

Europa Mediterráneo: Peregrinos e guerreiros, peregrinos guerreiros

Benedetto Vetere
Università degli Studi di Lecce

Resumo: O artigo analiza en primeiro lugar a relación entre espazo, tempo e peregrinación no interior «dos diversos estratos e clases sociais». Destas consideracións deriva ante todo a neta división entre, por unha banda a peregrinación do mundo rural, vinculado á produción da terra, e por iso relixiosa, e por outra banda a peregrinación da sociedade urbana, do comerciante relacionado coas manufacturas, e por iso laica. Trátase tamén a peregrinación xudicial, que se difundiu especialmente no Flandres do século XIV. En segundo lugar, o espazo defínese xeográfica e culturalmente como mediterráneo, determinado polo carácter universal da relixión cristiá. Por último, o autor aborda a unidade do «espazo cristián» ao longo dos séculos e a súa repercusión sobre as peregrinacións a partir do século XI, cando o enfrontamento cos árabes e a defensa da unidade da igrexa concretizaron a idea da guerra santa. Nesta época a inseguridade nos camiños terrestres e marítimos que levaban ás metas da peregrinación determinaron a aparición das Ordes monástico-cabaleirescas, coa novidade do *monachus-miles* e do cruzado, fenómeno analizado nos textos de Guillerme de Tiro, no *Liber ad milites Templi* de Bernardo de Claraval, e na *Chanson de Roland*.

Palabras clave: Peregrinación; Mediterráneo; espazo; tempo; peregrinación; Xerusalén; Roma; Santiago; guerra santa; cruzados; *militia Christi*; Ordes monástico-cabaleirescas; «Euromediterranismo».

A distancia –observaba Paolo Caucci con ocasión do congreso celebrado en Todi en 1995 sobre *Spazi, tempi e percorsi nell'Europa del Bassomedioevo*– ten para o peregrino da Idade Media unha relevancia particular por cuestións de orde práctica como os criterios da medida do tempo e do espazo, o período do ano máis oportuno para empezar unha viaxe cos medios da época e os problemas relacionados co aloxamento, a hospitalidade, a alimentación¹. En ningún outro momento ou oca-

¹ CAUCCI VON SAUKEN, P., «Le distanze dei pellegrinaggi medievali», en *Spazi, tempi, misure e percorsi nell'Europa del Bassomedioevo*, (Actas do XXXII Congreso histórico internacional, Todi, 8-11 outubro 1995), Spoleto 1996, p. 313. Para estes aspectos de orde práctica, véxase PEYER, H. C., *Viaggiare nel Medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Roma-Bari 1977, en particular p. 125-147 relativas ao cap. «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» (p. 127).

sión da vida coma na peregrinación, a distancia a percorrer tiña unha importancia práctica tan destacable, ademais dun cariz profundamente espiritual. E iso non só pola natureza da meta, senón polo carácter especial dunha experiencia que supoñía o abandono das pertenzas e da terra. Espazo e tempo –é algo obvio– están, no caso da peregrinación, máis intimamente relacionados que nunca, significando a distancia, o tempo de percorrido, e sendo o tempo de percorrido equiparable á distancia. Especialmente, cando a única forza motriz de apoio, máis ou menos ao alcance de todos, eran os animais.

A exhaustiva e autorizada literatura sobre a peregrinación ten analizado este fenómeno da cultura e da espiritualidade medieval nas súas diversas formas e con relación aos tempos e tamén aos diversos itinerarios e percorridos. O que queremos propoñer ten que ver só con algunhas consideracións sobre a noción de «espazo» como dimensión intimamente vinculada á condición do peregrino, como unha realidade física que se dilata na profunda dimensión do espírito, asumindo confíns que superan a materialidade das distancias e a medida do tempo.

Por iso nos traballos máis que notorios de Gurevič sobre as categorías da cultura medieval suscitábanse interrogantes sobre a existencia de diferenzas de percepción do espazo e do tempo nos varios estratos e clases sociais;² e se existían ou se apareceron tales diferenzas co paso da sociedade labrega de economía agraria a unha sociedade urbana de economía manufactureira e comercial.

Con referencia á primeira cuestión, cómpre observar que o peregrino non se enmarca nunha clase social,³ en tanto que é a súa unha condición continxente que afecta transversalmente á sociedade, experiencia na que se participa compartíndoo todo, aínda que, como xa se sinalou, na época preconstantiniana a peregrinación foi esencialmente un fenómeno de *elite*,⁴ tratándose de fieis individuais, as motivacións dos cales «–a parte la devozione– consistevano nella necessità di chiarire a se stessi o per conto di altri certe questioni bibliche o teologiche».⁵ Ademais, «il primitivo pensiero cristiano tendeva ad accentuare la divinità e l'universalità di Cristo, piuttosto che la sua umanità».⁶

Á segunda cuestión quizais pode responder un tipo particular de peregrinación, que se difundiu especialmente en Flandres no século XIV, a *peregrinación xudicial*.

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

3 Sobre a identidade do peregrino, véxase o traballo 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 maio 2002), Perugia, 2005, p. 695-726, completado cun apéndice documental sobre os séculos XIV e XV (p. 727-789). Na n. 26 Sensi refírese a CAUCCI VON SAUKEN, P., *IL cammino italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e l'Italia*, Perugia 1984, p. 82-82, onde se destaca a importancia dos testamentos, da documentación de arquivo, como fontes privilexiadas «per la identificazione del pellegrino, ma anche per la natura stessa del pellegrinaggio» (p. 701).

4 O aspecto elitista, a connotación de experiencia solitaria en canto vivida como diálogo interior, e por iso en illamento, non exclúe que o fenómeno tivese ampla participación de masas de peregrinos cara ás sés apostólicas e aos lugares santos sobre todo.

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.

A conversión da natureza penitencial da peregrinación nun elemento xudicial, coa equivalencia establecida entre penitencia e pena, ten unha relevancia particular pola evolución do fenómeno dende unha experiencia libre e persoal, autenticamente relixiosa, ata unha sanción por delitos de tipo civil e penal, ás veces convertible en reparación. Indicativo disto é o contexto urbano, cun gran desenvolvemento comercial e manufactureiro, no cal madura este proceso. O peregrino, neste último caso, é o ladrón, o homicida ou o bandoleiro; o expoñente do patriciado en ascenso político e económico que non coñece límites na súa carreira cara á realización dos seus proxectos, o violento ou o turbulento, que pon en perigo a harmonía social e, polo tanto, é condenado polas maxistraturas cidadás.⁷ Neste novo contexto, a perspectiva na cal a cultura altomedieval, a cultura preferentemente sedentaria dunha sociedade agraria, regulada polos ritmos naturais das estacións marcados polo sol, introducía a dimensión, a categoría, de espazo e tempo, é distinta da que ten a cultura mercantil, absolutamente móbil, que consume grandes espazos (lémbrese a familia dos Polo) como o peregrino da alta Idade Media, pero en relación cun tempo marcado pola competencia dos mercados. Consecuentemente, as distancias, as dificultades, as fatigas e os perigos xa non se viven como itinerario de perfección, senón como atrancos que hai que superar, mesmo da forma máis rápida posible.

Tempo e espazo, non xa como percorridos converxentes na inmaterialidade na que os transmitía a cultura altomedieval, senón como categorías dicotómicas, posto que a sociedade manufactureira ou «preindustrial» non pode consentir os ritmos do espírito que coinciden cos tempos naturais.

Sen dúbida ningunha é significativa a facultade prevista e practicada coa *peregrinación xudicial* ou *peregrinación imposta*, de realizala conxugando a condición de penitencia coa da pena mediante unha terceira persoa («substitutus») oportunamente retribuída. E non era só un modo de evitar molestias. Con Arsenio Frugoni podemos dicir que representaba «*la fine della grande esperienza medioevale*».⁸ O ilustre estudoso tomaba en consideración un problema distinto, é dicir, o das tarifas previstas e practicadas para a concesión da indulxencia ao peregrino que se dirixía ás tumbas dos apóstolos Pedro e Paulo, cuxo efecto tiña o mesmo alcance que no caso anterior, é dicir a desnaturalización da peregrinación, que era tamén unha *militia Christi*.

Á marxe dos intereses específicos, pero tamén continxentes, de cada persoa e categoría de persoas implicadas, emerxe a forza dun novo tipo de cultura madurada na atmosfera urbana que pon no centro ao home cos seus consecuentes impulsos, en sentido laico, e que se poden en encontrar ante todo nas motivacións mesmas do fenómeno.

7 Véxase sobre este argumento a tese de doutoramento de VANTAGGIATO, L., *Da Gand al santuario di San Nicola di Bari. Pellegrinaggio e mondo urbano nella Fiandra del XIV secolo*, titor Prof. Benedetto Vetere, Università del Salento.

8 FRUGONI, A., *Pellegrini a Roma nel 1300. Cronache del primo giubileo*, a cargo de Acrocca F., Casale Monferrato, 1999, p. 50.

