

Europa Mediterránea: Peregrinos y guerreros, peregrinos guerreros

Benedetto Vetere
Università degli Studi di Lecce

Resumen del texto: El artículo analiza en primer lugar la relación entre espacio, tiempo y peregrinación en el interior “de los diversos estratos y clases sociales”. De estas consideraciones deriva ante todo la neta división entre, por un lado, la peregrinación del mundo rural, vinculada a la producción de la tierra, y por eso religiosa, y por otro, la peregrinación de la sociedad urbana, del comerciante relacionado con las manufacturas, y por lo tanto laica. Asimismo, se aborda la peregrinación judicial, que se difundió especialmente en el Flandes del siglo XIV. En segundo lugar, el espacio se define geográfica y culturalmente como mediterráneo, determinado por el carácter universal de la religión cristiana. Por último, el autor aborda la unidad del “espacio cristiano” a lo largo de los siglos y su repercusión sobre las peregrinaciones a partir del siglo XI, cuando el enfrentamiento con los árabes y la defensa de la unidad de la Iglesia concretaron la idea de la Guerra Santa. En esta época, la inseguridad en los Caminos terrestres y marítimos que conducían a las metas de la peregrinación determinaron la aparición de los Órdenes monástico-caballerescos, con la novedad del *monachus-miles* y del cruzado, fenómeno analizado en los textos de Guillermo de Tiro, en el *Liber ad milites Templi* de Bernardo de Claraval, y en la *Chanson de Roland*.

Palabras clave: Peregrinación, Mediterráneo, espacio, tiempo, peregrinación, Jerusalén, Roma, Santiago, Guerra Santa, cruzados, *militia Christi*, Órdenes monástico-caballerescos, “Euromediterranismo”.

La distancia –observaba Paolo Caucci con ocasión del congreso celebrado en Todi en 1995 sobre *Spazi, tempi e percorsi nell'Europa del Bassomedioevo*– tiene para el peregrino de la Edad Media una relevancia particular por cuestiones de orden práctico como [...] los criterios de la medida del tiempo y del espacio, el período del año más oportuno para empezar un viaje con los medios de la época y los problemas relacionados con el alojamiento, la hospitalidad, la alimentación¹. En ningún otro momento u ocasión de la vida como

¹ CAUCCI VON SAUCKEN, P., “Le distanze dei pellegrinaggi medievali”, en *Spazi, tempi, misure e percorsi nell'Europa del Bassomedioevo*, Actas del XXXII Congreso histórico internacional, Todi, 8-11 de octubre 1995, Spoleto, 1996, p. 313. Para estos aspectos de orden práctico, véase PEYER, H.C., *Viaggiare nel Medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Roma-Bari, 1977, p. 125-147 relativas al capítulo “L'ospitalità ecclesiastica: «Xenodochia», monasteri, ospedali e ospizi”: “La duplice funzione di alloggio per pellegrini e stranieri da un lato e ricovero per poveri e malati dall'altro rende particolarmente difficile determinare il ruolo svolto da ospizi e xenodochio nell'ambito specifico del movimento dei viaggiatori”; *idem*, p. 127.

en la peregrinación, la distancia a recorrer tenía una importancia práctica tan destacable, además de un cariz profundamente espiritual. Y eso no sólo por la naturaleza de la meta, sino por el carácter especial de una experiencia que suponía el abandono de las pertenencias y de la tierra. Espacio y tiempo, resulta obvio, están, en el caso de la peregrinación, más íntimamente relacionados que nunca, significando la distancia el tiempo de recorrido, y siendo el tiempo de recorrido equiparable a la distancia. Especialmente cuando la única fuerza motriz de apoyo, más o menos al alcance de todos, eran los animales.

La exhaustiva y autorizada literatura sobre la peregrinación ha analizado este fenómeno de la cultura y de la espiritualidad medieval en sus diversas formas, con relación a los tiempos y también a los diversos itinerarios y recorridos. Lo que queremos proponer tiene que ver sólo con algunas consideraciones sobre la noción de “espacio” como dimensión íntimamente vinculada a la condición del peregrino, como una realidad física que se dilata en la profunda dimensión del espíritu, asumiendo confines que superan la materialidad de las distancias y la medida del tiempo.

Por eso, en los trabajos más que notorios de Gurevič sobre las categorías de la cultura medieval se planteaban interrogantes sobre la existencia de diferencias de percepción del espacio y del tiempo en los varios estratos y clases sociales²; y si existían o aparecieron tales diferencias con el paso de la sociedad campesina de economía agraria a una sociedad urbana de economía manufacturera y comercial.

Con referencia a la primera cuestión, cabe destacar que el peregrino no se enmarca en una clase social³, en tanto que la suya es una condición contingente que afecta transversalmente a la sociedad, experiencia en la que se participa compartiéndolo todo, aunque como ya se señaló, en la época preconstantiniana la peregrinación fue esencialmente un fenómeno de elite⁴, tratándose de fieles individuales, cuyas motivaciones “*a parte la devozione, consistevano nella necessità di chiarire a se stessi o per conto di altri certe questioni bibliche o teologiche*”⁵. Además, “*il primitivo pensiero cristiano tendeva ad accentuare la divinità e l’universalità di Cristo, piuttosto che la sua umanità*”⁶.

La segunda cuestión quizás puede responder a un tipo particular de peregrinación, que se difundió especialmente en Flandes en el siglo XIV, la peregrinación judicial.

La conversión de la naturaleza penitencial de la peregrinación en un elemento judicial, con la equivalencia establecida entre penitencia y pena, tiene una relevancia parti-

2 Gurevič, A.J., *Le categorie della cultura medievale*, Turín 1983, 37.

3 Sobre la identidad del peregrino, véase el trabajo de SENSI, M., “Il pellegrinaggio a Santiago attraverso i testamenti dei pellegrini italiani”, en *Santiago e l’Italia. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia, 23-26, V, 2002*, Perugia 2005, p. 695-726, completado con un apéndice documental sobre los siglos XIV y XV; *idem*, p. 727-789. En la nota 26 Sensi se refiere a CAUCCI VON SAUCKEN, P., *Il cammino italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e l’Italia*, Perugia, 1984, p. 82, donde se destaca la importancia de los testamentos, de la documentación de archivo, como fuentes privilegiadas “*per la identificazione del pellegrino, ma anche per la natura stessa del pellegrinaggio*”; SENSI, M., “Il pellegrinaggio...”, *op. cit.*, p. 701.

4 El aspecto elitista, la connotación de experiencia solitaria en cuanto vivida como diálogo interior, y por eso en aislamiento, no excluye que el fenómeno contara con una amplia participación de masas de peregrinos hacia las sedes apostólicas y los lugares santos principalmente.

5 CARDINI, F., *Il Pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, Manziana, 1996, p. 9.

6 RUNCIMAN, S., *Storia delle crociate*, I, Turín, 1966, p. 36.

cular por la evolución del fenómeno desde una experiencia libre y personal, auténticamente religiosa, hasta una sanción por delitos de tipo civil y penal, a veces convertible en reparación. Indicativo de esto es el contexto urbano, con un gran desarrollo comercial y manufacturero, en el cual madura este proceso. El peregrino, en este último caso, es el ladrón, el homicida o el bandolero; el exponente del patriciado en ascenso político y económico que no conoce límites en su carrera hacia la realización de sus proyectos, el violento o el turbulento, que pone en peligro la armonía social y, por lo tanto, es condenado por las magistraturas ciudadanas⁷. En este nuevo contexto, la perspectiva en la que la cultura altomedieval, la cultura preferentemente sedentaria de una sociedad agraria, regulada por los ritmos naturales de las estaciones marcados por el sol, introducía la dimensión, la categoría, de espacio y tiempo, es distinta de la que tiene la cultura mercantil, absolutamente móvil, que consume grandes espacios, recuérdese la familia de los Polo, como el peregrino de la Alta Edad Media, pero en relación con un tiempo marcado por la competencia de los mercados. Por consiguiente, las distancias, las dificultades, las fatigas y los peligros ya no se viven como itinerario de perfección, sino como obstáculos que hay que superar, incluso de la forma más rápida posible.

Tiempo y espacio, no ya como recorridos convergentes en la inmaterialidad en la que los transmitía la cultura altomedieval, sino como categorías dicotómicas, puesto que la sociedad manufacturera o “preindustrial” no puede consentir los ritmos del espíritu que coinciden con los tiempos naturales.

Sin duda alguna resulta significativa la facultad prevista y practicada con la peregrinación judicial o peregrinación impuesta, de realizarla conjugando la condición de penitencia con la de pena mediante una tercera persona (*substitutus*) oportunamente retribuida. Y no era sólo un modo de evitar molestias. Con Arsenio Frugoni podemos decir que representaba “*la fine della grande esperienza medioevale*”⁸. El ilustre estudioso tomaba en consideración un problema distinto, esto es, el de las tarifas previstas y practicadas para la concesión de la indulgencia al peregrino que se dirigía a las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo, cuyo efecto tenía el mismo alcance que en el caso anterior, es decir, la desnaturalización de la peregrinación, que era también una *militia Christi*.

Al margen de los intereses específicos, pero también contingentes, de cada persona y categoría de personas implicadas, emerge la fuerza de un nuevo tipo de cultura madurada en la atmósfera urbana que pone en el centro al hombre con sus consecuentes impulsos, en sentido laico, y que se pueden encontrar ante todo en las motivaciones mismas del fenómeno. La peregrinación judicial era también un modo de apartar a los indeseables⁹, aunque fuera por un determinado período de tiempo, que podía ser largo,

7 Véase sobre este argumento la tesis de doctorado de VANTAGGIATO, L., *Da Gand al santuario di San Nicola di Bari. Pellegrinaggio e mondo urbano nella Fiandra del XIV secolo*, Università del Salento.

8 FRUGONI, A., *Pellegrini a Roma nel 1300. Cronache del primo giubileo*, 1999, p. 50.

9 En el *Liber ad milites Templi* de Bernardo de Claraval sobre la constitución de la nueva milicia, la espiritual, contrapuesta a la *militia saecularis*, aparece bastante claramente esta vertiente de la cuestión en la expresa oportunidad de apartar a las personas responsables de graves delitos, como homicidio, por largos períodos de tiempo mediante el envío de peregrinos hacia santuarios muy alejados, estableciéndose de este modo –pese a no estar

pero en todo caso era un modo de controlar la fuerza política de clases sociales enteras, responsables de la vida política de las ciudades, donde la política se mezcla con intereses económicos de familias, clases sociales y corporaciones.

De este modo, se pasa del tiempo del campesino, vinculado a la producción de la tierra, y por eso religioso, al tiempo del comerciante, ligado a la industria, a la manufactura, y por eso laico, porque está regido por el reloj, no por el sol¹⁰, criatura de Dios (*frate Sole*).

Ya en el siglo XII, con una tremenda preocupación por la posible pérdida de la conformidad con la figura del peregrino por excelencia, Cristo, heredada de la espiritualidad altomedieval y llevada a la máxima expresión por Francisco de Asís

acogida aún por la costumbre, y en algún raro caso en los estatutos de las ciudades— la ecuación gravedad del delito y dureza de la pena, mediante la extenuante fatiga de un larguísimo viaje con todos los riesgos que podía entrañar. Cfr., por eso SAN BERNARDO, “Liber ad milites Templi. De laude novae militiae”, en FONSECA, C.D. (ed.), *Opere di San Bernardo*, Milán, 1984, V, 10, p. 454-456: “*Quodque cernitur iucundius et agitur commodius, paucos admodum in tanta multitudine hominum illo confluere, nisi utique sceleratos et impios, raptos et sacrilegos, homicidas, perurios atque adulteros, de quorum profecto profectio, sicut duplex quoddam constat provenire bonum, ita duplicatur et gaudium, quandoquidem tam suos de suo discessu laetificant, quam illos de adventu quibus subvenire festinant*”. “*Paucos admodum in tanta multitudine hominum illo*” en el Templo de Jerusalén, es decir, “confluere”, confirma que se trata de peregrinos y de peregrinaciones dirigidas a liberar los Santos Lugares. Del mismo modo, el paso “*de quorum [...] profectio [...] constat provenire bonum [...] et gaudium, quandoquidem tam suos de suo discessu laetificant*” explica cómo en estos tipos de peregrinación se veía ya en el siglo XII la oportunidad de liberarse de los indeseables, aunque sólo fuera temporalmente, sin excluir las posibles consecuencias de los peligros siempre presentes en los Caminos. La perspectiva de Bernardo es el rescate del error, del pecado: “*Itaque laetatur Aegyptus in rprofectione eorum, cum tamen de protectione rorum nihilominus laetetur mons Sion et exultent filiae Iudae*” (*idem*, p. 456). Otro testimonio del siglo XII, el *Liber Sancti Iacobi*, ofrece otra muestra más de la ecuación gravedad de la pena y largo recorrido de peregrinación. BERARDI, V.M. (ed.), *Il Codice Callistino*, libro II, capítulo II, p. 345-346. También aquí se trata del caso de una persona manchada por un homicidio que es enviada por su confesor a hacer una peregrinación expiatoria desde Italia hasta Galicia, en España, o sea, al santuario compostelano. Significativo en este sentido es el modo de cerrar dicho capítulo: “*Questa testimonianza ci è data perché noi possiamo credere che otterrà certamente la cancellazione in eterno dei peccati chiunque si sia pentito sinceramente e sia giunto da terre lontane in Galizia per implorare il perdono di Dio e l'intercessione del suo santo apostolo*”; véase VAN HERWAARDEN, J., *L'integrità del testo del Liber Sancti Jacobi vent'anni più tardi*, en *Santiago e l'Italia*, p. 271-284. Una fuente flamenca, el *Zoendicbouc*, muy interesante y completamente inédita, relativa al registro de las sanciones fue estudiada por Lorenza Vantaggiato; cfr. supra nota 5. En ese texto se observa una cierta preferencia, en los casos de delitos graves, por el santuario de San Nicolás de Bari, meta sin duda alguna bastante alejada para los peregrinos flamencos y confirmación, por eso, de esa estrecha conexión: larga distancia y la gravedad del delito. Evidentemente la distancia era asumida por la sanción eclesiástica y también civil proporcionalmente a la pena. Que la elección del santuario apuliano fuese achacable a la distancia en el caso de los flamencos queda confirmado claramente por el mismo tipo de sanción que imponía la peregrinación al santuario de Santiago de Compostela. Véase en este sentido Cuozzo, L., *Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella*, Ciudad del Vaticano, 2004, en particular p. 113: “*Il pellegrinaggio come pena comminata dall'autorità civile, apparve per la prima volta nei principati ecclesiastici dei Paesi Bassi dove l'influenza canonica era più forte. Così, nel principato ecclesiastico di Liegi, nel sec. XV, all'autore di violenze o ferite gravi all'interno di una chiesa, era comminata la condanna a due pellegrinaggi a Santiago di Compostella, uno a beneficio della chiesa, e l'altra a favore della parte pregiudicata [...]. È difficile precisare quando sia stato introdotto il pellegrinaggio come sentenza civile*”, aunque se puedan determinar, según algunos estudiosos como Cauwenberg, las fases de evolución desde una disponibilidad del culpable a resarcir al ofendido, es decir, desde una fase de arreglo de carácter privado, hasta la fase de naturaleza pública con la intervención del Municipio o del conde en la valoración y en la imposición de la sanción. “*Questa preferenza dei Fiamminghi per il santuario di San Giacomo si spiega con la loro devozione per l'apostolo. Già alla metà dell'XI secolo, infatti, alcuni pellegrini di Liegi si vantavano di essere ritornati in patria dopo aver trafugato la reliquia di un braccio del Santo*”; *idem*, p. 117. Las documentadas “peregrinaciones judiciales” desde Gante hasta San Nicolás de Bari en Apulia no permiten concluir que la elección de estas dos metas fuera dictada precisamente por la gran distancia, por la oportunidad que ofrecía, decíamos, de alejar a los indeseables durante un largo período.

¹⁰ Cfr. Gurevič, *Le categorie...*, op. cit., p. 37.

(1183-1226), se preguntaban: “*cosa accadrà a quelli che si recano sulle loro tombe con il denaro acquisito fraudolentemente, con la violenza o con l’usura, o che li giungono abbandonarlo ad atti impuri, a menzogne, a parole oziose, a discorsiderisori, o all’ubriachezza e alle canzone profane?*”¹¹.

