que se haría bautizar si le concedía la victoria, pues sus dioses no se habían mostrado nada eficaces para protegerlo.

«Sucedió, en efecto, que el enfrentamiento entre los dos ejércitos se transformó en una horrorosa matanza: el ejército de Clodoveo estaba a punto de ser exterminado. Al ver esto, Clodoveo levantó los ojos al cielo. Con el corazón lleno de compunción y emocionado hasta el llanto, exclamó: "Oh Jesucristo, tú de quien Clotilde dice que eres el Hijo de Dios vivo, tú que prestas ayuda a quienes la necesitan y que concedes la victoria a quienes depositan en ti su esperanza, yo solicito humildemente tu gloriosa ayuda. Si tú me concedes la victoria sobre mis enemigos, si tú manifiestas en mi favor ese poder milagroso que, según afirma el pueblo que te invoca, proviene de ti, entonces yo creeré en ti, y me haré bautizar en tu nombre. En efecto, he invocado a mis dioses, pero he constatado que no han venido en mi ayuda. De ello deduzco, pues, que no disponen de ningún poder, dado que no prestan socorro a quienes los sirven. Es, por tanto, a ti, a quien invocaré en lo sucesivo. Es en ti en quien quiero creer, si consigo escapar de mis adversarios". Mientras pronunciaba estas palabras, los alamanes volvieron la espalda y comenzaron a huir».

La reina, entonces, hizo llegar a escondidas al obispo San Remigio para que instruyera y bautizara a Clodoveo. El rey puso una última objeción: su pueblo no querría abandonar sus dioses. Pero, milagrosamente, el pueblo aceptó. Clodoveo fue bautizado (por inmersión) con numerosos guerreros de su ejército. Remigio le pidió, no «inclinar la cabeza», como antes se traducía, sino más bien que depusiera sus collares *(colla,* o *collaria,* collares talismánicos que llevaban los sacerdotes y los reyes germánicos).

«Acudió, pues, en medio de su pueblo. Antes incluso de que les dirigiera la palabra, el poder de Dios lo había precedido y el pueblo exclamó con una sola voz: "Oh piadoso rey, nosotros rechazamos estos dioses mortales y estamos prestos a seguir al Dios inmortal que proclama Remigio". Esos hechos fueron relatados entonces al prelado. Lleno de una gran alegría, hizo preparar el baptisterio [...]. El rey pidió ser el primero que bautizara el obispo. Nuevo Constantino, se dirigió hacia la piscina [del baptisterio] para quitarse las huellas

de su antigua lepra, para borrar en aquellas nuevas aguas las sórdidas manchas que lo mancillaban desde hacía tiempo. Cuando estuvo en el baptisterio, el santo de Dios lo increpó en estos términos: "¡Depón con humildad tus collares de amuletos, oh sicambro! Adora lo que has quemado, quema lo que has adorado". [...] Así, habiendo confesado al Dios Todopoderoso en su Trinidad, el rey fue bautizado en el nombre de Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; fue ungido con el santo crisma, mediante el signo de la cruz. Más de tres mil hombres de su ejército fueron también bautizados con él».

Gregorio de Tours, *Historia,* II, 30-31, *Monumenta Germanie Historica (MGH), Scriptores Rerum Merovingicarum,* I, págs. 75-78 (trad. franc. del autor).

5. EL LLAMAMIENTO DEL PAPA A CARLOS MARTEL

Llamamiento de ayuda del papa Gregorio III a Carlos Martel para la defensa del Patrimonio de San Pedro, amenazado por los lombardos de Liutprando en 739. El papa sugiere que le reconocerá por ello y que no le cerrará las puertas del reino de los cielos. Primer esbozo de una promesa de recompensa espiritual a cambio de la prestación del servicio militar.

«El papa Gregorio, a su excelentísimo hijo Carlos, Mayordomo de Palacio.

Nos sufrimos una profunda aflicción, y las lágrimas no faltan en nuestros ojos, día y noche, cuando contemplamos todos los días y en todas partes a la Iglesia de Dios abandonada por sus hijos, en los cuales había depositado su esperanza de ser vengada por ellos. A causa de esto, vivimos afligidos y quejosos, cuando vemos que lo poco que había quedado del año precedente, en la llanura de Rávena, para la ayuda y la subsistencia de los pobres de Cristo, así como para el mantenimiento de las luminarias, ha quedado hoy devorado por la espada y el fuego de los reyes lombardos Liutprando e Hildebrando. Pero he aquí que nos han hecho sufrir los

mismos males en los territorios de Roma: al enviar contra nosotros numerosos ejércitos, han destruido todas las fincas dadas en aparcería de San Pedro y se han apoderado de todo el ganado que en ellas había.

Aunque hemos buscado en ti nuestro refugio, mi excelentísimo hijo, no nos ha llegado de tu parte ningún consuelo. Al contrario, vemos cómo —dado que tú permites a estos reyes intercambiar mensajes contigo— recibes mejor sus pérfidas y falsas insinuaciones que la verdad, que es nuestra. Y tememos que esto pueda serte imputado como pecado, en la medida que ahora, en los lugares donde residen dichos reyes, nos insultan y profieren palabras como éstas: "¡Que venga, pues, ese Carlos, cerca del cual has creído encontrar refugio! Que los ejércitos de los francos acudan en tu ayuda, y te quiten de nuestras manos". ¡Oh, qué dolor incurable nos destroza el corazón a causa de esas palabras, mientras que los hijos tan numerosos y tan poderosos de la Santa Iglesia de Dios no hacen nada para defender a su madre espiritual ni a su pueblo particular! Mi queridísimo hijo, sabe que este Príncipe de los Apóstoles es capaz, gracias al poder que le fue conferido por Dios, de defender su propia casa y su pueblo particular, y vengarse de sus enemigos. Pero quiere probar los corazones de sus hijos fieles.

[...]

Exhortamos tu bondad, cristianísimo hijo, ante Dios y su terrible juicio. Te exhortamos para que vengas a socorrer la Iglesia de San Pedro y su pueblo particular, por Dios y por la salvación de tu alma, y a rechazar, lo más pronto posible, estos reyes lejos de nos, y a obligarles a volver a sus territorios. No rechaces mis ruegos, no hagas oídos sordos a nuestras súplicas: pues así, el Príncipe de los Apóstoles no te cerrará la entrada del reino de los cielos.

Carta de Gregorio III a Carlos Martel, en *MGH, Epistolae,* III, págs. 476-477 (trad. franc. del autor).

6. LA FALSA DONACIÓN DE CONSTANTINO

Desde los inicios de la crítica textual, se sabe que este documento fue una falsificación elaborada muy probablemente por la curia romana en la segunda mitad del siglo VIII. Estaba destinado a afirmar la supremacía del papa sobre la Iglesia universal y a suministrar las bases jurídicas de las reivindicaciones territoriales de los papas sobre Italia, abriendo incluso perspectivas reivindicativas de autoridad temporal de los papas sobre todo Occidente.

«Nos parece necesario, a nos, a todos nuestros gobernadores, al senado de manera unánime, a la aristocracia y a todo el pueblo sujeto al glorioso Imperio de Roma que, a semejanza del bienaventurado Pedro, que fue instituido en la tierra como Vicario del Hijo de Dios, los pontífices que ejercen ese principado en su nombre obtengan, concedida por nos y nuestro Imperio un poder soberano superior al que en este mundo posee nuestra benévola serenidad imperial.

[...]

Decretamos, por tanto, que el pontífice tenga la primacía sobre las cuatro principales sedes, las de Alejandría, Antioquía, Jerusalén y Constantinopla, así como sobre las restantes iglesias de Dios en todo el universo.

[...]

En consecuencia, y para que el prestigio pontificio no se degrade, sino que, por el contrario, se muestre más brillante aún en dignidad que el Imperio terrenal, y supere la gloria de éste, nos concedemos y abandonamos al bienaventurado pontífice Silvestre, nuestro padre, papa universal, no sólo nuestro palacio de Letrán, como antes queda dicho, sino también la ciudad de Roma, así como todas las provincias, lugares y ciudades de Italia y de las regiones occidentales [...] para que les sean entregadas, de modo que él y sus sucesores ejerzan sobre ellas su poder y tutela [...], pues esta constitución las entrega para siempre y de pleno derecho a la Santa Iglesia romana».

Constitutum Constantini, texto en K. Zeumer, «Der älteste Text des *Constitutum Constantini*», en *Festgabe* für R. von Gneist, 1888, págs. 47 y ss. (trad. franc. del autor).

7. MAHOMA Y LA DOCTRINA DEL MARTIRIO DE LOS GUERREROS

La crónica de Tabari (838-923) contiene la primera biografía del profeta y reúne numerosos hadices *(ahadit)* relativos a Mahoma, que fueron reconocidos como auténticos por la Tradición. En ella se ponen de relieve varios rasgos que muestran cómo los musulmanes más piadosos en modo alguno estaban conmocionados por el comportamiento guerrero o vengativo del Profeta y hacían remontar hasta él la doctrina del martirio de los guerreros musulmanes muertos en combate contra sus enemigos.

A propósito de la batalla de Badr (o Bedr)

«El Profeta excitaba siempre a sus soldados. Un hombre de los *ansar* [auxiliares, musulmanes medineses], llamado Umar, hijo de Hammam, tenía en la mano algunos dátiles, que comía bajo la mirada del Profeta. Éste, para exhortar a los soldados dijo: "Para conseguir el paraíso sólo tenéis que encontrar el martirio". Umar, al oír estas palabras, arrojó sus dátiles diciendo: "Si así es, me basta con un dátil hasta que entre en el paraíso". Sacó su sable, se lanzó contra las filas de los enemigos, hiriendo y matando a muchos, y él mismo fue matado».

A propósito de la muerte de Kab, hijo de al-Asraf

«Fue a primeros del mismo mes de Rabi cuando el Profeta envió a alguien para matar a Kab, hijo de al-Asraf, de quien había aguantado muchas injurias [...]. Un día, cuando se encontraba en medio de sus compañeros y se hablaba de

Kab, hijo de al-Asraf, el Profeta se apiadó de él y dijo: "¿Quién dará su vida a Dios y matará este hombre?" Uno de los *ansar,* llamado Muhammad, hijo de Maslama, dijo: "Yo iré y lo mataré, ¡oh, apóstol de Dios!". El profeta lo agradeció vivamente.

(Después de haberlo matado a él y a su mujer, los enviados volvieron a encontrar al Profeta).

«Comenzaba a despuntar el día cuando entraron en la ciudad. Encontraron al Profeta ocupado en rezar, y le dieron cuenta de lo que acababan de realizar. El Profeta se mostró muy feliz, dio gracias a Dios y se lo agradeció».

A propósito de la batalla de Uhud

Después de la victoria obtenida por los musulmanes en Badr (o Bedr), sus adversarios, dirigidos por Abu Sufyan, estuvieron a punto de vencerlos en Uhud. Corrió incluso la noticia de que el Profeta había sido matado. Abu Sufyan se dispuso a escalar una montaña que dominaba la posición que tenían los musulmanas para rematar su victoria. Mahoma intentó precederlo:

«Luego el Profeta dijo a sus compañeros: "Venid, están por encima de nosotros". Quiso escalar la montaña, pero la pesadez de sus dos fuertes corazas le impedía marchar. Había allí, en la montaña, una piedra sobre la que deseaba sentarse. Talha, hijo de Abdallah, le ayudó poniendo los pies del Profeta en su nuca y lo levantó así hasta la piedra donde se sentó. El Profeta le dijo: "Acabas de merecer el paraíso". Abu Sufyan, al verlo, le gritó: "¡Jornada por jornada!", es decir: habéis conseguido vuestra victoria en Bedr, y nosotros en Uhud. El Profeta replicó: "No es lo mismo. Vuestros muertos están en el infierno, y los nuestros en el paraíso [...]". Dios envió unos ángeles del cielo para llenar de terror los corazones de los infieles. Salvo en la jornada de Bedr, los ángeles jamás combatieron».

Tabari, *Crónica,* trad. H. Zotenberg, *Mohammed, sceau des prophètes,* París, 1980, págs. 156, 182, 203, 305.

8. HISTORIA Y ESCATOLOGÍA HACIA 640

Un caso ejemplar de interpretación de los hechos históricos contemporáneos a la luz de los escritos proféticos

Tanto para los cristianos como para los judíos de aquel tiempo, las profecías (en particular las de Daniel) anuncian los acontecimientos históricos venideros y permiten situarse en el desarrollo de la historia ordenada y dirigida por Dios. Hacia 640, justo al comienzo de las conquista árabes, un escrito atribuido a un tal Jacobo, judío nuevamente convertido, demostró a sus antiguos correligionarios que Jesús, hijo de María, era ciertamente el Cristo, el Mesías anunciado por el profeta Daniel, que se manifestó por vez primera al término de las anunciadas 70 semanas proféticas (490 años después del decreto de reconstrucción del Templo). Pero el Cristo-Mesías debe regresar por segunda vez en gloria y majestad al Final de los Tiempos, para el juicio. Esos tiempos estaban próximos, según el autor, pues la cuarta bestia de la profecía de Daniel representa el Imperio romano. Ahora bien, según nos dice, el Imperio romano se encontraba debilitado en aquel mismo momento y de él saldrían pronto diez reinos (simbolizados por los 10 dedos de la estatua y por los 10 cuernos de la visión del profeta Daniel). Pronto aparecería, pues, el pequeño cuerno, figura del poder diabólico que debe aparecer al Final de los Tiempos y será vencido por el Cristo regresado.

En la época en que se redactó este escrito, las conquistas árabes no eran todavía lo suficientemente importantes como para encontrar un sitio en ese panorama histórico-profético y dar lugar a una interpretación apocalíptica. Sin embargo, dicho escrito subraya cómo los judíos estuvieron tentados en un primer momento a ver en Mahoma el profeta anunciador del Mesías que esperaban. Algunos judíos, por tanto, se unieron a él. Pero, según nuestro escrito, aquel presunto profeta no podía ser más que un falso profeta, pues «los profetas no vienen armados de pies a cabeza»; predicó además la violencia y pretendió tener las llaves del paraíso, lo cual le parece una pretensión inaceptable y contraria a la fe.

Su testimonio, por tanto, es de lo más interesante, pues ilustra la manera con que los judíos y cristianos de la época trataban de interpretar los acontecimientos históricos de su tiempo a la luz de los escritos proféticos, en una perspectiva escatológica. Muestra también cómo, desde los primeros tiempos de su aparición, se reprochaba al islam su actitud guerrera y las promesas del paraíso prodigadas por Mahoma.

Concerniente a la primera venida de Cristo

«Daniel, en efecto, dijo: "Y tu sabrás y comprenderás, a partir del surgimiento de una palabra para separarse y construir Jerusalén hasta Cristo jefe, siete semanas y sesenta y dos semanas"[1], es decir, cuatrocientos ochenta y tres años, y Cristo regresó así el año cuatrocientos ochenta y cuatro después de la fundación del Templo y de la ciudad. Pues Cristo apareció a comienzos de la septuagésima semana, y nos salvó al aniquilar la trapacería del diablo [...]. Pues, ciertamente, el Espíritu Santo se apartó de nosotros los judíos, pues de otra manera no estaríamos pisoteados por las naciones desde hace seiscientos cuarenta años». (I, 22, pág. 100)

Concerniente a la segunda venida de Cristo al Final de los Tiempos

«Tras la muerte del emperador Mauricio [...] nuestro Protos nos explicó a nosotros los judíos: "¿Por qué se alegran los judíos de la muerte del emperador Mauricio y del advenimiento de Focas en el linaje? En verdad, vamos a asistir a una disminución del Imperio romano. Ahora bien, si el cuarto

1. *N. del T.:* «Has de saberlo y comprenderlo: desde que se decretó la vuelta y la reconstrucción de Jerusalén hasta un príncipe ungido pasarán siete semanas; durante sesenta y dos semanas estará reconstruida con calles y fosos, en tiempos difíciles» (Dn 9, 25).

reino, la Romania, se disminuye, desgarra y tritura como dijo Daniel, en verdad no llegará otra cosa que los diez dedos, los diez cuernos de la cuarta bestia, y a continuación el pequeño cuerno que destruye todo conocimiento de Dios, e inmediatamente después el fin del mundo y la resurrección de los muertos. Y si esto sucede, hemos estado en el error al no recibir a Cristo que ha vuelto; pues es antes de que la cuarta bestia sea triturada y desgarrada y antes de los diez cuernos cuando viene el Ungido en nombre del Señor, que procede de la estirpe de Jessé, el señor Dios [...]». (III, 12, págs. 170-172)

Venida inminente del diablo «Hermolaos» (Anticristo) ligada al fin del Imperio romano, a los diez cuernos y al pequeño cuerno: inclinación de las naciones

«[...] Y nosotros vemos cómo la cuarta bestia, la Romania, fue disminuida y desgarrada por las naciones, y en lo sucesivo es menester esperar a los diez cuernos». (V, 1, pág. 182)

«[...] Y Justo dijo: "Señor Jacobo, al estar la Romania lacerada y desagarrada por las naciones, transformada en diez toparquías, ¿es menester que llegue el diablo embustero?"