A peregrinación xudicial era tamén un modo de afastar aos indeseables⁹, aínda que fose por un determinado período de tempo (que podía ser longo), pero en todo caso era un modo de controlar a forza política de clases sociais enteiras, responsables da vida política das cidades, onde a política se mestura con intereses económicos de familias, clases sociais e corporacións. Pásase deste xeito do tempo do labrego, vinculado á produción da terra, e por iso relixioso, ao tempo do comerciante vinculado

9 No *Liber ad milites Templi* de Bernardo de Claraval sobre a constitución da nova milicia, a espiritual, contraposta á *militia saecularis*, xorde bastante claramente esta vertente da cuestión na expresa oportunidade de afastar as persoas responsables de graves delitos, como o homicidio, por longos períodos de tempo mediante o envío de peregrinos cara a santuarios moi afastados, establecéndose deste xeito –pese a non estar acollida aínda polo costume, e en algún raro caso nos estatutos das cidades– a ecuación gravidade do delito-dureza da pena mediante a extenuante fatiga dunha longuíssima viaxe con todos os riscos que podía entrañar. Cfr., por iso San Bernardo, *Liber ad milites Templi. De laude novae militiae*, a cargo de Fonseca C. D., en *Opere di San Bernardo/ Os Tratados*, 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, periuros atque adulteros, de quorum profecto protectione, sicut duplex quoddam constat provenire bonum, ita duplicatur et gaudium, quandoquidem tam suos de suo discessu laetificant, quam illos de adventu quibus subvenire festinant*». Ou «*paucos admodum in tanta multitudine hominum illo* –no Templo de Xerusalén, é dicir, *confluere* confirma que se trata de peregrinos e de peregrinacións dirixidas a liberar os Santos Lugares. Do mesmo xeito, o paso de *quorum ... protectione ... constat provenire bonum ... et gaudium, quandoquidem tam suos de suo discessu laetificant ...*» explica cómo nestes tipos de peregrinación se vía xa no século XII a oportunidade de liberarse dos indeseables, aínda que fose só temporalmente, sen excluír as posibles consecuencias dos perigos sempre presentes nas estradas. A perspectiva de Bernardo é o rescate do erro, do pecado: «*Itaque laetatur Aegyptus in probatione eorum, cum tamen de protectione eorum nihilominus laetetur mons Sion et exultent filiae Iudae*» (p. 456). Outro testemuño do século XII, o *Liber Sancti Jacobi*, ofrece outra mostra máis da ecuación gravidade da pena-longo percorrido de peregrinación. Cfr., por iso *Il Codice Callistino*. Primeira edición italiana integral do *Liber Sancti Jacobi*, a cargo de BERARDI, V. M., I, II, c. II, p. 345-346 [Centro Italiano di Studi Compostellani, *Studi e Testi*, 3]. Tamén aquí se trata do caso dunha persoa manchada por un homicidio que é enviada polo seu confesor a facer unha peregrinación expiatoria dende Italia ata Galicia, en España, é dicir, ata o santuario compostelán. Significativo neste sentido é o modo de pechar o devandito 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*» (para o *Codice Callistino* véxase o traballo de VAN HERWAARDEN, J., *L'integrità del testo del Liber Sancti Jacobi vent'anni più tardi*, en *Santiago e l'Italia*, op. cit., p. 271-284. Unha fonte flamenga, o *Zoendicbouc*, moi interesante e completamente inédita, relativa ao rexistro das sancións foi estudada por Lorenza Vantaggiato (cfr. supra n. 5). Nese texto obsérvase unha certa preferencia, nos casos de delitos graves, polo santuario de San Nicolás de Bari, meta sen dúbida ningunha bastante afastada para os peregrinos flamengos e confirmación, por iso, desa estreita conexión: longa distancia-gravidade do delito. Xa que logo, a distancia era asumida pola sanción eclesíastica e tamén civil proporcionalmente á pena. Que a escolla do santuario apuliano fose achacable á distancia no caso dos flamengos queda confirmado claramente polo mesmo tipo de sanción que impoñía a peregrinación ao santuario de Santiago de Compostela. Véxase neste sentido Cuozzo, L., *Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella*, Cidade do Vaticano, 2004; véxase en part. 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, una a beneficio della chiesa, e l'altra a favore della parte pregiudicata ... È difficile precisare quando sia stato introdotto il pellegrinaggio come sentenza civile*», aínda que se poidan determinar, segundo algúns estudosos como Cauwenberg, as fases de evolución dende unha dispoñibilidade do culpable a resarcir ao ofendido, é dicir, dende unha fase de arranxo de carácter privado, ata a fase de natureza pública coa intervención do Concello ou do conde na valoración e imposición da 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*» (Cuozzo, *Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella*, op. cit., p. 117). As documentadas «peregrinacións xudiciais» dende Gante ata San Nicolás de Bari en Apulia non permiten excluír que a escolla destas dúas metas fose ditada precisamente pola gran distancia, pola oportunidade que ofrecía, dicíase, de afastar os indeseables durante un longo período.

ao establecemento industrial, á manufactura, e por iso laico, porque está rexido polo reloxo, non polo sol¹⁰, criatura de Deus («frate Sole»).

Xa no século XII, con tremenda preocupación pola posible perda da conformidade coa figura do peregrino por excelencia (Cristo) herdada da espiritualidade alto-medieval e levada á máxima expresión por Francisco de Asís (1183-1226), preguntábanse: «*cosa accadrà a quelli che si recano sulle loro tombe*» (de San Pedro e Santiago) «*con il danaro acquisito fraudolentemente, con la violenza e con l'usura, o che li giungono abbandonandosi ad atti impuri, a menzogne, a parole oziose, a discorsi derisori, o all'ubriachezza e alle canzoni profane?*».¹¹

Se os peregrinos de Gante, no século XIV, que se dirixían ao santuario de San Nicolás de Bari atravesaban Europa occidental dun extremo ao outro, peregrinos como Exeria no século IV tiñan «*preso a girare in lungo e largo per il mondo fino a pervenire ai Luoghi Santi, in Palestina*»¹², vivindo a experiencia itinerante como *peregrinatio eremitica* que da Escritura levaba á visita directa dos devanditos lugares. A *peregrinatio* de Exeria durou tres anos, dende a Pascua do 381 á do 384¹³; quizais tamén pola notoriedade da personaxe, polo modo como a mesma Exeria viviu esta experiencia, e por unha serie de elementos que caracterizaron a súa aventura, esta ten un interese particular. A distancia da viaxe, que durou tres anos, dende Galicia, no Occidente, ata Oriente, está relacionada sen dúbida ningunha co tempo de percorrido. Dende Galicia a Tebaida, en Exipto, terra de anacoretas, memoria do exilio do pobo hebreo, á subida do Sinaí onde Deus se manifestou a través da palabra da Lei, aos lugares da tradición mosaica, aos lugares onde Cristo viviu, ata Cilicia na actual Turquía para parar en Tarso.¹⁴ O Mediterráneo e as áreas limítrofes, o Mar Morto, Sinaí, o deserto exipcio convértese para o peregrino cristián case no ambiente natural, ao cal atribúe unha identidade, a identidade do contexto, teatro do proxecto teolóxico dende a Creación ao diluvio universal, ás táboas da Lei dadas a Moisés, á encarnación do Verbo, á paixón da cruz. Aquí os mesmos lugares son reliquias, en canto que son testemuños que, sen dúbida, apelan á memoria, pero sobre todo en canto lugares nos que visible e invisible se encontran.¹⁵ Os *ipsissima loca*, como se denominaban, constituían para o peregrino da alta Idade Media un ambiente tranquilizador, posto que testemuñaban a vitoria sobre a morte demostrada polo sepulcro baleiro.

A percepción deste espazo, xeográfica e culturalmente mediterráneo, delimitado e deseñado polo carácter universal da relixión cristiá ao longo dos confíns do multiét-

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

¹¹ *Il Codice callistino*, op. cit., l. I, c. XVII, p. 223-224.

¹² CARDINI, F., «Egeria. La pellegrina», en *Medioevo al femminile*, a cargo de Bertini, F., Roma-Bari, 1989, p. 4.

¹³ *Ibidem*, p. 12.

¹⁴ *Ibidem*, p. 4-5, e p. 16. Sobre os percorridos das peregrinacións de Exeria, véxase CARDINI, F., *Il pellegrinaggio*, op. cit., p. 66-800. Para as outras testemuñas de peregrinación relativas a personaxes importantes como San Basilio de Cesarea (arredor do 350), San Xerome e San Gregorio de Nacianzo (en Xerusalén arredor do 372), ou de Casiano en Belén (en torno ao 380), ou como a do emperador Teodosio, segundo o *Compendium historiarum* de Cedremo, (en Xerusalén en torno ao 386), véxase tamén CARDINI, F., *Il pellegrinaggio*, op. cit., p. 11-16.

¹⁵ *Ibidem*, p. 20.

nico imperio romano, ten ao mesmo tempo unha profundidade real e transcendente por «*l'intervention... des vertus*»¹⁶ sobrenaturais de Deus e dos seus mártires. Profundidade na cal espazo e tempo son asumidos na dimensión estática do espírito.

Por iso para Exeria o espazo é a *terra sancta* cos confíns antes indicados. Na súa *Peregrinatio*, ela busca as referencias históricas da súa fe, a demostración dos testemuños das escrituras. Toda a tensión do seu espírito reside en poder exclamar e dar a coñecer que «existen», que «non son un territorio do mito», pertencentes por iso «á historia», e que «se poden», polo tanto, «percorrer, describir, medir». «*La loro esistenza*» –esta é a tarefa da súa peregrinación que neste sentido se enriquece co valor da investigación– «è una prova in più della realtà, della storicità del messaggio divino».¹⁷

Para a peregrinación cristiá, porque a isto se dirixen as poucas reflexións feitas neste traballo, o Mediterráneo ha converterse no espazo das directrices que conducen ás fontes da fe, aos testemuños ante os cales deterse en recollemento e exclamar que todo foi verdade, como quere dicir Exeria.

Cardini, ao facer fincapé na importancia do *Itinerarium* atribuído a Exeria na formación –mesmo nos testemuños literarios– dunha consciencia no Occidente europeo dun espazo teatro da proxección do cristianismo dende Oriente Medio, o seu berce, cara á Europa latinizada, superando en orde de tempo a liña de Roma e de Constantinopla, fai referencia á literatura de viaxes, é dicir, textos redactados por peregrinos occidentais entre os séculos IV e VII, como o *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque* (séc. IV), o *Breviarium de Hierosolyma* (séc. VI), o *De situ Terrae Sanctae* do arquidiácono Teodosio, o *Antonini Placentini itinerarium* (séc. VI), e mesmo o *De locis sanctis* de Pedro Diácono (1107-1159)¹⁸.

Non obstante, serán as vicisitudes dos séculos XI e XII as que cambien a percepción do Mediterráneo como espazo inmaterial, aínda que teatro de acontecementos extraordinarios e sobrenaturais, pola súa percepción como un espazo xeográfico e histórico concreto, atravesado unha primeira vez, na época apostólica, de sur a norte, dende Palestina cara a Europa, e posteriormente en sentido oposto dende Europa cara os lugares que foran o berce do cristianismo.