Si los peregrinos de Gante, en el siglo XIV, que se dirigían al santuario de San Nicolás de Bari, atravesaban Europa Occidental de un extremo al otro, peregrinos como Egeria en el siglo IV habían “*preso a girare in lungo e largo per il mondo fino a pervenire ai Luoghi Santi, in Palestina*”¹², viviendo la experiencia itinerante como *peregrinatio eremitica* que de la Escritura llevaba a la visita directa de dichos lugares. La *peregrinatio* de Egeria duró tres años, desde la Pascua del 381 a la del 384¹³; quizás también por la notoriedad del personaje, por el modo en el que la misma Egeria vivió esta experiencia y por una serie de elementos que caracterizaron su aventura, ésta tiene un interés particular. La distancia del viaje, que se prolongó durante tres años, desde Galicia, en Occidente, hasta Oriente, está relacionada sin duda alguna con el tiempo del recorrido. Desde Galicia a Tebaida, en Egipto, tierra de anacoretas, memoria del exilio del pueblo hebreo, a la subida del Sinaí donde Dios se manifestó a través de la palabra de la Ley, a los lugares de la tradición mosaica, a los lugares donde Cristo vivió, hasta Cilicia en la actual Turquía para parar en Tarso¹⁴. El Mediterráneo y las áreas limítrofes, el Mar Muerto, el Sinaí, el desierto egipcio se convierten para el peregrino cristiano casi en el ambiente natural, al que le atribuye una identidad, la identidad del contexto, teatro del proyecto teológico desde la Creación al diluvio universal, a las tablas de la ley dadas a Moisés, a la encarnación del Verbo, a la pasión de la cruz. Aquí, los mismos lugares son reliquias, en cuanto que son testigos que, sin duda, apelan a la memoria, pero sobre todo en cuanto lugares en los que visible e invisible se encuentran¹⁵. Los *ipsissima loca*, como se denominaban, constituían para el peregrino de la Alta Edad Media un ambiente tranquilizador, puesto que atestiguaban la victoria sobre la muerte demostrada por el sepulcro vacío.

La percepción de este espacio, geográfica y culturalmente mediterráneo, delimitado y diseñado por el carácter universal de la religión cristiana a lo largo de los confines del multiétnico Imperio Romano, tiene, al mismo tiempo, una profundidad real y trascendente por “*l’intervention [...] des vertus*”¹⁶ sobrenaturales de Dios y de sus már-

11 BERARDI, V.M. (ed.), *Il Codice...*, op. cit., libro I, capítulo XVII, p. 223-224.

12 CARDINI, F., “Egeria. La pellegrina”, en BERTINI, F. (dir), *Medioevo al femminile*, Roma-Bari, 1989, p. 4.

13 *Ídem*, p. 12.

14 *Ídem*, p. 4-5, y 16. Sobre los recorridos de las peregrinaciones de Egeria, véase CARDINI, F., *Il pellegrinaggio...*, op. cit., p. 66-800. Para los otros testimonios de peregrinación relativos a personajes importantes como san Basilio de Cesarea (ca. 350), san Jerónimo y san Gregorio de Nacianzo (en Jerusalén, ca. 372), o de Casiano en Belén (ca. 380), o como la del emperador Teodosio, según el *Compendium historiarum* de Cedremo, (en Jerusalén, ca. 386), véase *ídem*, p. 11-16.

15 *Ídem*, p. 20.

16 GAUTIER DALCHÉ, P., “La représentation de l’espace dans les *Libri miraculorum* de Grégoire de Tours”, en *Le Moyen Age. Revue d’Histoire et de Philologie*, 3-4, 1982, p. 414. En este caso la referencia específica está constituida por la antigua Galia, en la época de Gregorio de Tours, que ya era *Regnum Francorum*. El mecanismo por el que se diluye la frontera entre real y trascendente es la mayor razón referida a los testimonios apostólicos y a los de

tires. Profundidad en la cual espacio y tiempo son asumidos en la dimensión estática del espíritu.

Por eso, para Egeria el espacio es la *terra sancta* con los confines antes indicados. En su *peregrinatio*, ella busca las referencias históricas de su fe, la demostración de los testimonios de las escrituras. Toda la tensión de su espíritu reside en poder exclamar y dar a conocer que “existen”, que “no son un territorio de mito”, pertenecientes por eso “a la historia”, y que “se pueden”, por lo tanto, “recorrer, describir, medir”. “*La loro esistenza* [ésta es la tarea de su peregrinación, que en este sentido se enriquece con el valor de la investigación] *è una prova in più della realtà, della storicità del messaggio divino*”¹⁷.

Para la peregrinación cristiana, porque a esto se dirigen las pocas reflexiones recogidas en este trabajo, el Mediterráneo tiene que convertirse en el espacio de las directrices que conducen a las fuentes de la fe, a los testimonios ante los cuales detenerse en recogimiento y exclamar que todo fue verdad, como quiere decir Egeria.

Cardini, al hacer hincapié en la importancia del *Itinerarium* atribuido a Egeria en la formación, incluso en los testimonios literarios, de una conciencia en el Occidente europeo de un espacio teatral de la proyección del cristianismo desde Oriente Medio, su cuna, hacia la Europa latinizada, superando en el tiempo la línea de Roma y de Constantinopla, hace referencia a la literatura de viajes, es decir, a textos redactados por peregrinos occidentales entre los siglos IV y VII, como el *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque* (siglo IV), el *Breviarium de Hierosolyma* (siglo VI), el *De situ Terrae Sanctae* del archidiácono Teodosio, el *Antonini Placentini itinerarium* (siglo VI), e incluso el *De locis sanctis* de Pedro Diácono (1107-1159)¹⁸.

Sin embargo, serán las vicisitudes de los siglos XI y XII las que cambien la percepción del Mediterráneo como espacio inmaterial, aunque teatro de acontecimientos extraordinarios y sobrenaturales, por su percepción como un espacio geográfico e histórico concreto, atravesado una primera vez, en la época apostólica, de Sur a Norte, desde Palestina hacia Europa, y posteriormente, en sentido opuesto, desde Europa hacia los lugares que fueron la cuna del cristianismo.

La conciencia de los siglos más antiguos, su manera de ver los acontecimientos del pasado desde el presente, facilita esta identificación de la *ecumene* con el espacio cristiano, con connotaciones claramente culturales, con todas las implicaciones de alcance histórico-político. No pasará mucho tiempo hasta que los armadores de las repúblicas marítimas de Italia, aparte de los peregrinos, lleven a Palestina las tropas de los cruzados y los enrolados en las órdenes monástico-caballerescas del momento, fenómeno de enorme relevancia desde el punto de vista cultural por la evolución que representa de la peregrinación, con el rechazo, evidentemente, de compartir con otros, los *infideles*, los lugares de origen del Evangelio, sus caminos de tránsito y de difusión. Desde el Norte de

la vida de Cristo. Razón por la que la irrupción en el espacio humano de lo divino despoja a este último de las dimensiones de *milieu concret*, que se convierte así en *cadre très abstrait*; *idem*, p. 412.

17 CARDINI, F., “Egeria...”, *op. cit.*, p. 15.

18 *Idem*, p. 16. Véase *Les pèlerinages de l'antiquité classique à l'occident médiéval*, París, 1973.

Francia y de Alemania, Templarios y Teutónicos se dirigirán hasta Palestina con el imperativo “*terram sanctam recuperare*”¹⁹. Pero incluso antes, y precisamente a finales de los años veinte del siglo XII, en un documento sobradamente conocido gracias sobre todo a Jean Leclercq, escrito, según una hipótesis, por Hugo de Payns, “*le maître des Templiers*”²⁰, y dirigido a los caballeros residentes en el Templo de Jerusalén con el fin de darles ánimos²¹, aquellos que se consagraban a mantener las posiciones de aquella *terra sancta* eran vistos por la conciencia europea como *Christi milites*, cuya vocación era “*pugnare et vincere et coronari in Christo Jesu Domino nostro*”²². El texto, aunque “*parfois fautif*”,²³ como observaba Leclercq, anticipa esta extensión del cristianismo a espacios más amplios que sus lugares de origen comprendidos en el *Mare Nostrum* romano, a los países europeos. El sentido de pertenencia, explícitamente expresado por el *recuperare* del prólogo de la Regla de los Caballeros Teutónicos, revela la conciencia de una unidad cultural alimentada, al compartir los valores y fundamentos de un sentir y de una fe comunes, por los Caminos de Peregrinación capaces de permitir el continuo flujo de los elementos vivos de un credo mediante la renovación de la condición de la ξενιτεια; revela la perspectiva cristiana de la vida como un continuo “*peregrinare su questa terra [...] lontano dalla patria*” para “*preparare il proprio ingresso in quella celeste*”²⁴. Por otra parte, el “manuscrito de Nîmes” señala el momento en que la peregrinación cristiana prevé el eremita combatiente, bajo la urgencia de las motivaciones asumidas por la eclesiología de la segunda mitad del siglo XI, junto al eremita itinerante. De este modo, la unidad del “espacio cristiano”, entonces sólo euromediterráneo, coincide desde el punto de vista histórico con el espacio de la Iglesia bajo el magisterio del romano pontífice. En el centro de esta eclesiología, estaba esa unidad de la Iglesia que no se resolvía sólo en ella misma y con la perspectiva de un Humberto de Silva Candida; aquella unidad materializada también en la *ecumene* euromediterránea, cuya linfa pasaba a través de las arterias que conducían a los lugares de los orígenes, donde el proyecto teológico adquirió forma histórica. De manera muy eficaz, la peregrinación se propone en la India bajo la imagen del río recorrido contra corriente hacia el manantial²⁵, con un evidente significado purificador, de liberación del dolor, común tanto al cristianismo, para el cual la culpa de la que somos rescatados significa dolor, como al budismo, y al islam, que en lo alto ante el monte Arafat, la “montaña de Dios”²⁶, determina “*il momento culminate del pellegrinaggio [...] che dà a tutti il senso*

19 “Di Kapitel, die Regel, die Gesetze und Gewohnheiten», en VON PERLBACH, M.; HALLE, A.S., *Die Statuten des deutschen Ordens nach den ältesten handschriften*, 1890, p. 24.

20 Para la atribución y datación de dicho documento, llamado *Manuscrito de Nîmes*, véase el trabajo de LECLERCQ, J., “Un document sur le début des Templiers”, en *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, Roma, 1966, p. 87-99, en particular, 91.

21 *Ibidem*.

22 *Ídem*, p. 93.

23 *Ídem*, n. 1.

24 CARDINI, F., “Egeria...”, *op. cit.*, p. 5.

25 RIES, J., “Pellegrinaggi pellegrini e sacralizzazione dello spazio”, en CAUCCI VON SAUCKEN, P., *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma Santiago Gerusalemme*, Milán 1999, pp. 20-21.

26 *Ídem*, p. 33.

della grandezza di Allah ma anche il sentimento della forza e dell'unità della comunità, l'*umma musulmana*'²⁷.

"Dall'XI secolo quattro cammini di Santiago attraversavano la Francia raccogliendo i pellegrini giunti tramite innumerevoli percorsi, dalla Francia e da tutta l'Europa, da Inghilterra, Scandinavia, Germania, Svizzera e Italia. Su ognuno di questi lunghi percorsi vivono una vera avventura biblica, liturgica e culturale, che li porta da un ospizio a un monastero, da un rifugio a un santuario a una cattedrale incontrata lungo la via. Ogni volta fanno l'esperienza dell'accoglienza, della celebrazione eucaristica, della preghiera e degli incontri con altri pellegrini. In un simile contesto l'itinerario è sacralizzato e l'universo sembra divenuto veramente armonico"²⁸.

Por motivos prácticos y contingentes, aparte de otros de devoción, el arte Románico contribuyó a sacralizar el espacio cristiano con la producción de los signos de esa conciencia unitaria que las grandes arterias de peregrinación a Santiago, Roma y Jerusalén contribuirán a consolidar a partir del período comprendido entre la reorganización constantiniana de los Santos Lugares y la gran ofensiva persa de la segunda década del siglo VII, causa, por lo menos desde el punto de vista monumental, de grandes daños contra los santuarios de Tierra Santa²⁹.

La fundación de Jerusalén como ciudad-santuario a la que toda la cristiandad mira y hacia donde todos los cristianos se dirigen se remonta al siglo IV, a la madre de Constantino, Helena³⁰. Las numerosas peregrinaciones realizadas en este período, incluso por muchas mujeres, a veces de rango social elevado³¹, y los *Itineraria romana* que se definieron en estos siglos entre el fin del Imperio Romano y la Alta Edad Media, cuando "*le tombeau des apôtres saint Pierre et saint Paul à Rome a commencé à attirer des foules nombreuses*"³², abren las vías que permitirán a los peregrinos del Norte de Francia y de las Islas Británicas llegar a Roma.

Las obras de los Padres de la Iglesia serán las que orienten la atención del pueblo cristiano hacia las fuentes de la fe, hacia los lugares que presenciaron la materialización de lo Eterno, la manifestación de lo Eterno al hombre como tiempo histórico. Será también el impulso provocado por el esfuerzo contextual producido por el paganismo para contener la expansión del cristianismo el que movilice al pueblo cristiano a buscar la historicidad de los Santos Lugares, como atestiguará Egeria. El espacio cristiano, por lo tanto, como contexto cultural que se asoma sobre el Mediterráneo, desde Galicia a Roma, a Jerusalén, a Egipto, a Cilicia, y que se proyecta sobre el Mediterráneo, desde el extremo occidental europeo hasta Grecia, la antigua Iliria, y, subiendo a los países

27 *Ibidem*.

28 *Ídem*, p. 20.

29 CARDINI, F., "Egeria...", *op. cit.*, p. 16.

30 Véase *ídem*, p. 7. Véase del mismo CARDINI, F., *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce. Pellegrini, crociati, sognatori d'Oriente fra XI e XV secolo*, Milán 1991, en particular, el capítulo sobre "La devozione a Gerusalemme in Occidente e il «caso» sanvivaldino", p. 154-203.

31 CARDINI, F., "Egeria...", *op. cit.*, p. 7 y 8. Véase también RICHARD, J., *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols, 1981, p. 19 y 20.

32 *Ídem*, p. 16.

de la Europa danubiana, a Alemania y Francia. La Vía Francígena será después la gran arteria que enlazará esta comunidad con Europa del Norte. “*Le basiliche si moltiplicano, prende avvio il culto dei martiri e dei santi, i pellegrinaggi cominciano a mobilitare il popolo cristiano. Il culto peregrinante dell’Occidente cristiano si nutre del fervore per le tombe dei martiri e dei santi, a cominciare da quelle di Pietro e Paolo a Roma*”³³. La Vía Francígena, reuniendo a las gentes más diversas provenientes de todas las partes del mundo cristiano y que se dirigen hacia la misma meta, traducía y realizaba, mejor que cualquier otra cosa, el sentido social de una religión universal como el cristianismo, que había encontrado su área de difusión y su contexto en la universalidad del orbe romano.

La pérdida del impulso ético, que había dado vida a la república romana, no tuvo repercusión en el sentido social de la misma. Esto constituyó una condición favorable a la propagación de una religión como el cristianismo, que, precisamente en el vínculo colectivo de la peregrinación, experimentaba uno de los momentos de máxima expresión mediante el recorrido de un único itinerario realizado en comunidad, mediante la participación coral en los mismos rituales, mediante la tensión hacia una única idea religiosa³⁴. Religiones “nacionales” como la griega o la romana compartieron con el cristianismo este vínculo comunitario en la experiencia de la peregrinación. Si en los peregrinos, que a través de la vía sacra acudían cada cuatro años a la llanura de Olimpia dominada por el bosque sagrado y por el templo de Zeus, se reconocía a Grecia entera mediante la participación en las fiestas religiosas y en los juegos, en los santuarios cristianos, famosos y santificados por la memoria, o por las reliquias de santos o mártires, la emoción religiosa hallaba su cumplimiento en la trascendencia de lo divino, por este mismo motivo presente, en que lo infinito se encontraba como acto del proyecto teológico, que exalta la posición central del hombre, realidad inmortal en la continuidad de la acción creadora.

Por lo tanto, si el siglo IV representa un período cronológico particularmente significativo para la peregrinación cristiana con la “invención” de la Cruz gracias a Helena, madre del emperador Constantino, el XI constituirá una fecha muy importante por los efectos sobre el pensamiento cristiano, sobre la posición de la Iglesia, que desde este momento se puede llamar la Iglesia de Roma después del cisma de 1053, y la postura de Occidente respecto al mundo musulmán. Ciertas motivaciones de la teología y de la eclesiología de las épocas gregoriana y pregregoriana deben interpretarse en función de los acontecimientos acaecidos en la segunda mitad de este siglo y de los cuales no se puede prescindir.

El problema central era el de la primacía romana y la solución del conflicto que se desencadenó entre el poder espiritual y el poder temporal. Obras como el *Liber ad amicum* de Bonifacio da Sutri, o *De unitate ecclesiae conservanda* (1090/1093) de autor incierto,

33 RIES, J., “Pellegrinaggi...”, *op. cit.*, p. 23.

34 Sobre todo en la Baja Edad Media se confirmó la peregrinación como “movimiento de masas”, salvo en el caso de la que se dirigía a Jerusalén, reservada de modo particular para personas ricas a causa de su coste, bastante elevado; véase HERBERS, K., “Pellegrini a Roma, Santiago, Gerusalemme”, en CAUCCI VON SAUCKEN, P., *Il mondo...*, *op. cit.*, p. 127-134.

pero que se puede atribuir a Valtramo, obispo de Naumburg, deben entenderse como testimonios conscientes, aunque con diferentes pareceres y posturas, de la necesidad de distinguir entre los dos poderes, ya que las interferencias constituían motivos de conflicto y de aflicción para la cristiandad.