«Y Jacobo dijo: "Sí, ciertamente, Hermolaos el embustero debe venir tras el desmembramiento de la Romania, y desgraciado quien lo reciba [...]. Hermolaos vendrá en el disturbio y en el desorden, puesto que él es la perdición total. Y, sin embargo, el pérfido adquirirá al principio un aire pacífico y moderado. Como dijo Daniel: 'Perseguirá a los santos del Altísimo e intentará cambiar el calendario y la ley. Dejarán en su poder a los santos durante un año y otro año y otro año y medio'[2]"». (V, 1, pág. 182)

«Jacobo dijo: «Verdaderamente, lo que tú dices es cierto, pues la consciencia de nuestros padres no deja de torturarles;

2. *N. del T.:* Dn, 7, 25.

y nosotros, nosotros vemos los hechos, los cuatro reinos que han pasado y el tiempo de los diez cuernos que ha llegado. Daniel, en efecto, dijo: 'En los días de estos reyes', es decir, de los diez cuernos y del pequeño cuerno, Dios suscitará una realeza eterna que no será destruida, y su realeza no será abandonada a otro pueblo, limará y aplastará todas la realezas, y ella, ella durará por los siglos; del mismo modo que tu has visto cómo una piedra se ha desprendido de la montaña y ha aplastado el barro, el hierro, el bronce, la plata y el oro. Dios reveló lo que ha de ocurrir al Final de los Tiempos"». (V, 7, pág. 194)

«Justo respondió y dijo: "Por el Espíritu Santo, éste es el significado de la profecía"». (pág. 194).

La continuación del escrito muestra cómo Cristo regresará, y enseñará sus heridas a quienes lo clavaron y traspasaron con una lanza; es menester, pues, que los judíos se conviertan y crean en él para no sufrir el fuego eterno.

El texto aborda después el caso de Mahoma, el «falso profeta de los sarracenos», aparecido recientemente, quien en un principio sedujo a los judíos:

«Justo tomó la palabra y dijo: Tu dices la verdad, y ésta es la gran salvación: creer en Cristo. Pues voy a confesarte toda la verdad, señor Jacobo. Mi hermano Abraham me ha escrito [la versión eslava añade: «desde Cesarea»] que ha aparecido un falso profeta [la versión eslava añade: «entre los sarracenos»]. "Cuando el Candidato [la versión eslava da su nombre: Sergio] fue matado por los sarracenos [esta acción tuvo lugar en 633, según la *Cronografía* de Teófanes], yo estaba en Cesarea —me dijo Abraham—, e iba en barco a Sykamina; se decía: ¡Han matado al Candidato! Y nosotros, los judíos, sentíamos una gran alegría. Se decía que el profeta había aparecido, viniendo con los sarracenos, y que proclamaba la llegada del Cristo Ungido que iba a venir. Y yo [Abraham], habiendo llegado a Sykamina, me detuve en la casa de un anciano muy versado en la Escritura, y le dije:

'¿Qué me dices tú [la versión eslava añade «señor y doctor»], del profeta que ha aparecido con los sarracenos?' Y él me respondió quejándose profundamente: 'Es un falso profeta: ¿acaso los profetas vienen armadas de pies a cabeza? Ciertamente, los acontecimientos de estos últimos tiempos son acciones de desorden, y temo que el primer Cristo que vino, aquél a quien adoran los cristianos, no sea el enviado de Dios, mientras que nos disponemos a recibir a Hermolaos en su lugar. Isaías decía, en efecto, que los judíos tendrían un corazón pervertido y endurecido hasta que toda la tierra fuera devastada. Pero ve, señor[3] Abraham, y enseña acerca de este profeta que ha aparecido'. Y yo, Abraham, tras proseguir la averiguación, aprendí de quienes lo habían conocido que no había nada auténtico en ese presunto profeta: sólo se trata de masacres. Dijo también que posee las llaves del paraíso, lo cual es increíble". He aquí lo que me escribió mi hermano Abraham de Oriente». (V, 16, págs. 208-210)

Doctrina Jacobi super baptizati, ed. y trad. V. Déroche, *Travaux et mémoires,* t. XI (Collège de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance), 1991, págs. 70-218, *passim.*

9. HISTORIA Y DOCTRINA DE MAHOMA SEGÚN TEÓFANES EL CONFESOR (HACIA 760-818)

La *Cronografía* (Crónica) de Teófanes, redactada entre 810 y 813, se considera por lo general sobria y fiable. Su traducción latina realizada por Anastasio el Bibliotecario, a mediados del siglo IX, permitió la difusión de sus informaciones en Occidente. La imagen que transmite del profeta Mahoma y de su doctrina resume bastante

3. Estas dos palabras «ve, señor» han sido desgraciadamente omitidas en la traducción citada, lo que oscurece su significado. Las restituyo aquí gracias a Marianne Tsioli, bibliotecaria de la BPU de Ginebra, a quien doy las gracias.

bien la opinión extendida en los medios cristianos bizantinos: Mahoma se describe en ella como un falso profeta epiléptico y libidinoso, y el islam como una religión que se expandió gracias a las mujeres, y luego por las armas, y que enseña que quienes mueren o matan en combate ganan el paraíso, un paraíso muy material y abundante de disfrutes múltiples.

«Año del Mundo 6122 [año 622 de la Encarnación].

En ese año murió Mahoma, el jefe y el falso profeta de los sarracenos, después de haber nombrado [para sucederle como jefe] a su pariente Abu Bakr. En la misma época, su reputación se propagó lejanamente y todo el mundo se asustó [...]. Creo necesario relatar aquí cuáles fueron los orígenes de aquel hombre. Descendía de un tribu muy esparcida, la de Ismael, hijo de Abraham [...]. Huérfano, Mahoma decidió entrar al servicio de una rica mujer de su parentela, llamada Jadiya, en calidad de asalariado encargado de comerciar con camellos en Egipto y en Palestina. Poco a poco se envalentonó con aquella mujer y ganó sus favores; se casó con ella y tomó posesión de sus camellos y de su fortuna. *Durante un viaje a Palestina, entró en contacto con algunos judíos y con algunos cristianos; rebuscó cerca de ellos algunos fragmentos de la Escritura, y luego contrajo la epilepsia. Cuando su mujer lo supo, lamentó vivamente, pues era noble, haberse unido a aquel hombre, que no sólo era pobre sino también epiléptico. Entonces él se esforzó para calmarla diciéndole: "Recibo la visión de un ángel llamado Gabriel y, como no puedo soportar su vista, me encuentro débil y decaído". Y comoquiera que él tenía cerca de ella a un cierto monje que había sido exiliado por hereje y vivía allí, ella le contó todo esto y le nombró el ángel. Y él, tratando de convencerla, le dijo: "Él dice la verdad; en efecto, ése es el ángel que se envía a todos los profetas". Entonces, ella, que había sido la primera en oír las palabras de aquel falso abad, lo creyó y proclamó entre todas las mujeres de su tribu que aquel hombre era un profeta, de suerte que la noticia pasó de las mujeres a los hombres, y en primer lugar a Abu Bakr, el que*

dejó como sucesor. Entonces, su herejía inundó la región de Aithribos, en última instancia mediante las armas. Allí la dirigió primero permaneciendo escondido durante diez años, luego igualmente durante diez años de guerra y, por último, abiertamente durante nueve años. Enseñaba a sus gentes que quien mata a un enemigo, o quien es matado por un enemigo, va al Paraíso; y decía que ese Paraíso material consistía en comer y en beber, y en tener relaciones sexuales con mujeres; que había en él un río de vino, leche y miel, y que sus mujeres no eran iguales a las de este mundo; eran muy diferentes, pues las relaciones sexuales con ellas duraban muchísimo tiempo, y el placer que proporcionaban era continuo».

Teófanes el Confesor, *Cronografía, Patrología Griega,* 108, col. 684-685. La parte en cursiva procede de la traducción de A. Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge, VII^e-XV^e siècle,* París, 1996, pág. 146. El resto del texto es traducción de Jean Flori siguiendo a C. Mango y R. Scott, *The Chronicle of Teophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813,* Oxford, 1997, págs. 464-465.

10. CRÍTICA DE LA DOCTRINA DEL *YIHAD* POR UN ESCRITO ÁRABE CRISTIANO (COMIENZOS DEL SIGLO IX)

La epístola de al-Kindi pasa por ser una refutación, redactada poco antes de 825, de una carta del musulmán al-Hashimi, que exponía los puntos principales de la doctrina del islam e invitaba a su corresponsal, al-Kindi, a adherirse a ella. Según Armand Abel, «L'Apologie d'al-Kindi et sa place dans la polémique islamo-chrétienne», *Atti del convegno internazionale sul tema: «L'Oriente cristiano nella storia della civiltà»,* Roma, 1964, págs. 501-523, todo el escrito sería debido en realidad a una sola mano, de modo que la exposición sumaria de las tesis musulmanas no es más que un cómodo pretexto para su refutación por al-Kindi. Aquí destacamos sólo algunos puntos de dicha refutación relativa a la guerra santa. Muestran cómo dicha doctrina era totalmente extraña a la

mentalidad de los cristianos de aquel tiempo. El autor se cuida incluso de justificar la guerra llevada a cabo por Moisés y Josué mediante signos divinos irrefutables que, según dice, faltan en Mahoma. Critica también severamente la doctrina del martirio, oponiendo los mártires cristianos pacifistas a los mártires musulmanes guerreros.

«Luego dices: "Te invito a comprometerte en el camino de Dios, que consiste en atacar a los oponentes y a los infieles, en combatir a los politeístas con la espada, el pillaje y la cautividad, hasta que se conviertan a la religión de Dios y confiesen: 'No hay mas divinidad que Dios, y Mahoma es su servidor y su profeta', o bien hasta que paguen la capitación, voluntariamente, y se sometan".

¿Quieres tú, por tanto, oh hombre sabio y razonable, invitarme a participar en la obra de Satán el despiadado? [...] Te ruego, pues, que me expliques en qué consiste el camino de Satán ¿Acaso no consiste en matar y en derramar sangre? ¿En saquear, robar y reducir a las gentes al cautiverio? ¿Alguien puede pretender que no es esto lo que hemos calificado como "camino de Satán"?

Si tú replicas que Moisés, el interlocutor de Dios —bendito y exaltado sea— combatió a los infieles y a los idólatras, nosotros te respondemos: Recuerda lo que has leído en la Torá, cuántos prodigios fueron realizados por Moisés que obligan a creer que la guerra y la lucha que llevó a cabo contra los idólatras eran mandatos de Dios —bendito sea su nombre—. Lo mismo sucedió con Josué, hijo de Nun, que pidió que el sol y la luna se detuviesen y se detuvieron efectivamente, realizando así un signo prodigioso que ningún otro puede realizar, salvo si pertenece al número de los santos servidores de Dios; por eso creemos que lo que hacía era por orden de Dios —sean exaltados su poder y su majestad—. Ahora, pues, ¿cuál es el signo que tú puedes citar? ¿El milagro que tu señor habría realizado como un preludio que testimonia en su favor, que nos obliga a reconocer la verdad de lo que decía y a creer que lo que hacía era por orden de Dios,

en especial matar a las gentes, saquear sus bienes, reducir sus hijos al cautiverio y robarles?

[...] Lo que aún resulta más curioso de tu parte es que calificas de "mártires" a tus amigos que mueren combatiendo. Es preciso, pues, que examinemos los relatos de los "mártires" de Cristo Nuestro Señor, aquellos que murieron en los tiempos de los reyes de Persia y de otros reyes, y nos preguntemos si ellos merecen el título de "mártires", o más bien tus amigos que mueren por la conquista del mundo y que combaten por el pillaje. Sin embargo, nosotros hemos aprendido la constancia de aquellos cristianos, que los romanos rebeldes habían matado antes de su conversión al cristianismo, su diligencia para sacrificar su sangre y su vida y la de sus hijos, para abandonar este mundo y sus delicias, la sinceridad de estar convencidos de su religión. Sabemos que se apresuraban en ofrecer sus cuerpos para ser degollados, muertos y sufrir toda clase de torturas, como sacrificio a Dios.

[...] ¿Quién merece realmente el título de "mártir" y de quién puede decirse que muere en el camino de Dios? ¿Aquél que se ofrece en sacrificio por su religión, porque se le había ordenado adorar la luna y el sol o los otros ídolos de oro, plata o madera fabricados por los hombres, tomarlos por divinidades fuera de Dios [...], o bien aquél que parte para saquearlos y robarles, despojar a las gentes y cautivar a sus hijos, violar a las mujeres —lo que es ilícito—, realizar incursiones, calificando esto de "guerra santa" en el camino de Dios y declarando: "Quien mata o quien es matado va al Paraíso"».

Traducción en G. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mun (813-834): les épîtres d'Al-Hashimi et d'Al-Kindi,* París, 1985, págs. 219-232, *passim.*

11. *RECONQUISTA* ESPAÑOLA Y PROFECÍAS

La *Crónica profética* ve en la ocupación árabe de España un castigo de Dios causado por los pecados de los reyes godos. Pero

ese castigo era provisional; tendría un final, que la crónica estima muy próximo, en menos de dos años.

«Gog es ciertamente el pueblo de los godos [...]. Pues Gog designa a España bajo el dominio de los godos, en la que por los delitos de la gente goda entraron los ismaelitas y los abatieron con la espada y los hicieron sus tributarios, como está a la vista en el tiempo presente [...]. Y lo que el mismo profeta [Ezequiel] dice otra vez a Ismael: "Puesto que has abandonado al Señor, también yo te abandonaré y te entregaré en manos de Gog, y te dará tu pago. Después de que lo hayas afligido 170 tiempos, te hará a tí como tú le hiciste a él".

Cristo es nuestra esperanza de que, cumplidos en tiempo próximo 170 años desde que entraron en España, los enemigos sean reducidos a la nada, y la paz de Cristo sea devuelta a la Santa Iglesia, porque los tiempos se ponen por años [...]. También los propios sarracenos, por algunos prodigios y señales de los astros, predicen que se acerca su perdición y dicen que se restaurará el reino de los godos por este príncipe nuestro [...].

Restan hasta el día de San Martín, el 11 de noviembre, siete meses, y estarán cumplidos 169 años, y empezará el año centésimo septuagésimo. Cuando los sarracenos los hayan cumplido, según la predicción del profeta Ezequiel recogida más arriba, se espera que llegue la venganza de los enemigos y se haga presente la salvación de los cristianos. Que lo conceda Dios Omnipotente, para que, como con la sangre de su hijo, Nuestro Señor Jesucristo se dignó redimir a todo el mundo de la potestad del diablo, así en tiempo próximo ordene que su Iglesia se libre del yugo de los ismaelitas; Él, que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén».

Chronique prophétique, ed. Y. Bonnaz, *Chroniques asturiennes (fin IX^e siècle),* París, 1987, págs. 2-9 (trad. franc. del autor). [*N. del T.:* sigo la traducción española de la *Crónica Albeldense,* que incorporó fragmentariamente la *Crónica profética,* de J. L. Moralejo contenida en J. Gil

Fernández, J. L. Moralejo y J. I. Ruiz de la Peña, *Crónicas asturianas,* Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985, págs. 261-262; otra traducción en A. Huici Miranda, *Las crónicas latinas de la Reconquista. Estudios prácticos de latín medieval,* I, Valencia, Vives Mora, 1913, pág. 192].