A consciencia dos séculos máis antigos, o seu modo de ver os acontecementos do pasado dende o presente, facilita esta identificación da ecumene co espazo cristián, con connotacións claramente culturais, con todas as implicacións de alcance histórico-político. Non pasará moito tempo ata que os armadores das repúblicas marítimas de Italia, á parte dos peregrinos, leven a Palestina as tropas dos cruzados e os enrolados nas ordes monástico-cabaleirescas do momento, fenómeno de enorme

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. Neste caso a referencia específica está constituída pola antiga Galia, na época de Gregorio de Tours, que xa era *Regnum Francorum*. O mecanismo polo que se dilúe a fronteira entre real e transcendente é a maior razón referida aos testemuños apostólicos e aos da vida de Cristo. Razón pola que a irrupción no espazo humano do divino despoxa a este último das dimensións de *milieu concret*, que se converte deste xeito en *cadre très abstrait* (p. 412).

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

18 *Ibidem*, p. 16. Véxase AA.VV., *Les pèlerinages de l'antiquité classique à l'occident médiéval*, París, 1973.

relevancia dende o punto de vista cultural pola evolución que representa da peregrinación, co rexeitamento, evidentemente, de compartir con outros (os *infideles*) os lugares de orixe do Evanxeo, os seus camiños de tránsito e de difusión. Dende o norte de Francia e de Alemaña, Templarios e Teutónicos hanse dirixir ata Palestina co imperativo «*terram sanctam recuperare*».¹⁹ Pero aínda antes, e precisamente a finais dos anos vinte do século XII, nun documento máis que coñecido grazas sobre todo a Jean Leclercq, escrito, segundo unha hipótese, por Hugo de Payns, «*le maître des Templiers*»²⁰, e dirixido aos cabaleiros residentes no Templo de Xerusalén con fin de darlles ánimos²¹, aqueles que se consagraban a manter as posicións daquela *terra sancta* eran vistos pola consciencia europea como «*Christi milites*», cuxa vocación era «*pugnare et vincere et coronari in Christo Jesu Domino nostro*».²² O texto, aínda que «*parfois fautif*»,²³ como observaba Leclercq, anticipa esta extensión do cristianismo a espazos máis amplos que os seus lugares de orixe comprendidos no *Mare nostrum* romano, aos países europeos. O sentido de pertenza, explicitamente expresado polo *recuperare* do Prólogo da Regra dos Cabaleiros Teutónicos, revela a consciencia dunha unidade cultural alimentada –no compartir os valores e fundamentos dun sentir e dunha fe comúns– polos camiños de peregrinación capaces de permitir o continuo fluxo dos elementos vivos dun credo mediante a renovación da condición da ξενιτεία; revela a perspectiva cristiá da vida como un continuo «*peregrinare su questa terra... lontano dalla patria*» para «*preparare il proprio ingresso in quella celeste*»²⁴. Por outra parte, o «manuscrito de Nîmes» sinala o momento en que a peregrinación cristiá prevé o eremita combatente –baixo a urxencia das motivacións asumidas pola eclesiología da segunda metade do século XI– xunto ao eremita itinerante. Deste xeito, a unidade do «espazo cristián», daquela só euromediterráneo, coincide dende o punto de vista histórico co espazo da Igrexa baixo o maxisterio do romano pontífice. No centro desta eclesiología estaba esa unidade da Igrexa que non se resolvía só nela mesma e coa perspectiva dun Humberto de Silva Candida; aquela unidade materializada tamén na ecumene euromediterránea, cuxa linfa pasaba a través das arterias que conducían aos lugares das orixes, onde o proxecto teolóxico adquiriu forma histórica. De maneira moi eficaz a peregrinación propónse en India baixo a imaxe do río percorrido contra corrente cara ao manancial²⁵ cun evidente significado purificador,

19 «Di Kapitel, die Regel, die Gesetze und Gewohnheiten», en *Die Statuten des deutschen Ordens nach den ältesten handschriften*, herausgegeben von PERLBACH, M. e HALLE, A. S., 1890, Prolog 3, p. 24. En adiante, por motivos de brevidade, cítase *Die Regel*.

20 Para a atribución e datación do citado documento, chamado *Manuscrito de Nîmes*, véxase o traballo 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 *Ibidem*, p. 93.

23 *Ibidem*, n. 1.

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

25 RIES, J., «Pellegrinaggi pellegrini e sacralizzazione dello spazio», en *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma Santiago Gerusalemme*, a cargo de Caucci von Saucken, P., Milán, 1999, p. 20-21.

de liberación da dor, común tanto ao cristianismo, para o cal a culpa da que somos rescatados significa dor, como ao budismo, e ao islam, que no alto perante o monte Arafat, a «montaña de Deus»,²⁶ determina «il momento culminate del pellegrinaggio... che dà a tutti il senso della grandezza di Allah ma anche il sentimento della forza e dell'unità della comunità, l'umma mussulmana».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 e continxentes, ademais de por motivos de devoción, a arte románica contribuíu á sacralización do espazo cristián coa produción dos signos desa consciencia unitaria que as grandes arterias de peregrinación a Santiago, Roma, Xerusalén contribuirán a consolidar a partir do período comprendido entre a reorganización constantiniana dos Santos Lugares e a grande ofensiva persa da segunda década do século VII causa, polo menos dende o punto de vista monumental, de grandes danos contra os santuarios de Terra Santa²⁹.

A «fundación» de Xerusalén como «cidade-santuario» á que toda a cristiandade mira e cara a onde todos os cristiáns se dirixen remóntase ao século IV, á nai de Constantino, Helena³⁰. As numerosas peregrinación realizadas neste período, mesmo por moitas mulleres, ás veces de rango social elevado³¹, e os *Itineraria romana* que se definiron nestes séculos entre a fin do Imperio Romano e a alta Idade Media, cando «le tombeau des apôtres saint Pierre et saint Paul à Rome a commencé à attirer des foules nombreuses»³², abren as vías que permitirán aos peregrinos do norte de Francia e das Illas Británicas achegárense ata Roma.

As obras dos Padres da Igrexa serán as que orienten a atención do pobo cristián cara ás fontes da fe, cara aos lugares que presenciaron a materialización do eterno, a manifestación do Eterno ao home como tempo histórico. Será tamén o impulso provocado polo esforzo contextual producido polo paganismo para conter a expansión do cristianismo o que mobilice ao pobo cristián a buscar a historicidade dos Santos

26 *Ibidem*, p. 33.

27 *Ibidem*.

28 RIES, J., *Pellegrinaggi, pellegrini e sacralizzazione dello spazio*, op. cit., p. 20.

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

30 Véxase *ibidem*, p. 7. Véxase do mesmo CARDINI, F., *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce. Pellegrini, crociati, sognatori d'Oriente fra XI e XV secolo*, Milán, 1991, en part., o capítulo sobre «La devozione a Gerusalemme in Occidente e il "caso" sanvivaldino», p. 154-203.

31 CARDINI, F., «Egeria...», op. cit., p. 7 e 8. Véxase tamén RICHARD, J., *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols, 1981, p. 19 e 20.

32 *Idem*, p. 16.

Lugares, como testemuñará Exeria. O espazo cristián, polo tanto, como contexto cultural que se asoma sobre o Mediterráneo dende Galicia a Roma, a Xerusalén, a Exipto, a Cilicia, e que se proxecta sobre o Mediterráneo, dende o extremo occidental europeo ata Grecia, a antiga Iliria, e, subindo aos países da Europa danubiana, á Alemaña e Francia. A Vía Francíxena será logo a grande arteria que enlazará esta comunidade con Europa do 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. A Vía Francíxena, reunindo ás xentes máis diversas, provenientes de todas as partes do mundo cristián e que se dirixen cara á mesma meta, traducía e realizaba, mellor que calquera outra cousa, o sentido social dunha relixión universal como o cristianismo, que encontrara a súa área de difusión e o seu contexto na universalidade do orbe romano.

A perda do impulso ético, que lle dera vida á república romana, non tivo repercusión no sentido social da mesma. Iso constituíu unha condición favorable á propagación dunha relixión como o cristianismo, que, precisamente no vínculo colectivo da peregrinación, experimentaba un dos momentos de máxima expresión mediante o percorrido dun único itinerario realizado en comunidade, mediante a participación coral nos mesmos rituais, mediante a tensión cara a unha única idea relixiosa³⁴. Relixións «nacionais» como a grega ou a romana compartiron co cristianismo este vínculo comunitario na experiencia da peregrinación. Se nos peregrinos –que a través da vía sacra acudían cada catro anos á chaira de Olimpia dominada polo bosque sacro e polo templo de Zeus– recoñecía Grecia enteira mediante a participación nas festas relixiosas e nos xogos, nos santuarios cristiáns (famosos e santificados pola memoria, ou polas reliquias de santos ou mártires), a emoción relixiosa atopaba o seu cumprimento na transcendencia do divino, por este mesmo motivo presente, en que o infinito se encontraba como acto do proxecto teolóxico, que exalta a posición central do home, realidade inmortal na continuidade da acción creadora.

Polo tanto, se o século IV representa un período cronolóxico particularmente significativo para a peregrinación cristiá coa «invención» da Cruz grazas a Helena, nai do emperador Constantino, o século XI constituirá unha data moi importante polos efectos sobre o pensamento cristián, sobre a posición da Igrexa –que dende este momento se pode chamar a Igrexa de Roma despois do cisma de 1053– e a postura de Occidente respecto ao mundo musulmán. Certas motivacións da teoloxía e da eclesioloxía das épocas gregoriana e pregregoriana deben interpretarse en función dos acontecementos acaecidos na segunda metade deste século e dos cales non se pode prescindir.