En este clima pueden entenderse las posturas y las preocupaciones expresadas en el *Liber ad amicum*, en el *De unitate*, o incluso en el *De ordinando pontifice*, que convergen en la concepción de la unicidad del papel de la autoridad espiritual; junto a una perspectiva de la Iglesia como organización fuertemente jerárquica, la propuesta de una *christianitas* de Humberto de Silva Candida, dispuesta, como Pedro Damían, a colaborar entre los dos poderes. No se puede olvidar el momento en que fue escrito el *Liber ad amicum* de Bonizone, el año 1086, y el *Unitate ecclesiae conservanda*, entre 1090 y 1093. En el mismo año de la redacción del *Liber ad amicum*, Anselmo da Lucca escribió el *Liber contra Wibertum*, es decir, contra Guiberto de la familia de los “da Correggio”, o lo que es lo mismo, contra Clemente III, antipapa (1080-1100) elegido por los veinticinco obispos reunidos en el Concilio de Bressanone, convocado por el emperador Enrique IV, después de la segunda deposición sancionada por Gregorio VII.

Las fechas de 1086 y de 1090/1093 tienen gran importancia; la primera hace referencia al momento de la explosión con toda su virulencia de la polémica antiguibertista; la segunda, a la visión de una *christianitas* de sello humbertino, fundada, como ya apuntó anteriormente Pedro Damían, sobre el *glutinum caritatis*³⁵, es decir, sobre el vínculo que debería justificar la acción convergente de la Iglesia y del Imperio en una relación entre madre e hijo³⁶.

De forma muy eficaz, Pedro Damían, en torno a 1052, en otro texto relativo a la validez de los oficios desempeñados por clérigos nombrados por los culpables de simonía, hace hincapié en el verdadero problema de la Iglesia en esta segunda mitad del siglo XI, es decir, la cuestión de la *libertas ecclesiae* dentro del espacio de la Iglesia, entendida como comunidad, *ecclesia*, universal, cuando universal coincide con la *ecu-*

35 DAMIANI, P. “Disceptatio sinodalis”, en DE HEINEMANN L. (ed.), M.G.H., *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, t. I, Hannoverae, 1891, p. 93: “ita sublimes duae personae tanta sibimet invicem unanimitate iungatur, ut quodam mutuae caritatis glutino et rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege, salvo scilicet suo privilegio papae, quod nemo preter eum usurpatur permittit”. Parece que fue escrita en 1062 por el cisma desencadenado en el momento de la sucesión al trono pontificio de Alejandro II (1061-1073) con la elección en Basilea, el 28 de octubre de 1061, de un antipapa en la persona de Cadalo, de familia probablemente lombarda, que tomó el nombre de Honorio II, depuesto en 1064 y muerto en 1073. Bonizone, aunque sustancialmente se remite al *bellum iustum*, propone una lectura del tema, por lo menos en términos de lenguaje, en la perspectiva de la ley y de la ética más que del canon. De hecho, se expresa en términos de licitud: “si licuit vel licet christiano pro dogmate armis decertare”. Con la prioridad dada al perfecto *licuit*, Bonizone parece buscar el consuelo de las *auctoritates*. Para el problema de la guerra *in utroque iure* véase dicho trabajo de Cassi. Cfr. también CARDINI, F., *Gerusalemme...*, *op. cit.*, p. 314.

36 Véase en este sentido el pensamiento de San Ambrosio (s. IV) en el *Sermo contra Auxentium*, 36: “Quod cum honorificentia imperatoris dictum nemo potest negare. Quid enim honorificentius, quam ut imperator Ecclesiae filius esse dicatur? [...]. Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est; bonus enim imperator quaerit auxilium Ecclesiae, non refutat”, y el de Gelasio I (492-496): el emperador “Filius est, non praesul Ecclesiae; quod ad religionem competit, discere ei convenit, non docere” (*Epistola*, X, 9); cfr. ROBERT, W.; CARLYLE, A.J., *Il pensiero politico medievale*, I, Bari 1956, p. 200 y 206.

mene romana: “*sed omnis ecclesia catholica per Romani fines imperii circumquaque diffusa de vinculis antiquae damnationis velut ex orrendo ac profundissimo carcere liberatur*”³⁷.

El *omnis ecclesia catholica*, es decir, el espacio cristiano, coincidirá con los *fines Romani Imperii* mediante una intensa obra de evangelización en los primeros siglos de la Edad Media, que más tarde se extenderá con la actividad de misioneros como san Patricio (siglos IV y V) en Irlanda, san Colombano en Escocia (siglo VI) y con los Caminos de Peregrinación, que diseñarán la red de los flujos de la nueva fe desde el centro del Mediterráneo, Roma-Jerusalén, hacia la periferia del orbe romano-cristiano. Y, como en una auténtica hidrografía, los llamados santuarios menores, el de San Martín de Tours; el de Chartres, en continuidad con la tradición drúidica en Galia; el de Mont-Saint-Michel, en Francia; el de Aquisgrán; el de Colonia, con las reliquias de la túnica del Niño Jesús, la túnica blanca de la Virgen, el sudario de san Juan Bautista, en Alemania; el de Canterbury, con la tumba de san Thomas Becket, en Inglaterra; el de Down Patrick, con las reliquias de los santos irlandeses más importantes, en Irlanda; el de San Miguel Arcángel y San Nicolás de Bari, en Italia; constituirán por su parte una red de trazados secundarios, afluentes de los grandes Caminos hacia las sedes apostólicas y los Santos Lugares.

El momento de la redacción del *De unitate ecclesiae*, que como ya dijimos fue en los años 1090/1093, y con el que parece apelarse a la imagen damiana del “*omnis catholica ecclesia [...] circumquaque diffusa*”, sigue la defensa de las posiciones gregorianas extremas de un Bonizone, y precede por poco tiempo al bando de la primera cruzada dictado por el rey de Urbano II (1088-1099). El espíritu que anima la lucha contra los peligros internos de la Iglesia –recuérdese la elección de Cadalo, antipapa, con el nombre de Honorio II, o la elección de Guiberto, también antipapa, con el nombre de Clemente III– parece afectar, como consecuencia, a los otros problemas existentes, entre los cuales, por verdadero o arbitrario que resulte, se encuentran la dificultad y los peligros que corrían los peregrinos que se dirigían a Tierra Santa.

La predicación de la cruzada por parte del pontífice, con todas las implicaciones doctrinales, culturales e ideológicas que podía suponer, y que supuso, necesitaba, de hecho, una toma de posición de enorme relevancia respecto a la conciencia del Mediterráneo como “espacio cristiano” definido dentro de esos *fines Romani Imperii* que configuraban el *Mare Nostrum*. A finales del siglo XI, son cada vez más vivaces los testimonios sobre la conciencia por parte de Occidente de la presencia en ese espacio de otra religión, la musulmana, que ya en el siglo VIII fue capaz de extenderse con la conquista árabe de los países de origen, a lo largo del Norte de África, hasta España, incluso intentando extenderse por Francia si no hubiera sido por Carlos Martel (689-741), que paró el fenómeno en Poitiers (732), aunque sin poder expulsar a los invasores de Aquitania y del valle del Ródano. Si la avanzada árabe fue militar, la presencia en zonas y suelo cristianos habría sido mucho más peligrosa, por ser de naturaleza cultural y religiosa. La misma tierra de

37 DAMIANI, P., “Liber gratissimus”, en DE HEINEMANN L. (ed.), *M.G.H., Libelli...*, op. cit., XXXVIII, p. 72.

procedencia de Egeria, e incluso el santuario compostelano, se vieron obstaculizados hacia el Atlántico por el islam que había penetrado profundamente en la Península Ibérica.

De este modo, el cristianismo, la Iglesia, parecieron no reaccionar hasta el siglo XI, cuando los peligros que afectaban a los peregrinos Camino de Palestina, denunciados por los embajadores bizantinos ante Urbano II (1088-1099), podría decirse que conmocionaron al Occidente cristiano, que será llamado en 1095, durante el Concilio de Piacenza, a tomar las armas para liberar los Santos Lugares.

Cabe destacar que todavía a finales del siglo XII un escritor-viajero musulmán nacido en España en 1145, Ibn Giubair, podía observar los restos del islam siciliano bajo la iluminada tolerancia normanda, registrando “*con compiacimento* [señalaba Francesco Gabrieli] *la sopravvivenza, pur avvertendone poi non lontana l'estinzione*”³⁸. Pero si el testimonio de Ibn Giubair se refiere a la situación siciliana, sin duda angustiada y limitada, los acontecimientos de la toma de Jerusalén, por parte del califa Omar en 638 d. de C., ofrecen un escenario bien distinto, que atestigua al mismo tiempo las posibilidades de buena convivencia entre musulmanes y cristianos, justamente en cuanto a la confesión religiosa, el punto neurálgico de toda la cuestión³⁹. “*Il profeta in persona [observaba Runciman] aveva ordinato che, mentre ai pagani doveva venir offerta la scelta fra la conversione e la morte, al Popolo della Bibbia, cioè ai Cristiani e agli ebrei [...] venisse concesso di conservare i loro luoghi di culto e di usarli senza restrizioni*”, aunque se les prohibiese explícitamente hacer proselitismo⁴⁰.

Sin embargo, esto demuestra un estado de hostilidad entre los dos mundos, el musulmán y el cristiano, madurado en torno al siglo IV y que culminó en la centuria siguiente, cuando la emperatriz Eudisia se trasladó a Jerusalén seguida por muchos miembros píos de la aristocracia bizantina⁴¹, desde donde envió a Constantinopla una verdadera y auténtica colección de reliquias, entre las que figuran el retrato de la Virgen pintado por san Lucas⁴². Las peregrinaciones eran “raras” en los “albores del cristianismo” y se acentuaron en la época en el pensamiento cristiano la divinidad y universalidad de Cristo, más que su humanidad⁴³. Por lo tanto, las fechas de la toma de Jerusalén (638) por parte del califa Omar, la de la batalla de Poitiers (732), que fijó la frontera más Noroccidental de la expansión árabe, y la del inicio de las hostilidades entre el Occidente cristiano y el islam árabe (1095), responden a un período difícil bajo cualquier punto de vista por el progresivo ensimismamiento de un Occidente profundamente empobrecido. También corresponden a una época en la que, con la concurrencia de dichas circunstancias, se altera el principio ecuménico de un Tertuliano⁴⁴ que, en la obra *De corona*, reclama el imperativo categórico al cristiano, al “dis-

38 GABRIELI, F., *Viaggi e viaggiatori arabi*, Florencia, 1975, p. 83.

39 RUNCIMAN, S., *Storia...*, *op. cit.*, p. 7 y ss.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*, p. 38.

42 *Ibidem*. En este período, a mediados del siglo V, el interés por Jerusalén llega a su cima; *idem*, p. 37.

43 *Ibidem*, p. 36.

44 CASSI, A.A., “Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del bellum iustum”, en *Gue-*

cípulo de Cristo”, consistente en no poder “*negare il Vangelo, nemmeno in caso di necessità o di legittima difesa; pace, dunque, a costo del martirio*”⁴⁵.

A pesar de las peregrinaciones que se hicieron famosas por los *récits* que llegaron hasta nosotros, como el de Egeria o el del peregrino de Burdeos que emprendió viaje al volver de Palestina; a pesar del parecer favorable de san Jerónimo, que se estableció en Palestina seguido por el “*circolo di donne ricche ed eleganti che si riuniva attorno a lui in Italia*”⁴⁶, sobre el valor de acto de fe que tenía la oración en los lugares donde vivió Cristo; a pesar del impulso que para el fenómeno podía suponer la *inventio* de las reliquias de la pasión por parte de la emperatriz Helena, la peregrinación cristiana tomará verdadero impulso en el siglo X, cuando se empezó a atribuir a los Santos Lugares, con los cuales el peregrino entra en “contacto místico”, el poder de redimir los pecados con el perdón divino. En este período se trazan los itinerarios por excelencia de la cristiandad: uno de ellos en dirección a España por Santiago de Compostela, el otro en dirección a Italia por Roma y por el Monte Sant’Angelo en Apulia, y un tercero en dirección a Palestina por Jerusalén y los demás Santos Lugares. Pero también fue la recuperación de la seguridad y la tranquilidad de los viajes por mar, tras los éxitos militares bizantinos con el consiguiente control del Mediterráneo, lo que favoreció, junto con el comercio, que se retomasen las grandes travesías desde Europa, desde la Europa del Norte hacia los Santos Lugares, representados sobre todo por los santuarios apostólicos y por los lugares donde transcurrió la vida de Cristo; desde Belén, lugar símbolo de su nacimiento, hasta el Gólgota, memoria de la pasión. A partir del siglo IV, el Mediterráneo se convierte en el espacio donde se produce la *virtus* de Cristo, con el anuncio de la Palabra y con la rápida

rra giusta? Le metafors di un concetto antico, Nápoles, 2003, p. 114. Véase también CALORE, A., “Introducción”, en *idem*, p. VII-XXXIV, en particular, XIX y siguientes, sobre la evolución del fundamento de “justificación” de la guerra desde Tertuliano a Agustín hasta la lectura en clave de derecho bélico, en virtud de la cual el *bellum iustum* era tal siempre que fuera *bellum solemne*, “*dove la solennità era conferita dalla decisione presa dalle massime autorità istituzionali di muovere guerra*”; cfr. aquí nota 53 sobre la figura de los *bellatores Domini*; “*e dal rispetto delle ritualità belliche prescritte*”, *idem*, p. XXI. Y también, en la misma página, nota 56: “*Per avere una guerra giusta occorre che: sia proclamata da soggetti muniti di imperium, inteso quest’ultimo come sovranità. Per cui i combattenti devono essere hostes giuridicamente riconosciuti*”. Con Graciano el pensamiento canónico formula también el problema de reconducir el originario instinto agresivo y homicida a un acto consciente, porque es decidido por las autoridades con el fin de tutelar, de obtener un bien superior por su naturaleza de interés común. “*Si ergo viri sancti [...] et publicae potestates bella gerentes non fuerunt transgressores illius mandati: Non occides, quamvis quosque flagitiosos digna morte perimerent; si miles suae potestati obediens non est reus homicidii, si eius imperio quemlibet flagitiosum interfecerit; si homicidas, et venenarios punire non est effusio sanguinis, sed legum ministerium [...] patet quo malos interfici licet*” (“*Decretum Magistri Gratiani*, FRIEDBERG, A. (ed.), *Corpus Iuris Canonici*, Graz 1959, II Parte, C. XXIII, Q. V, c. XLVIII, col. 945). Inmediatamente después, el mismo Graciano se pregunta “*si contingat aliquos malos puniri ab hiis, qui non habent legitimam potestatem, an sint rei effusi sanguinis hii, per quos puniuntur*» (col. 945). Sobre la base del pensamiento de Ambrosio –concretamente en relación al suceso de Caín y Abel–, Graciano atribuye la guerra, en definitiva, a un acto disciplinado, como ya se vio anteriormente, en su ejecución desde la obediencia hasta la legítima “potestad”; *idem*, c. XLIX, col. 947: “*Apparet ergo, quod aliquando per legitimam potestatem gerentes, aliquando per populos divino iussu excitatos, mali pro peccatis suis non solum flagellantur, sed etiam rite perduntur*”. Sobre el significado de *rite* = según las formas establecidas, véase el trabajo de Valvo, ya citado en la nota 53.

45 *Idem*, p. 109.

46 RUNCIMAN, S., *Storia...*, op. cit., p. 37.

difusión de la evangelización. Espacio sagrado, y también santo⁴⁷, para los cristianos; espacio religioso-político para los musulmanes.

Las peregrinaciones, junto con las vicisitudes que marcaron la vida de los países bañados por el Mediterráneo, contribuyeron a consolidar este marco, este estado de cosas, por lo menos hasta el siglo XI, cuando la caída de la dinastía abbásida no sólo tuvo consecuencias negativas para el tráfico entre Iraq y los comerciantes occidentales, sino que también repercutió en la seguridad de las vías de caravanas. La potencia abbásida para todo el mundo mediterráneo supuso, efectivamente, una defensa exterior contra los bárbaros de Asia Central⁴⁸. La derrota del ejército bizantino, en 1071, en Manzinkert, obligado a intentar reconquistar Armenia para la supervivencia del Imperio, marcó un punto de inflexión en las relaciones con Occidente. Desde Manzinkert (1071) al Concilio de la Cruzada (Piacenza, 1095) pasa casi un lustro marcado por las guerras libradas en suelo español entre el reino cristiano de Aragón, con el monarca Ramiro I, y los musulmanes de España; guerras reconocidas por el pontífice Alejandro II (1061-1073) con la indulgencia para los que combatiesen por la cruz⁴⁹ y seguidas por los llamamientos de Gregorio VII (1073-1085), según los principios de la cristiandad, a liberar España, perteneciente a la sede de San Pedro, por lo que *“i cavalieri cristiani avrebbero potuto godere il possesso delle terre che avessero conquistato agli infedeli”*⁵⁰.