12. EL ANTICRISTO Y EL FINAL DE LOS TIEMPOS

Adson de Montier-en-Der, en la segunda mitad del siglo X, recuperó el texto del Pseudo-Metodio, pero precisó a la reina Gerberga que el tiempo de aparición del Anticristo no había llegado todavía: en efecto, según el apóstol Pablo, quien lo retenía (el Imperio romano) no había desaparecido aún. Ciertamente, él ve en los reinos bárbaros una prolongación del Imperio romano. Pero añade que algunos eruditos pensaban que, antes de la aparición del Anticristo, un rey franco llegaría a Jerusalén para deponer su corona en el monte de los Olivos. Esta profecía fue modificada muchas veces y probablemente inspiró a algunos cruzados, sobre todo a Emicho de Leiningen (o de Flonheim), quien pretendía ser «rey de los griegos y de los latinos» y quería bautizar por la fuerza a los judíos para cumplir las profecías según las cuales los Últimos Tiempos verían la conversión final de los judíos al cristianismo, o, por el contrario, su adhesión al Anticristo.

«Este tiempo aún no ha llegado porque, si bien es verdad que el Imperio romano ha sido en parte destruido, mientras permanezcan en poder de los reyes francos, que tienen el deber de mantenerlo, la dignidad del reino romano no desaparecerá totalmente puesto que subsistirá en sus reyes.

Algunos de nuestros doctores dicen que uno de los reyes francos que vivirá en los últimos tiempos reinará en la totalidad del Imperio romano. Éste será el más poderoso y el último de todos los reyes. Después de haber gobernado felizmente el Imperio, al final vendrá a Jerusalén y en el monte de los Olivos renunciará a su cetro y a su corona. Éste será el fin y la consumación del Imperio de los romanos y de los cristianos. Y dicen que, según la revelación antes mencionada del

apóstol Pablo, a poco de ese hecho se hará presente el Anticristo. Será entonces cuando se manifieste el hombre del pecado, esto es, el Anticristo que, a pesar de ser hombre, será fuente de todos los pecados e hijo de perdición, es decir, hijo del diablo, no por naturaleza, sino por emulación, porque en todo cumplirá la voluntad del diablo, porque la plenitud del poder diabólico y de todo espíritu del mal habitará realmente en él, en quien se esconderán todos los tesoros de la maldad y de la iniquidad.

[...]

En efecto, como hemos dicho más arriba, nacido en la ciudad de Babilonia, vendrá a Jerusalén y se circuncidará al tiempo que dice a los judíos: Yo soy el Cristo que varias veces se os ha prometido, que he venido para salvaros, para reunir a quienes andáis dispersos y para defenderos.

Entonces acudirán a él todos los judíos creyendo recibir a Dios; pero recibirán al diablo. Por decirlo de otra manera, el Anticristo establecerá su trono en el templo de Dios, es decir, en la Santa Iglesia, martirizando a todos los cristianos, y será ensalzado y magnificado porque en él estará el diablo, que es el origen de todos los males y el rey de todos los hijos de la soberbia».

> Adson de Montier-en-Der, ed. D. Verhelst, *Adso Dervensis, De ortu et tempore Antichristi,* Turnhout, 1976 (traducción franc. del autor). [[*N. del T.*: sigo la traducción española de J. Lozano Escribano y L. Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana,* Madrid, Polifemo, 2002, pág. 298].

13. MAHOMA, EL ANTICRISTO Y LA CARICATURA DEL ISLAM (A PROPÓSITO DE LA «ESTATUA DE MAHOMA»)

a. Según Fulquerio de Chartres

Fulquerio de Chartres, cronista de la primera cruzada, fue un clérigo que en un primer momento acompañó a Esteban de Blois.

Después pasó al servicio de Balduino de Boulogne, de quien llegó a ser capellán en octubre de 1097. Establecido en Tierra Santa, escribió hacia 1105 y, a pesar del conocimiento cuando menos sumario que pudo tener del islam en aquellas regiones, reprodujo a propósito de Mahoma y de su «ídolo» en el templo los tópicos difundidos en Occidente antes incluso de la primera cruzada. Subrayemos que no participó en la toma de Jerusalén, en 1099: permaneció en Edesa con Balduino, que llegó a ser príncipe del condado de Edesa.

«Los sarracenos tenían en gran veneración este Templo del Señor; allí hacían de mejor grado que en otras partes, de acuerdo con su ley, sus invocaciones a un ídolo fabricado, llamado Mahoma [...], y no permitían que ningún cristiano entrara en él».

> Fulquerio de Chartres, *Historia Hierosolymitana,* I, 26, *Recueil des historiens des croisades (RHC), Historiens occidentaux,* III, pág. 355, ed. H. Hagenmeyer, p. 290 (trad. franc. del autor).

b. Según Raúl de Caen

Raúl de Caen, cronista de la primera cruzada, no participó en ella. Sólo llegó a Oriente hacia 1107, y entró al servicio de Tancredo, sobrino de Bohemundo de Tarento, devenido príncipe de Antioquía, uno de los señores más influyentes de la primera cruzada. Aunque no fue testigo de los hechos relatados en su crónica, Raúl de Caen ofrece detalles preciosísimos que oyó contar de la misma boca de Tancredo. Su relato, como el de los otros cronistas y más aún que éstos, estaba destinado ante todo a glorificar al príncipe a quien servían. Raúl de Caen escribió en cierto modo un panegírico de Tancredo. Éste fue probablemente el primero que penetró en el «templo de Salomón» (mezquita de al-Aqsa), que saqueó parcialmente. Raúl de Caen cuenta a su manera (¿o a la de Tancredo?) la escena, en forma de un poema que refleja las mentalidades de los cruzados. Haciendo poco caso de las realidades que, sin embargo, frecuentó durante varios años (ninguna mezquita de Jerusalén contenía evidentemente la estatua de Mahoma), Raúl de Caen prefirió a

esta realidad la imagen caricaturesca de un islam idólatra, bien implantado en los espíritus occidentales y que devino un lugar común, transmitido por numerosos textos orientales y occidentales y popularizado por los cantares de gesta. La supuesta presencia de la estatua de Mahoma en dicha mezquita, que el autor creía edificada sobre los cimientos del Templo de Salomón, le permitió denunciar «la idolatría sarracena» —pero ello, observémoslo, no deja de ser un arma de doble filo, pues el relato de Raúl implica que habría admitido la presencia de la estatua si se hubiera tratado de la estatua de Cristo—. Le permitió, además, asimilar Mahoma al Anticristo al utilizar sus reminiscencias bíblicas y apocalípticas. Las profecías anuncian, en efecto, que, en los «últimos tiempos», el Anticristo osará pavonearse en el templo de Dios, haciéndose pasar por el mismo Dios (II Tesalonicenses 2, 1-4).

«Sobre un trono elevado estaba colocada una estatua de plata, tan pesada que seis vigorosos brazos apenas habrían bastado para levantarla, y diez brazos para transportarla.

Cuando Tancredo se percibió de ella, gritó:

"¡Oh Vergüenza! ¿Qué significa la presencia en este lugar de esta estatua elevada? ¿Qué hace aquí este ídolo? ¿Por qué estas pedrerías, por qué este oro, por qué esta púrpura? (pues esta estatua de Mahoma estaba toda ella cargada de pedrerías y de púrpura, y resplandeciente de oro) ¿Será la imagen de Marte o la de Apolo? ¿Será la de Cristo? Por ningún lado se encuentran las insignias de Cristo: ¡ni la cruz, ni la corona, ni los clavos, ni el costado atravesado! ¡Éste no es desde luego Cristo! ¡Es más bien el Anticristo precursor, aquel depravado Mahoma, aquel pernicioso Mahoma! ¡Oh, si su socio apareciera ahora, aquél que debe venir, mi pie destruiría a la vez los dos Anticristos! ¡Oh escándalo! ¡El invitado del abismo, el huésped de Plutón, se ha adueñado de la ciudadela de Dios! ¡Él se ha convertido en Dios de la obra de Salomón!"».

Raúl de Caen, *Gesta Tancredi,* cap. 129, *RHC, Historiens occidentaux,* III, pág. 695 (trad. franc. del autor).

14. LLAMAMIENTO DE LEÓN IV A LOS GUERREROS FRANCOS EN 847, ACOMPAÑADO DE PROMESAS ESPIRITUALES

Este texto es el primero en que se expresa claramente, en el Occidente cristiano, la noción de recompensas espirituales concedidas a los guerreros que llegaran a morir en combate. No resulta baladí subrayar que esa promesa fue hecha por un papa a los guerreros francos llamados para defender contra los musulmanes los territorios del amenazado patrimonio pontificio. La revalorización del combate emprendido por aquellos guerreros cristianos derivó de la amalgama de tres factores, algunos de los cuales fueron heredados de la Antigüedad romana: la defensa de la «Patria», la de la fe y la de las poblaciones (versión *a).* La versión *b* llega más lejos aún puesto que hace de la expedición guerrera una empresa capaz de procurar la salvación de su alma al guerrero que muriera durante su realización. Estaríamos muy cerca entonces de la idea de una guerra que aporta la remisión de los pecados. Ése fue, en efecto, uno de los rasgos constitutivos de la guerra santa y, más tarde, de la cruzada. Esta versión *b* afirma igualmente la existencia de una «Patria de los cristianos» que designaría a la cristiandad, concepto que, en aquella época, según se piensa de manera general, aún no había aparecido claramente. Esta interpretación, pues, parece a la mayor parte de los historiadores demasiado precoz. La conclusión no es segura, pero, por mera prudencia, más vale considerar como original la versión *a,* muy explícita ya por otra parte. Afirma, en efecto, que el reino celestial será logrado por quienes murieran en un combate emprendido por la protección de la Roma papal amenazada por los musulmanes.

«Al ejército de los francos

Rechazando todo temor y todo terror, esforzaos por actuar valientemente contra los enemigos de la santa fe y los adversarios de toda la comarca.

Hasta el presente, vuestros ancestros aseguraron la defensa pública; siempre resultaron victoriosos, y ningún pueblo, aunque fuera multitudinario, pudo vencerlos. En efecto, jamás hemos oído decir que hubieran regresado una sola vez sin la gloria de la victoria.

Queremos reconocer el amor de todos vosotros, puesto que, a aquéllos que mueran fielmente en una de las batallas de esta guerra [...], los reinos celestiales no se negarán de ninguna manera».

La frase que sigue se conoce bajo dos formas. La primera (versión *a)* fue adoptada por el editor de la *Patrología latina* (J.-P. Migne), la segunda (versión *b)* por el de los *Monumenta Germaniae Historica.*

a. «En efecto, el Todopoderoso sabe que si uno de vosotros llega a morir, habrá muerto *por la verdad de la fe, la salvación de la Patria y la defensa de los cristianos.* Por eso, y en consecuencia, recibirá de Él la mencionada recompensa».

b. «En efecto, el Todopoderoso sabe que si uno de vosotros llega a morir, habrá muerto *por la verdad de la fe, la salvación de su alma y la defensa de la Patria cristiana.* Por eso, y en consecuencia, recibirá de Él la mencionada recompensa».

León IV, Carta I, «ad exercitum francorum», *Epistolae et decreta, Patrología latina (PL),* 115, col. 655-657, y *MGH,* Epístola 5, Karolini Aevi 3, Berlín, 1899, pág. 601 (trad. franc. del autor).

15. EL JURAMENTO DE LOS «MILICIANOS DE LA PAZ DE BOURGES» (1038)

Para luchar con las armas contra los «violadores de la paz», es decir, esencialmente contra quienes atentaban contra las propiedades y los bienes eclesiásticos, la Iglesia no siempre se contentó con las armas espirituales del anatema, de la excomunión o del entredicho. Recurrió también a las armas materiales: bien a aquellas que portaban los protectores tradicionales de los establecimientos eclesiásticos (el rey, los procuradores y defensores de iglesias), bien a las tropas reclutadas en el mismo territorio, especie de milicias de iglesia de componente esencialmente popular. Aimón de Bourgues

ofrece uno de sus mejores (y escasos) ejemplos, particularmente interesante porque subraya el papel del juramento exigido a todos los hombres en edad de portar armas, así como el del clero, portador de banderas eclesiásticas, las de los santos patronos: estos dos elementos sacralizaron el combate emprendido por la causa de las iglesias.

«En la misma época, Aimón, arzobispo de Bourgues, quiso establecer la paz en su diócesis mediante un juramento. Convocó a los obispos de su provincia y, tras haber tomado consejo de sus sufragáneos, obligó a todos los que tenían más de 15 años a someterse al siguiente compromiso: se dirigirían unánimemente contra todos los violadores del pacto prescrito y no se sustraerían de ninguna manera a participar incluso con sus bienes. Al contrario, si fuera necesario, se comprometerían a atacarlos y a hacerles frente con las armas. Los mismos ministros del culto no quedarían exentos de ello: después de pertrecharse con las banderas depositadas en los santuarios del Señor, marcharían con la multitud del pueblo contra los violadores de la paz jurada.

[...]

He aquí el juramento que prestaron el arzobispo y los otros obispos:

"Yo, Aimón, arzobispo de Bourgues por la gracia de Dios, de todo corazón y con voz clara, prometo a Dios y a sus santos observar lo que sigue con toda mi alma, sin ambages y sin reticencias.

Yo combatiré resueltamente a todos los invasores de bienes eclesiásticos, a los instigadores de pillajes, a los opresores de los monjes, de las monjas y de los clérigos, y a todos aquéllos que ataquen a nuestra Santa Madre la Iglesia, hasta que se arrepientan. Yo no me dejaré apartar de ello ni por la atracción de los regalos, ni por la influencia de gente que esté unida a mí por la sangre, para no alejarme del recto camino. Yo prometo marchar con todas mis fuerzas contra aquellos que osen transgredir estos decretos y no irles a la zaga de ninguna manera hasta que las tentativas de los prevaricadores sean aniquiladas".

Una vez hecha esta solemne declaración sobre las reliquias de Esteban, protomártir de Cristo, exhortó después a los otros obispos a que hicieran lo mismo, lo que así hicieron todos, unánimemente. Cada uno de ellos, en su diócesis, reunió a todos los hombres de quince años arriba, y les hizo pronunciar el mismo compromiso».

Andrés de Fleury, *Miracula sancti Benedicti,* libro V, 1-2, ed. E. de Certain, París, 1858 (trad. franc. del autor).

16. CÓMO CONCIBIÓ LA GUERRA SANTA UN PRIOR DE LA ABADÍA DE CONQUES

Bernardo de Angers relató, hacia 1030, cómo un antiguo caballero, que llegó a ser monje y luego prior de la abadía, conservaba en la cabecera de su cama su equipamiento caballeresco y lo usaba contra los «expoliadores» de la abadía. Juzgaba ese combate más justo, más santo y más meritorio que la guerra contra los infieles y lo consideraba perfectamente digno de procurar las palmas del martirio.

«Dicho monje no podía refrenar en el monasterio el ardor guerrero que lo animaba cuando estaba en el mundo: antes bien lo dirigió contra los malhechores. En el dormitorio, al lado de sus vestidos monásticos, suspendía en la cabecera de su lecho su cota de mallas, su casco, su lanza, su espada y todo su equipamiento presto para ser empleado. Tenía también en la caballeriza un caballo de combate completamente equipado. Cuando sobrevenía un ataque de expoliadores y de saqueadores, asumía enseguida la función de defensor y conducía personalmente la tropa armada. Reanimaba los ánimos desfallecientes, y prometía atrevidamente las recompensas de la victoria o la gloria del martirio, afirmando incluso que más valía combatir a aquellos falsos cristianos que atacan la ley cristiana que a los mismos paganos, los cuales nunca habían conocido a Dios».

El comentario del monje Bernardo de Angers, que relata estos hechos, no está exento de interés:

«[...] Es cierto que Gimón [aquel monje prior] portaba las armas durante las expediciones guerreras. Pero, si se examina correctamente el asunto, se comprenderá que al actuar así contribuía más bien a aumentar la gloria de la regla monástica que no a debilitarla. No debe emitirse un juicio sobre él, sino sobre la intención que le llevaba a actuar de esa manera».

Bernardo de Angers, *Liber miraculorum sancte fidis,* I, 26, ed. A. Bouillet, París, 1897, págs. 66-67 (trad. franc. del autor).

17. LOS «MÁRTIRES» DE CIVIDALE (1053)

Los guerreros que murieron por el papa en la batalla de Cividale (1053) fueron considerados por sus partidarios como ganadores de la corona del martirio. Varios autores lo relataron en el siglo XI. El mismo papa León IX lo afirmó.