33 RIES, J., *Pellegrinaggi, pellegrini e sacralizzazione dello spazio*, op. cit., p. 23.

34 Sobre todo na baixa Idade Media confirmouse a peregrinación como «movemento de masas», salvo no caso da que se dirixía a Xerusalén, reservada de modo particular para persoas ricas por mor do seu custo bastante elevado (véxase ao respecto HERBERS, K., «Pellegrini a Roma, Santiago, Gerusalemme», en *Il mondo dei pellegrinaggi*, op. cit., p. 127-134).

O problema central era o da primacía romana e a solución do conflito que se desencadeou entre o poder espiritual e o poder temporal. Obras como o *Liber ad amicum* de Bonizone da Sutri, ou *De unitate ecclesiae conservanda* (1090/1093) de autor incerto, pero posiblemente de Valtramo, bispo de Naumburg, deben entenderse como testemuños conscientes, aínda que con diferentes pareceres e posturas, da necesidade de distinguir entre os dous poderes, xa que as interferencias constituían motivos de conflito e de aflicción da cristiandade.

Neste clima pódense entender as posturas e as preocupacións expresadas no *Liber ad amicum*, no *De unitate*, ou mesmo no *De ordinando pontifice*, que converxen na concepción da unicidade do papel da autoridade espiritual; xunto a unha perspectiva da Igrexa como organización fortemente xerárquica, a proposta dunha *christianitas* de Humberto de Silva Candida, disposta, como Pedro Damián, a colaborar entre os dous poderes. Non se pode esquecer o momento en que foi escrito o *Liber ad amicum* de Bonizone, no ano 1086, e o *Unitate ecclesiae conservanda*, entre 1090 e 1093. No mesmo ano da redacción do *Liber ad amicum*, Anselmo da Lucca escribiu o *Liber contra Wibertum*, é dicir, contra Guiberto da familia dos «da Correggio», ou o que é o mesmo, contra Clemente III, antipapa (1080-1100) elixido polos vinte e cinco bispos reunidos no Concilio de Bressanone, convocado polo emperador Henrique IV, despois da segunda deposición sancionada por Gregorio VII.

As datas de 1086 e de 1090/1093 teñen grande importancia; refírese a primeira ao momento da explosión con toda a súa violencia da polémica antiguibertista; a segunda á visión dunha *christianitas* de selo humbertino fundada, como xa apuntara anteriormente Pedro Damián, sobre o *glutinum caritatis*³⁵, é dicir, sobre o vínculo que debería xustificar a acción converxente da Igrexa e do Impero nunha relación entre nai e fillo³⁶.

De forma moi eficaz, Pedro Damián, arredor de 1052, noutro texto relativo á validez dos oficios desenvolvidos por cregos nomeados por aqueles culpables de simonía, fai fincapé no verdadeiro problema da Igrexa nesta segunda metade do século XI, é

35 DAMIANI, P., «Disceptatio sinodalis», ed. DE HEINEMANN, L., en 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 usurpare permittitur». Parece que foi escrita en 1062 polo cisma desencadeado no momento da sucesión ao trono pontificio de Alexandre II (1061-1073) coa elección en Basilea (28 outubro de 1061) dun antipapa na persoa de Cadalo, de familia probablemente lombarda, que tomou o nome de Honorio II, deposto en 1064 e morto en 1073. Bonizone, aínda que substancialmente se remite ao *bellum iustum*, propón unha lectura do tema, polo menos en termos de linguaxe, na perspectiva da lei e da ética máis que do canon. De feito, exprésase en termos de licitude («si licuit vel licet christiano pro dogmate armis decertare»). Coa prioridade dada ao perfecto *licuit*, Bonizone parece procurar o consolo das *auctoritates*. Para o problema da guerra in *utroque iure* véxase o devandito traballo de Cassi. Cfr. tamén CARDINI, F., *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, op. cit., p. 314.

36 Véxase neste sentido o pensamento de Santo Ambrosio (séc. IV) no «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», e o de Xelasio I (492-496): o emperador «Filius est, non praesul Ecclesiae; quod ad religionem competit, discere ei convenit, non docere» (*Epist.*, X, 9), cfr. ROBERT, W. e CARLYLE, A. J., *Il pensiero politico medievale*, a cargo de Firpo, L., I, Bari 1956, p. 200 e p. 206.

dicir, a cuestión da *libertas ecclesiae* dentro do espazo da Igrexa, entendida como comunidade (*ecclesia*) universal, cando universal coincide coa *ecumene* romana: «*sed omnis ecclesia catholica per Romani fines imperii circumquaque diffusa de vinculis antiquae damnationis velut ex orrendo ac profundissimo carcere liberatur*».³⁷

O *omnis ecclesia catholica*, é dicir, o espazo cristián, coincidirá cos *fines Romani imperii* mediante unha intensa obra de evanxelización nos primeiros séculos da Idade Media, que máis tarde se estenderá coa actividade de misioneiros como San Patricio (séculos IV/V) en Irlanda, San Colombano en Escocia (séc. VI) e cos camiños de peregrinación, que deseñarán a rede dos fluxos da nova fe dende o centro do Mediterráneo, Roma-Xerusalén, cara á periferia do orbe romano-cristián. E, como nunha verdadeira hidrografía, os chamados santuarios menores (o de San Martiño de Tours; o de Chartres –en continuidade coa tradición druídica na Galia–; o de Mont-Saint-Michel en Francia; o de Aquisgrán; o de Colonia, coas reliquias da túnica do Neno Xesús, a túnica branca da Virxe, o sudario de San Xoán Bautista, en Alemaña; o de Canterbury, coa tumba de Santo Thomas Becket, en Inglaterra; o de Down Patrick coas reliquias dos santos irlandeses máis importantes, en Irlanda; o de San Miguel Arcanxo e de San Nicolás de Bari, en Italia) constituirán pola súa banda unha rede de trazados secundarios, afluentes dos grandes camiños cara ás sés apostólicas e aos Santos Lugares.

O momento da redacción do *De unitate ecclesiae*, que como xa dixemos foi os anos 1090/1093, e co que parece apelarse á imaxe damiana do «*omnis catholica ecclesia... circumquaque diffusa*», segue a defensa das posicións gregorianas extremas dun Bonizone, e precede por pouco tempo ao bando da primeira cruzada ditado polo rei de Urbano II (1088-1099). O espírito que anima a loita contra os perigos internos da igrexa (lémbrese a elección de Cadalo, antipapa, co nome de Honorio II, ou a elección de Guiberto, tamén antipapa, co nome de Clemente III) parece afectar, como consecuencia, aos outros problemas existentes, entre os cales –por verdadeiro ou arbitrario que sexa– se atopan a dificultade e os perigos que corrían os peregrinos que se dirixían a Terra Santa.

A predicación da cruzada por parte do pontífice, con todas as implicacións doutrinas, culturais e ideolóxicas que podía supoñer, e que supuxo, necesitaba, de feito, unha toma de posición de enorme relevancia respecto á consciencia do Mediterráneo como «espazo cristián» definido dentro deses *fines Romani imperii* que facían del o *Mare nostrum*. A finais do século XI son cada vez máis vivaces os testemuños sobre a consciencia por parte de Occidente da presenza nese espazo doutra relixión, a musulmana, a cal, xa no século VIII, foi quen de estenderse coa conquista árabe dos países de orixe, ao longo do norte de África, ata España, mesmo intentando estenderse en Francia se non fose por Carlos Martel (689-741), que parou o fenómeno en Poitiers (732), sen poder non obstante expulsar os invasores de Aquitania e do vale do Ródano. Se a avanzada árabe foi militar, a presenza en zonas e solo cristiáns tería sido moito máis perigosa, por ser de natureza cultural e relixiosa. A mesma terra de

37 DAMIANI, P., «Liber gratissimus», ed. DE HEINEMANN, L., en M.G.H., *Libelli de lite*, op. cit., XXXVIII, c. 72.

procedencia de Exeria, e incluso o santuario compostelán, víronse pechados cara ao Atlántico polo Islam que penetrara profundamente na península Ibérica.

Deste xeito, o cristianismo, a Igrexa, pareceron non reaccionar ata o século XI, cando os perigos que afectaban aos peregrinos camiño de Palestina, denunciados polos embaixadores bizantinos ante Urbano II (1088-1099), diríase que conmocionaron ao Occidente cristián, que será chamado en 1095, durante o concilio de Piacenza, a tomar as armas para liberar os Lugares Santos.

Cómpre observar que aínda a finais do século XII un escritor-viaxeiro musulmán nacido en España en 1145, Ibn Giubair, podía observar os restos do Islam siciliano baixo a iluminada tolerancia normanda, rexistrando «*con compiacimento*» –sinalaba Francesco Gabrieli– «*la sopravvivenza, pur avvertendone poi non lontana l'estinzione*»³⁸. Pero se o testemuño de Ibn Giubair se refire á situación siciliana, sen dúbida angustiosa e limitada, os acontecementos da toma de Xerusalén por parte do Califa Omar en 638 d. C. ofrecen un escenario ben distinto, que dá testemuño ao mesmo tempo das posibilidades de boa convivencia entre musulmáns e cristiáns, xustamente en canto á confesión relixiosa, o punto neurálxico de toda a cuestión.³⁹ «*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*», aínda que se lles prohibise explicitamente facer proselitismo.⁴⁰

Non obstante, isto demostra un estado de hostilidade entre os dous mundos, o musulmán e o cristián, madurado en torno ao século IV e que culminou no século posterior cando a emperatriz Eudosa se trasladou a Xerusalén seguida por moitos membros píos da aristocracia bizantina⁴¹, dende onde enviou a Constantinopla unha verdadeira e auténtica colección de reliquias, entre as que figuran o retrato da Virxe pintado por San Lucas.⁴² As peregrinacións eran «raras» nos «albores do cristianismo», acentuándose na época no pensamento cristián a divindade e universalidade de Cristo, máis que a súa humanidade.⁴³ Polo tanto, as datas da toma de Xerusalén (638) por parte do Califa Omar, a da batalla de Poitiers (732), que fixou a fronteira máis noroccidental da expansión árabe, e a do inicio das hostilidades entre o occidente cristián e o Islam árabe (1095), responden a un período difícil baixo calquera punto de vista polo progresivo peche en si mesmo dun Occidente profundamente empobrecido. Tamén corresponden a unha época na que, coa concorrencia das devanditas circunstancias, se altera o principio ecuménico dun Tertuliano,⁴⁴ que na obra *De corona*

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

39 RUNCIMAN, S., *Storia delle crociate*, I, op. cit., p. 7 e ss.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*, p. 38.