47 Sobre el sentido de “santo”, en referencia a los lugares o espacios testigos de la historicidad de las vicisitudes del cristianismo y de sus orígenes, en relación con “sacro” en referencia a lugares ilustres por la presencia de reliquias, véase CARDINI F., *Gerusalemme...*, op. cit., p. 334: *“Il pellegrino cristiano volge i suoi passi verso le testimonianze storiche del passaggio di Gesù sulla terra, verso la memoria di quell'evento tutto speciale della Redenzione che è l'Incarnazione del Figlio di Dio: il punto nel quale il Divino ha fatto in modo centrale e definitivo irruzione nella storia santificando la stessa natura umana e in un certo senso accorciando la distanza esistente tra il Sacro e l'Umano nella dimensione dello scambio, della contiguità, del dialogo fondato sull'adeguazione del modello: il dialogo che è appunto la sostanza della santità. Per questo correttamente infatti noi parliamo non già di luoghi sacri per indicare quelli santificati dal passaggio di Cristo, bensì di luoghi santi”*.

48 RUNCIMAN, S., *Storia...*, op. cit., p. 52. *“Inoltre, i disordini nelle estreme provincie dell'impero abbaside provocarono l'interruzione dell'antica strada carovaniera che dalla Cina, attraverso il Turkestan e la Persia settentrionale, raggiungeva l'Armenia e poi il mare di Trebisonda. L'altra strada, che passava a nord del Caspio, non fu mai a lungo sicura”*.

49 *Ídem*, p. 79.

50 *Ibidem*. Sobre el desarrollo de la iglesia jacobea, y por lo tanto de la peregrinación a la tumba del Apóstol entre los siglos IX y XI, así como sobre la postura de la sede romana en el período de la reforma, véase HERBERS, K., “Il papato e Santiago–Santiago e il papato”, en HOUBEN, H.; VETERE, B. (dir.), *Mobilità e immobilità nel Medioevo europeo*, Actas del 2º Seminario de estudio de los Doctorados de Investigación medieval de las Universidades de Lecce y Erlagen, Roma, Istituto Storico Germanico, 1-2 abril 2004), Galatina, 2006, p. 69-78. El estudioso atribuye la cuestión, por una parte a la situación de la Iglesia española entre el período carolingio y el siglo XI –es decir, la etapa de la conquista de gran parte de la Península Ibérica por los musulmanes–, y por otra a la cautela y a la atención reservada por Roma al éxito conseguido por la *inventio* de las reliquias del apóstol Santiago en el momento del máximo interés de los pontífices de la segunda mitad del siglo XI, desde León IX hasta Urbano II, pasando por los pontificados de Alejandro II y Gregorio VII, por afirmar el primado romano, fundado en el origen petrino de la sede, heredera del mandato específico en ese sentido del mismo Jesucristo. De modo que *“fu il “papato in Santiago”, oppure furono “Santiago e il papato” a influenzare il corso degli eventi fino alla fine del sec. XII.”*; *idem*, p. 77. Herbers, respecto a la importancia dada a las diferencias entre las dos sedes apostólicas, la romana y la española, evidenciadas por las reservas de Gregorio VII respecto a la predicación jacobea, especialmente cuando se comparaba con la peregrinación paulina a Roma –*idem*, p. 76–, concluye el discurso a favor de la amplia perspectiva de la Iglesia romana *“per le capacità di dominare e superare gli interessi particolari e le possibili sollecitazioni provenienti da vicende particolari”*; *idem*, p. 78. Sobre el problema de la *“unità del mondo cristiano”* fundada sobre la *“petrinità dei secoli del primo e dell'alto medioevo”*, remitimos al reciente trabajo de CAPITANI, O., *“Reformatio Ecclesiae: a proposito di unità e identità nella costruzione dell'Europa medievale”*, en *Studi Medievali*, Serie Terza,

Los pontificados de Alejandro II y Gregorio VII, a finales del siglo XI, concretaron la idea de guerra santa, en cuanto fuera necesaria, aceptada por la Iglesia con Urbano II (1088-1099) como un acto inevitable, “*si trucidasse contingit*”⁵¹, para la *libertas ecclesiae* “*de vin-*

a. XLVII, fasc. 1, 2006, p. 1-27, y al trabajo de MACCARRONE, M., *Romana Ecclesia-Cathedra Petri*, 2 vol., Roma, 1991, y particularmente “Sedes Apostolica-Vicarius Petri. La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)”, p. 1-101, citado por Capitani.

- 51 *Decretum*, II pars, C. XXIII, q. V, C. XLVII, col. 945. Véase “Anselmi S. Lucensis Episcopi *Collectio canonum*”, en P.L., 149, l. XIII, c. 1, col. 533: “*Quod Moyses nihil crudele fecit quando praecepto Domini quosdam trucidavit*”; cfr. CAPITANI, O., “Sondaggio sulla terminologia militare in Urbano II”, en *Militia Christi e Crociata nei secoli XI-XIII (Atti della undicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 1989)*, Milán, 1992, p. 181 y siguientes. Del mismo Anselmo, o quien sea –observa Capitani– el autor del libro XIII (181), véase libro XIII, 4, col. 533: “*Quod militantes etiam possint esse iusti; et quod hostem deprimere necessitas non voluntas debet*”. Sobre la autoría de Anselmo del XIII de la *Collectio canonum*, véase PÁSZTOR, E., “Lotta per le investiture e ius belli: la posizione di Anselmo da Lucca”, en GOLINELLI, P. (dir), *Sant’Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture*, Bolonia, 1987, p. 376, n. 5. Ovidio Capitani, recordando las consideraciones de Edith Pásztor, hacía hincapié en la “*originalità della compilazione presente nel libro XIII della Collezione attribuita ad Anselmo nell’impianto dell’eclesiologia sottesavi: non si può infatti dimenticare che ... ci sono significativi parallelismi tra il ... Liber contra Wibertum e i passi del libro XIII*”. No me refiero exclusivamente a temas extraídos de san Agustín relativos a la lucha contra los cismáticos, sino “*visuale del primato della Chiesa di Roma secondo la più autentica dottrina gregoriana*”; cfr PÁSZTOR, E., “Lotta...”, *op. cit.*, p. 377. Los comentarios de Pásztor se refieren a las posiciones de Becker respecto al mismo argumento, *Papst Urban II.*, Stuttgart 1988, p. XVI-XLII [Schriften der Monumenta Germaniae Historica 19]. Véase BERNHEIM E. (ed.), *Anselmi Lucensis Episcopi Liber contra Wibertum*, en M.G.H., *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, I, Hannoverae 1891, p. 525: “*Defendere pupillum et viduam armis etiam carnalibus, tueri sanctam ecclesiam, non eos, qui in causa sunt, sed nisi pro communi republica, sub quorum regimine sunt universales ecclesiae, cupimus*”. Sobre la imagen de las *arma carnalia* recurrente en los autores *qui a partibus Gregorii VII pontificis stabant*, véase THANER, F. (ed.), *Liber canonum contra Heinricum quartum*, en M.G.H., *Libelli...*, *op. cit.*, p. 482. El autor del *Liber* –sobre su identidad véase la citada edición de Thaner, p. 471-472– traduce el mismo concepto con la imagen de lo *visibile gladium*, versión, a su vez, de los “*ecclesiastica prelia*” mencionados por Gregorio Magno. Véase también DÜMLER, E. (ed.), *Bonizonis Episcopi Sutrii Liber ad amicum*, en M.G.H., *Libelli...*, *op. cit.*, p. 618: “*Sed quia superius a me quesisses [...] si licet cristiano armis pro veritate certare, historiam petebas. Quam nunc contexui [...] ut conoscas, quia, si licuit unquam christiano pro aliqua re militare, licet contra Guibertistas*”, es decir, contra las facciones, los defensores del papa cismático, Clemente III, “*omnibus modis bellare*”, donde el carácter concreto del término *bellare* sustituye a *certare*, *certamen*, que puede asumir también el significado de oposición dialéctica y, por lo tanto, de enfrentamiento, de debate. A este respecto, véase LECLERCQ, J., “*Militare Deo dans la tradition patristique*”, en *Militia Christi...*, *op. cit.* p. 3-18, en particular, 5: “*Le terme de miles en vint à désigner tout fonctionnaire qui, sans porter les armes, exerce un office dans la vie civile, comme en rendant la justice ou en jouant quelque autre rôle de caractère public, ou encore tout athlète qui, dans l’usage de sa force physique, fait preuve de courage et de discipline. Cette acception très large, et même très vague, vaut pour quiconque, sans être militaire, est militant pour une cause profane ou religieuse. Il était normal que l’on trasposât ce vocabulaire au niveau de la vie chrétienne, dans la mesure où le fait de servir Dieu exigeait un effort*”. Por lo tanto, para Leclercq la imagen del *militare Deo* sólo tiene un único valor, el valor alegórico; “*Elles*”, quiere decir “*ces images*”, “*font partie d’un langage*”, precisamente “*auquel chaque milieu donne une nouvelle capacité d’évocation*”; *idem*, p. 9. La posición del ilustre estudioso tiene que ver con la neta distinción –siempre por lo que respecta al problema de la guerra– entre monjes, clero y laicos. Sin embargo, todavía queda el problema de la licitud para el “cristiano”, independientemente de la profesión de votos, de superar el imperativo, incluso en defensa de la Verdad revelada, *pro dogmate*, de la Iglesia, de la fe, *non occides*, más perentorio obviamente para los monjes y curas. Como ya se intentó demostrar, a este problema se le dio respuesta favorable en el siglo XI, en el sentido de que sería lícito recurrir a todos los medios, incluso cruentos, *omnibus modis bellare*, para defender la unidad de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Haciendo referencia a Bernardo en el debate posterior a su texto introductorio del Congreso sobre *Militia Christi e crociata nei secoli XI-XIII*, Leclercq subrayaba el distinto tipo de contenidos y de lenguajes de Bernardo cuando se dirigía a los monjes y a aquellos que no eran religiosos o curas, observando que los Templarios no son monjes, sino soldados de profesión por una causa religiosa. En cualquier caso, los soldados de profesión son cristianos que matan, *contingit trucidasse*, aunque sea por una causa religiosa, como admite Bonizone, y como admitirá después san Bernardo –en el discurso a los Templarios (“*melius est ut occidantur*”)–. La diferencia y el registro del lenguaje de Bernardo en los discursos a los monjes es indiscutible; esto resulta bastante evidente en la carta a su sobrino Roberto, que pasó de la

Orden Cisterciense a la Cluniacense. De hecho, en este caso el abad de Clervaux recurre a la imagen de la *militia Christi* (*Epistola I*, en P. L., 182, col. 78) en vez de recurrir a la del soldado que combate *omnibus modis* por la causa de la Iglesia amenazada por el cisma –es el caso del tono encendido de Bonifacio– con la presencia de un antipapa, Clemente III. El soldado –cabe destacar– aun así sigue siendo cristiano. El tantas veces citado canon 7 del Concilio de Calcedonia (451), retomado por Burcardo (*Burchardi Wormacensis Ecclesiae Episcopi Decretorum libri viginti*, en P. L., 140, l. VIII, cap. 4, col. 793) no resuelve la cuestión, aunque queda clara la prohibición de usar armas para los monjes y curas: “*Qui semel in clero deputati sunt, aut monachorum vitam expetiverunt, statuimus neque ad militiam, neque ad dignitatem aliquam venire mundanam: sed hoc tentantes et non agentes poenitentiam, quo minus redeant ad hoc propter Deum primitus elegerunt, anathematizari*”; cfr. ALBERIGO, G.; DOSSETTI, G.L.; PERIKLES, P.; JOANNOU; LEONARDI, C.; PRODI, P. (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bolonia, 1991, *Concilium Chalcedonense*, VII, p. 90.

Pelagio I (556-560), en la epístola 2 a Narsete mencionada por DA LUCCA, A., *Contra Wibertum*, p. 524, reservaba a la autoridad secular la función de hacer ejecutar la sanción, o mejor, le reservaba el papel de vigilante de la integridad de la Iglesia: “*Nec putetis alicuius esse peccati, si huiusmodi nomine comprimuntur. Hoc enim et divinae gratiae et mundanae leges statuerunt, ut ab ecclesiae unitate divisi a saecularibus etiam potestatibus comprimantur*”. No es la mención de la *auctoritates* lo interesante, sino la época de la cita, esto es, la segunda mitad del siglo XI, que verá cómo la Iglesia sustituye la *saecularis potestas* con la llamada a filas general de la cristiandad en la lucha armada contra el infiel y también contra los peligros internos de la Iglesia, como los ya mencionados defensores del papa cismático, los heréticos –los “divididos”–, los infieles; que verá también cómo la Iglesia reconoce la *nova militia*, que no es más que la *militia saecularis* y ni siquiera la *militia Christi*. *Nova militia*, que si inicialmente no constituyó una verdadera y propia Orden, sino una *fraternitas* con destacables connotaciones penitenciales, si es cierto que la “*esperienza spirituale si inseriva in quella temperie di partecipazione dei laici alla vita religiosa che segnatamente nei primi decenni del secolo XII si sarebbe concretizzata nel decisivo sviluppo dell’istituto dei «conversi» legati sia ai monasteri che alle comunità canonicali [...] Si trattò, quindi, non di una generica «conversio morum» né di una partecipazione imperfetta alla vita religiosa, ma dell’assunzione di un preciso status vitae, pur nel rispetto della peculiarità cavalleresca dell’istituzione. Non a caso il Rousset definisce il Templare una espèce de croisé à vie, moine armé, laïc religieux*”; FONSECA, C.D., “Introducción al *Liber ad milites Templi. De laude novae militiae*”, en *Opere di San Bernardo*, Milán, 1984, p. 428 y 429. Para san Bernardo, el *miles Templi* conjuga las dos naturalezas, la del monje y la del miles: “*Ita denique miro quodam ac singulari modo cernuntur et agnis mitiores, et leonibus ferociores, ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, monachos videlicet an milites, nisi quod utrumque forsitan congruentius nominarim, quibus neutrum deesse cognoscitur, nec monachi mansuetudo, nec militis fortitudo*”; *Liber ad milites templi*, IV, 8, p. 452. Y también: “*Vivitur in communi [...] absque uxoribus et absque liberis. Et ne quid desit ex evangelica perfectione, absque omni proprio habitant unius moris in domo una, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Dicas universae multitudinis esse cor unum et animam unam: ita quisque non omnino propriam sequi voluntatem, sed magis obsequi sategit imperanti [...] et quaequae postremo facienda Magistri voluntas et communis indicit necessitas [...]. Capillos tondant, scientes, iuxta Apostolum, ignominiam esse viro, si comam nutriert*”; *idem*, IV, 7, p. 450. Es evidente el modelo de la *Regula Benedicti*. Cfr. CURZON, H. de (ed.), *La Règle du Temple*, Société de l’Histoire de France, París 1886, 1, p. 11: “*Nos parlons primierement a tous ceaus qui mesprisent segre lor propres volontés*”. Véase el texto de la versión latina original atribuida a Bernardo, o la que defendió con ocasión del concilio de Troyes (1128): “*Omnibus in primis sermo noster dirigitur quicumque proprias voluntates sequi contemnunt*”. Véase también VON PERLBACH, M.; HALLE, A.S., *Die Statuten...*, op. cit., p. 29: “*Tria vero sunt, que omni religioni substantialia sunt et inter praecepta regule continentur, votum videlicet perpetue continentie, abrenunciatio proprie voluntatis, que est obediencia usque ad mortem, et tertium, quod est votum paupertatis, ut sine propria vivat is, qui suscipit habitum religionis*”. Véase asimismo la razón de la Constitución de la Orden de los Caballeros Teutónicos en el Prologo 3, p. 24: “*Hec enim militia celi et terre typo prefigurata sola et precipua est esse videtur, que vicem Christi in opprobrio sue crucis doleat et terram sanctam Christianis debitam recuperare ab oppressione gentium se devovit*”, donde parece evidente la presencia del modelo de la Regla de los Templarios, pero también del *Liber ad milites Templi* –en un esfuerzo por delinear la identidad de esta religio militar: “*militia celi et terre typo prefigurata sola et precipua esse videtur*” (*Die Regel*); “*nisi quod utrumque forsitan congruentius nominarim*” (*Liber ad milites Templi*), monje, es decir, miles–, y la de la matriz común benedictina. Véase SUCHIER, H.; EINLEITUNG, *Die Regel*, p. XXXII: “*Die Hauptquelle der Deutschordensregel ist aber die Regel der Tempelherren [...] und die ihrerseits wieder auf der Benedictinerregel beruht*”. Suchier menciona una carta de Inocencio III fechada el 19 de febrero de 1199, incorporada en las *Tabulae ordinis theutonicis*, Berolini, 1869, n. 297, en la que el pontífice hace referencia a la ordenación del caballero teutónico según la costumbre templaria: “*ordinationem factam in ecclesia vestra iuxta modum Templariorum in clericis et militibus et ad exemplum Hospitaliorum in pauperibus et infirmis*”; SUCHIER, H.; EINLEITUNG, *Die Regel*, p. XXXII y n. 20.