«Siento un gran regocijo por nuestros hermanos que han sido matados combatiendo por Dios en Apulia. Los he visto, en efecto, entre los mártires, y sus vestidos tenían el esplendor del oro. Todos portaban en la mano palmas con flores imperecederas, y me decían: "Ven, mora con nosotros, pues gracias a ti poseemos ahora esta gloria". Y oí responder a otra voz que decía: "En tres días estará con nosotros, pues este lugar le está destinado, y su escaño está ya preparado para él en medio de nosotros"».

S. Leo Papa, PL, 143, col. 527 (trad. franc. del autor).

18. LOS «MÁRTIRES» DE LA REFORMA GREGORIANA

Los guerreros de la causa pontificia fueron considerados «santos mártires»

Hacia 1080, Bertoldo de Reicheneau elogió a los principales personajes que tomaron partido por el Papado en su lucha contra los

«herejes» y los «simoniacos», términos que designaban a la vez al clero concubinario y a quienes los apoyaban, los adversarios de la reforma llamada «gregoriana», pero también a los partidarios del emperador y a todos los refractarios a la autoridad pontificia. Estos numerosos rasgos muestran el grado de sacralidad que en aquella época alcanzaron los guerreros que combatían por la Iglesia. El hecho de que todos aquellos personajes hubieran querido hacerse monjes y hubieran sido persuadidos de ello por el papa refleja la revalorización del estado laico y de los guerreros cuando se ponían al servicio de la Iglesia.

A propósito de Cencio

Bertoldo indica que Cencio murió en 1077: subraya que fue matado por traición *(per insidias);* mucho tiempo antes había confesado sus pecados al papa y había decidido «convertirse», abandonar el mundo, para tender a la vida perfecta, es decir, hacerse monje. El papa se lo había prohibido formalmente *(«ab apostolico per oboedientiam omnino prohibitus est»),* ordenándole que permaneciera en su función de prefecto de Roma a fin de que, «armado con el celo de Dios», se mostrara como un servidor de la justicia, militando así por Cristo. Hace a continuación un elogio ditirámbico del personaje: era un decidido adversario de los malvados, condenaba las rapiñas, castigaba los sacrilegios y a los enemigos de Dios, atrayéndose así el odio de los enemigos de la fe.

«Llevó una vida santa, marchó todos los días de su vida terrenal como un valiente soldado de la milicia cristiana, sin militar, no obstante, según la carne, sino por la justicia y por la fe; acabó su vida mediante un triunfante martirio».

En efecto, prosigue Bertoldo, numerosos milagros tuvieron lugar en su tumba, manifestando de esa manera la santidad de su vida y de su combate. Se venía a su tumba desde muy lejos, lo cual hacía manifiesto a los ojos de todos cuán grande era para Dios. Sus milagros fueron reconocidos en el sínodo de marzo de 1078 en Roma.

A propósito de Erlembaldo

El mismo Bertoldo elogió también al guerrero *(miles)* Erlembaldo, matado por los enemigos de la reforma gregoriana en Milán, «muerto por la justicia tres años antes».

«Él también era un orador famoso, un habilísimo atleta de Dios [*athleta Dei,* expresión hasta entonces reservada a los monjes y a los clérigos, que un poco después se emplearía también para designar a los jefes cruzados como Bohemundo] bajo el hábito del siglo, restaurador de la disciplina y de la observancia canónicas; se opuso con tanto celo por Dios a los nicolaístas y a los simoniacos que, en todo el obispado de Milán, no quedó pronto ninguno de ellos que no hubiera sido corregido o convertido.

Pero unos milaneses [apoyados por el obispo "hereje" de Milán] mataron vergonzosamente y atravesaron con cinco lanzadas a aquel famoso soldado de Dios [*Dei tyronem egregium*] que combatió por la justicia, la fe y la obediencia a este mismo señor papa Alejandro. Después de su muerte, su cadáver permaneció allí durante tres días, en la plaza de la ciudad: aquellos pendencieros impidieron que se le diera sepultura. Pero la tercera noche emanaba de su cuerpo una luz celestial tan intensa que quienes se encontraban a más de diez mil millas de la ciudad no dudaron de que se trataba de un incendio de la ciudad. Dicha luz resplandeció en su cuerpo durante tres horas.

[...] Entre las numerosas personas que acudieron para ver ese prodigio, unos hermanos, que previamente habían sido advertidos en sueños por visiones a este respecto, se aproximaron con audacia, cogieron su cuerpo y, tras realizar las oraciones y el oficio pertinente, regresaron al monasterio del mártir San Celso dando gracias a Dios, y lo enterraron allí. Desde entonces, ha quedado indudablemente demostrado, mediante el testimonio de numerosos prodigios y milagros divinos, que este hombre de Dios, celoso combatiente de la desviación herética, era verdaderamente el amigo de Dios».

Bertoldo de Reicheneau, *Chronicon,* ed. G. H. Pertz, *MGH, Scriptores,* 5, págs. 304-305 (trad. franc. del autor).

19. RAÚL GLABER Y LOS MONJES MÁRTIRES MUERTOS EN COMBATE

Cómo unos monjes que fueron matados con las armas en la mano combatiendo a los musulmanes obtuvieron la corona de los mártires

Los clérigos, y menos aún los monjes, no deben portar la espada ni derramar sangre. Sin embargo, Raúl Glaber, un monje cluniacense, testimonia cómo en su época, hacia 1030, unos monjes pudieron empuñar las armas contra los sarracenos para defender su país y los cristianos que vivían en él, e incluso conseguir el paraíso al morir así con las armas en la mano, contrariamente a las reglas de su orden.

«Poco después, los sarracenos, dirigidos por su rey llamado al-Mansur, surgieron de África y ocuparon casi toda España hasta su parte Norte, en los confines de la Galia, y masacraron a numerosos cristianos. Guillermo, duque de Navarra, llamado Sancho, no dudó en presentarle muchas veces batalla, a pesar de tener un ejército inferior. Dicho ejército era incluso tan débil que los monjes de la región se vieron obligados a empuñar las armas. Después de muchas pérdidas por ambos bandos, la victoria correspondió a los cristianos mientras que los sarracenos, tras haber sufrido esos daños, se replegaron a África. Durante aquella larga guerra, numerosos religiosos cristianos encontraron la muerte en los combates. Si se decidieron a combatir, fue más bien por amor hacia sus hermanos que por ninguna búsqueda de vana fama o ufanía».

Más tarde, dichos monjes se aparecieron a un obispo mientras celebraba la misa en el altar del mártir San Mauricio (uno de los santos militares). Les preguntó que quiénes eran, y entonces le explicaron cuál había sido su suerte.

«Todos nosotros somos religiosos cristianos que han hecho la profesión [monástica]. Pero cuando combatimos en una guerra contra los sarracenos para defender nuestra Patria y el pueblo cristiano, la espada nos separó del cuerpo humano que habitábamos. Por eso la divina Providencia nos ha hecho ahora a todos partícipes de la suerte de los bienaventurados. Hoy debemos pasar por este lugar, pues muchas gentes de esta región serán muy pronto también de los nuestros».

Raúl Glaber, *Historiarum libri quinque,* ed. J. France, Oxford, 1989 (trad. franc. del autor).

20. URBANO II, LA *RECONQUISTA* Y LA CRUZADA

El papa estima que la *reconquista* en España tiene el mismo valor meritorio, para los españoles, que la cruzada en Oriente. Los españoles son invitados incluso por el papa a combatir primero contra los sarracenos en España.

«Al igual que los *milites* de otras tierras han decidido unánimemente partir para ayudar a la Iglesia de Asia y liberar a sus hermanos de la tiranía de los sarracenos, así vosotros también, conforme a nuestras exhortaciones, debéis esforzaros para ir a socorrer la Iglesia que queda cerca de vosotros contra los asaltos de los sarracenos. En esa expedición, si alguno llega a caer por el amor de Dios y de sus hermanos, que no dude que conseguirá el perdón de sus pecados y la vida eterna por la gracia misericordiosa de Dios. Si alguno de vosotros ha decidido marchar a Asia, que se aplique más bien a cumplir su piadoso designio aquí. Pues no es maravilla liberar a los cristianos en un lugar y entregarlos en otro a la tiranía y a la opresión sarracena».

Urbano II, Carta 20, *Epistolae et privilegia, PL,* 151, col. 302-303 (trad. franc. del autor).

21. CARÁCTER DE GUERRA SANTA DE LA CONQUISTA DE SICILIA POR LOS NORMANDOS, SEGÚN GODOFREDO DE MALATERRA

El monje normando Godofredo de Malaterra relató, a finales del siglo XI, la conquista de Sicilia por los caballeros normandos de Roger, hermano de Roberto Guiscardo. Dio a dicha conquista tintes de guerra santa. Así, antes de la batalla de Cerami (1063), los guerreros normandos se confesaron, recibieron la penitencia y el perdón de sus pecados, y luego se encomendaron a Dios antes de prepararse para el combate. Los normandos quedaron impresionados ante el número de los enemigos sarracenos: Roger les dirigió entonces un verdadero discurso de guerra santa inspirado en el Antiguo Testamento, en el que los llamó «muy valientes reclutas de la milicia cristiana» *(fortissimi christianae militiae tirones):* dado que estamos marcados con el signo de la cruz y que este pueblo adverso es el enemigo de Dios, estamos seguros de su ayuda. Y si Él está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros? Malaterra relata a continuación el desarrollo el combate y la intervención celestial:

«Apenas había acabado este discurso para lanzarse al combate, cuando he aquí que apareció un caballero armado, espléndido, a lomos de un caballo blanco; llevaba una lanza cuya punta estaba adornada con una bandera blanca y portando una cruz resplandeciente. Avanzó al frente de nuestro ejército, incitando a los nuestros a combatir con mayor prontitud. Él mismo se lanzó en un muy animoso asalto contra nuestros enemigos por donde eran más numerosos. Al ver esto, los nuestros, afectados por una visión semejante, alegres y emocionados hasta derramar lágrimas, se precipitaron pronto detrás de él, gritando "Dios" y "San Jorge". Fueron también muchos los que vieron en la punta de la lanza del conde un estandarte marcado por una cruz, que no había podido ser colocada allí por nadie sino por Dios».

Godofedo Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius,* III, 33, ed. E. Pontieri, Bolonia, *Rerum italicarum scriptores,* V, 1, 1924, pág. 44 (trad. franc. del autor).

22. LOS PROYECTOS DE «CRUZADA» DE GREGORIO VII EN 1074

Urbano II no fue el primero que pretendió una reconquista de los territorios antaño cristianos hasta Palestina. Dicha tarea incumbía en primer lugar al emperador, y en particular al *basileus* griego de Constantinopla. Pero, tras la derrota de los ejércitos bizantinos en Manzikert (1071), una gran parte de Siria y de Asia Menor cayó en manos de los turcos seljúcidas, recientemente convertidos al islam sunnita. El papa Gregorio VII pensó entonces en organizar una expedición militar que fuera en ayuda de los bizantinos y en socorro de las poblaciones cristianas de Oriente, que numerosos mensajeros procedentes de aquellas regiones le dijeron que estaban en gran peligro, masacradas por los turcos. Al constatar una cierta inercia de los príncipes de Occidente, el papa escribió a varios príncipes para que le enviaran soldados que él mismo dirigiría en aquella expedición de reconquista de los territorios, hasta Jerusalén, el sepulcro de Cristo. Algunas de esas cartas avanzan promesas espirituales a quienes, combatiendo de esa manera por Dios, ponen su vida terrenal en peligro, pero recibirán a cambio recompensas eternas.

a. Carta de 1 de marzo de 1074

«A todos los que quieren defender la fe cristiana.

[...] No basta, por la solicitud que les debemos, con afligirse por esos hechos; la caridad fraternal y el ejemplo de nuestro Redentor nos obligan a arriesgar nuestras vidas para liberar a nuestros hermanos. Pues lo mismo que Él dio su vida por nosotros, nosotros también debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos. Sabed, pues, que, por nuestra parte, confiando en la misericordia y en la omnipotencia de Dios, nos disponemos y preparamos por todos los medios [*modis omnibus*] a socorrer lo más pronto posible al Imperio cristiano, con la ayuda de Dios».

Gregorio VII, *Registrum,* 1, 49, *MGH, Epistolae selectae,* ed. E. Caspar, t. I, pág. 75 (trad. franc. del autor).

b. Carta de 7 de diciembre de 1074, al emperador Enrique IV

«[...] Además hago saber a vuestra Ilustrísima cómo los cristianos de las regiones de Ultramar —la mayor parte de las cuales han sido asoladas de manera inaudita por los paganos y cuyas poblaciones cristianas son matadas a diario como ganado y exterminadas— me han enviado una diputación humilde y suplicante pidiéndome que haga todo lo que me sea posible para socorrer a nuestros hermanos, para que la religión cristiana no desaparezca totalmente en nuestro tiempo (¡lo que no agrada a Dios!).

Por lo que a mí respecta, presa del mayor dolor, hasta el punto de desear la muerte —pues personalmente preferiría dar mi vida por ellos antes que gobernar, según la carne, a todo el género humano a costa de su abandono—, he llamado a los cristianos, les he exhortado, les he acosado, les he presionado para que pongan en peligro su vida por sus hermanos en defensa de la ley de Cristo, y para que manifiesten así con toda claridad la nobleza de los hijos de Dios.

Yo creo, e incluso afirmo, que, gracias a la inspiración de Dios, los italianos y los que habitan allende los Alpes han recibido con alegría este llamamiento y que más de 50.000 hombres se preparan ya; si se les permite tenerme por jefe y pontífice en esta expedición, quieren levantarse en armas contra los enemigos de Dios y, bajo Su mando, llegar hasta la tumba del Señor».

El papa confirma luego su intención de ir personalmente a Oriente para defender a los cristianos, y pide a Enrique IV su opinión y su concurso, confiándole durante su ausencia la protección de la Iglesia romana:

«Pero, como un gran proyecto exige un gran consejo y la ayuda de los poderosos, os pido vuestra opinión y vuestra

ayuda, si os place dármelas. Pues si Dios me permite emprender esa expedición, es a vos (después de Dios) a quien confiaré la Iglesia romana cuando vaya allí con el apoyo de Dios, a fin de que la guardéis como una santa madre y protejáis su honor».

Gregorio VII, *ibid.,* III, 31, pág. 165 (trad. franc. del autor).

c. Carta de 16 de diciembre de 1074

«A todos los fieles de San Pedro, en particular a los de allende los Alpes.

Nos pensamos que tenéis conocimiento de nuestra voluntad ya expresada, de parte de San Pedro, concerniente al auxilio que es preciso prestar a nuestros hermanos de Ultramar que habitan el Imperio de Constantinopla, que el diablo en persona se esfuerza por apartar de la fe católica, cuando no cesa, valiéndose de quienes obedecen sus leyes, de matarlos cada día y de manera cruel como si fueran ganado. Pero, como ve con malos ojos nuestras buenas disposiciones, intenta, si puede, oponerse a ellas para que ellos [los cristianos de Oriente] no sean liberados aprovechando la gracia divina, y que nosotros [los cristianos de Occidente que participaran en dicha expedición] no seamos premiados por haber dado nuestras vidas por nuestros hermanos. En consecuencia, nos rogamos, aconsejamos, invitamos, de parte de San Pedro, a aquéllos de vosotros que quieren defender la fe cristiana y servir con las armas al rey celestial a venir hasta nosotros, según las instrucciones del portador de esta carta, para que con ellos, y con la ayuda de Dios, preparemos el viaje de todos aquéllos que quieren atravesar el mar por nuestra mediación para defender allí el honor celestial, y que no tengan miedo de mostrar que son los hijos de Dios. Por eso, mis muy queridos hermanos, vosotros que hasta este momento habéis sido valerosos para combatir por bienes materiales que no pueden conservarse ni poseerse sin dolor, sed muy valerosos también

para combatir por esta alabanza y por esta gloria que superan todo cuanto se puede desear. Pues, gracias a un trabajo momentáneo, podréis conseguir una recompensa eterna».

Gregorio VII, *ibid.*, II, 37, págs. 172-173 (trad. franc. del autor).