42 *Ibidem*. Neste período, a mediados do século V, o interese por Xerusalén chega á súa cima (p. 37).

43 *Ibidem*, p. 36.

44 CASSI, A. A., «Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del bellum iustum», en «Guerra giusta»? *Le metafori di un concetto antico*, Nápoles, 2003 [Seminari di Storia del Diritto, III], p. 114.

reclama o imperativo categórico ao cristián, ao «discípulo de Cristo», consistente en non poder «*negare il Vangelo, nemmeno in caso di necessità o di legittima difesa; pace, dunque, a costo del martirio*». ⁴⁵

A pesar das peregrinacións que se fixeron famosas polos *récits* que chegaron ata nós, como o de Exeria ou o do peregrino de Bordeos que emprendeu viaxe á volta de Palestina; a pesar do parecer favorable de San Xerome –que se estableceu en Palestina seguido polo «*circolo di donne ricche ed eleganti che si riuniva attorno a lui in Italia*»–⁴⁶ sobre o valor de acto de fe que tiña a oración nos lugares onde viviu Cristo; a pesar do impulso que para o fenómeno podía supoñer a *inventio* das reliquias da paixón por parte da emperatriz Helena, a peregrinación cristiá tomará verdadeiro pulo no século X, cando se empezou a atribuír aos Santos Lugares cos cales o peregrino entra en «contacto místico» o poder de redimir os pecados co perdón divino. Neste período trázanse os itinerarios por excelencia da cristiandade: un deles en dirección a España por Santiago de Compostela, o outro en dirección a Italia por Roma e polo Monte Sant'Angelo en Apulia, e un terceiro en dirección a Palestina por Xerusalén e os outros Santos Lugares. Pero tamén foi a recuperación da seguridade e tranquilidade das viaxes por mar, tras os éxitos militares bizantinos co conseguinte control do Mediterráneo, o que favoreceu, xunto co comercio, que se retomasen as grandes travesías dende Europa, dende a Europa do norte cara os Santos Lugares, representados sobre todo polos santuarios apostólicos e polos lugares da vida de Cristo, dende Belén, lugar símbolo do seu nacemento, ata o Gólgota, memoria da paixón. A partir do século IV, o Mediterráneo convértese no espazo onde se produce a *virtus* de Cristo, co anuncio da Palabra e coa rápida difusión da evanxelización.

Véxase tamén CALORE, A., Introducción: «*Guerra giusta*» tra presente e passato, a «*Guerra giusta*»? , op. cit., p. VII-XXXIV, en part. p. XIX e seg. sobre a evolución do fundamento de «xustificación» da guerra dende Tertuliano a Agostiño ata a lectura en clave de dereito bélico, en virtude da cal o *bellum iustum* era tal sempre que fora *bellum solemne*, «*dove la solennità era conferita dalla decisione presa dalle massime autorità istituzionali di muovere guerra*» (cfr. aquí n. 53 sobre a figura dos *bellatores Domini*) «*e dal rispetto delle ritualità belliche prescritte*» (p. XXI). E tamén, na mesma páxina, n. 56: «*Per avere una "guerra giusta" occorre che: sia proclamata da soggetti muniti di imperium, inteso quest'ultimo come "sovrantà". Per cui i combattenti devono essere hostes giuridicamente riconosciuti*». Con Graciano o pensamento canónico formula tamén o problema de reconducir o orixinario instinto agresivo e homicida a un acto consciente, porque é decidido polas autoridades co fin de tutelar, de obter un ben superior pola súa natureza de interese común. «*Si ergo viri sancti*» –polo tanto– «*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 quod malos interfici liat"*» («*Decretum Magistri Gratiani*», ed. FRIEDBERG, Ae., en *Corpus Iuris Canonici*, Graz 1959, Secunda Pars, C. XXIII, Q. V, c. XLVIII, col. 945). Inmediatamente despois o mesmo Graciano pregúntase «*si contingat aliquos malos puniri ab hiis, qui non habent legitimam potestatem, an sint rei effusi sanguinis hii, per quos puniuntur*» (col. 945). Sobre a base do pensamento de Ambrosio (concretamente en relación ao suceso de Caín e Abel), Graciano atribúe a guerra, en definitiva, a un acto disciplinado (como xa se viu anteriormente) na súa execución dende a obediencia ata a lexitima «potestade» (Secunda Pars, C. XXIII, Q. V, 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 o significado de *rite* = segundo as formas establecidas, véxase o traballo de Valvo, xa citado na nota 53.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁶ RUNCIMAN, S., *Storia delle crociate*, I, op. cit., p. 37.

Espazo sagrado, e tamén santo⁴⁷, para os cristiáns; espazo relixioso-político para os musulmáns.

As peregrinacións, xunto coas vicisitudes que marcaron a vida dos países bañados polo Mediterráneo, contribuíron a consolidar este marco, este estado de cousas polo menos ata o século XI, cando a caída da dinastía abbásida non só tivo consecuencias negativas para o tráfico entre Iraq e os comerciantes occidentais senón que tamén repercutiu sobre a seguridade das vías das caravanas. A potencia abbásida ... para todo o mundo mediterráneo supuxo, efectivamente, unha defensa exterior contra os bárbaros de Asia central.⁴⁸ A derrota do exército bizantino no ano 1071 en Manzikert, obrigado a intentar reconquistar Armenia para a supervivencia do imperio, marcou un punto de non retorno nas relacións con Occidente. Dende Manzikert (1071) ao Concilio da Cruzada (Piacenza 1095) pasa case un lustro marcado polas guerras libradas en solo español entre o reino cristián de Aragón, co rei Ramiro I, e os musulmáns de España; guerras recoñecidas polo pontífice Alexandro II (1061-1073) coa indulxencia para os que combatesen pola cruz⁴⁹ e seguidas polos chamamentos de Gregorio VII (1073-1085) segundo os principios da cristiandade a liberar España, pertencente á sé de San Pedro, polo que «*i cavalieri cristiani avrebbero potuto godere il possesso delle terre che avessero conquistato agli infedeli*».⁵⁰

47 Sobre o sentido de 'santo', en referencia aos lugares ou espazos testemuños da historicidade das vicisitudes do cristianismo e das súas orixes, en relación con 'sacro' en referencia a lugares ilustres pola presenza de reliquias, véxase CARDINI, «Gerusalemme», en *Il mondo dei pellegrinaggi*, 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 delle crociate*, 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 *Ibidem*, p. 79.

50 *Ibidem*. Sobre o desenvolvemento da igrexa xacobeá, e polo tanto da peregrinación á tumba do Apóstolo entre o século IX e XI, así como sobre a postura da sé romana no período da reforma, véxase HERBERS, K., «Il papato e Santiago-Santiago e il papato», en *Mobilità e immobilità nel Medioevo europeo*, (Actas do 2º Seminario de estudo dos Doutoramentos de Investigación medieval das Universidades de Lecce e Erlangen, Roma, Istituto Storico Germanico, 1-2 abril 2004), a cargo de Houben, H. e Vetere, B., Galatina, 2006, p. 69-78. O estudoso atribúe a cuestión, por unha parte á situación da Igrexa española entre o período carolinxio e o século XI (é dicir, a etapa da conquista de gran parte da península Ibérica polos musulmáns), e por outra á cautela e á atención reservada por Roma ao éxito conseguido pola *inventio* das reliquias do apóstolo Santiago no momento do máximo interese dos pontífices da segunda metade do século XI dende León IX ata Urbano II, pasando polos pontificados de Alexandre II e Gregorio VII por afirmar o primado romano, fundado na orixe petrina da sé, herdeira do mandato específico nese sentido do mesmo Xesucristo. De xeito que «fu il "papato in Santiago", oppure furono "Santiago e il papato" a influenzare il corso degli eventi fino alla fine del sec. XII?» (p. 77). Herbers, respecto á importancia dada ás diferenzas entre as dúas sés apostólicas, a romana e a española, evidenciadas polas reservas de Gregorio VII respecto á predicación xacobeá, especialmente cando se comparaba coa peregrinación paulina a Roma (p. 76), conclúe o discurso a favor da ampla perspectiva da Igrexa romana «per le capacità di dominare e superare gli interessi particolari e le possibili sollecitazioni provenienti da vicende particolari» (p. 78). Sobre o problema da «unità del mondo cristiano» fundada sobre a «petrinità dei secoli del primo e dell'alto medioevo», remitimos ao recente traballo de CAPITANI, O., «Reformatio Ecclesiae: a proposito di unità e identità nella costruzione dell'Europa medie-