Hay que mencionar los términos extremadamente claros con los que Claudio Leonardi pone de manifiesto el problema: “*Il problema non è quello di rendere cristiana la guerra o di rifiutarla in nome del cristianesimo, ma è piuttosto quello di vivere nel mondo non essendo del mondo, accettare la guerra sapendo che è a un tempo inevitabile e carica di ogni violenza*”, en LEONARDI, C., *I Templari. Una vita tra riti cavallereschi e fedeltà alla Chiesa*. Actas del I

*culis antiquae damnationis*⁵². Los que se sacrificaban en la batalla, incluidos también aquellos que traspasaban el precepto categórico de *non occides*, por amor, “celo [...] ardentes”⁵³, de

Congreso *I Templari e San Bernardo di Chiaravalle*, Certosa di Firenze 23-24 octubre 1992, Certosa di Firenze, 1995, p. 15. Edith Pásztor, en referencia a c. 5 de Anselmo, observaba cómo en el Evangelio el oficio del militar está entre los que son lícitos; PÁZSTOR, E., “Lotta...”, *op. cit.*, p. 392. Cfr., así c. 5 en la edición del libro XIII de la *Collectio* de la misma Pásztor (*idem*, p. 408), “*Gravi de pugna conquis: dubites nolo, utile tibi tuisque dabo consilium. Arripe manibus arma, oratio aures pulset Auctoris, quia quando pugnatur, Deus apertis celis spectat et partem, quam aspicit iustam, defendit*”. Véase el *Liber contra Wibertum*, p. 524. Tanto en la *Collectio* como en la *Contra Wibertum*, las referencias aluden a Agustín, y en particular a la epístola espuria n. 13 *ad Bonifacium*; cfr. *Contra Wibertum*, p. 524, n. 1. En cuanto al problema de la guerra y el cristianismo son especialmente interesantes c. 4: *Quod militantes etiam possunt esse iusti* y c. 12: *Ut mali non occidantur, sed corrigantur* del l. XIII de la *Collectio*. Para comprender y entender la coherencia entre los dos argumentos, observa oportunamente Pásztor, no se puede prescindir del contexto histórico del siglo XI marcado por el clima de tensión con los donatistas y de guerra a los desobedientes a la Iglesia Romana (*idem*, p. 376), bastante similar a la realidad del siglo V, igualmente marcado por las herejías. En la lectura de los citados *capitula* de la *Collectio*, no sólo se evidencian las analogías con Bernardo (*Liber ad milites Templi*, I, 1, p. 440: “*Securi ergo procedite, milites, et intrepido animo inimicos crucis Christi propellite*”, libro XIII, 31, p. 482: “*ut in omnibus sit ipse benedictus, qui docet manus vestras ad proelium et digitos vestros ad bellum*”, sino sobre todo el tipo de respuesta en estos siglos cruciales, XI y XII, al desasosiego de la conciencia ante la muerte de un hombre por otro hombre, aunque fuera enemigo de Dios, del que también es una criatura a pesar de la desviación de su mente y de su espíritu. Por este motivo el acontecimiento de la muerte *ferenda vel inferenda*, dirá Bernardo, es causa de turbación, a pesar de los esfuerzos por buscar una motivación tranquilizadora. Esta conciencia queda atestiguada por la serie de argumentaciones de los tratados al respecto, y por la exigencia de encontrar consuelo en las *autoritates*. Se ve patentemente esta turbación en el recurso, imposible de evitar, al *corrigere* como vía que debe recorrer el cristiano precisamente con los *mali*, es decir los “caídos en el error”, y por eso potenciales enemigos de la Iglesia –herejes, emperadores que creaban conflictos oponiéndose a la Iglesia, infieles–. En el *Contra Wibertum*, con san Agustín, Anselmo llama la atención del Dios de los cristianos como Dios de amor y, por eso de vida (“*Noli existimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat*”, p. 524), mientras en el c. 4 de la *Collectio* el oficio de las armas puede ser un oficio justo. La distinción entre “voluntad” y “necesidad” de la acción cruenta se pone como la única clave de toda la cuestión: “*et hostem deprimere necessitas non voluntas debet*”. El pensamiento oficial de la Iglesia, por boca de sus más autorizados exponentes, es bastante claro y lineal en relación con la perentoriedad con la que se suscita el problema de la guerra entre los siglos XI y XII. El discurso de Anselmo en la *Collectio* (c. IV) en correspondencia con el del *Liber contra Wibertum* (p. 524), sitúa la motivación justa de la guerra en la “necesidad” de recurrir a la armas “*Utinam una fides esset in omnibus, quia et minus laboretur et facilius diabolus cum suis angelis vinceretur*”. Y, en todo caso, resulta evidente, como observa Edith Pásztor, “la conciencia del conflicto” en Anselmo entre comportamiento cristiano y recurso a la intervención armada, que es un problema que todavía sigue abierto; PÁZSTOR, E., “Lotta...”, *op. cit.*, p. 400, n. 163. Problema que no sólo fue de Anselmo, aunque poco tiempo después Bernardo, sin signos de duda y en términos perentorios, opta por eliminar físicamente a los infieles, excluyendo la posibilidad de otras soluciones: “*Non quidem vel pagani necandi essent, si quo modo aliter possent a nimia infestatione seu oppressione fidelium cohiberi. Nunc autem melius est ut occidantur*”, considerando la presencia del mal y de sus portadores como una epidemia: “*ne forte extendant iusti ad iniquitatem manus suas*” (*Liber ad milites Templi*, III, 4, p. 446). Postura confirmada por Bernardo en el *De consideratione*, dirigida a Eugenio III (1145-1153), quien le había enviado a predicar la cruzada, y donde se defiende de las insinuaciones difundidas en el círculo de los cruzados sobre su responsabilidad en la empresa. Cuando se declara preparado para asumir el peso de la maledicencia para liberar al pontífice de tal situación, “*Bonum mihi, si dignetur me uti pro clipeo. Libens excipio in me detrahentium linguas maledicas, et venenata spicula blasphemorum, ut non ad ipsum perveniant*”, se preocupa por determinar las causas del fracaso de la expedición en la falta de armonía y en el clima de competición existente en el ejército cruzado: “*Effusa est contentio super principes, et Dominus errare fecit eos in invio, et non in via*” (P.L., 182, libro II, c. I, col. 743); en cambio, no se preocupa de las importantes pérdidas de vidas humanas después de la poco gloriosa retirada de Damasco (RUNCIMAN, S., *Storia...*, *op. cit.*, p. 519): “*la strada era cosparsa di cadaveri umani e di carcasse di cavalli, il cui fetore appostò la pianura per molti mesi ancora*”. Las argumentaciones de Bernardo recurren a un lenguaje figurado cuando expone el presente a la luz de los acontecimientos sufridos por el pueblo de Israel cuando salió de Egipto. De este modo, el pasado se convierte en la clave para comprender el presente. De ahí que “*Ecclesiae filii, et qui cristiano censentur nomine, prostrati sunt in deserto, aut interfecti gladio, aut fame consumpti*”; *De consideratione*, libro II, c. 1, coll. 742-743.

52 DAMIANI, P., “Liber gratissimus...”, *op. cit.*, XXXVIII, p. 72.

53 *Decretum*, C. XXIII, Q. V, c. XLVII, col. 945. Se ha observado que con san Ambrosio aparece “*l’identificazione di coloro che combattono per la difesa dell’impero con i difensori della religione, considerandoli ministri di Dio*”; CASSI,

A.A., “Dalla santità...”, *op. cit.*, p. 110 y 111. ¿Entonces, cuáles son los motivos de tanta diferencia entre un Tertuliano (cfr. supra nn. 44, 45) y un san Jerónimo o un san Agustín? También aquí, como en tantos otros casos, el contexto juega su papel. Es decir, que Tertuliano no asistió, como san Ambrosio y Agustín, a las primeras muestras serias de debilidad del Imperio ante las migraciones en masa del Este de Europa hacia Occidente. Hasta Constantino se trataba de luchas internas del Imperio entre golpes de Estado y competiciones entre pretendientes o los varios Augustos y los varios Césares. Con el saqueo de Roma por parte de Alarico en 410 o con la penetración cruenta de las hordas mongoles de Atila, se anuncia la trágica debilidad del Imperio y se rompe la unidad de su territorio, que relegará la *pax romana* a un nostálgico recuerdo. Esto explica la identificación de los defensores del Imperio con los “defensores de la religión” hecha por Ambrosio, considerando que el cristianismo, religión oriental, encontrará su lugar de arraigo y de difusión en toda el área del Imperio Romano. A la luz de dichos acontecimientos se entiende la constatación, si bien amarga, de san Agustín, para quien la paz es: “incertum bonum”. Por eso, la guerra iniciada para salvar el Imperio era “justa” porque estaba dirigida –y de allí obtenía su razón– a defender la integridad del Estado, bien común supremo. La “licitud”, según la tradición del pensamiento jurídico romano, de la guerra deriva de la “justa causa”. San Ambrosio en el *De officiis ministrorum* definirá esta guerra, o estas guerras, como “obra de justicia”. La *Epistola a los Romanos*, 13, 4, citada por Bernardo en el *Liber ad milites Templi* (III, 4, p. 444), e incluso antes por Anselmo da Lucca en el *Liber contra Wibertum*, pone la condición de la “causa” necesaria para recurrir a las armas. “*Non enim sine causa gladium portat*”, la autoridad constituida, en ese ejercicio, resarcido los daños provocados por la ofensa o por la violación de un bien, realiza una *restitutio ad integrum*. El valor ético-jurídico de la guerra en la edad clásica se funda en la relación entre dimensión bélica y realidad jurídica, en la que la guerra, como forma históricamente dinámica se pone como forma de administración de la justicia; CASSI, A.A., “Dalla santità...”, *op. cit.*, 104; en cuanto que es un resarcimiento, como ya se adelantó, consiguiente a la violación de un bien común, como la integridad territorial del Imperio, que a partir de Constantino coincide con la “unicidad” de la fe cristiana. Véase VALVO, A., “*Il bellum iustum* e i generali romani nel III e II secolo a. C.”, en *Guerra giusta...*, *op. cit.*, p. 77-99, donde sobre la base de la distinción romana entre *fas* e *ius* = “reglas rituales”, la guerra se ciñe al ámbito natural de las cosas humanas, y por lo tanto, a un evento, a una decisión “*dejada enteramente a los hombres*”; *idem*, p. 78. Véase también CARDINI F., *Gerusalemme...*, *op. cit.*, p. 314, sobre la posición al respecto de Enrico de Susa, para quien la cruzada encontraba justificación precisamente en el fundamento de la tradición jurídica y política de Roma, siendo la Iglesia la legítima heredera del Imperio Romano, porque desde la Encarnación todo derecho fue quitado a los infieles y entregado a los cristianos. Roma tenía todo el derecho de luchar contra los bárbaros, y por lo tanto sus conquistas eran legítimas; continuando la Iglesia la obra de Roma, sus guerras –en especial la cruzada– son «guerras romanas» contra los bárbaros; *ibidem*. Como observa Cardini, está claro que “bárbaro” responde ya a la acepción de “extraño a la Iglesia”. Para toda esta cuestión Cassi menciona, justamente, el texto del *Digesto* I, 1, 4 donde la guerra, como cualquier acto –la agresión, el estado de servidumbre– que suponía una disminución de la integridad y de la incolumidad de la persona o de la sociedad, es un acto que compete al *ius gentium*: “*Ex hoc iure gentium introducta bella*” (Ermoxeniano), descendiendo del *ius naturale* la condición de la libertad. Véase Ulpiano, en *Digesto* I, 1, 3, sobre la *manumissio* con la que se integra la libertad de la persona, rescatada de este modo de la condición servil, reconducida esta última al *ius gentium* y no ya al *ius naturale* para el cual “*omnes liberi nascerentur*”. Para los canonistas –véase Graciano, *Decretum*, II Pars, C. XXIII, Q. VIII, c. VI, col. 954– la facultad de usar las armas, reconociendo la licitud de la guerra, deriva del *ius naturale divinum*; cfr. CASSI, A.A., “Dalla sacralità...”, *op. cit.*, p. 116. De hecho, Graciano, en dicho canon, retomando el c. 37 del Concilio de Meaux (845), en virtud del cual se les prohibía a los curas el uso de armas, “*arma militaria non sumant, nec armati incendant [...] quia non possunt simul Deo et saeculo militare*”, no pudiéndose, entonces, servir al mismo tiempo a Dios y a Mammon, pone junto a la licitud de la causa, la condición de la *missio*, en el sentido de que el recurso a las armas debe identificarse como acto de obediencia a una orden dada: “*Sacerdotes propria manu arma arripere non debent; sed alios ad arripiendum, ad oppressorum defensionem, atque ad inimicorum Dei oppugnationem eis licet hortari*”. Sobre la figura de los *bellatores Domini*, es decir, los obispos, cfr. CAPITANI, “Sondaggi...”, *op. cit.*, p. 169, 170, 189 y siguientes. Incluso el papa Urbano abordaba el tema de la defensa de la justa causa de la Iglesia romana, aduciendo a la *intentio* “*Excommunicatorum interfectoribus, prout in ordine Romanae ecclesiae didicisti, secundum intentionem modum congruae satisfactionis iniunge*”; *Decretum*, II Pars, C. XXIII, Q. V, c. XLVII, col. 945. El fundamento del *iustum* referido a la guerra se apoyaba para Urbano en un motivo sustancial y, por consiguiente imputable, de forma objetiva a la presencia de Dios y del pueblo cristiano, en el pensamiento clásico ante los Dioses, y ante los hombres; SINI, F., “*Ut iustum conciperetur bellum: «Guerra Giusta e sistema giuridico-religioso romano»*”, en *Guerra giusta...*, *op. cit.*, p. 709. La cita paulina de Anselmo, “*non enim sine causa gladium portat*”, (cfr. supra n. 51) adquiere un profundo valor histórico-filológico que se puede apreciar en la *intentio* de Urbano, en la *causa* de Paulo, propuesta posteriormente hasta Bernardo, y en la *necessitas* de Anselmo. La integridad de la *respublica* cristiana, imperativo ya formulado por Pedro Damían en la imagen de la *ecclesia catholica circumquaque diffusa* (cfr. supra p. 77), implicaba el compromiso de defender una realidad espiritual convertida en comunidad eclesial. En este sentido, la “justa causa” se enmarcaba en la *utilitas* (romana) del mismo compromiso cristiano. La diferencia con la *utilitas* del pensamiento clásico está en la declarada naturaleza defensiva de

la madre de todos, *catholicae matris*⁵⁴, no se considerarían culpables de homicidio, “*non [...] eos homicidas arbitramur*”⁵⁵. Por eso, los resultados del Concilio de Piacenza ponen fin a un período en el que, por la influencia de los acontecimientos citados, madura más la idea del *bellum iustum* contra los *excommunicatos*⁵⁶, que la de responder a las solicitudes de Bizancio de llevar el orden a los confines orientales del Imperio. Estos eventos se pueden considerar como el último acto, de una larga serie, consumado por los infieles contra la cristiandad, que se sentía cercada por Occidente y Oriente.

La decisión tomada en Piacenza por Urbano II en el Concilio reunido en esa ciudad, tras la petición bizantina a Occidente de una acción que eliminase las dificultades, los peligros, concretos y graves, a los que estaban expuestos después de Manzinkert los peregrinos a lo largo de los Caminos de los Santos Lugares, demuestra, más allá de la arbitrariedad de las angustiosas exigencias, el clima de saturación de la Iglesia y de la cristiandad por una presión que no llegaba sólo del islam, sino también de los árabes que cerraban, incluso en el plano territorial, el Occidente latino-germánico-cristiano en sus mismos confines, mediante el dominio de una parte importante de la Península Ibérica.

Para Guillermo de Tiro, nacido en torno al 1130 y en activo seguramente hasta el año 1186, cuando parece perderse su rastro, autor de una obra sobre los acontecimientos de los latinos de Oriente titulada *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, uno de los puntos fundamentales en el origen de la Orden de los Templarios fue su compromiso de luchar contra aquellos que ponían en peligro la vida de los peregrinos: “*Prima autem eorum professio, quodque eis a domino patriarcha et reliquis episcopis, in remissionem peccatorum injunctum est, ut vias et itinera, maxime ad salutem peregrinorum, contra latronum et incursantium insidias pro viribus conservarent*”⁵⁷. Guillermo, canciller del Reino Latino de Oriente en 1174, arzobispo de Tiro en 1175 y, por eso uno de los hombres políticos más importantes de la Siria latina, se puede considerar portavoz del clima del momento, de las opiniones difundidas y del pensamiento oficial de los círculos cristianos. Sus orígenes occidentales, franceses o italianos, aunque hubiera nacido en Siria, junto a la actividad desarrollada en las regiones y lugares objeto de la contienda, le permitían tener una visión amplia de las cosas. La atención, por no decir preocupación, tanto en

la guerra de los cristianos, algo muy distinto de la guerra de agresión de la *respublica* romana, por lo que Cicerón podía justamente destacar la distancia existente entre *utilitas* y *iustitia*. Pero precisamente la reflexión de Cicerón sobre la coincidencia de los *diversa et varia iura* con la *utilitas*, “*Cur enim per omnes populos diversa et varia iura sunt condita, nisi quod una quaeque gens id sibi sanxit, quod putavit rebus suis utile?*”; CICERÓN, *De re publica*, 3. 20; la cita se debe a SINI, F., “*Ut iustum...*”, *op. cit.*, p. 68; subraya la dificultad de determinar un motivo absolutamente extraño a todas las argumentaciones invocadas a lo largo de la historia para justificar el “*arripere manibus arma*” en la certeza de la aprobación de Dios, que ayuda a quien, a sus ojos, combate por la justa causa: “*partem, quam inspicit iustam defendit*” (*Collectio canonum*, libro XIII, c. 5: *Quod pugnaturum orandum est*, en la citada edición de Pásztor, p. 408). Por lo tanto, para el pensamiento cristiano, sobre la base de estas consideraciones y en virtud de dichas motivaciones, puede decirse que *iustitia* y *utilitas* *convertuntur*.