23. URBANO II Y LA «CRUZADA»

Urbano II retomó en 1095 casi el mismo programa que Gregorio VII en 1074-1075, pero insistió sobre el objetivo a alcanzar: la liberación del Santo Sepulcro de Jerusalén. Sin embargo, ese tema muy movilizador asimiló la expedición militar a una peregrinación, lo que corría el riesgo de incitar al viaje a muchos *inermes,* personajes sin armas, ineptos para el combate. En una carta de 7 de octubre de 1096 dirigida a los monjes de Vallombrosa, Urbano II precisó su intención: aunque prescrita para la remisión de los pecados, la expedición no era una peregrinación ordinaria, abierta por definición a todos; la predicó sólo a los guerreros, y descarta de ella a los religiosos, los cuales deben servir a Dios de manera muy diferente.

«Hemos sabido que algunos de vosotros quieren unirse a los guerreros [*milites*] que van a Jerusalén para liberar la cristiandad. ¡La ofrenda es justa, pero no su ejecución! En efecto, por lo que a nos respecta, es la conciencia de los guerreros [*milites*] la que hemos movilizado hacia esa expedición militar, para que puedan reprimir con sus armas la ferocidad de los sarracenos y restaurar la antigua libertad de los cristianos. Nos no queremos que quienes han abandonado el siglo y se han dedicado a la milicia espiritual empuñen las armas, ni que emprendan incluso ese viaje. Más aún: nos les prohibimos que lo hagan».

Urbano II, *Carta a los monjes de Vallombrosa,* ed. W. Wiederhold, *Papsturkunden in Florenz, Nachricten von der Gesellschaft der Wissenschaften zü Göttingen* (Phil.-Hist. Klasse), Gotinga, 1901, págs. 313 y ss. (trad. franc. del autor).

24. LA CRUZADA, A LA VEZ GUERRA SANTA Y PEREGRINACIÓN

La cruzada fue predicada por el papa Urbano II como una expedición militar destinada a liberar los Santos Lugares (en particular, el Santo Sepulcro, primero de los lugares santos del cristianismo) y las Iglesias de Oriente de la ocupación musulmana que, por tolerante que fuera, se impuso por vía de conquista 450 años antes. Fue una guerra santa, pero también una peregrinación por su mismo destino. Al reunir ambos aspectos, recuperó también sus respectivos privilegios y ventajas. El papa probablemente aludió, al menos de manera velada o implícita, a esos dos aspectos en su discurso de Clermont. Éste nos es conocido por varias relaciones, lo que evidentemente introduce divergencias. Fulquerio de Chartres, por ejemplo, subrayó la utilidad y el valor moral de aquellas guerras, pero insistió también en el perdón de los pecados y las recompensas eternas prometidas a quienes murieran en el transcurso de la expedición. Los cruzados, en sus escrituras de partida (redactadas, subrayémoslo, por monjes habituados a relatar partidas de peregrinación), enfatizaron más bien este aspecto de peregrinación con su función penitencial, pero algunos aludieron también nítidamente al carácter muy guerrero de su expedición. No conviene, pues, privilegiar un aspecto en detrimento de otro. La cruzada fue una guerra santa que tenía como objetivo la liberación de los Santos Lugares del cristianismo, comparable, para el mundo cristiano de la época, a lo que para los musulmanes sería una especie de *yihad* emprendida para recuperar de los infieles los lugares santos de La Meca.

a. Elementos del discurso de Urbano II según Fulquerio de Chartres

Después de haber relatado el avance de los turcos que entonces habían llegado hasta las orillas del Bósforo, tomando posesión de

los cristianos y amenazando con ir aún más lejos, destruyendo las iglesias, saqueando el «reino de Dios» y reduciendo los cristianos a la esclavitud, el papa apeló a los obispos para que persuadieran con sus predicaciones a los caballeros y a los peones a ir a socorrer a los cristianos. Enunció algunos argumentos incitativos:

«Por eso os exhorto y os suplico —¡no yo, sino Cristo!—, como heraldos de Cristo, a que incitéis con fuerza, mediante una reiterada predicación, tanto a los peones como a los caballeros, a los pobres como a los ricos, cualquiera que sea su rango, para que se apresuren a ir a socorrer a los adoradores de Cristo expulsando a esa vil ralea de las regiones habitadas por nuestros hermanos. Yo lo digo a quienes están aquí presentes; yo mando decirlo a quienes no están. Pero es Cristo quien lo ordena.

Todos los que vayan allí y lleguen a perder la vida, ya sea durante su viaje por tierra o mar, o combatiendo a los paganos, en esa hora obtendrán la remisión de sus pecados.

[...]

¡Que vayan, pues, a combatir contra los infieles —un combate que merece librarse y que está llamado a acabar en triunfo— quienes hasta ahora se dedicaban abusivamente a guerras privadas contra los fieles! ¡Que se hagan ahora caballeros de Cristo, quienes hasta aquí se comportaban como bandidos! ¡Que combatan ahora con razón contra los bárbaros, quienes antes combatían a sus hermanos y a sus parientes! Ahora van a ganar recompensas eternas, quienes hasta aquí se hacían mercenarios para ganar algunos sueldos. Trabajarán por un doble honor, quienes hasta aquí se agotaron doblemente, en detrimento de su cuerpo y de su alma. Aquí estaban tristes y pobres: allí serán ricos y alegres. Aquí eran enemigos de Dios; allí llegarán a ser sus amigos».

Fulquerio de Chartres, *Historia Hierosolymitana,* I, 3, *RHC, Historiens occidentaux,* III, pág. 324 (trad. franc. del autor) [*N. del T.:* trad. esp. en Régine Pernoud, *Las cruzadas,* Buenos Aires, Los libros del mirasol, 1964, págs. 21-22, que no sigo].

b. Elementos del discurso de Urbano II según Balderico de Bourgueil

Balderico de Bourgueil, más tarde obispo de Dol, estaba presente en Clermont cuando el discurso del papa. Poeta refinado y rebuscado, lo recompuso a su manera, en un estilo adornado, pedante, a menudo pomposo y a veces oscuro. En este pasaje, Urbano II se dirige directamente a los caballeros y opone su «malicia» a la milicia de Cristo, una oposición ya presente en Anselmo y que Bernardo de Claraval recuperó por su cuenta.

«¿Qué diremos, pues, hermanos? Escuchad y comprended: vosotros, que os ceñís el cinturón de la caballería [*militia*], os vanagloriáis con una gran arrogancia; ¡destrozáis a vuestros hermanos, os desgarráis entre vosotros! ¡No es en verdad la caballería de Cristo [*militia Christi*] la que extermina el rebaño del Señor! Para la protección de los suyos, la Santa Iglesia separó una caballería [*militia*], pero vosotros la habéis convertido lamentablemente en maldad [*malitia*]. Para decir la verdad (una verdad de la que debemos ser los heraldos), vosotros no seguís en modo alguno el camino que conduce a la salvación y a la vida, ¡vosotros que sois opresores de los huérfanos, atracadores de las viudas, asesinos, sacrílegos, saqueadores de los bienes del prójimo! ¡Vosotros cobráis un sueldo de bandidos por haber derramado la sangre cristiana! [...] Si queréis cuidar de vuestras almas, deponed, pues, desde que sea posible el cinturón de semejante caballería [*militia*], o bien avanzad con coraje para lanzaros lo más rápidamente posible al auxilio de la Iglesia oriental, como caballeros de Cristo [*milites Christi*]. Es así, en efecto, como os sobrevendrán las alegrías de una salvación completa [...].

He aquí por qué, hermanos, os hemos dicho estas cosas: para que desviéis vuestras manos homicidas del asesinato de vuestros hermanos; para que, por la protección de la Patria, forméis un ejército cristiano, un ejército invencible, y vayáis a librar un combate decisivo por Jerusalén bajo el mando de nuestro jefe Jesucristo [...]. Para que vayáis a atacar y vencer

a los turcos que allí se encuentran, más impíos que los jebuseos [los habitantes de Jerusalén antes de su conquista por los judíos, según la Biblia]. Que os resulte glorioso morir por Cristo en esa ciudad donde Cristo murió por vosotros. Por lo demás, si murieseis antes, sabed que lo mismo será morir «en el camino» [*in via:* como durante una peregrinación], si es que Cristo os halla en el seno de su ejército».

Balderico de Bourgueil, *Historia Hierosolymitana,* I, 4, *RHC, Historiens occidentaux,* IV, pág. 14 (trad. franc. del autor).

c. La expedición de Jerusalén vista por el monje cronista Guiberto de Nogent

La expedición fue una guerra santa meritoria recientemente instituida por Dios para permitir que, en cierta medida, los guerreros ganaran su salvación en el siglo, bajo el uniforme militar, sin necesidad de hacerse monjes o religiosos.

«¿Qué puedo decir de quienes partieron sin señor, sin príncipe, únicamente por impulso de Dios, no sólo de su provincia natal, sino de su reino de origen? [...] Hablo aquí de la victoria reciente e incomparable de la expedición de Jerusalén [...].

Si esos hombres se habían comprometido para proteger la libertad, o para defender el Estado [*pro republica re defendenda*], podrían encontrar ciertamente una justificación honrosa para su acción; en efecto, cuando se teme de las incursiones de las naciones bárbaras o de los paganos, ningún guerrero [*miles*] puede eximirse con razón de empuñar las armas. Excepto esas circunstancias, se está de acuerdo en admitir que sólo hay guerra legítima cuando se trata de la protección de la Santa Iglesia. Pero como esa piadosa intención ha desertado hoy de todos los espíritus y el deseo desenfrenado de poseer ha invadido todos los corazones, Dios ha

instituido en nuestros días guerras santas [*prelia sancta*] a fin de que el orden de los caballeros [*ordo equestris*] y la masa errante del pueblo que, siguiendo el ejemplo de los antiguos paganos, se dedican a matarse entre sí, encuentren en ellas un medio de nuevo tipo para merecer su salvación, de tal manera que tampoco se vean obligados, como hasta aquí se acostumbraba, a renunciar totalmente al siglo para convertirse a la vida monástica o a cualquier otra profesión religiosa, sino que puedan obtener, hasta cierto punto, la gracia de Dios, conservando su estatuto y los hábitos relativos a su función».

Guiberto de Nogent, *Dei gesta per Francos,* ed. R. B. C. Huygens, CCCM, 127 A, Turnhout, 1996, pág. 87 (trad. franc. del autor).

d. El conde de Anjou Fulco el Hosco resume en los siguientes términos el discurso de cruzada en Angers

«Al acercarse la cuaresma, el papa Urbano vino a Angers y animó a nuestro pueblo a ir a Jerusalén para expulsar a los paganos que habían ocupado la ciudad y todo el territorio cristiano hasta Constantinopla».

Foulque le Réchin, *Fragmentum historiae Andegavensis,* ed. L. Halphen y R. Poupardin, *Chronique des comtes d'Anjou...,* París, 1913, pág. 138 (trad. franc. del autor).

e. Escritura de partida de un cruzado (La Réole)

«Un valiente caballero, llamado Amanieu de Loubens, fue inspirado por el amor del Espíritu Santo a abandonar su herencia y hacerse "jerosolimitano", a fin de ir a atacar y matar a los adversarios de la religión cristiana, y, sobre todo, para purificar el lugar donde el Señor Jesucristo se dignó sufrir la muerte por la redención del género humano».

Cartulaire du prieuré de Saint-Pierre de La Réole, ed. C. Grellet-Balguerie, *Archives historiques de la Gironde,* 5, 1863, n.° 100, § 93-96, pág. 140 (trad. franc. del autor).

25. EL CARISMA DE LOS PREDICADORES POPULARES. EL EJEMPLO DE PEDRO EL ERMITAÑO

La cruzada no sólo fue predicada por Urbano II en Clermont, sino también por aquel mismo papa a lo largo de un amplio viaje de propaganda por Francia meridional y central y luego por Italia. Lo fue asimismo por los obispos en sus respectivas diócesis (recuperando probablemente los temas capitales esbozados por el papa, pero con una cierta libertad expresiva), y por algunos predicadores populares más o menos «inspirados», cuyo mensaje pudo alejarse de forma muy considerable de los temas sugeridos por el papa. La predicación de aquellos» inspirados» se conoce muy mal. Sólo percibimos sus efectos (la masacre de los judíos en Renania, por ejemplo), y la atmósfera sobrenatural que los rodeaba: signos celestiales, milagros, prodigios, cartas caídas del cielo, cruces marcadas en las carnes, sueños, visiones, etc. Esa atmósfera sobrenatural volvió a encontrarse a lo largo de la primera cruzada. El monje cluniacense Guiberto de Nogent, cuyos escritos demuestran que no estuvo exento de sentido crítico, nos ofrece uno de los muy escasos testimonios relativo a Pedro el Ermitaño. Probablemente coincidió con él algunos años antes de la cruzada y esbozó un retrato poco halagüeño del personaje, a todas luces teñido de una cierta irritación celosa ante su éxito popular. Tampoco deja de subrayar el carisma excepcional de Pedro el Ermitaño, carisma que expresa el crédito que tuvo entre las masas, el número de «cruzados» que lo siguieron y el importante papel que continuó desempeñando hasta Jerusalén, a pesar de la masacre de sus tropas por los turcos en Civitot [Chevetot, Kibotos, Hersek], antes incluso de la llegada de los barones a Constantinopla.

«Así pues, mientras que los príncipes, teniendo necesidad de grandes recursos y de un séquito numeroso, se afanaban por llegar allí con aplicación y lentitud, el pueblo menudo, cuyos recursos eran escasos pero cuyo número era muy

elevado, se unió a un tal Pedro el Ermitaño, y le obedeció como a su señor, al menos cuando las cosas se desarrollaron en nuestro país. Si no me equivoco, este Pedro había nacido en la ciudad de Amiens y justo hasta entonces había llevado una vida solitaria bajo el hábito de monje, en no sé cuál región del norte de la Galia. La había abandonado, no sé con qué intención. Entonces lo vimos recorrer ciudades y pueblos para predicar en ellos. Se encontraba rodeado de una tan gran multitud de gente, colmado de tantos dones, celebrado con tal reputación de santidad que, si me atengo a mi memoria, jamás nadie fue tenido en tal honor. Se mostraba muy generoso hacia los pobres gracias a las limosnas que recibía. Devolvía a la honestidad mediante el matrimonio a las mujeres prostituidas, no sin darles él mismo una dote; y, en todas partes donde reinaba la discordia, restablecía la paz y la concordia con una autoridad admirable. Todo lo que hacía, todo lo que decía parecía algo casi divino, hasta el punto incluso de que se arrancaban pelos a su mulo a modo de reliquias. Relatamos esto, no porque sea conforme a la verdad, sino para reflejar la opinión del vulgo, que ama la novedad.

Llevaba sobre la piel una túnica de lana blanca con un capuchón en su parte superior [*cucullus:* cogullla; Ana Comneno lo llamó «Pedro el de la cogulla»]; por encima, una capa de sayal, pero casi nunca calzones, y marchaba con los pies desnudos. Comía poco pan, incluso ninguno, pero se alimentaba de vino y pescado».

Guiberto de Nogent, *Dei gesta per Francos,* II, 8, ed. R. B. C. Huygens, CCCM, 127 A, Turnhout, 1996, pág. 121 (trad. franc. del autor).

26. LA DESTRUCCIÓN DE SANTO SEPULCRO POR AL-HAKIM, VISTA DESDE OCCIDENTE

Poco antes de 1030, Ademaro de Chabannes relató a su manera la destrucción del Santo Sepulcro por al-Hakim. La fechó en 1010

(conviene datarla más bien en septiembre de 1009) y vio en ella la consecuencia de una conspiración urdida en común por los judíos y los sarracenos que «denunciaron» al califa fatimí una inminente intervención armada de los francos contra él. Raúl Glaber cuenta aproximadamente la misma historia. Ambos textos no dejan de testimoniar la existencia de una emoción real en Occidente y, sobre todo, de un lazo, si no en la realidad, sí al menos en los espíritus, entre el Santo Sepulcro y una expedición armada. Aunque hacen de la destrucción del Sepulcro la consecuencia de la supuesta expedición, y no su causa, no deja de evocarse la idea misma de una expedición semejante por ese motivo. Por ello, este texto prefigura, si no la cruzada, sí al menos el estado de ánimo que la precedió, impregnado asimismo de un cierto antijudaísmo.