Os pontificados de Alexandre II e de Gregorio VII a finais do século XI concretaron a idea de guerra santa (en canto fose necesaria), aceptada pola Igrexa con Urbano II (1088-1099) como un acto inevitable («*si trucidasse contingit*»)⁵¹ para a *libertas ecclesiae* «*de vinculis*

vale», en *Studi Medievali*, Serie Terza, a. XLVII, fasc. 1 (2006), p. 1-27, e ao traballo de Maccarrone M., *Romana Ecclesia-Cathedra Petri*, 2 vol., Roma, 1991, e 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*, Secunda pars, C. XXIII, q. V, C. XLVII, col. 945. Véxase 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., «Sondagio sulla terminologia militare in Urbano II», en «*Militia Christi*» e *Crociata nei secoli XI-XIII* (Atti della undicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto-1 setembro 1989), Milán, 1992, p. 181 e seg. [Vita e Pensiero – Scienze Storiche, 48]. Do mesmo Anselmo, ou quen sexa –observa Capitani– o autor do libro XIII (181), véxase l. XIII, 4, col. 533: «*Quod militantes etiam possint esse iusti; et quod hostem deprimere necessitas non voluntas debet*». Sobre a autoría de Anselmo do XIII da *Collectio canonum*, véxase PÁSZTOR, E., «Lotta per le investiture e ius belli: la posizione di Anselmo da Lucca», en *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture*, a cargo de Golinelli, P., Boloña, 1987, p. 376, n. 5. Ovidio Capitani, recordando as consideracións de Edith Pásztor, facía fincapé na «originalità della compilazione presente nel libro XIII della Collezione attribuita ad Anselmo nell'impianto dell'ecclesiologia sottesavi: non si può infatti dimenticare che ... ci sono significativi parallelismi tra il ... *Liber contra Wibertum* e i passi del libro XIII». Non me refiro exclusivamente a temas extraídos de Santo Agostiño relativos á loita contra os cismáticos, senón «visuale del primato della Chiesa di Roma secondo la più autentica dottrina gregoriana» (PÁSZTOR, E., *Lotta per le investiture e ius belli*, op. cit., p. 377). Os comentarios de Pásztor refírense ás posicións de Becker respecto ao mesmo argumento, *Papst Urban II.*, Stuttgart, 1988, p. XVI-XLII [Schriften der Monumenta Germaniae Historica 19]. Véxase Anselmi Lucensis Episcopi *Liber contra Wibertum*, ed. BERNHEIM, E., 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 a imaxe das arma carnalia recorrente nos autores *qui a partibus Gregorii VII pontificis stabant*, véxase o *Liber canonum contra Heinricum quartum*, ed. THANER, F., en M.G.H., *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, op. cit., p. 482. O autor do *Liber* (sobre a súa identidade véxase a devandita edición de THANER, p. 471-472) traduce o mesmo concepto coa imaxe do *visibile gladium*, versión á súa vez, dos «ecclesiastica prelia» mencionados por Gregorio Magno (cfr. infra p. 87). Véxase tamén Bonizonis Episcopi Sutriini *Liber ad amicum*, ed. DÜMMER, E., en M.G.H., *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, op. cit., p. 618: «*Sed quia superius a me quesisses ... si licet cristiano armis pro veritate certare, historiam petebas. Quam nunc contexui ... ut noscas, quia, si licuit unquam christiano pro aliqua re militare, licet contra Guibertistas*», é dicir, contra as faccións, os defensores do papa cismático, Clemente III, «*omnibus modis bellare*», onde o carácter concreto do termo *bellare* substitúe a *certare*, *certamen*, que pode asumir tamén o significado de oposición dialéctica e, polo tanto, de enfrontamento, de debate. A este respecto véxase LECLERCQ, J., «'Militare Deo' dans la tradition patristique», en «*Militia Christi*» e *crociata nei secoli XI-XIII*, op. cit., p. 3-18, en part. p. 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*». Polo tanto, para Leclercq a imaxe do *militare Deo* só ten un único valor, o valor alegórico; «*Elles*», quere dicir «*ces images*», «*font partie d'un langage*», precisamente «*auquel chaque milieu donne une nouvelle capacité d'évocation*» (p. 9). A posición do ilustre estudoso ten que ver coa neta distinción –sempre polo que respecta ao problema da guerra– entre monxes, clero e laicos. Non obstante, aínda queda o problema da licitude para o «cristián», independentemente da profesión de votos, de superar o imperativo, mesmo en defensa da Verdade revelada (*pro dogmate*), da Igrexa, da fe, *non occides*, máis perentorio obviamente para os monxes e curas. Como xa se tentou demostrar, a este problema déuselle resposta favorable no século XI, no sentido de que sería lícito recorrer a todos os medios, mesmo cruentos (*omnibus modis bellare*), para defender a unidade da Igrexa, corpo místico de Cristo. Facendo referencia a Bernardo no debate posterior ao seu texto introdutorio do Congreso sobre *Militia Christi* e *crociata nei secoli XI-XIII*, Leclercq subliñaba o distinto tipo de contidos e de linguaxes de Bernardo cando se dirixía aos monxes e a aqueles que non eran relixiosos ou curas, observando que os Templarios non son monxes, senón soldados de profesión por unha causa relixiosa. En calquera caso os soldados de profesión son cristiáns que matan (*contingit trucidasse*) aínda que sexa por una causa relixiosa, como admite Bonizone, e como admitirá despois San Bernardo –no discurso aos Templarios («*melius est ut occidantur*»–). A diferenza e o rexistro da linguaxe de Bernardo nos discursos aos monxes é indiscutible; iso resulta bastante evidente na carta ao seu sobriño Roberto, que pasou da Orde Cisterciense á Cluniacense. De feito, neste caso o

abade de Clervaux recorre á imaxe da *militia Christi* (*Epístola I*, en P. L., 182, col. 78) en vez de recorrer á do soldado que combate *omnibus modis* pola causa da Igrexa ameazada polo cisma (é o caso do ton acendido de Bonifacio) coa presenza dun antipapa, Clemente III. O soldado –cómpre destacar– aínda así segue sendo cristián. O tantas veces citado canon 7 do Concilio de Calcedonia (451), retomado por Burcardo (Burchard Wormacensis Ecclesiae Episcopi *Decretorum libri viginti*, en P. L., 140, l. VIII, cap. 4, col. 793) non resolve a cuestión, quedando clara a prohibición de usar armas para os monxes e 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. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cargo de Alberigo, G.-Giuseppe, L. Dossetti, Perikles-P. Joannou, Leonardi, C., Prodi P., Boloña 1991, *Concilium Chalcedonense*, VII, p. 90).

Pelaxio I (556-560), na epíst. 2 a Narsete mencionada por Anselmo da Lucca no *Contra Wibertum* (p. 524), reserváballe á autoridade secular a función de facer executar a sanción, ou mellor, reserváballe o papel de vixiante da integridade da Igrexa: «*Nec putetis alicuius esse peccati, si huiusmodi nomine comprimuntur. Hoc enim et divinae gratiae et mundanae leges statuunt, ut ab ecclesie unitate divisi a saecularibus etiam potestatibus comprimantur*». Non é a mención da *auctoritates* o interesante, senón a época da cita, é dicir, a segunda metade do século XI, que verá como a Igrexa substitúe a *saecularis potestas* co bando da leva xeral da cristiandade na loita armada contra o infiel e tamén contra os perigos internos da Igrexa, como os xa mencionados defensores do papa cismático, os heréticos (os «divididos»), os infieis; que verá tamén como a Igrexa recoñece a *nova militia*, que non é máis que a *militia saecularis* e nin sequera a *militia Christi*. *Nova militia*, que se inicialmente non constituíu unha verdadeira e propia Orde, senón unha 'fraternitas' con salientables connotacións penitenciais, si é certo que a «*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 ao Liber ad milites Templi. De laude novae militiae*, en *Opere di San Bernardo/Os Tratados*, Milán 1984, p. 428-429). Para San Bernardo o *miles Templi* conxuga as dúas naturezas, a do monxe e a do 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). E tamén: «*Vivitur in communi ... absque uxoris 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. Dicis universae multitudinis esse cor unum et animam unam: ita quisque non omnino propriam sequi voluntatem, sed magis obsequi satagit imperanti ... et quaeque postremo faciendi Magistri voluntas et communis indicit necessitas ... Capillos tondant, scientes, iuxta Apostolum, ignominiam esse viro, si comam nutrierit*» (IV, 7, p. 450). É evidente o modelo da *Regula Benedicti*. Cfr. *La Règle du Temple* publicada pola Société de l'Histoire de France por H. de Curzon, París 1886, I, p. 11: «*Nos parlons premièrement à tous ceux qui méprisent segre lor propres volontés...*». Véxase o texto da versión latina orixinal atribuída a Bernardo, ou a que defendeu con ocasión do concilio de Troyes (1128): «*Omnibus in primis sermo noster dirigitur quicumque proprias voluntates sequi contemnunt ...*». Véxase tamén *Die Regel*, I, p. 29: «*Tria vero sunt, que omni religioni substantialia sunt et inter praecepta regule continentur, votum videlicet perpetue continencie, abrenunciatio proprie voluntatis, que est obediencia usque ad mortem, et tertium, quod est votum paupertatis, ut sine propria vivat is, qui suscipit habitum religionis*». Véxase tamén a razón da constitución da Orde dos Cabaleiros Teutónicos no Prolog. 3, p. 24: «*Hec enim milicia 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 gentilium se devot*», onde parece evidente a presenza do modelo da Regra dos Templarios, pero tamén do *Liber ad milites Templi* –nun esforzo por delinear a identidade desta religio militar: «*milicia celi et terre typo prefigurata sola et precipua esse videtur (Die Regel) – nisi quod utrumque forsitan congruentius nominarim (Liber ad milites Templi)*», monxe, é dicir, miles–, e a da matriz común beneditina. Véxase SUCHIER, H., *Einleitung a Die Regel*, p. XXXII: «*Die Hauptquelle der Deutschordensregel ist aber die Regel der Tempelherren ... und die ihrerseits wieder auf der Benedictinerregel beruht*». Suchier menciona unha carta de Inocencio III datada o 19 febreiro de 1199 (incorporada nas *Tabulae ordinis theutonici*, Berolini, 1869, n. 297) na que o pontífice fai referencia á ordenación do cabaleiro teutónico segundo o costume templario: «*ordinationem factam in ecclesia vestra iuxta modum Templariorum in clericis et militibus et ad exemplum Hospitaliorum in pauperibus et infirmis*» (EINLEITUNG, op. cit., p. XXXII e n. 20).