54 *Decretum*, C. XXIII, Q. V, c. 47, col. 945.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

57 GUILLELMI TYRENSIS ARCHIEP, “*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum a tempore successorum Mahumeth usque ad annum Domini MCLXXXIV*”, en P.L., CCI, libro XII, c. VII, col. 526-527.

Tiro como en Roma y en todo Occidente, se dirige a salvaguardar, *conservarent*, las vías de acceso a los Santos Lugares y la libertad y seguridad de los itinerarios de peregrinación, *vias et itinera*, condición indispensable para la integridad de los peregrinos, *maxime ad salutem peregrinorum*. La recta final desde *ut* traduce de manera eficaz la postura del mundo cristiano, el proyecto en el que está ya inmerso, el firme compromiso puesto en una guerra para defender la unidad de la Iglesia en la *libertas ecclesiae*.

Quizás compuesta en momentos y tiempos diversos, *saepius diversis temporibus*, pero en todo caso a mediados del siglo XII, la *Historia* de Guillermo de Tiro refleja necesariamente los momentos iniciales de un evento y de un proceso que duró mucho tiempo. De hecho, para el arzobispo de Tiro, el problema era asegurar que el espacio cristiano fuera transitable. Como él mismo dice: *conservare*. Para la Regla de los Caballeros Teutónicos, ya a finales del siglo XII, se trataba de “*recuperare terram sanctam Christianis debitam ab oppressione gentilium*”⁵⁸.

La acción de los Caballeros Teutónicos, como la de los Templarios, se dirigía también a rescatar la Tierra Santa, sentida como perteneciente a la cristiandad, a cuidar *ad salutem*, decía Guillermo de Tiro⁵⁹, de los peregrinos mediante la “hospitalidad” y la acogida⁶⁰. La *peregrinatio*, como se ve, está en todo caso asociada a la Tierra Santa como espacio relacionado con el evento, vale la pena recordarlo, por excelencia extraordinario antes aun que milagroso, el de la Revelación, que precede a cualquier milagro. El Eterno, hecho historia en la carne de Cristo, inviste todo espacio y tiempo, empezando desde las riberas meridionales del Mediterráneo, a través de Europa Meridional y Central con Grecia, Italia y España, hasta el Norte de Europa.

La estructura del tratado sobre la “nueva milicia” de Bernardo de Claraval (1091-1153)⁶¹ propone, con la conversión de la militancia cristiana en constante peregrinación, la imagen de un itinerario espiritual que, en la meditación del alma sobre los “*punti nodali della storia della salvezza*”⁶², desde Jerusalén lleva hasta Betania, pasando por Belén, Nazaret, el Huerto de los Olivos y el valle de Josafat, el Jordán, el Calvario, el Sepulcro, Betfagé. Esta peregrinación, desde Belén, “casa del pan”, identificada por eso con el misterio de la Encarnación, renovada por la Transubstanciación, llega a Betania, “*castellum Mariae et Martae, in quo et Lazarus est resuscitatus*”⁶³, sede de la virtud de la obediencia. Se trata de un nuevo tipo de peregrinación y de un nuevo tipo de peregrino. El contexto en el que se enmarca la figura del peregrino guerrero es el del siglo XII, nacido de la experiencia de los pontificados de Alejandro II y Gregorio VII, marcados por el esfuerzo empleado ante los árabes y musulmanes de España, por un lado, y por la defensa de la *libertas ecclesiae* frente a los que atentaban contra su unidad, por el otro.

58 VON PERLBACH, M.; HALLE, A.S., *Die Statuten...*, op. cit., p. 24.

59 Cfr. supra n. 57.

60 VON PERLBACH, M.; *Die Statuten...*, op. cit., p. 25: “*namque milites et bellatores electi zelo legis patrie manu valida hostes fidei conterentes, sunt etiam caritatis beneficiis affluentes hospitem peregrinorum et pauperum receptores*”.

61 Véase dicha edición a cargo de C.D. Fonseca (cfr. supra n. 43).

62 FONSECA C.D., “Introduzione al *Liber ad milites Templi...*”, op. cit., p. 433.

63 *Liber ad milites Templi*, XIII, 31, p. 480-482.

Sin ninguna duda, la experiencia templaria refleja, por lo menos inicialmente, “*quella temperie di partecipazione dei laici alla vita religiosa che segnatamente nei primi decenni del sec. XII si sarebbe concretizzata nel decisivo sviluppo dell’istituto dei conversi legati sia ai monasteri che alle comunità canonicali*”⁶⁴. Asimismo, queda fuera de toda duda la conexión con acontecimientos como Manzinkert, que derivó en la primera cruzada y en una nueva situación en la que, por una parte, reinan la preocupación y la incertidumbre en el Occidente cristiano, donde ya no es seguro, y a veces imposible, atravesar las vías de tierra y mar que conducían a las metas de peregrinación, y que, por otra parte, ofrece desde el punto de vista histórico los motivos de la absoluta novedad del *monachus miles* y del cruzado.

El concepto bonizoniano de licitud del “*omnibus modis bellare pro veritate*”⁶⁵, equivalente para Bonizone a “dogma”, asumido por la eclesiología gregoriana, no es nada extraño para el Bernardo del *Liber ad milites Templi*, ni para el autor del *Liber canonum contra Heinricum quartum*, que, partiendo de la autoridad de Gregorio Magno, invoca el *gladium visibile* para *comprimere* los enemigos de la Iglesia⁶⁶. El *malicidium* quedaría como un artificio si no fuera por la eliminación por homicidio del portador del mal. El cruzado, peregrino armado a su regreso de Jerusalén, para Urbano II no era un homicida, en tanto que combatiente en defensa de la Iglesia *manu militari*, y no por su iniciativa, sino por obediencia a la orden, al *Imperium* de las superiores *potestatibus* según la lectura de Graciano: “*si miles suae potestati obediens non est reus homicidii [...] non est effusio sanguinis, sed legum ministerium*”⁶⁷. El peregrino, dado lo delicado de la situación, ya no responde al modelo de Egeria; tiene que convertirse en algo distinto. De un auténtico *miles Christi*, en constante tensión por confirmar su fe en una meditación profunda acerca de los lugares y las piedras testigos del sacrificio de Cristo, pasa a ser combatiente de la Iglesia para defender la fe mediante la integridad de los confines de la misma Iglesia *circumquaque diffusa*, siendo cualquier limitación por lo tanto impensable e inaceptable. Por este motivo, el monje con la cruz roja o negra sobre el manto blanco se encuentra en un camino constante que conduce desde el campo de batalla,

64 FONSECA C.D., “Introduzione al *Liber ad milites Templi*...”, *op. cit.*, p. 428.

65 BONIZONI EPISCOPI SUTRINI *Liber ad amicum*, l. VIII, p. 618. En el *incipit* del primer libro el interrogante que la Iglesia gregoriana se ponía en cuanto a la licitud para el cristiano de combatir con las únicas armas de la fe, pero no sólo con éstas, se formulaba en estos términos: “*Si licuit vel licet christiano pro dogmate armis decertare*”; *idem*, p. 571. El uso alternativo de los dos términos *veritas* y *dogma* no debería dejar dudas sobre su valor, en la función de depositaria de la Iglesia, que, por consiguiente, ejerce el magisterio, y que por eso se puede identificar con la Verdad recogida en el dogma y vivida por la Iglesia, comunidad de los creyentes, cuerpo místico de Cristo.

66 THANER, F. (ed.), *Liber canonum contra Heinricum quartum*, en M.G.H., *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, I, Hannover, 1891, VIII, p. 482.

67 *Decretum Magistri Gratiani*, II secunda, C. XXIII, q. V. c. XLVIII, col. 945. La *congruentia*, manteniendo el lenguaje de Bernardo, véase supra n. 43, entre armadura y hábito de peregrino, entre peregrinación y milicia es heredada por los siglos posteriores. El tapiz del conde paladín Ottheinrich (1541), proveniente de un taller de Bruselas (Museo Nacional de Munich), en el registro conmemorativo de la peregrinación a Jerusalén, representa en primer plano imágenes de peregrinos-guerreros armados con coraza y espada, de redollis, en un ambiente y contextos particulares como eran los de la Europa Occidental cristiana y católica antes de la definitiva victoria sobre el islam, conseguida con la batalla de Lepanto el 7 de octubre de 1571.

en el que se consuma el *bellum iustum*, condición del caballero, hasta Betania, meta última de este nuevo tipo de peregrinación donde se exalta la victoria sobre la muerte en la obediencia sine mora, según la norma benedictina, condición del monje.

La identidad del peregrino, imagen de la condición cristiana del *viator*, delata el peso de los efectos de las vicisitudes vividas por el cristiano y que se reflejan en su fisionomía. “*Neutrum deesse cognoscitur*”⁶⁸, para Bernardo, sobre la base del cristiano como combatiente para la defensa de los valores de los que él mismo es portador.

El lenguaje de Bernardo en su indiscutible valor *parenético*, es decir ejemplificante, es fruto de su tiempo, ya que debe responder a los problemas de ese contexto y dirigirse a un cierto tipo de sociedad. El cristiano, los peregrinos que llegan hasta Palestina, constituye el santo ejército, *devotus exercitus*⁶⁹. El significado de *devotus* –llevado al clima del momento, es decir el clima del Concilio de Troyes (1128), donde se sentaron las bases de la *fraternitas* de los Templarios con la redacción de su Regla, a la que san Bernardo no fue extraño, puesto que en el capítulo 5 de la *Règle du Temple* el redactor material del texto declara que hizo el trabajo por dictado “*par le comandement*”, del Concilio “*et dou venerable pere Bernart abbés de Clervaus, a cui estoit comis et creu cestui devin office*”⁷⁰, y puesto que el nombre de Bernardo aparece entre los de los padres presentes en el Concilio⁷¹– adquiere una extrema concreción cuando se enmarca en los parámetros culturales de la sociedad feudal, para la cual, observaba Marc Bloch, el combate, la guerra “*non era soltanto un dovere occasionale verso il signore, il re, il casato. Rappresentava qualcosa di più: una ragione di vivere*”⁷².

Para el *Liber ad milites Templi*, este clima cultural convertido en modelo de vida no podía resultar completamente extraño. La muerte en batalla, de hecho, no es en absoluto comparable con la tranquila muerte en el hogar: “*Et quidem sive in lecto, sive in bello quis moritur, pretiosa erit sine dubio in conspectu Domini mors sanctorum eius. Ceterum in bello tanto profecto pretiosior, quanto et gloriosior*”⁷³. Bernardo hablaba para una sociedad en la que la guerra se sentía como “razón de vivir”, no sólo por la nobleza.

No se entendería sino fuese así la difusión de una iconografía que la aceptaba, con el correspondiente culto y santuarios –incluso en el Camino a Jerusalén–, como la de san Jorge, santo guerrero, retratado a caballo, blanco, con la lanza y el escudo. En un reciente trabajo sobre el culto a este santo y su amplia difusión incluso entre los musulmanes, tal tipo de iconografía se enmarca en el ambiente y la época de los cruzados “*quando questi scelsero come loro protettori santi guerrieri e soldati per aiutarli nelle loro lote*”⁷⁴.

68 *Liber ad milites Templi*, IV, 8, p. 452.

69 *Ídem*, V, 9, p. 454.

70 CURZON, H., *La Règle du Temple*, París 1886, c. 5, pp. 15-16. Cfr. a red. Latina: “*Ego Ioahhannes Michaelensis presentis pagine, jussu concilii ac venerabilis abbatis Clarevallensis B[ernardi], cui creditus ac debitus hoc erat, humilis scriba esse divina gratia merui*”; *ídem*, p. 15 y 16.

71 *Ídem*, c. 6, p. 18.

72 BLOCH, M., *La società feudale*, Turín, 1977, p. 322.

73 *Liber ad milites Templi*, I, 2, p. 440.

74 AQUILANI, G., “San Giorgio il santo della Palestina”, en *San Giorgio e il Mediterraneo*. Actas del II Congreso internacional por el XVII Centenario, Roma 28-30 noviembre 2003, Ciudad del Vaticano, 2004, p. 36.

De lo contrario, no se entendería la operación, conscientemente cultural, de transformar en epopeya un oscuro hecho de armas, como fue la derrota sufrida el 15 de agosto de 778 por la retaguardia del ejército de Carlomagno, asaltada y diezmada por los montañeses vascos cuando volvían de una expedición en España⁷⁵. Junto al gusto y al amor por los relatos históricos y legendarios de la sociedad feudal europea sin distinción de clases⁷⁶, junto a su naturaleza de “producto literario” destinado al auditorio de “una corte [...] ambiente potente, ma non abbastanza colto da poter leggere direttamente la storia”⁷⁷, cabe destacar la época de la composición de la *Chanson de Roland*, es decir, los años finales del siglo XI⁷⁸. La transposición, con una reelaboración libre, del

75 Al margen de la fidelidad histórica de los acontecimientos de Roncesvalles tal y como se describen en la *Chanson de Roland*, persiste el interés que tiene la campaña militar que se celebró en 778 en el valle del Ebro. Véase LÓPEZ ALSINA, F., “Santiago, una città per l’Apostolo”, en CAUCCI VON SAUCKEN, P., *Santiago. L’Europa del pellegrinaggio*, Milán, p. 60-61: “Nell’ultimo terzo del secolo VIII sia il papa Adriano I (772-795) che Carlo Magno (768-814) rivolsero l’attenzione alla frontiera meridionale della cristianità latina. Con la campagna della valle dell’Ebro del 778 la frontiera si sarebbe collegata territorialmente al polo asturiano del principe Silo (774-783), che all’estremità occidentale giungeva sino alle terre alavesi. Nel 782 essi inviarono in Spagna il vescovo Egila con l’intenzione di promuovere una riforma della Chiesa peninsulare simile a quella che si stava concludendo con Chiesa franca. L’obiettivo finale era di integrare la Chiesa spagnola nell’universo degli ordinamenti romani, che si stavano affermando dall’altra parte dei Pirenei”.

76 RUFFINI, G., *Introduzione a La chanson de Roland*, Parma, 1981, p. 10.

77 *Ídem*.

78 *Ídem*, p. 9: “è con ogni probabilità certo che l’opera fu composta, almeno nella forma a noi oggi nota, verso la fine dell’XI secolo ed è quindi l’uomo di questa età l’uditore delle imprese di Orlando”. La estrofa LXXXXIX aporta elementos interesantes para contextualizar la *Chanson*, como la “licitud” bonizoniana de la guerra justa contra las amenazas a la paz y a la unidad de la *universalis ecclesia*; el significado escatológico de la muerte *ferenda vel inferenda* en el campo de batalla en la lucha contra los infieles, fundamento de la *nova militia* (Bernardo); la “licitud” del recurso *omnibus modis* para aniquilar el mal cuando interviene *l’imperium suae potestatis* (Graciano). “D’altre part est li arcevesques Turpin, / Sun cheval broche, e muntet un lariz; / Franceis apelet, un sermun lur ad dit; / Segnurs baruns, Carles nus lassa ci; / Pur nostre rel devun nus ben murir. / Chrestientét aidez a sustenir. / Bataille avrez, vos en estes tuz fiz. / Kar a voz oilz veez les Sarrazins. / Clamez voz culpes, si preiez Deu mercit! / Assoldrai vos pur voz anmes guarir. / Se vos murez, esterez seinz martirs; / Sieges avrez el greignor pareis. / Franceis de[s]cendent, a tere se sunt mis, / E l’arcevesque de Deu les beneist; / geste que Turoldus declinet”; RUFFINI, G., *La Chanson de Roland*, estrofa LXXXXIX, p. 96. El clima del momento, en la manera en que se describe en esta libre transposición poética de los hechos, revela la fuerte presencia de las posiciones de la Iglesia respecto a los problemas más urgentes, como las guerras de España, que es como decir la cuestión de la guerra, aunque sea en defensa de la fe, que ya había abordado el pensamiento de los Padres de la Iglesia, y el problema de un molesto cisma tras la elección de un antipapa, Celestino III, en la persona de Guiberto Da Corregio. Turpín absuelve de los pecados a la retaguardia del ejército de Carlomagno en el momento del enfrentamiento con el contingente de vascos asediado en las montañas que rodean el paso de Roncesvalles, y que en la transposición poética, con fuerte matiz propagandístico, se convierten en “les Sarrazins”, los sarracenos, los “paganos”, es decir, los infieles. La muerte causada en el campo de batalla se propone como un recorrido penitencial, por el que inmediatamente después de la bendición el obispo-soldado (*bellator*) imparte la orden de atacar al enemigo, de hacer daño. La expresión entera de este verso de la *Chanson* es mucho más comprensible: “*Par penitence les comandet a ferir*”. C. III, 4 del *Liber ad milites Templi*, en el que Bernardo aborda el tema del cristiano, en la figura del *monachus-miles*, y de la guerra, la obra de exégesis de los autores del siglo XI, como el citado Bonizone, pero sobre todo Anselmo de Lucca en el *Contra Wibertum* del *Liber canonum*, será llevada al plano de la elaboración doctrinal. La arquitectura de la epopeya de Roncesvalles se diría que tiende a vulgarizar el delicadísimo problema objeto de debate. “*Par penitence*”, por eso, “*les comandet a ferir*”; RUFFINI, G., *La chanson de Roland*, LXXXXIX, p. 96.