«Aquel mismo año fue destruido el Sepulcro del Señor, en Jerusalén, por los judíos y los sarracenos, el día 3 de las calendas de octubre, el año 1010 de su Encarnación. En efecto, los judíos de Occidente y los sarracenos de España enviaron a Oriente cartas acusando a los cristianos y anunciando que los francos reunían ejércitos para marchar contra los sarracenos de Oriente. Entonces, el Nabucodonosor de Babilonia, a quien ellos llamaban *Admiratus,* encolerizado por los consejos de los paganos, hizo recaer sobre los cristianos una gran persecución: proclamó una ley según la cual todos los cristianos que vivían bajo su autoridad que no se hicieran musulmanes [lit.: sarracenos] serían despojados de sus bienes o muertos. De ello resultó que una multitud innumerable de cristianos se convirtió a la ley sarracena; pero ninguno fue digno de morir por Cristo, sino el patriarca de Jerusalén, que encontró la muerte con suplicios de todo género, y dos adolescentes, hermanos, que fueron decapitados en Egipto y que brillaron por numerosos milagros. La iglesia de San Jorge, que hasta entonces ningún sarraceno había podido profanar, fue destruida en aquel momento, así como otros muchos santuarios. Y, a causa de nuestros pecados, la basílica del Sepulcro del Señor fue arrasada hasta el suelo».

Ademaro de Chabannes, *Chronicon,* III, 47, ed. P. Bourgain, R. Landes y G. Pon, CCCM, 129, Turnhout, 1999 (trad. franc. del autor).

27. ENCÍCLICA LLAMADA DE SERGIO IV (1011)

Esta encíclica fue rechazada como apócrifa por los eruditos de finales del siglo XIX (Von Pflugk-Harttung, Riant, etc.) y admitida como tal desde entonces por la mayor parte de los historiadores hasta una fecha reciente, que se han reafirmado en ello gracias a los trabajos de A. Gieysztor («The Encyclical of Sergius IV», *Medievalia et Humanistica,* V, 1948, págs. 3-23; VI, 1950, págs. 3-34), según los cuales dicho texto habría sido compuesto en Moissac por los medios de la curia romana de Urbano II, durante el viaje propagandístico de Urbano II en favor de la cruzada, en 1096. Más recientemente (1991), la tesis de la autenticidad radical de este documento ha sido defendida con muy buenos argumentos por H. M. Schaller, en el artículo del que extremos este texto. En ese caso, este documento, si es auténtico, expresó muy pronto después de la destrucción del sepulcro una ideología de guerra santa que anunciaba el plan de cruzada de Gregorio VII en 1071 y el de Urbano II, a la vez por su objetivo (el sepulcro del Señor), las promesas espirituales que se hicieron a los combatientes, y la noción de «venganza» de Dios, parecida a una tradición relativa a Tito y Vespasiano, tradición muy conocida ya en aquella época y que fue recordada por Odilón de Cluny poco tiempo después. Observemos de paso la interesantísima mención de la profecía según la cual el Santo Sepulcro debe permanecer eternamente glorioso. Cualquier sometimiento (y, con mayor razón, la destrucción) del Sepulcro parecía como una «anomalía», un «error», contrario a la voluntad de Dios, una alteración del desarrollo de la historia previsto por Dios, y por eso mismo un pecado que merece ser corregido y castigado.

Si, por el contrario, el documento es apócrifo y resultado de una iniciativa de la curia en vísperas de la cruzada, tampoco deja de subrayar el alcance y la eficacia de esos mismos temas. Muestra además cómo el recuerdo de la destrucción del Santo Sepulcro se consideraba, casi un siglo más tarde, eminentemente movilizador para quienes utilizaban ese tema para animar a los guerreros a partir para Jerusalén. Subrayemos asimismo el lazo lógico que el documento establece entre el Sepulcro, lugar de peregrinación que aporta la salvación, y la empresa guerrera destinada a restaurarlo, y por eso mismo a restablecer dicha vía de salvación considerada indispensable en la mentalidad religiosa de la época.

«2. Hasta estos últimos tiempos, numerosos hermanos, guiados por el amor de Cristo, han tratado de alcanzar el mismo lugar que Él pisó con sus pies, y a venerar el monte Calvario, donde nos salvó por lo que sufrió, y también el monte de los Olivos; aún están llenos de una profunda devoción por el Sepulcro donde reposó su cuerpo, y han abandonado su patria, haciéndose extranjeros, para ir a Jerusalén, exponiéndose así a las fatigas, a las aflicciones, a numerosas vigilias, al hambre, a la sed, al frío y a la desnudez, como Pablo hizo antaño. No han dejado de seguir las huellas de Jesucristo, abandonando sus posesiones temporales, para tomar su cruz, a fin de hacerse sus discípulos y emprender la ruta para seguir a Cristo, portando su cruz, como Él lo había prescrito. Cristo nos ha confiado su tumba para que los penitentes obtengan allí el reino celestial.

3. Nos hacemos conocer a todos los cristianos esta noticia, que ha llegado a nuestra sede apostólica procedente de las regiones orientales: ¡El Santo Sepulcro de nuestro Redentor, Nuestro Señor Jesucristo, ha sido destruido de arriba abajo por las manos impías de los paganos! A causa de dicha destrucción, la Iglesia universal, toda la ciudad de Roma, ha resultado turbada y sumida en una gran consternación. Esta consternación se expande por toda la Tierra, cuyo pueblo se lamenta y gime. Por lo que a mí respecta, alejaré el sueño de mis párpados, e inquietaré mi corazón, porque jamás he leído, ni en los escritos de los profetas, ni en los de los salmistas, ni en los de ningún doctor, que el Sepulcro del Redentor esté destinado a la destrucción. Por el contrario, debe subsistir hasta el Final [de los Tiempos], según lo que reveló el profeta con estas palabras: "Y su sepulcro será glorioso por la eternidad".

4. Que se sepa, pues, la intención cristiana que es mía: yo mismo concibo el proyecto, si place al Señor, de embarcarme personalmente para abandonar nuestras orillas marítimas en compañía de todos los romanos, italianos, toscanos u otros cristianos de cualquier región que sean que quieran partir con nosotros, para dirigirnos conjuntamente contra el

pueblo de los agarenos, con la ayuda del Señor, con la intención de matarlos a todos. Yo quiero restaurar en su integridad el Santo Sepulcro del Redentor.

5. Hijos míos, que el temor del mar no os asuste, que el furor del combate no os aterrorice, pues ésta es la promesa divina: quien pierda su vida terrenal por Cristo encontrará otra vida que jamás tendrá fin. Esta guerra no es conducida por un reino miserable, sino por un señorío eterno. A nosotros nos corresponde tomar la iniciativa, pero la venganza pertenece al Señor. Nosotros sólo estamos llamados a atravesar este siglo en el que vivimos. Combatimos, pues, contra los enemigos de Dios para merecer alegrarnos con Él en el cielo.

[...]

Venid, hijos míos, a defender a Dios, y ganad así el reino eterno. Yo espero, yo creo, yo tengo incluso como cierto que, por el poder activo de nuestro Señor Jesucristo, la victoria será nuestra, como sucedió en los días de Tito y de Vespasiano, que vengaron la muerte de los Hijos de Dios, y no recibieron entonces el bautismo, pero que, después de su victoria, accedieron al título de emperador de los romanos y obtuvieron el perdón [*indulgentiam*] de sus pecados. Y nosotros, si hacemos lo mismo, obtendremos la vida eterna sin ninguna duda».

Sergio IV, Encíclica de «cruzada», ed. H. M. Schaller, «Zur Kreuzzugsenzyklika Sergius'IV», en *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter,* Tubinga, 1991, págs. 135-153 (trad. franc. del autor).

28. CARTA DE GERBERTO DE AURILLAC (984): JERUSALÉN PIDE AUXILIO

Esta carta se atribuía antaño, sin ningún motivo, al papa Sergio IV en la medida que se aproxima a los temas de la encíclica precedente atribuida, con razón o sin ella, a este papa, como reacción a la destrucción del Santo Sepulcro por el califa al-Hakim, en 1009.

Su más reciente editor, P. Riché, la considera perfectamente auténtica y la fecha en 984. Habría sido solicitada por Garín de Cuxa, que peregrinó a Tierra Santa en 985. En todo caso, la carta no puede vincularse a la destrucción del año 1009. Nada, en efecto, nos autoriza a identificar el «desastre» mencionado por Gerberto a la destrucción del Santo Sepulcro. Se trata, en cambio, de un cierto abandono de los Santos Lugares, incluso de su ruina, del que, por otra parte, poseemos algunos testimonios. Esta carta no deja de tener un gran interés para la historia de la formación de la idea de cruzada. En ella se encuentran ciertamente muchos temas que serían recuperados en la encíclica de Sergio IV antes reproducida (en particular la referencia común a la tumba de Cristo que, según la profecía, debe permanecer eternamente gloriosa) y por el papa Urbano II tanto en sus discursos como en sus cartas. Además de enfatizar la reverencia y la asistencia debidas por toda la Iglesia a la iglesia madre, la de Jerusalén, y sobre la promesa de la remisión de los pecados a quienes actuaran para defender los Santos Lugares, la carta de Gerberto tiene ya una verdadera «tonalidad de cruzada», tanto en su vocabulario (el llamamiento a los *milites Christi)* como en su grito a una acción de socorro de tipo militar o, en su defecto (pues una acción como la evocada no parecía pensable al autor), a una acción de tipo psicológico o financiero. Subrayemos de paso las tres formas de acción contempladas, que aquí se expresan por los tres términos que designaban el deber de asistencia vasallática: *servitium* (servicio militar, *ost), consilium* (consejo, asistencia jurídica, judicial y de solidaridad) y *auxilium* (asistencia financiera).

«En nombre de Jerusalén devastada, a la Iglesia universal. La iglesia que está en Jerusalén, a la Iglesia universal que rige los cetros de los reinos.

Como disfrutas de buena salud, oh esposa sin tacha de ese Dios del que me proclamo miembro, albergo muy grandes esperanzas de reconstruir por intermedio tuyo mi cabeza casi aniquilada. ¿Por qué no habría yo de contar contigo, que eres la dueña de todo? Si tú me reconoces como tuya, ¿quién de los tuyos podría pensar que no le concierne el infamante desastre que me ha sido afligido, hasta el punto de apartar la vista de mi situación como de una cosa sin la menor importancia? Aunque hoy estoy abatida, no por ello el universo

deja de tenerme como la mejor parte de sí mismo. Pues fue en mi casa donde los profetas pronunciaron sus oráculos y donde los patriarcas se manifestaron; fue en mi casa de donde partieron los Apóstoles, esas luces resplandecientes del mundo; fue aquí donde el mundo descubrió la fe en Cristo, fue en mi casa donde encontró a su Redentor. Ciertamente, aunque Él está presente en todas partes gracias a su divinidad, fue, sin embargo, aquí donde, en su humanidad, nació, sufrió y fue enterrado, fue desde aquí desde donde Él ascendió al cielo. Y a pesar de que el profeta dijo: "su sepulcro será glorioso", el Diablo trata de arrebatarle esa gloria valiéndose de los paganos que devastan los Santos Lugares [*paganis sancta loca subvertentibus*]. Adelante, soldado de Cristo *[enitere ergo, miles Christi]*. Sé el abanderado y mi compañero en el combate; y, ya que no puedes socorrerme por medio de las armas, házlo con tus consejos y la ayuda de tus riquezas [*esto signifer et compugnator, et quod armis nequis, consilio et opum auxilio subveni*]. Por otra parte, ¿qué es lo que tú ofreces y a quién lo ofreces? Una parte bien pequeña de tu gran riqueza; y tú la das a quien te ha dado gratuitamente todo cuanto posees, y a quien, por lo demás, no la recibe sin gratitud. En efecto, Él [la] multiplica en este bajo mundo, y Él te recompensa en el mundo futuro; por mi intermedio te bendice para que crezcas en generosidad y te perdone tus pecados para que vivas y reines con Él».

Gerberto de Aurillac, *Correspondance,* Carta n.º 28, ed. P. Riché y J.-P. Callu, París, 1993, págs. 59-61 (trad. franc. del autor) [*N. del T.:* trad. esp. parcial en P. Riché, *Gerberto, el Papa del año mil,* Madrid, 1990, págs. 195].

29. LA CODIFICACIÓN DEL *YIHAD* A MEDIADOS DEL SIGLO X

Ibn Abi Zayd al-Qayrawani redactó en Kairuán, a mediados del siglo X, su *Risala* (Epístola), tratado relativo al *yihad,* cuyas reglas

estableció inspirándose en la escuela maliki fundada por Malik ibn Anas. Fijó las condiciones que imponen el *yihad,* las precauciones previas y los métodos que deben emplearse o que resultan lícitos en su cumplimiento.

«La Guerra Santa *(yihad)* es una obligación de Derecho divino que cumplen unas gentes por los demás, siendo para nosotros (los seguidores de Malik) preferible no combatir al enemigo sin haberle exhortado a abrazar la religión de Dios, a menos que éste haya iniciado las hostilidades. Entonces deberán elegir entre abrazar el Islam o pagar la capitación *(yiziya).* Si no lo hacen, se les combatirá. No se aceptará capitación de ellos más que si están en lugar al que alcancen nuestras leyes. Si están lejos de nosotros no se les cobrará capitación a no ser que vengan a nuestra tierra, y, en caso contrario, se les hará la guerra.

Huir ante el enemigo es un pecado grave si su número es del doble de los musulmanes o menos. Si es más, la huida está justificada.

Se combatirá al enemigo con todo jefe, sea éste bueno o malo.

Se permite matar a los prisioneros bárbaros, pero nadie será muerto después de haber obtenido el perdón *(amán),* sin violar los acuerdos que se hayan adoptado a su respecto. No se matará a las mujeres ni a los niños y se evitará matar a monjes y a rabinos a menos que hayan combatido. También podrá matarse a las mujeres que hayan guerreado».

Ibn Abli Zayd al-Qayrawani, *La Risala,* cap. 30, ed. L. Bercher, Argel, 1952, pág. 163; texto traducido en P. Riché y G. Tate, *Textes et documents d'histoire du Moyen Âge (V^e-X^e siècle),* t. II, París, 1974, pág. 549 [*N. del T.:* sigo la trad. esp.: Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani, *Compendio de Derecho islámico [Risala fi-l-Fiqh],* ed. de J. Riosalido, Madrid, Trotta, 1993, págs. 105-106].

30. RENACIMIENTO DEL *YIHAD* EN AL-ÁNDALUS HACIA 1085

Incapaces de luchar eficazmente contra los reyes cristianos del Norte (en particular, Alfonso VI de León y Castilla), que ampliaron la *reconquista,* los «reyes» musulmanes del sur de Al-Ándalus se resignaron a llamar a Yusuf, soberano almorávide del Magreb, para llevar a cabo la guerra santa.

«Lo estipulado con el Emir de los musulmanes fue que uniríamos todos nuestros esfuerzos, junto con su ayuda, para hacer la campaña contra los cristianos, y que él no hostigaría a ninguno de nosotros en su territorio respectivo, ni prestaría oídos a ninguno de nuestros súbditos que quisieren producir disturbios en nuestros reinos [...]. En cuanto a mí, me apresuré a ponerme en marcha, muy contento del rumbo de los sucesos, tras de aprestar para la guerra santa cuanto dinero y hombres pude [...]. Además, se decía en el país que los Almorávides eran gentes de bien, que venían para asegurarse el paraíso en la otra vida, y que eran justos en sus sentencias. Todos estábamos decididos a emplear personas y bienes en hacer anualmente con el Emir la guerra santa, sabedores de que quien sobreviviera quedaría honrado, asistido y protegido, y que quien sucumbiera moriría mártir».

E. Lévi-Provençal, «Les "Mémoires" de Abd Allah, dernier roi ziride de Grenade (Conclusion)», *Al-Andalus,* IV, 1936-1939, págs. 74-75 [*N. del T.:* trad. esp. en *El siglo XI en 1.ª persona. Las «Memorias» de Abd Allah, último rey ziri de Granada, destronado por los almorávides (1090),* traducidas con introducción y notas por E. Lévi-Provençal (Ob. 1956) y E. García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1980, págs. 200-201].