Cómpre mencionar os termos extremadamente claros cos que Claudio Leonardi pon de manifesto o 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 *I Templari. Una vita tra riti cavallereschi e fedeltà alla Chiesa* (Actas do I Congreso *I Templari e San Bernardo di Chiaravalle*, Certosa di Firenze 23-24 outubro 1992), Certosa di Firenze 1995, p. 15). Edith Pásztor, en referencia a c. 5 de Anselmo, observaba como ...no Evanxeo o oficio do militar está entre os que son lícitos (PÁSZTOR, E., *Lotta per le investiture e "ius belli"*, op. cit., p. 392). Cfr., así c. 5 na edición do l. XIII da *Collectio* da

antiquae damnationis)⁵². Os que se sacrificaban na batalla (incluídos tamén aqueles que traspasaban o precepto categórico de *non occides*) por amor («celo ... ardentes»)⁵³ da nai de

mesma Pásztor (p. 408), «*Gravi de pugna conqueris: 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*». Véxase o *Liber contra Wibertum*, p. 524. Tanto na *Collectio* como na *Contra Wibertum*, as referencias refírense a Agostiño, e en particular á epístola espuria n. 13 *ad Bonifacium* (cfr. edic. do *Contra Wibertum*, p. 524, n. 1) En canto ao problema da guerra e o cristianismo son especialmente interesantes c. 4: *Quod militantes etiam possunt esse iusti* e c. 12: *Ut mali non occidantur, sed corrigantur* do l. XIII da *Collectio*. Para comprender e entender a coherencia entre os dous argumentos –observa oportunamente Pásztor– non se pode prescindir do contexto histórico do século XI marcado polo clima de tensión cos donatistas e de guerra aos desobedientes á Igrexa Romana (p. 376), bastante similar á realidade do século V, igualmente marcado polas herexías. Na lectura dos citados *capitula* da *Collectio*, non só se evidencian as analoxías con Bernardo (*Liber ad milites Templi*, I, 1, p. 440: «*Securi ergo procedite, milites, et intrepido animo inimicos crucis Christi propellite*» da riportare a l. XIII, 31, p. 482: «*... ut in omnibus sit ipse benedictus, qui docet manus vestras ad proelium et digitos vestros ad bellum*»), senón sobre todo o tipo de resposta nestes séculos cruciais (XI e XII) ao desacougo da conciencia ante a morte dun home por outro home, aínda que fose inimigo de Deus, do que tamén é unha criatura non obstante a desviación da súa mente e de seu espírito. Por este motivo o acontecemento da morte *ferenda vel inferenda*, dirá Bernardo, é causa de turbación, malia os esforzos por procurar unha motivación tranquilizadora. Esta consciencia queda testemuñada pola serie de argumentacións dos tratados ao respecto, e pola esixencia de encontrar consolo nas *autoritates*. Vese patentemente esta turbación no recurso (imposible de evitar) ao *corrigere* como vía que debe percorrer o cristián precisamente cos *mali*, é dicir os «caídos no erro», e por iso potenciais inimigos da Igrexa (herexes, emperadores que creaban conflitos opoñéndose á Igrexa, infieis). Nel *Contra Wibertum*, con Santo Agostiño, Anselmo chama a atención do Deus dos cristiáns como Deus de amor, e, por iso de vida («*Noli existimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat*», p. 524), mentres no c. 4 da *Collectio* o oficio das armas pode ser un oficio xusto. A distinción entre «vontade» e «necesidade» da acción cruenta ponse como a única clave de toda a cuestión: «*...et hostem deprimere necessitas non voluntas debet*». O pensamento oficial da Igrexa, por boca dos seus máis autorizados expoñentes, é bastante claro e lineal en relación á perentoriedade coa que se suscita o problema da guerra entre os séculos XI e XII. O discurso de Anselmo na *Collectio* (c. IV) en correspondencia co do *Liber contra Wibertum* (p. 524), sitúa a motivación xusta da guerra na «necesidade» de recorrer ás armas «*Utinam una fides esset in omnibus, quia et minus laboretur et facilius diabolus cum suis angelis vinceretur*». E, en todo caso resulta evidente, como observa Edith Pásztor, a conciencia do conflito en Anselmo entre comportamento cristián e recurso á intervención armada, que é un problema que aínda está aberto (*Lotta per le investiture e "ius belli"*, op. cit., p. 400, n. 163). Problema que non só foi de Anselmo, aínda que de alí a pouco tempo Bernardo, sen signos de dúbida e en termos perentorios, opta por eliminar fisicamente aos infieis, excluindo a posibilidade doutras solucións: «*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 a presenza do mal e dos seus portadores como unha epidemia: «*ne forte extendant iusti ad iniquitatem manus suas*» (*Liber ad milites Templi*, III, 4, p. 446). Postura confirmada por Bernardo no *De consideratione*, dirixida a Uxío III (1145-1153), quen o enviara a predicar a cruzada, e onde se defende das insinuacións difundidas no círculo dos cruzados sobre a súa responsabilidade na empresa. Cando se declara preparado a asumir o peso da maledicencia para liberar ao 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*»), preocúpase de determinar as causas do fracaso da expedición na falta de harmonía e no clima de competición existente no exército cruzado: «*Effusa est contentio super principes, et Dominus errare fecit eos in invio, et non in via*» (P. L., 182, l. II, c. I, col. 743); en cambio, non se preocupa das importantes perdas de vidas humanas despois da pouco gloriosa retirada de Damasco (RUNCIMAN, S., *Storia delle crociate*, I, op. cit., p. 519: «*...la strada era cosparsa di cadaveri umani e di carcasse di cavalli, il cui fetore appesò la pianura per molti mesi ancora*»). As argumentacións de Bernardo recorren a unha linguaxe figurada cando expón o presente á luz dos acontecementos sufridos polo pobo de Israel cando saíu de Exipto. Deste xeito o pasado convértese na clave para comprender o presente. De aí que: «*Ecclesiae filii, et qui cristiano censentur nomine, prostrati sunt in deserto, aut interfecti gladio, aut fame consumpti*» (*De consideratione*, l. 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. Tense observado que con Santo 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 alla criminalità della guerra*, op. cit., p. 110-111). Entón, cales son os motivos de tanta diferenza entre un Tertuliano (cfr. supra nn. 44, 45) e un San Xerome ou un Santo Agostiño? Tamén aquí, como en tantos outros casos, o contexto ten o seu papel. É dicir, que Tertuliano non asistiu, como Santo Ambrosio e Agostiño, ás primeiras mostras serias de debilidade do imperio ante as migracións en masa do leste de Europa cara a

Occidente. Ata Constantino tratábase de loitas internas do imperio entre golpes de Estado e competicións entre pretendentes ou entre os varios Augustos e os varios Césares. Co saqueo de Roma por parte de Alarico no 410 ou coa penetración cruenta das hordas mongolas de Atila anúnciase a trágica debilidade do imperio, rompéndose a unidade do seu territorio, que relegará a *pax romana* a unha nostálxica lembranza. Isto explica a identificación dos defensores do imperio cos «defensores da relixión» feita por Ambrosio, considerando que o Cristianismo, relixión oriental, atopará o seu lugar de arraigamento e de difusión en toda a área do imperio romano. Á luz dos devanditos acontecementos compréndese a constatación, aínda que amarga, de Santo Agostiño, para quen a paz é: «incertum bonum». Por iso a guerra iniciada para salvar o imperio era 'xusta' porque estaba dirixida –e de alí obtíña a súa razón– a defender a integridade do Estado, ben común supremo. A 'licitude' (segundo a tradición do pensamento xurídico romano) da guerra deriva da «xusta causa». Santo Ambrosio no *De officiis ministrorum* definirá esta guerra (ou estas guerras) como «obra de xustiza». A Epístola aos Romanos (13, 4), citada por Bernardo no *Liber ad milites Templi* (III, 4, p. 444), e aínda antes por Anselmo da Lucca no *Liber contra Wibertum*, pon a condición da «causa» necesaria como condición para recurrir ás armas. «Non enim sine causa gladium portat», a autoridade constituída, nese exercicio, resarcindo os danos provocados pola ofensa ou pola violación dun ben, realiza unha *restitutio ad integrum*. O valor ético-xurídico da guerra na idade clásica fundase na relación entre dimensión bélica e realidade xurídica, na que a guerra, como forma (historicamente dinámica) ponse como «forma de administración da xustiza» (CASSI, A. A., *Dalla santità alla criminalità della guerra* cit., 104), en canto que é un resarcimento, como xa se adiantou, conseguinte á violación dun ben común, como a integridade territorial do imperio, que a partir de Constantino coincide coa «unicidade» da fe cristiá. Véxase VALVO, A., «Il bellum iustum e i generali romani nel III e II secolo a.C.», en «Guerra giusta?», op. cit., p. 77-99, onde sobre a base da distinción romana entre *fas* e *ius* (= «regras rituais») a guerra encádrase ao ámbito natural das cousas humanas, e polo tanto, a un evento, a unha decisión deixada enteiramente aos homes (p. 78). Véxase tamén Cardini, *Gerusalemme, d'oro, di rame, di luce* cit., p. 314 sobre a posición ao respecto de Enrico de Susa, para quen a cruzada atopaba xustificación precisamente no fundamento da tradición xurídica e política de Roma, sendo a Igrexa a lexítima herdeira do imperio romano, porque dende a Encarnación todo dereito foi quitado aos infieis e entregado aos cristiáns. Roma tiña todo o dereito de loitar contra os bárbaros, e polo tanto as súas conquistas eran lexítimas; continuando a Igrexa a obra de Roma, as súas guerras –en especial a cruzada– son guerras romanas contra os bárbaros (*ibidem*). Como observa Cardini, está claro que «bárbaro» responde xa á acepción de 'estraño á Igrexa'. Para toda esta cuestión Cassi menciona, xustamente, o texto do Digesto I, 1, 4 onde a guerra, como calquera acto (a agresión, o estado de servidume) que supoñía unha diminución da integridade e da incolumidade da persoa ou da sociedade, é un acto que compete ao *ius gentium*: «Ex hoc iure gentium introducta bella» (Ermoxeniano), descendendo do *ius naturale* a condición da liberdade. Véxase Ulpiano en Digesto (I, 1, 3) sobre a *manumissio* coa que se integra a liberdade da persoa, rescatada deste xeito da condición servil, reconducida esta última ao *ius gentium* e non xa ao *ius naturale* para o cal *omnes liberi nascerentur*. Para os canonistas (véxase Graciano, *Decretum*, Secunda Pars, C. XXIII, Q. VIII, c. VI, col. 954) a facultade de usar as armas, recoñecendo a licitude da guerra, deriva do *ius naturale divinum* (cfr. CASSI, A. A., *Dalla sacralità alla criminalità della guerra*, op. cit., p. 116). De feito, Graciano, no devandito canon, retomando o c. 37 do concilio de Meaux (ano 845), en virtude do cal prohibíbaselles aos curas o uso das armas («*arma militaria non sumant, nec armati incendant... quia non possunt simul Deo et saeculo militare*»), non podéndose, daquela, servir ao mesmo tempo a Deus e a Mammon) pon xunto á licitude da causa, a condición da *missio*, no sentido de que o recurso ás armas debe identificarse con acto de obediencia a unha orde dada: «*Sacerdotes propria manu arma arripere non debent; sed alios ad arripiendum, ad oppressorum defensionem, atque ad inimicorum Dei oppugnationem eis licet hortari*». Sobre a figura dos *bellatores Domini* (é dicir, os «bispos»), cfr. CAPITANI, *Sondaggi sulla terminologia militare di Urbano II*, op. cit., p. 169-170, p. 189 e seg. Mesmo o papa Urbano abordaba o tema da defensa da xusta causa da Igrexa romana aducindo á *intentio* («*Excommunicatorum interfectionibus (prout in ordine Romanae ecclesiae didicisti) secundum intentionem modum congruae satisfactionis iniunge*», *Decretum*, Secunda Pars, C. XXIII, Q. V, c. XLVII, col. 945). O fundamento do *iustum* referido á guerra apoiábase para Urbano nun motivo substancial e, polo tanto, imputable, de xeito obxectivo á presenza de Deus e do pobo cristián, no pensamento clásico perante os Deuses, e perante os homes (Sini F., *Ut iustum conciperetur bellum*: «Guerra "Giusta" e sistema giuridico-religioso romano», en *Guerra giusta?*, op. cit., p. 709). A cita paulina de Anselmo –«*non enim sine causa gladium portat*»– (cfr. supra n. 51) adquire un profundo valor histórico-filolóxico que se pode apreciar na *intentio* de Urbano, na *causa* de Paulo, proposta posteriormente ata Bernardo, e na *necessitas* de Anselmo. A integridade da *respublica* cristiá, imperativo xa formulado por Pedro Damián na imaxe da *ecclesia catholica circumquaque diffusa* (cfr. supra p. 77), implicaba o compromiso de defender unha realidade espiritual convertida en comunidade eclesial. Neste sentido, a «xusta causa» enmarcábase na *utilitas* (romana) do mesmo compromiso cristián. A diferenza coa *utilitas* do pensamento clásico está na declarada natureza defensiva da guerra dos cristiáns, algo moi distinto da guerra de agresión da *respublica* romana, polo que Cicerón podía xustamente salientar a distancia existente entre *utilitas* e *iustitia*. Pero precisamente a reflexión de Cicerón sobre a coincidencia dos *diversa* et *varia iura* coa *utilitas* («*Cur enim per omnes populos diversa et varia iura sunt condita, nisi quod una quaque gens id sibi sanxit, quod putavit rebus suis utile?*» –Cic., *De re publ.*, 3, 20; a cita débese a Sini, «*Ut iustum conciperetur bellum: guerra "giusta"*», op. cit., p. 68–) subliña a dificultade de determinar un