La muerte por el soberano, motivo sobradamente presente en el género de la *chanson de geste*, aborda ciertamente el aspecto fundamental de la cultura caballeresca-cortés, entrando en la equivalencia: devoción al jefe y posibilidad de esperar las recompensas del otro mundo, aseguradas no sólo para quien muere por Dios, sino también para quien muere por su señor; BLOCH, *La società...*, *op. cit.*, p. 334; cfr. RUFFINI, *Introduzione a La chanson...*, *op. cit.*, p. 11. Pero lo que trata el poeta aquí, sea o no el Turoldo mencionado en el último verso de

dato histórico en relato legendario, que hace de Roncesvalles una especie de epopeya cristiana, se sitúa en el origen del viaje a Francia de Hugo de Payns, en el origen del Concilio de Troyes, de la redacción de la Regla de los Templarios, de la redacción del *Liber ad milites Templi*; se sitúa en el origen del Concilio de Piacenza, pero sobre todo en el contexto de las guerras de España contra los musulmanes mantenidas por los dos pontífices de finales del siglo XI, Alejandro II y Gregorio VII⁷⁹, figuras sin duda de gran relevancia en la historia de estos siglos.

la obra poco importa, según nuestro punto de vista, es sobre todo el problema suscitado por la angustia de los acontecimientos que atormentaron en el siglo XI, es decir, la "licitud" de matar, aunque fuera por la fe. Bernardo de Claraval, sin referirse una vez más a las Reglas de las dos Órdenes monástico-militares del momento, es decir, los Templarios y los Caballeros Teutónicos, en el c. III, 4 del *Liber ad milites Templi*, como Turpín, dirá: "*At vero Christi milites securi praeliantur praelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium cede peccatum, aut de sua nece periculum, quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur*" (p. 444). "*Se morirete sarete santi e avrete assicurati i posti più alti in paradiso*"; así termina Turpín su alocución a los soldados francos. "*Cristo accetta come riparazione la morte inflitta al nemico, offrendosi, nello stesso tempo, come consolazione al soldato che ha ucciso il Suo nemico*". Esta es la conclusión contrario sensu a la que llega Bernardo. Pero el siglo XI, época en la que se debió de redactar la *Chanson de Roland*, busca en las *auctoritates* la respuesta al problema de la guerra para los cristianos. En el *Contra Wibertum*, Anselmo da Lucca (?-1083) indica el camino hacia la solución partiendo del pensamiento de Agustín, que, dirigiéndose a los donatistas, individualizaba la justificación del recurso a las armas, derogando el *non occides* en el principio de la defensa del interés común. "*Non mihi placet*", por lo tanto, "*ut omnes habeant occidendi licentia, nisi forte sit miles aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis vel pro civitate [...] accepta legitima potestate*"; cfr. BERNHEIM, E. (ed.), *Anselmi Lucensis Episcopi, Liber contra Wibertum*, en M.G.H., *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, t. I, Hannover, 1891, p. 523. A partir de Lucas 3, 12-14, "*Interrogabant autem eum et milites dicentes: Quid faciemus et nos? Et ait illis: Neminem concutiatis, neque calumniam faciatis; et contenti estote stipendis vestris*", se deriva para Anselmo el reconocimiento del compromiso a defenderse. Efectivamente: "*stipendium proprium sufficere precepit*", el evangelista, "*militare utique non prohibuit*"; *idem*, p. 524; véase también del mismo Anselmo *Collectio canonica*, en P. L., 149, l. XIII, c. 4, col. 533: "*Quod militantes etiam possint esse iusti; et quod hostes deprimere necessitas non voluntas debet*". Citando a Agustín y con las palabras del santo, Anselmo aborda más directamente el argumento de *gravi pugna*. No hay dudas, "*dubites nolo*", para el obispo de Hipona. La proporción de los ocupados en los designios de Dios justifica el recurso a medios cruentos, ya que la guerra es transposición visible del conflicto cósmico constante entre el bien y el mal, revivido constantemente por el cristiano; cfr. ZERBI, P., "La militia Christi? Per i Cistercensi...", *op. cit.*, p. 273-297. Por eso: "*utile consilium tibi tuisque dabo: arripe manibus arma, oratio aures pulset auctoris, quia, quando pugnatur, Deus apertis caelis spectat, et partem, quam aspicit iustam, defendit et ibi dat palmam*"; BERNHEIM, E. (ed.), *Anselmi Lucensis Episcopi, Liber...*, *op. cit.*, p. 524. En el *Liber canonum*, basándose en la autoridad de Gregorio Magno, epístola *ad Gennadium patricium et axarchum Africae*, se menciona, como ya se vio, el *visibile gladium* como medio para extirpar el mal: "*interesse temeritatem eorum visibili gladio comprimere*"; *Liber canonum*, VIII, p. 482.

- 79 En el siglo XII, el *Liber Sancti Jacobi*, con la "Historia Turpini", retomará el material de la *Chanson*. Obviamente no interesa tanto la narración como la exégesis de los motivos ya abordados, mediante los cuales tienen lugar acontecimientos ya muy bien conocidos. Ante todo, el argumento del *gladium visibile* en el que vuelve, retomada por Gregorio Magno, la imagen de los *ecclesiastica bella* ya presentes en el pensamiento del siglo XI con Bonifacio y en la *militia Petri* de Gregorio VII. En el capítulo XXII del Libro IV del *Liber Sancti Jacobi*, la redacción de la obra entera parece ser de un período comprendido entre 1139 y 1173 (BERARDI, V.M. (ed.), *Il Codice...*, *op. cit.*, introducción, p. 20), que corresponde a la "Historia Turpini", Orlando moribundo, repasando con la memoria su vida, en el soliloquio con su espada, cuyo "*nome era Durlindana*", de significado más que elocuente, que golpea duramente a los sarracenos (*idem*, p. 434), traza el resumen de su existencia de guerrero, de combatiente, identidad de la conciencia cristiana de estos siglos. "*Quante volte, grazie a te, ho ucciso i nemici di Cristo e trucidato i Saraceni. Quanti Giudei e pagani ho annientato per esaltare la fede cristiana! Grazie a te si realizza la giustizia divina*" (*idem*, p. 435). La licitud de quitar la vida, como para Bonifacio, "*pro dogmate*" o "*pro*

“L’oriente –è stato osservato– è scelto in funzione di una escatologia di rinascita”⁸⁰. Alphandery subraya el carácter de elección de la cruzada que acoge en sí la dimensión de la peregrinación, exaltándola, con la meta de Jerusalén, en la “«necessità» di «purificazione e ... realtà del sacrificio»⁸¹.

Por supuesto, la peregrinación, antes y después de las expediciones de las cruzadas, antes y después de la aparición de las Órdenes monástico-caballerescas, constituye el vínculo más fuerte, y si cabe el más completo, entre Oriente y Occidente⁸². La evolución en itinerario de masas armadas, pero también en milicia, en servicio permanente contra los defensores del Anticristo⁸³, tendrá su elaboración doctrinal con san Bernardo, tomando sus orígenes en la tradición bíblica, *Salmos*, 78, 1: “*Venerunt gentes in hereditatem tuam, polluerunt templum sacrum tuum, / posuerunt Ierusalem in pomorum custodiam*”; en la tradición evangélica, *Lucas*, 14, 27: “*Et qui non baiulat crucem suam et venit post me, non potest meus esse discipulus*”; y en la eclesiología gregoriana. Observaba Alphandery: “*I religiosi che combattono contro i saraceni agli ordini dei principi di Navarra, secondo Rodolfo il Glabro, lottano “per amore della carità verso i loro fratelli”. È già l’olocausto; che è offerto ancor più chiaramente da Gregorio VII, quando si dichiara pronto a mettersi alla testa dei fedeli per correre in aiuto dell’impero bizantino, perché i fedeli debbono offrire le loro anime per i propri fratelli, così come un buon pastore deve farlo per il suo gregge*”⁸⁴.

En la perspectiva histórica de la profanación –no por casualidad en el Salmo el verbo está en pasado perfecto: *polluerunt templum sacrum tuum*– se realiza por lo tanto la escatología del renacimiento, mediante la condición del *homo viator*, del hombre que está constantemente en camino, en un camino de progreso espiritual que hacía de la vida una peregrinación. En el rechazo social⁸⁵, connatural a la condición de la *peregrinatio* como consecuencia de las situaciones concretas que marcan la experiencia del peregrino, como los engaños y los peligros del Camino, los riesgos para la salud, la dificultad, sino imposibilidad, de comunicarse con gentes que hablan lenguas distintas⁸⁶, casi se materializaba el significado de las penalidades del viaje, concentradas en el final del mismo, representando la meta prefijada, la consecución de la *perfectio caritatis*⁸⁷. En el párrafo antes mencionado de las *Conlationes* de Casiano, aparece el término *peregrinare*, que literalmente significa abstenerse, mantenerse lejos, sin excluir el sentido de *abesse*, que quiere decir, apartarse. No parece que haya muchas dudas de

veritate”, está reconocida también en el *Liber Sancti Iacobi* en nombre de la realización de la “justicia divina”. La espada de Orlando, Durlindana, es el *gladium visibile* de Anselmo, símbolo del *bellum iustum* de Bernardo en el *Liber ad milites Templi*, cuya redacción parece corresponder a una época entre los años 1132-1135, y por lo tanto próxima al período de redacción del *Liber Sancti Iacobi* (1139-1173).

80 ALPHANDERY, P.; DUPRONT, A., *La cristianità e l’idea di crociata*, Bolonia, 1974, p. 56.

81 *Ídem*, p. 40.

82 *Ídem*, p. 20.

83 *Ídem*, p. 54 y ss.

84 *Ídem*, p. 21.

85 DÍAZ Y DÍAZ, M.C., “Il pellegrino medievale”, en CAUCCI VON SAUCKEN, P., *Il mondo...*, op. cit., p. 40.

86 *Ídem*.

87 IOHANNIS CASSIANI “Opera, Pars II, Conlationes XXIII”, en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum*, XIII, Vindobonae, 1886, XI, 14, p. 331.

que Casiano alude a la constante y cotidiana experimentación de la *peregrinatio* cristiana en el sentido de apartarse, *discedere*, de la condición de la “caída” para volver, mediante un recorrido penitencial, y por ello purificador, a los manantiales de la Gracia. Jerusalén, Roma o Santiago, espacios reales sacralizados por recorridos sufridos por el espíritu, se convierten en motivo de *edocere* para aquellos que se acercan a ellos dispuestos a contemplar *sine mora* el mensaje de la revelación.

En la separación, que es como un partir, de la materia humana, “*ita valeamus ab hac passione carnali in carne degentes peregrinari*”⁸⁸, pero que también es un no poseer,

88 *Ídem*, p. 332. Véase también BASTIAENSEN, A.A.R. (ed.), *Vite dei santi. Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Fondazione Lorenzo Valla, 1975, 11, 19-21, p. 28, en referencia a la acepción cristiana de *peregrinus* como “extrañeza” constante en el itinerario hacia la patria celestial: “*Sed viderit saeculum, cui inter poenas exilium computatur; illis patria nimis cara et commune nomen est cum parentis, nos et parentes ipsos, si contra Deum suaserint, abhorremus; illis extra civitatem vivere gravis poena est, cristiano totus hic mundus una domus est; unde licet in abditum et abstrusum locum fuerit relegatus, admixtus Dei sui rebus exilium non potest computare. Adde quod integre serviens etiam propria in civitate pregrinus est*”. Sobre Cipriano (200/210-258) y sobre el autor de la *Vita Cypriani*, véase MOHRMANN, C., Introducción a *Vite dei santi...*, op. cit., p. 9-26, en particular, p. XIII-XVI. Sobre la peregrinación, reflejo de la imagen de Cristo, véase Hanslik R. (ed.), *Benedicti Regula*, en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, LXXV, Vindobonae, 1977, LIII, 15, p. 137: “*Pauperum et peregrinorum maxime susceptioni cura sollicitate exhibeatur, quia in ipsis magis Christus suscipitur; nam diuinitus ipse sibi exigit honorem*”. Cabe destacar que el término *peregrinus*, por lo menos en algunos casos, indicaba de forma muy genérica la persona en viaje, forastera, más que alguien en viaje de penitencia. Es el caso de un autor más o menos contemporáneo de san Benito, Gregorio, obispo de Tours (siglo VI), a quien se le debe, aparte de una *Historia de los Francos*, una antología de obras hagiográficas sobre la *virtus* de san Martín, de san Julián, un *Liber in gloria confessorum* y un *Liber vitae patrum*, etc.; véase KRUSCH, B. (ed.), en M.G.H., *Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. I parte. II, Hannover 1885. En la principal obra de este autor, *peregrinus* y *peregrinatio* tienen el significado de forastero o de viandante; véase KRUSCH, B. (ed.), “*Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum libri X*”, en M.G.H., *Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. I, Hannover, 1937, IV, 35, p. 168: “*Iam si peregrinus ad eum*”, o sea, san Avito, obispo de Clermont-Ferrand, “*advenerit, ita diligitur, ut in eodem se habere et patrem recognoscat et patriam*”; *Historiarum libri X*, t. I, par. I, fasc. II, Hannover, 1942, VI, p. 272: “*Non decimae dantur, non pauper alitur, non tegitur nudus, non peregrinus hospicio recipitur aut cibo sufficiente sacietur*”; el cuadro que se propone se refiere a la profecía de san Hospicio, obispo de Niza, relativa a una invasión de la Galia por parte de los Longobardos. Véase *ídem*, VI, 36, p. 308: “*Tunc rex Guntchramnus, ut erat benignus et profluus ad miserandum, multa ei munera contulit, dans etiam epistola per omnes episcopos regni sui, ut peregrinum aliquid pro Dei intuitu consolarentur*”, donde la piedad cristiana de la hospitalidad tiene el sentido de *hospitalitas* de la liberalidad romana; IX, 16, p. 430: “*Ingudem in captivitate tradiderunt, et per eorum insidias et vir eius interfectus est, et ipsa in peregrinatione defuncta*”; *ídem*, IX, 39, p. 461: “*de peregrina stirpe*”. En los escritos hagiográficos del mismo Gregorio –hay que recordar que era obispo– *peregrinus* y *peregrinatio* no implican la acepción penitencial, aunque tengan relación con episodios de curaciones milagrosas, manifestaciones de la *virtus* de las santas reliquias existentes en los sepulcros custodiados en los respectivos templos e iglesias, convertidos en santuarios y lugares de culto. Quien va a la catedral de Tours para orar y pedir la gracia, la intervención taumatúrgica del santo, ya alcanzó el lugar de culto sin referencia ninguna al viaje necesario para llegar hasta allí. Efectivamente: “*Mulier quaedam [...] oculorum luce privata [...] venit ad venerabile templum beati Martini antistitis*”; KRUSCH, B. (ed.), *Gregorii Episcopi Turonensis. De virtutibus sancti Martini*, libro I, 8, p. 143. En dicho caso, parece que la penitencia del itinerario a recorrer se produce en el largo período incubatorio ya en la basílica, antes de la curación: “*Cumque palpando diebus singulis ad aedem gloriosi praesolis cursitaret, post tres fere annos, stante eam ante sepulcrum, sperti sunt oculi eius, ita ut cuncta clare perspiceret*”. Si en el caso anterior no podemos saber si la mujer curada de ceguera vivía en Tours, como hace pensar la expresión “*diebus singulis ad aedem gloriosi praesolis cursitaret*”, en el caso de la grave enfermedad, “*ut solo spiritu palpigaret*”, del hijo de Chararico, rey de Galicia, el camino hacia la basílica de San Martín no se podía recorrer *singulis diebus*; *ídem*, libro I, 11, p. 144-146. Además, aunque fuera obligado por las circunstancias, el viaje desde Galicia hasta Tours, “*ad venerabilem locum sepulcri*, (*ídem*, p. 145) se realiza por la figura del *substitutus*, es decir, por personas próximas a la familia del enfermo y con las preciosas ofrendas para el santo, “*discurrant usque ad eius templum fideles amici, multa munera deportantes*” (*ídem*, p. 145), siendo completamente imposible para el enfermo iniciar el viaje = peregrinación. En otros casos, se habla clara-

adquiriendo con el abandono de las propiedades la condición del pobre, se alcanza mediante este viaje interior, el de la *militia Christi*, la *perfectio caritatis*, unida a la *perfectio castitatis*, condición del alma como templo en el que se extiende el espíritu de Dios acogido como Verdad revelada. Así, es comprensible la expresión de Casiano “ad imaginem dei similitudinemque conscenditur”⁸⁹. La imagen citada por el uso del *conscendere* es la imagen de la ascensión al Templo.