31. TRATADO DAMASCENO SOBRE EL *YIHAD* (1105)

La conquista de Jerusalén por los cruzados (1099) se vio facilitada por las rivalidades entre príncipes musulmanes de Siria, de

una parte, los musulmanes sunnitas (sobre todo turcos) y chiítas, de otra parte. La conquista cristiana resucitó durante un tiempo (al menos en algunos medios) la noción de *yihad,* que estaba dormida. El autor de este tratado, as-Sulami, leyó públicamente su obra, un llamamiento a la guerra santa, en varias mezquitas de Damasco, en 1105. Murió al año siguiente. Su llamamiento no parece que encontrará un gran éxito. Presenta, por tanto, un gran interés debido a las justificaciones que ofrece del *yihad,* de la importancia que concede a Jerusalén y a las profecías a ella vinculadas, y también a las precisiones que aporta sobre la percepción de la cruzada por los musulmanes: para as-Sulami, la cruzada no fue otra cosa que un «*yihad* cristiano», condenado al fracaso a causa de las palabras del Profeta que anuncian la victoria final y definitiva de los musulmanes antes del Final de los Tiempos. Los musulmanes, pues, están convencidos de la victoria, y es preciso que se comprometan en ese combate para obtener las recompensas prometidas a quienes llevan a cabo el *yihad* y evitar el infierno que amenaza a quienes se sustraen a las órdenes de Dios.

«En el nombre de Alá, Clemente y Misericordioso.

El apóstol de Alá dijo: "El califato corresponde a los quraysíes, la autoridad a los *ansar,* el llamamiento [al islam] a los abisinios; por lo que respecta a la emigración y a la guerra santa, ambas pertenecen en adelante a los musulmanes". Estas palabras, "la guerra santa pertenece en adelante a los musulmanes", constituyen una prueba evidente de que el *yihad* incumbe a todos los musulmanes, y que, si a todos incumbe, dura hasta el Día de la Resurrección.

[...] En cuanto al *"consensus omnium" [igma],* los cuatro [primeros] califas, al igual que los compañeros [de Mahoma], se pusieron de acuerdo, tras la muerte del Profeta, en que el *yihad* es un deber que compete a todos. En efecto, ninguno de los cuatro lo olvidó durante su reinado, siendo este ejemplo seguido a su vez por los califas posteriores. Todos los años el soberano dirigía personalmente incursiones [contra el territorio infiel] o bien encargaba a alguno de conducirlas en su lugar. Las cosas sucedieron de este modo hasta que un determinado califa olvidó este deber a causa de su debilidad».

El autor explica a continuación las funestas consecuencias de dicha interpretación del *yihad:* los musulmanes se enfrentarán entre sí, y los infieles (los cristianos) proyectarán entonces conquistar sus territorios, en Sicilia (la conquista de Sicilia por los normandos sucedió entre 1062 y 1091), después en España (la *reconquista* cristiana se apoderó de Toledo en 1085, de Valencia en 1094, pero retrocedió momentáneamente ante las tropas almorávides, de las que no habla el autor), y, en fin, en Siria (tras el éxito de la primera cruzada y la toma de Jerusalén en 1099). Asimila plenamente la reconquista cristiana, tanto en Occidente como Oriente, al *yihad* musulmán, incita a los musulmanes de la región a comprometerse en la guerra santa, les recuerda que es una obligación que compete a todos y subraya sus fines y las promesas de recompensas que a ella se vinculan.

«Una parte [de los infieles] asaltó de improviso la isla de Sicilia, aprovechando las diferencias y los conflictos [que allí reinaban]; de esa manera, [los infieles] se apoderaron una ciudad tras otra en España. Cuando ambas informaciones se confirmaron y propagaron sobre la perturbada situación de este país [Siria], cuyos soberanos se detestaban y combatían, se decidieron a invadirla. Y Jerusalén era el colmo de sus deseos.

Al examinar el país de as-Sam [Siria], constataron que sus Estados estaban enfrentados entre ellos, que sus puntos de vista divergían, que sus relaciones descansaban sobre deseos latentes de venganza. Su avidez se veía así reforzada, lo cual les animaba a empeñarse [en el ataque]. De hecho, condujeron aún con celo el *yihad* contra los musulmanes; éstos, en cambio, hicieron gala de una falta de energía y de espíritu de unión en las guerras, pues cada uno trató de abandonar dicha tarea a los otros. De ese modo, [los francos] consiguieron conquistar territorios mucho más grandes de lo que pensaban, exterminando y envileciendo a sus habitantes. Hasta aquel momento, prosiguieron con objeto de extender su influencia; su avidez crecía sin cesar en la medida que constaron la laxitud de sus enemigos, que se conformaban con vivir fuera de peligro. Confiaron también entonces, de manera cierta, en

hacerse dueños de todo el país y en hacer prisioneros a sus habitantes. Pluguiese a Dios que, en su bondad, los frustrase en sus esperanzas restableciendo la unidad de la Comunidad. Él está próximo y concede los deseos».

El autor cita a continuación los principales teóricos del *yihad* para justificar la obligación del mismo, entre los cuales se encuentra Abu Hamid al-Ghazzali (1058-1111), teólogo y jurista que enseñó en Bagdad y residió en Damasco después de 1094, donde, por lo demás, nuestro autor pudo encontrarlo.

«As-Safi'i dice: "La obligación mínima del jefe de la Comunidad es efectuar una incursión cada año en el país del Infiel, bien por sí mismo o bien mediante sus tropas, según el interés del Islam, de manera que el *yihad* no se abandone durante todo un año, salvo razón imperiosa". Y añade: "Si las tropas movilizadas no pueden asegurar su ejecución de manera satisfactoria, el deber [de combatir al Infiel] se impone, de acuerdo con la exhortación de Alá el Altísimo, a todos los que permanecieron en la retaguardia".

Se comprueba, pues, que, en caso de necesidad, la guerra santa deviene un deber de obligación personal, como en la actualidad sucede donde estas tropas se abalanzan de improviso sobre el territorio musulmán.

Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazzali dice: "Cada vez que alguna razia deje de efectuarse, todos los musulmanes, libres, responsables de sus actos y capaces de portar armas, están obligados a dirigirse [contra el enemigo] hasta que se disponga de una fuerza suficiente para hacerle la guerra; teniendo esta guerra como objetivo exaltar la Palabra de Alá, hacer triunfar su religión sobre sus enemigos, los politeístas, ganar la recompensa celestial que Alá y su Apóstol prometieron a quienes combatieran por la causa de Dios, y apoderarse de los bienes [de los infieles], de sus mujeres y de sus viviendas". La razón de ello es que el *yihad* constituye un deber de obligación colectiva, mientras que la comunidad [musulmana] limítrofe del enemigo pueda contentarse con sus

propias fuerzas para combatir a [los infieles] y descartar el peligro. Pero si dicha comunidad es demasiado débil para mantener a raya al enemigo, el deber se encuentra extendido a la comarca [musulmana] más próxima, as-Sam [Siria], por ejemplo [...]. Sólo se sustraen a esa obligación aquellos que tienen motivos legales de exención, a saber, los que están gravemente impedidos. Después precisaremos estos motivos.

[...]

El Corán, la Tradición y los doctores de la Ley por unanimidad, todos están de acuerdo, como hemos probado, que la guerra santa es un deber colectivo cuando es agresiva, y que deviene un deber personal en los casos anteriormente especificados. Está así establecido que la lucha contra estas tropas corresponde obligatoriamente a todos los musulmanes que estén capacitados, a saber, que no padezcan enfermedad grave o crónica, ni ceguera o debilidad fruto de la vejez. Todo musulmán que no tenga estas excusas, sea rico o pobre e [incluso] hijo de padres [vivos] o deudor, debe comprometerse contra ellos y precipitarse para impedir las peligrosas consecuencias de la molicie y la lentitud, que son temibles. Tanto más cuanto que el enemigo es poco numeroso y que sus refuerzos llegan desde muy lejos, mientras que los soberanos de los países [musulmanes] próximos [pueden] ayudarse entre sí y hacer frente común contra él.

¡Aplicaos a cumplir el precepto de la guerra santa! ¡Prestaos asistencia los unos a los otros a fin de proteger vuestra religión y vuestros hermanos! ¡Aprovechad esta ocasión de efectuar una incursión en el país del Infiel, la cual no exige un esfuerzo demasiado grande y que Alá os ha preparado! Es un paraíso lo que Dios pone muy cerca de vosotros, un bien mundano a poseer rápidamente, una gloria que durará por largos años. Guardaos de no dejar escapar esta ocasión por temor de que Alá no os condene, en el peor de los casos, a las llamas del Infierno».

El autor insiste a continuación sobre la importancia de Jerusalén, recientemente tomada por los cristianos, y ciudad de palabras

proféticas relativas al *yihad* de los musulmanes de la región, que debe triunfar en Jerusalén hasta el Final de los Tiempos y conducir a los musulmanes hasta Constantinopla. La conquista de los cristianos es, pues, provisional. Fue, por otra parte, anunciada por los escritos proféticos musulmanes, añade. Esta afirmación se acerca a las tradiciones de las que también se valieron los cronistas cristianos de la cruzada, tanto occidentales como sirios o armenios. Pero el islam triunfará sobre los infieles: los musulmanes, por tanto, deben comprometerse desde ahora en el *yihad,* a fin de participar en esa victoria final que le valdrá grandes recompensas. Obsérvese el gran parecido que en este punto existe, sobre todo en la perspectiva escatológica del combate por Jerusalén, entre esas tradiciones islámicas y las tradiciones cristianas que hemos referido en las páginas precedentes.

«El Apóstol de Dios dice: "Una parte de mi Comunidad jamás dejará de combatir y vencer por la causa de la verdadera religión hasta el Final de los Tiempos; ninguna defección podrá perjudicarles".

De acuerdo con una tradición, que creo tener con su cadena de garantes, estas tropas son sirios. Según otra tradición, se trata de habitantes de Jerusalén y sus comarcas.

He aquí la prueba de que ella [Jerusalén] volverá a manos del islam, y de que una comunidad [de creyentes] a la que pertenecerán tales atributos debe instalarse allí hasta el Final de los Días. Esta tradición es auténtica.

Hemos oído un *hadit* que está basado en un *isnad* [cadena de garantías] y que dice que los bizantinos [*ar-Rum*] se apoderarán de Jerusalén durante un periodo determinado y que los musulmanes se juntarán contra ellos, los expulsarán de dicha ciudad y matarán a la mayoría de ellos. Luego perseguirán y derrotarán a los supervivientes hasta Constantinopla. Este *hadit* es cierto. Si ello es así, se infiere evidentemente que esa comunidad que guerrea y triunfa por la Fe es la misma que, gracias a la asistencia celestial, debe expulsar [a los infieles] de Jerusalén y del resto del territorio [musulmán], la misma que se apoderará también de Constantinopla. Afanaos, pues, en esta guerra santa: es posible que seáis

vosotros los que están destinados a obtener el mérito de esa inmensa conquista, los que fueron elegidos para ese noble lugar».

As-Sulami, *Incitation à la guerre sainte...*, ed. y trad. E. Sivan, «La genèse de la contre-croisade: un traité damasquin du début du XII[e] siècle», *Journal asiatique,* 1966, págs. 214-220, *passim.*

CRONOLOGÍA

Hacia 33	Muerte de Jesús en Jerusalén
70	Toma de Jerusalén por Tito. Destrucción del Templo
133	Expulsión de los judíos de Judea
176-180	Persecución de los cristianos bajo Marco Aurelio
249-251	Persecución de los cristianos bajo Decio
303-311	Persecución bajo Diocleciano y sus sucesores. Numerosos mártires
312	Batalla del puente Milvio. «Conversión» de Constantino
313	«Edicto de Milán» autorizando el cristianismo
314	Concilio de Arlés excomulgando a quienes rechazaban las armas
325	Concilio de Nicea : definición del credo, confesión de fe
392	Teodosio prohíbe el paganismo
410	Saqueo de Roma por Alarico
413-426	San Agustín redacta *La Ciudad de Dios*
476	Fin del Imperio romano en Occidente
481-751	Dinastía merovingia en la Galia
507	Clodoveo bate a los visigodos en Vouillé
612	Primeras revelaciones a Muhammad (Mahoma)
614	Revuelta de los cristianos contra los judíos y los persas en Jerusalén
622	La hégira, exilio a Medina, año I del calendario musulmán
624	Batalla de Badr: primera gran victoria de Mahoma

628	Victoria de Heraclio sobre los persas de Cosroes
630	Regreso de los cristianos y de la Vera Cruz a Jerusalén
630	Toma de La Meca por Mahoma
632	Muerte del Profeta Muhammad (Mahoma) en Medina
638	Toma de Jerusalén por los musulmanes
640	Conquista de Egipto por los musulmanes
657	Batalla de Siffin: primeros cismas en el seno de la *Umma*
661-750	Dinastía omeya (capital Damasco)
680	Batalla de Kerbala. Derrota de los chiítas, muerte de Hussein
698	Toma de Kairuán por los musulmanes
771	Las tropas árabo-beréberes invaden España
718	Los musulmanes son rechazados ante Constantinopla
720	Resistencia de los cristianos en Asturias
721	Eudón de Aquitania bate a los musulmanes ante Toulouse
732	Carlos Martel bate a los árabes en Poitiers (Moussais)
739	Gregorio III llama a Carlos Martel contra los lombardos
750-1258	Dinastía abbasí (capital Bagdad)
751-887	Dinastía carolingia en Occidente
751	Golpe de Estado de Pipino el Breve con la garantía del papa
754-756	Campañas de Pipino contra los lombardos
756-1031	Dinastía omeya de Córdoba (capital Córdoba)
778	Campaña de Carlomagno en España: Roncesvalles
785	Primeros «capitulares» sajones: el bautismo o la muerte
800	Coronación imperial de Carlomagno en Roma
801	Los cristianos recuperan Barcelona
841	Los normandos incendian Ruán
845	Los normandos incendian París
846	Saqueo de Roma por los musulmanes
847	Llamamiento de León IV. Primeras recompensas espirituales a los guerreros cristianos
850	Conquista de Córcega por los musulmanes
850-858	Episodio de los «mártires» de Córdoba
869	Muerte al-Bujari, redactor de una vida de Mahoma
879	Llamamiento de Juan VIII a los francos. Promesas espitituales
885	Asedio de París por los normandos (Abbón de Fleury)
911	Los Normandos reciben un ducado (Normandía)

910-171	Dinastía fatimí chiíta en el Magreb, y luego en Egipto
955	Otón I bate a los húngaros en Lechfeld
962	Otón I es coronado emperador
972	Los musulmanes abandonan La Garde-Freinet en Provenza (Les Maures)
975	Sínodo de Laprade: primer «concilio de paz» (?)
983	Guillermo el Libertador expulsa a los moros de Provenza
989	Concilio de Charroux a favor de la «paz de Dios»
990	Concilio del Puy a favor de la «paz de Dios»
997	Almanzor incendia Santiago de Compostela
1000	Esteban, primer rey cristiano de Hungría
1009	Destrucción de la iglesia del Santo Sepulcro por al-Hakim
1025	Boleslao, primer rey cristiano de Polonia
1027	Concilio de Elna (paz y tregua de Dios)
1030	Muerte del rey Olaf de Noruega. Milagros en su tumba
1031	Concilio de Limoges (paz de Dios)
1031	Fin de la unidad omeya en España: los *taifas*
1038	Juramento de «paz» de los milicianos de Bouges
1053	Batalla de Cividale. El papa ve a sus muertos como «mártires»
1056	Ruptura entre las Iglesias de Roma y Constantinopla
1059	Roberto Guiscardo se convierte en vasallo del papa
1063	Batalla de Cerami. Reconquista cristiana de Sicilia
1064-1065	Toma, y luego pérdida, de Barbastro por los cristianos
1066	El duque normando conquista Inglaterra
1070	Los turcos toman Jerusalén a los fatimíes
1071	Batalla de Manzikert: los turcos baten a los bizantinos
1074-1075	Proyectos de Gregorio VII para liberar Jerusalén
1075	Muerte de Erlembaldo, promovido mártir y *«miles Christi»*
1085	Toma de Toledo por los cristianos
1086	Batalla de Zallaqa (Sagrajas): los musulmanes baten a los cristianos y recuperan Al-Ándalus
1087	Expedición cristiana a Mahdia (Túnez)
1089	Cartas de Urbano II sobre la reconquista de Tarragona
1095	Predicación de la cruzada (Urbano II y Pedro el Errmitaño)
1096	Masacre de los judíos del Rin por los cruzados de Emicho
1098	Batalla de Antioquía: victoria de los cristianos sobre Kerbogha
1099	Toma de Jerusalén por los cruzados

BIBLIOGRAFÍA

Anawati, G., *Islam e Cristianismo: l'incontro tra due culture nell'Occidente medievale,* Milán, 1994.

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

—, *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale: de la convergence à l'expulsion,* París, 1994.

Barthélemy, D., *L'An mil et la paix de Dieu; la France chrétienne et féodale, 980-1060,* París, 1999 [trad. esp. en preparación: *El año mil y la paz de Dios,* Granada, 2004].

Blachére, R., *Le Probléme de Mahomet,* París, 1953.

Blumenkranz, B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096,* París, 1960.

Bronisch, A.-P., *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert,* Münster, 1998 [trad. esp. en preparación: *Reconquista y guerra santa. La concepción de las guerras en la España cristiana desde los visigodos a comienzos del siglo XII,* Granada, 2004].

Brown, P., *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (trad. fr. A. Rousselle), París, 1984.

Burton, J., *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation,* Edimburgo, 1990.

Carozzi, C. y Carozzi-Taviani, H., *La Fin des temps,* París, 1982.

Charnay, J.-P., *L'Islam et la guerre, de la guerre juste à la révolution sainte,* París, 1986.
Cohen, M., *Under Crescent and Cross,* Princeton, 1994.
Daniel, N., *The Arabs and Medieval Europe,* Londres, 1979.
—, *Islam and the West, The Making of an Image,* Edimburgo, 1980 (4.ª ed).
—, *Heroes and Saracens, An Interpretation of the Chansons de Geste*, Edimburgo, 1984.
—, *Islam et Occident,* París, 1993.
Delaruelle, E., *L'Idée de croisade au Moyen Âge,* Turín, 1980.
Dermenghem, E., *Mahomet et la tradition islamique,* París, 1955 [trad. esp.: *Mahoma y la tradición islámica,* Madrid, 1963 (2.ª ed.)]
Ducellier, A., *Le Miroir de l'islam. Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Âge (VII^e-XI^e siècle)*, París, 1971.
—, *Chrétiens d'Orient et islam au Moyen Âge, VII^e-XV^e siècle,* París, 1996.
Eddé, A. M., Micheau, F. y Picard, Ch., *Communautés chrétiennes en pays d'islam, du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle,* París, 1997.
Erdmann, C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens,* Stuttgart, 1955 (1935); trad. ing. de M. W. Baldwin y W. Goffart, *The Origin of the Idea of Crusade*, Oxford, 1977.
Fernández Ubiña, F., *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra,* Granada, 2000.
Firestone, R., *Jihâd. The Origin of Holy War in Islam,* Oxford, 1999.
Flori, J., *L'Idéologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie,* Ginebra, 1983.
—, *La Première Croisade. L'Occident chrétien contre l'islam (aux origines des idéologies occidentales),* Bruselas, 2001 (3.ª ed.).
—, *Pierre l'Ermite et la première croisade,* París, 1999.
—, *La Guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien,* París, 2001 [trad. esp.: *La Guerra santa. la formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano,* Madrid, 2003].
Frasetto, M. y Blanks, D. R. (dir.), *Western Attitudes towards Islam,* Nueva York, 1999.
Gervers, M. y Bikhazi, R. (dir.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, 8th to 18th Centurie,* Toronto, 1990.

Guichard, P., *De la expansión árabe a la reconquista: Esplendor y fragilidad de Al-Ándalus,* Granada, 2002.
Guichard, P. y Sénac, Ph., *Les Relations des pays de l'islam avec le monde latin, milieu X^e-milieu XIII^e,* París, 2000 [trad. esp. en preparación: *Las relaciones de los países del islam con el Occidente latino (mediados del siglo X-mediados del siglo XIII),* Granada, 2004].
Hamidullah, M., *Le Prophéte de l'Islam,* París, 1959.
Head, T. y Landes, R. (dir.), *The Peace of God, Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca-Londres, 1992.
Hillenbrand, C., *The Crusades. Islamic Perspectives,* Edimburgo, 1999.
Kedar, B. Z., *Crusade and Mission, European Approaches toward the Muslims,* Princeton, 1984.
Kelsay, J., *Islam and War. A Study in Comparative Ethics,* Westminster, 1993.
Khadduri, M., *War and Peace in the Law of Islam,* Baltimore, 1955.
Khoury, A.-Th., *Toleranz im Islam,* Múnich, 1980.
Lagardére, V., *Le Vendredi de Zallâqa (23 octobre 1086),* París, 1989.
Laliena Corbera, C. y Sénac, Ph., *Musulmans et chrétiens dans le Haut Moyen Âge: aux origines de la reconquête aragonaise,* París, 1991.
Lecker, M., *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina,* Leyden, 1995.
Lewis, B., *The Arabs in History,* Londres, 1950 [trad. esp.: *Los árabes en la historia,* Madrid, 1965].
—, *Juifs en terre d'islam,* trad. par J. Carnaud, París, 1986.
Lomax, D. W., *The Reconquest of Spain,* Londres, 1978 [trad. esp.: *La Reconquista,* Barcelona, 1984].
Lozano Escribano, J. y Anaya Acebes, L., *Literatura apocalíptica cristiana,* Madrid, 2002.
Majumar, S., *Jihad: the Islamic Doctrine of Permanent War,* Nueva Delhi, 1994.
Malik, S. K., *The Quranic Concept of War,* Lahore, 1979.
Mantran, R., *L'Expansion musulmane,* Paris, 1979 (2.ª ed.) [trad. esp.: *La expansión musulmana (siglos VII al XI),* Barcelona, 1973].
Millet-Gérard, D., *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles,* París, 1984.

Mínguez Fernández, J. M., *La Reconquista,* Madrid, 1989.
Morabia, A., *Le Gihad dans l'islam médiéval,* París, 1993.
Murphy, P. (dir.), *The Holy War,* Colombus, 1976.
Musset, L., *Les Invasions. Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VII^e-XI^e siècle),* París, 1965 [trad. esp.: *Las invasiones. El segundo asalto contra la Europa cristiana (siglos VII-XI),* Barcelona, 1973].
Noth, A., *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum,* Bonn, 1966.
Partner, P., *God of Battles; Holy Wars of Christianity and Islam,* Londres, 1997.
Peters, R., *Jihad in Classical and Modern Islam,* Princeton, 1996.
Rodinson, M., *Mahomet,* París, 1961 [trad. esp.: *Mahoma. El nacimiento del mundo islámico,* México, 1974 y Barcelona, 2002].
Rotter, E., *Abendland und Sarazenen: das oksidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter,* Berlín-Nueva York, 1986.
Rousset, P., *Les Origines et les caractères de la première croisade,* Neuchâtel, 1945.
Russel, F. H., *The just War in tbe Middle Ages,* Cambridge, 1975.
Sénac, Ph., *Provence et piraterie sarrasine,* París, 1982.
—, *L'Image de l'autre,* París, 1983.
—, *Le Monde musulman des origines au XI^e siècle,* París, 1999.
Sigal, P-A., *L'Homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle),* París, 1985.
Sivan, E., *L'Islam et la croisade: idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades,* París, 1968.
Tolan, J. V. (dir.), *Medieval Christian Perception of Islam; a Book of Essays,* Nueva York-Londres, 1996.
—, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge,* París, 2003 (trad. del inglés).
Tolan, J. V. y Josserand, Ph., *Les Relations entre le monde arabo-musulman et le monde latin (milieu du X^e-milieu du XI^e siècle),* París, 2000.
Viaud, P. (dir.), *Les Religions et la Guerre,* París, 1991.
Viguera Molins, M.ª J. (coord.), *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes,* Madrid, 1992.
—, *Los reinos de taifas. Al-Ándalus en el siglo XI,* t. VIII-1 de la *Historia de España Menéndez Pidal,* Madrid, 1994.

—, *El retroceso territorial de al-Ándalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII,* t. VIII-2 de la *Historia de España Menéndez Pidal,* Madrid, 1997
Watt, W. M., *Mahomet à La Mecque,* París, 1958.
—, *Mahoma, profeta y hombre de Estado,* Barcelona, 1967.
—, *Mahomet à Médine,* París, 1978.
—, *Mahomet,* París, 1980.
—, *Muslim-Christian Encounters: Perception and Misperceptions,* Londres, 1991.

ÍNDICE

PRIMERA PARTE
GUERRA Y CRISTIANISMO
DE JESÚS A CARLOMAGNO
(SIGLOS I-VIII)

INTRODUCCIÓN 7

CAPÍTULO PRIMERO. EL RECHAZO DE LA VIOLENCIA. LOS CRISTIANOS Y LA GUERRA EN EL IMPERIO ROMANO-PAGANO 15
Jesús 15
Los primeros cristianos 24
La Iglesia y la guerra en el Imperio pagano 27

CAPÍTULO 2. LA GUERRA JUSTIFICABLE. GUERRA Y CRISTIANISMO EN EL IMPERIO CRISTIANO 33
Constantino y el Imperio cristiano 34
La Iglesia y la guerra en el Imperio cristiano 38
San Agustín y la idea de guerra justa 45

CAPÍTULO 3. LA ADOPCIÓN DE VALORES GUERREROS. EL CRISTIANISMO DE LOS BÁRBAROS 51
Final del Imperio en Occidente 52
Clodoveo, campeón de la Iglesia 53

La «barbarización» de la Iglesia 55
El eje Papado-pipínidas 59
Carlos Martel detiene a los árabes 60
Nuevo Papado y nueva monarquía 62
Carlos Martel 62
Pipino el Breve 64

SEGUNDA PARTE
GUERRA E ISLAM
DESDE MAHOMA A LA CRUZADA
(SIGLOS VII-XI)

CAPÍTULO 4. EL ISLAM Y LA GUERRA EN LA ÉPOCA DE MAHOMA 69
Mahoma y la revelación coránica 70
Mahoma y el *yihad* 74
Mahoma y la guerra de conquista 80
Conclusión 82

CAPÍTULO 5. LA DOCTRINA DEL *YIHAD* EN EL CORÁN Y LA TRADICIÓN MUSULMANA 85
Evolución histórica del *yihad* 85
La noción del *yihad* en el Corán 87
La teoría de las «aleyas abrogantes» 87
Aleyas «pacifistas» y aleyas «belicosas» 88
El *yihad* en la *Sunna* 96
El *yihad* en la *Sira:* la vida del Profeta 99
Mahoma en La Meca 100
Mahoma en Medina 101
Conclusión 102

CAPÍTULO 6. *YIHAD* Y CONQUISTAS MUSULMANAS . 107
Formación de un imperio árabe 108
Un imperio dislocado 110
Evolución de la doctrina y de la práctica del *yihad* 113
Yihad y tolerancia 116

CAPÍTULO 7. EL ARMA IDEOLÓGICA. LA IMAGEN DEL ISLAM EN LA CRISTIANDAD 121

La polémica anti-musulmana en Oriente 121
La imagen del Islam en Occidente 128
Los mártires de Córdoba 129
La difusión de la imagen del islam en Occidente cristiano 131
La sacralización de la *reconquista* española 134
Dominación musulmana y Final de los Tiempos 137
Los cantares de gesta y la guerra santa 139

TERCERA PARTE
VALORACIÓN IDEOLÓGICA DE LA GUERRA
EN LA SOCIEDAD FEUDAL
(SIGLOS VIII-XI)

CAPÍTULO 8. LA GUERRA MERITORIA. IMPERIO, PAPADO E INVASIONES PAGANAS 147
Los carolingios y el Papado: un desarrollo conjunto 147
Pipino el Breve 147
Carlomagno 148
La coronación imperial de 800 149
Luis el Piadoso y el reparto del Imperio 151
Carlomagno y la «expansión» del Imperio 152
Los sajones 152
Carlomagno y los sarracenos 153
Invasiones «paganas» y sacralización de la guerra 156
Los normandos 157
Los húngaros 159
Los sarracenos 162
Roma y los «sarracenos» bajo los carolingios 164

CAPÍTULO 9. LA GUERRA SACRALIZADA POR LA IGLESIA. VIOLENCIA SAGRADA Y PAZ DE DIOS EN LA SOCIEDAD FEUDAL 167
La paz de Dios 168
Orígenes y objetivos de las asambleas de paz 170
¿Terrores del año mil y anarquía feudal? 170
La paz de Dios, ¿protección del patrimonio eclesiástico? 172
Los concilios de paz 174

La reglamentación eclesiástica de la guerra 177
Los «milicianos de la paz» 178

CAPÍTULO 10. LA GUERRA SACRALIZADA POR EL CIELO. SANTOS GUERREROS Y GUERREROS SANTOS 181
Santos combatientes 185
Los milagros violentos de los santos 185
Los santos militares 188
La sacralización litúrgica de los defensores de iglesias 191
La consagración de los reyes 192
La investidura de los procuradores 193
Guerreros santificados 193
La cruz y la bandera 193
Santos, guerreros, mártires 195

CAPÍTULO 11. LA GUERRA SANTIFICADA POR EL PAPA. PAPADO, REFORMA Y «LIBERACIÓN DE LA IGLESIA» 199
Una «teología de la liberación 199
¿Una «guerra santa» a favor del Papado? 201
La defensa del señorío pontificio 202
La lucha contra los «enemigos de la Iglesia» 206

CUARTA PARTE
DE LA GUERRA SANTA A LA CRUZADA
(SIGLO XI)

CAPÍTULO 12. LA GUERRA SANTA. LA RECONQUISTA CRISTIANA EN OCCIDENTE 219
La *reconquista* española antes de 1050 221
Papado y reconquista después de 1050 223
Alejandro II y España 224
Gregorio VII y España 228
Urbano II 229
La reconquista cristiana en Occidente 232
Conclusión 236

CAPÍTULO 13. LA CRUZADA. LA RECONQUISTA CRISTIANA EN ORIENTE 239
Gregorio VII y su «cruzada» 241
Urbano II: cruzada y peregrinación 245

CAPÍTULO 14. GUERRA SANTA, *YIHAD*, CRUZADA. LA CRUZADA, ¿UN *YIHAD* CRISTIANO? 251
Politeísmo, monoteísmo y tolerancia 251
La cruzada, resultado de la guerra santa 257
¿Por qué tal retraso? 261
Causas del éxito popular de la cruzada 271
Conclusión 273

DOCUMENTOS
COLECCIÓN DE TEXTOS RELATIVOS
A LA GUERRA EN EL CRISTIANISMO
Y EN EL ISLAM

1. La Iglesia primitiva y el servicio militar (en Oriente) .. 281
2. La Iglesia y el oficio militar en Roma 283
3. Reacciones de San Jerónimo a la toma de Roma por Alarico en 410 284
4. El bautismo de Clodoveo según Gregorio de Tours 286
5. El llamamiento del papa a Carlos Martel 288
6. La falsa donación de Constantino 290
7. Mahoma y la doctrina del martirio de los guerreros 291
8. Historia y escatología hacia 640 293
9. Historia y doctrina de Mahoma según Teófanes el Confesor (hacia 760-818) 297
10. Crítica de la doctrina del *yihad* por un escrito árabe cristiano (comienzos del siglo IX) 299
11. *Reconquista* española y profecías 301
12. El Anticristo y el Final de los Tiempos 303
13. Mahoma, el Anticristo y la caricatura del Islam (a propósito de la «estatua de Mahoma») 304
14. Llamamiento de León IV a los guerreros francos en 847, acompañado de promesas espirituales 307
15. El juramento de los «milicianos de la paz de Bourges» (1038) 308

16. Cómo concibió la guerra santa un prior de la abadía de Conques 310
17. Los «mártires» de Cividale (1053) 311
18. Los «mártires» de la Reforma gregoriana 311
19. Raúl Glaber y los monjes mártires muertos en combate
20. Urbano II, la *reconquista* y la cruzada 314
21. Carácter de guerra santa de la conquista de Sicilia por los normandos, según Godofredo de Malaterra 316
22. Los proyectos de «cruzada» de Gregorio VII en 1074 . 317
23. Urbano II y la «cruzada» 320
24. La cruzada, a la vez guerra santa y peregrinación 321
25. El carisma de los predicadores populares. El ejemplo de Pedro el Ermitaño 326
26. La destrucción de Santo Sepulcro por al-Hakim, vista desde Occidente 327
27. Encíclica llamada de Sergio IV (1011) 329
28. Carta de Gerberto de Aurillac (984): Jerusalén pide auxilio 331
29. La codificación del *yihad* a mediados del siglo X 333
30. Renacimiento del *yihad* en Al-Ándalus hacia 1085 335
31. Tratado damasceno sobre el *yihad* (1105) 335

CRONOLOGÍA 343

BIBLIOGRAFÍA 347

ÍNDICE 353