Los trabajos de Juan Ignacio Ruiz de la Peña⁹⁰ y de Marco Tangheroni⁹¹, sobre las redes de los recorridos viarios a Santiago y sobre las rutas marítimas hacia Jerusalén, respectivamente, ayudan a comprender la peregrinación cristiana como fenómeno euromediterráneo.

El concepto de euromediterranismo se refiere a la delimitación de un área cultural que se extiende por un espacio delimitado. Pero también hace referencia a un contexto cronológico, si por euromediterráneo entendemos el espacio en cuyos vértices se encuentran los Santos Lugares de Palestina, los lugares bíblicos del Sinaí con la memoria de Moisés y de Elías, o del Ararat con la memoria del Arca, en la frontera entre la actual Turquía y Armenia, y los lugares apostólicos de Roma y Santiago. Obviamente, la prioridad de estos lugares como metas veneradas de peregrinación está vinculada a la historia del cristianismo. Todos los demás lugares, metas también de

mente del viaje para llegar *ad locum venerabilem*; véase por ejemplo el *Liber de virtutibus Sancti Iuliani*, 23, p. 124. Llegar al lugar de culto supone, cuando el caso no tiene que ver, obviamente, con eventos que se suceden en la misma ciudad en la que se encuentra el santuario, un recorrido no descrito en la exposición, aunque en este sentido debería hacerse una lectura atenta de estas fuentes. Como ya se adelantó, se diría que la fase de incubación, el tiempo que transcurría entre el alto ante el *sepulcrum* en el recogimiento de la oración y el milagro de la curación, constituye el momento penitencial en el que con la oración se tenía la posibilidad de recorrer un camino interior, cuya meta estaba representada por un evento extraordinario fuera del alcance humano, y que entonces permitía adquirir conciencia de las limitaciones del mismo. En el siglo VIII, probablemente en la segunda mitad, *peregrinus* ya no indica sólo la condición del *hospes*, sino la de penitente. Véanse en este sentido ZEVMER, K. (ed.), *Formulae Senonenses Recensiores*, en M.G.H., *Formulae Merovingici et Karolini Aevi*, Hannover, 1886, 11, p. 217: “*et nos pro hac causa secundum consuetudinem vel canonicam institutionem diiudicabimus, ut in lege peregrinorum ipse prefatus vir annis [septem] in peregrinatione [ambulare] deberet [...] et quod nullatenus pro alia causa ambulare dinoscitur, nisi, sicut superius diximus, pro peccatis suis redimendis*”; para la datación de las *Formulae*, véase *idem*, p. 182 y 183. Véase también ZEVMER, K. (ed.), *Formulae Salicae Lindenbrogianae*, en M.G.H., *Formulae...*, op. cit., 17, p. 278, donde la *peregrinatio*, en la repetitiva fórmula de los siete años en los que se computa la experiencia de los que “*peccatis facientibus, proprio filio suo, vel fratri suo, sive nepote, nomine illo interfecit*”, a pesar de la declarada y confirmada naturaleza penitencial, “*secundum consuetudinem vel canonicam institutionem*”, parece revestir un carácter expiatorio. Para la datación de las *Formulae Salicae Lindenbrogianae* entre el siglo VIII y IX, véase *idem*, p. 265-266. Sobre la equivalencia que con el paso del tiempo en determinados países, es el caso de Flandes, se estableció entre penitencia y pena, siempre en referencia a la peregrinación, entendida como sanción aplicada por la autoridad civil; véanse supra n. 9. En la *Collectio sangallensis* se hace una clara distinción entre *hospes* y *peregrinus*: “*commendando [...] suceptionem hospitem, solamen lugentium, peregrinis et egentibus [...] vos unum omnia perdiscat effectum*”; para la datación de la *Collectio* en la segunda mitad del siglo IX, véase *idem*, p. 392-394; véase también *Formulae Salzbürgenses*, 1, p. 439: “*Omnibus venerabilibus viris et diversarum potestatibus dignitatum et sanctae caritatis filiis humilis sanctae catholicae et orthodoxae ecclesiae [...] Scimus itaque, vestrae bonitatis pietatem pro Christi amore et futurae gloriae retributione peregrinos et ospites, et maxime eos, qui pro ecclesiastica necessitate vel pro salute animarum suarum sacra sanctorum apostolorum limina visitare solent, benigne suscipere*”.

89 *Idem*, p. 331.

90 “Gli itinerari europei del pellegrinaggio a Santiago, en CAUCCI VON SAUCKEN, P., *Il mondo...*, op. cit., p. 187-212.

91 *Itinerari marittimi a Gerusalemme*, en CAUCCI VON SAUCKEN, P., *Il mondo...*, op. cit., p. 213-256.

peregrinación por la presencia de memorias vinculadas con reliquias, se convirtieron en metas con posterioridad. Los unos y los otros harán del Mediterráneo, junto con los países ribereños, una *koiné* religiosa, es decir, un espacio dentro del cual para los cristianos el misterio divino se manifestó entrando en la historia, y dentro del cual, en el aspecto temporal, se extendió hasta el Norte de Europa.

La medida de “mayor” o de “menor” referida a los lugares que eran meta de peregrinación no se puede enmarcar en la mera medición del tiempo y, por lo tanto, en la figura que las hizo célebres. Está fuera de toda duda el significado dado por la vida de Cristo a los lugares de Palestina. Del mismo modo, es verdad que dicha distinción no puede tener en cuenta la «intención», premisa de la peregrinación. Es decir, tanto en Jerusalén como en Santiago o en Roma el peregrino no pide el milagro, como por ejemplo en San Martín de Tours⁹², sino que se buscan sobre todo para meditar, para encontrarse con uno mismo, como acto del proyecto teológico⁹³, en total extraña-

92 Véase el citado trabajo de DALCHÉ, P., “La représentation...”, *op. cit.*, p. 397-420. Véase también BEAUJARD, B., “Les pèlerinages vus par Grégoire de Tours”, en GAUTIER, N.; GALINIÉ, H. (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du Congrès International, Tours, 3-5 novembre 1994*, Tours, 1997, p. 263-270, en particular, 268: “En outre, ces visites pouvaient répondre à divers motivations –la curiosité du voyageur de passage, l'expression de la gratitude pour un bienfait antérieur, et surtout la quête d'un don béni et de l'aide du saint– qui pouvaient se surajouter les unes aux autres”. Esto no excluía la manifestación de la *virtus* apostólica, incluso con milagros. El segundo libro del *Codex Calixtinus* está dedicado, por ejemplo, a los milagros del Apóstol de Compostela. Sin embargo, resulta muy significativo que prácticamente todos los casos tengan que ver con el rescate de la personalidad de la esclavitud de la culpa, de delitos cometidos, es decir, que están relacionados con la recuperación y la devolución de la identidad moral del individuo y, al mismo tiempo, con el rescate de cristianos de la prisión de los “sarracenos”. En efecto, el libro II del *Codex* empieza con un hecho de armas entre caballeros cristianos y sarracenos, cuando el “furor” de estos últimos azotaba con más violencia las regiones de España; BERARDI, V.M. (ed.), *Il Codice...*, *op. cit.*, libro II, capítulo I, p. 344. Tras el fracaso en la batalla, los cristianos fueron liberados de la prisión en Zaragoza, “¡ofensiva para la dignidad humana!”, sobre todo porque, es fácil de imaginar, era obra de infieles, por la intervención del Apóstol. La serie de milagros narrados en el Libro II se cierra en el capítulo XXII (*idem*, p. 376 y 377) con un episodio análogo al anterior, en el que Santiago libera de la prisión de los sarracenos a un devoto suyo. Pero en el capítulo XIX la imagen del Apóstol se propone, coherentemente con el contexto de una realidad fronteriza con la avanzada musulmana en tierra de Europa, como era Galicia, como “*il campione [...] al servizio di Dio*” (*idem*, p. 373), que marcha “*a capo dei Cristiani assicurando loro la vittoria nella lotta contro i Saraceni*” (*idem*, p. 373), y que concede “*la vittoria a tutti coloro che lo invocavano in guerra*” y “*che combattevano per difendere la fede*” (*idem*, p. 373). El Apóstol casi siempre se aparece a los necesitados, con independencia del lugar santificado por la presencia de reliquias. La peregrinación hacia su tumba no se pone como propedéutico momento expiatorio para merecer la intervención milagrosa. Uno de esos raros casos aparece en el capítulo II. Se trata de la peregrinación a Compostela de un pecador de nacionalidad italiana que había cometido un homicidio y que por eso es enviado por su párroco en peregrinación a Galicia, con una tarjeta en la que estaba escrito su delito que tenía que dejar en el altar del santuario compostelano, entregándola así a la autoridad eclesiástica del lugar. Anticipo, estaríamos tentados a decir, del procedimiento observado en las peregrinaciones judiciales flamencas del siglo XIV; cfr. supra p. 68-70 y nn.

93 Cfr. RUNCIMAN, S., *Storia...*, *op. cit.*, p. p. 36: “Una visita a quei luoghi santi, fatta con il proposito di pregare e di acquistare meriti spirituali faceva parte già a quel tempo delle pratiche religiose cristiane”. Por otro lado, también es verdad que los testimonios, y sobre todo en este caso, “no escritos” provenientes de los Santos Lugares son signo de una devoción que a veces rozaba la magia; CARDINI F., *Gerusalemme...*, *op. cit.*, p. 160. Era el caso, por ejemplo, de los trozos de piedra provenientes del Santo Sepulcro, o de los guijarros recogidos en el huerto de Getsemaní o en el monte de los Olivos, de las hojas de olivo provenientes de dichos lugares, o también de las “*tralci di palma provenienti dall'oasi di Gerico, dove i pellegrini scendevano abitualmente per ripercorrere la strada della quale Gesù aveva parlato nel parabola del buon Samaritano*”; *idem*, p. 161. No se trata sólo de “recuerdos”, sino también de reliquias eficaces para la salud de los peregrinos o de sus seres queridos. Por ejemplo, “*una polvere biancastra, gessosa, che si poteva ricavare grattando una grotta detta del Latte situata*

miento de uno mismo, última etapa de una *peregrinatio*, convertida así, como para Casiano, en extrañamiento y separación del cuerpo material⁹⁴. Sin embargo, un denominador común une los dos grupos: la tumba como centro de la oración y del culto. Bastaría con recorrer los lugares que se deben venerar guiándose por la presencia de reliquias a lo largo de las vías que llevaban a Santiago. Por ejemplo, la tumba de san Trófilo en Arlés, el cementerio de esa ciudad, que acogía el mausoleo de san Egidio, o la de san Hilario en Poitiers, o la de san Martín en Tours, etc., para los que iban desde Francia hacia la tumba de Santiago en Compostela⁹⁵.

Resulta evidente, en relación con el culto de las reliquias, el vínculo con el culto a los muertos del paganismo, ineludible punto de referencia para el cristianismo.

presso la basilica della Natività a Betlemme, dove appunto Maria aveva partorito e allattato il Bambino. Si diceva –e si dice ancora– che tale polvere, sciolta nell'acqua o nella minestra delle puerpere, favorisse la montata lattea"; idem, p. 162.

94 Véase GRABOIS, A., "Introduction a Le pèlerin occidental en Terre Saint au Moyen Âge", p. 12: "Comme les autres pèlerinages, le voyage en Terre sainte menait a un tombeau vénéré, toutefois, a la différence des autres, ce tombeau revêtait une signification unique pour la Chrétienté tout entier, puisqu'il sagissait de celui du Christ. De surcroît, à l'issu de ce long voyage, le pèlerin découvrait un ensemble de sites, consacrés par le traditions bibliques, à Jerusalem et sur le sol palestinien, à tel point que tout le pays fut finalement considéré comme la Terre sainte, terme qui correspondait à la notion biblique de la Terre de la Promission. À cet égard, la visite de la Terre sainte, où le pèlerin marchait sur le pas de Jésus Christ en s'identifiant spirituellement à son passé, à la fois mystique et sacré, était un phénomène sans équivalent dans les autres pèlerinages". Gregorio I (590-604), fundando el discurso en la perspectiva del milagro, evento extraordinario que, irrumpiendo en el mundo natural, viola todas sus leyes, supera cualquier distinción posible que se atribuya a la presencia de las reliquias, relacionando el milagro únicamente con el acto de fe. Por lo tanto, lo que vincula lo humano con lo sobrenatural, en su debilidad y al mismo tiempo en su sacrificio por Dios, es la memoria, más que la presencia material del *corpus*, de las *reliquiae*. Véase MORICCA, U. (ed.), "Gregorii Magni Dialogi libri IV", en *Fonti per la Storia d'Italia*, Roma 1924, libro II, XXXVIII, p. 133: "Ubi in suis corporibus sancti martyres iacent, dubium [...] non est, quod multa valeant signa monstrare, sicut et faciunt; et pura mente quarentibus innumera miracula ostendunt. Sed quia ab infirmis potest mentibus dubitari, utrumne ad exaudiendum ibi praesentes sint, ubi constat quia in suis corporibus non sint, ibi eos necesse est maiora signa ostendere, ubi de eorum praesentia potest mens infirma dubitare". El aspecto más interesante que se deriva de esta lectura consiste en la decisión de la mente con pureza de corazón de constituir el recorrido que conduce a los mira signa, al mismo tiempo condición de su manifestación. El milagro, entonces, no se puede traducir sólo en curación de los enfermos, sino, o sobre todo, en encontrar el manantial de vida en la manifestación de la Verdad a quien es capaz de verla, "quorum viro mens in Deo fixa est, tanto magis habet fidei meritum, quanto illic eos novit et non iacere corpore, et tamen non deesse ab exauditione. unde ipsa quoque Veritas, ut fidem discipulis auferit, dixit: «si non abiero, Paraclitus non venit ad vos»". El sepulcro vacío y el oratorio con las reliquias se ponen como testimonio de una memoria que unge el universo y, por eso, puede obrar transformaciones radicales. Gregorio habla de una pobre demente, "mulier mente capta, dum sensum funditus perdedisset", que después de vagar por la costa de Subiaco, llega hasta la "cueva" en la que había morado san Benito, ahora ya evidentemente vacía. Después de quedar dormida, despierta ya curada. El largo vagabundear, die noctuque vagabatur, que es un peregrinar, conduce hasta la "cueva sagrada", lugar de la memoria benedictina, recuerdo vivo de un testigo de Dios. Esta presencia separada de cualquier reliquia, siendo ella misma memoria-reliquia, acogida y hecha propia por la pureza de la condición de "nesciens", inviste con su *virtus* la personalidad descompuesta y extraviada de la protagonista del episodio relatado por Gregorio.

95 BERARDI, V.M. (ed.), *Il Codice...*, op. cit., libro V, capítulo VIII, p. 473-493. Véase LÓPEZ ALSINA, F., "Santiago, una città...", op. cit., p. 69-71: "Durante el siglo X tuvieron lugar las primeras relaciones directas entre la sede compostelana y Tours, Limoges y Le Puy, centros de parada de tres de los cuatro caminos franceses. El itinerario clásico, que la llamada Crónica Silense considera como el itinerario natural y que está descrito en la guía del Códice Calixtino, consiste en un camino interno que recorre el territorio cristiano desde el momento en que Sancho Garcés I de Navarra ocupa La Rioja en torno al año 924. Desde entonces el flujo creciente de peregrinos contribuye a definir este camino como el Camino de Santiago. A partir del año mil, la peregrinación camina hacia su madurez y universalidad [...]. La ciudad se transforma sustancialmente con el aumento de las peregrinaciones".

El carácter sagrado de los lugares bíblicos y evangélicos, que impregna Europa desde el Mediterráneo hacia el Norte, surge de la veneración por un acontecimiento de la vida, el de la Encarnación, capaz de vencer a la muerte, motivo de la veneración por un sepulcro vacío.

Las tumbas de los santos, con las correspondientes reliquias esparcidas por el territorio del antiguo Imperio Romano, sustituyeron a las de los héroes del mundo pagano. Las tumbas de los apóstoles, testimonios de la Palabra hecha carne, evento que se renueva constantemente en el acto de su difusión, así como el Sepulcro de Jerusalén⁹⁶, renuevan la fe en un nuevo renacer, en cuya perspectiva se comprende el continuo flujo de peregrinos hacia Jerusalén, Roma y Santiago, recorrido que lleva al cristiano hasta los manantiales de la vida, que es bien distinto de la *virtus* taumatúrgica de las tumbas de los santos.

Fecha de recepción: 9-I-2009

Fecha de aceptación: 9-III-2009

96 Sobre el significado de Jerusalén como símbolo del cumplimiento de la Encarnación en el acto supremo de la Cruz, véase CARDINI F., *Gerusalemme...*, *op. cit.*, p. 9: "*L'Incarnazione che ha consacrato la storia umana e che ha d'altronde posto il sigillo a quella del popolo d'Israele intesa come storia sacra*".