todos (*catholicae matris*)⁵⁴ non se considerarían culpables de homicidio («*non ... eos homicidas arbitramur*»)⁵⁵. Por iso os resultados do concilio de Piacenza conclúen un período no que, pola influencia dos acontecementos citados, madura máis a idea do *bellum iustum* contra os *excommunicatos*⁵⁶ que a de responder ás solicitudes de Bizancio de levar a orde aos confíns orientais do impero. Estes últimos eventos pódense considerar como o derradeiro acto (dunha longa serie) consumado polos infieis contra a cristiandade, que se sentía cercada a Occidente e a Oriente.

A decisión tomada en Piacenza por Urbano II no concilio reunido nesa cidade tras a petición bizantina a Occidente dunha acción que eliminase as dificultades, os perigos, concretos e graves, aos que estaban expostos despois de Manzinkert o peregrinos ao longo dos camiños dos Santos Lugares demostra, máis alá da arbitrariedade das angustiosas esixencias, o clima de saturación da Igrexa e da cristiandade por unha presión que non chegaba só do Islam, senón tamén dos árabes que cerraban, mesmo no plano territorial, o Occidente latino-xermánico-cristián nos seus mesmos confíns mediante o dominio dunha parte importante da península Ibérica.

Para Guillerme de Tiro, nacido en torno ao 1130 e operativo seguramente ata o ano 1186 cando parece perderse o seu rastro, autor dunha obra sobre os acontecementos dos Latinos de Oriente titulada *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, un dos puntos fundamentais na orixe da Orde dos Templarios foi o seu compromiso de loitar contra aqueles que poñían en perigo a vida dos 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 Guillerme, chanceler do Reino Latino de Oriente en 1174, arcebispo de Tiro en 1175, e, por iso un dos homes políticos máis importantes da Siria latina, pódese considerar portavoz do clima do momento, das opinións difundidas e do pensamento oficial dos círculos cristiáns. As súas orixes occidentais, francesas ou italianas, aínda que nacera en Siria, xunto á actividade desenvolvida nas rexións e lugares obxecto da contenda, permitíanlle ter unha visión ampla das cousas. A atención, por non dicir preocupación, tanto en Tiro coma Roma e en todo Occidente diríxese a salvagardar (*conservarent*) as vías de acceso aos Santos Lugares e a liberdade e seguridade dos itinerarios de peregrinación (*vias et itinera*), condición para a integridade dos peregrinos (*maxime ad salutem peregrinorum*). A recta final dende *ut* traduce de maneira eficaz a postura do mundo cristián, o

motivo absolutamente estraño a todas as argumentacións invocadas ao longo da historia para xustificar o «*arripere manibus arma*» na certeza da aprobación de Deus, que axuda a quen, aos seus ollos, combate pola xusta causa: «*... partem, quam inspicit iustam defendit*» (*Collectio canonum*, l. XIII, c. 5: *Quod pugnatur orandum est*, na citada edición de Pasztor, p. 408). Polo tanto, para o pensamento cristián, sobre a base destas consideracións e en virtude das devanditas motivacións, pódese dicir que *iustitia* e *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, l. XII, c. VII, col. 526-527.

proxecto no que está xa inmerso, o firme compromiso posto nunha guerra para defender a unidade da Igrexa na *libertas ecclesiae*.

Quizais composta en momentos e tempos diversos *saepius diversis temporibus*, –pero en todo caso a mediados do século XII– a *Historia* de Guillerme de Tiro reflicte necesariamente os momentos iniciais dun evento e dun proceso que durou moito tempo. De feito, para o arcebispo de Tiro o problema era asegurar que o espazo cristián fose transitábel. Como el mesmo di: *conservare*. Para a Regra dos Cabaleiros Teutónicos, xa a finais do século XII tratábase de *recuperare terram sanctam Christianis debitam ab oppressione gentilium*⁵⁸.

A acción dos Cabaleiros Teutónicos, como a dos Templarios, dirixíase tamén a rescatar a Terra Santa, sentida como pertencente á cristiandade, a coidar *ad salutem*, dicía Guillerme de Tiro,⁵⁹ os peregrinos mediante a hospitalidade e o acollemento⁶⁰. A *peregrinatio*, como se ve, está en todo caso asociada á Terra Santa como espazo relacionado co evento –paga a pena recordalo– por excelencia extraordinario antes aínda que milagroso, o da Revelación, que precede a calquera milagre. O Eterno feito historia na carne de Cristo inviste todo espazo e tempo, empezando dende as ribeiras meridionais do Mediterráneo, a través de Europa meridional e central con Grecia, Italia e España, ata o norte de Europa.

A estrutura do tratado sobre a «nova milicia» de Bernardo de Claraval (1091-1153)⁶¹ propón, coa conversión da militancia cristiá en constante peregrinación, a imaxe dun itinerario espiritual que, na meditación da alma sobre os «*punti nodali della storia della salvezza*»⁶², dende Xerusalén leva ata Betania pasando por Belén, Nazaret, o Horto das Oliveiras e o val de Xosafate, o Xordán, o Calvario, o Sepulcro, Betfagé. Peregrinación que dende Belén, «casa do pan», identificada por iso co misterio da Encarnación, renovada pola transubstanciación, chega a Betania, «*castellum Mariae et Martae, in quo et Lazarus est resuscitatus*»⁶³, sede da virtude da obediencia. Trátase dun novo tipo de peregrinación e dun novo tipo de peregrino. O contexto no que se enmarca a figura do peregrino guerreiro é o do século XII nacido da experiencia dos pontificados de Alexandre II e de Gregorio VII, marcados polo esforzo empregado fronte aos árabes e musulmáns de España, por unha banda, e pola defensa da *libertas ecclesiae* contra os que atentaban contra a súa unidade, pola outra.

Sen dúbida ningunha, a experiencia templaria reflicte, polo 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*

58 *Die Regel*, Prolog, 3, p. 24.

59 Cfr. supra n. 57.

60 *Die Regel*, Prolog, 4, p. 25: «*sunt namque milites et bellatores electi zelo legis patrie manu valida hostes fidei conterentes, sunt etiam caritatis beneficiis affluentes hospitum peregrinorum et pauperum receptores*».

61 Véxase a devandita 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.

sia ai monasteri che alle comunità canonicali»⁶⁴. Así mesmo queda fóra de toda dúbida a conexión con acontecementos como Manzinkert, que derivou na primeira cruzada e nunha nova situación na que, por unha parte, reinan a preocupación e a incerteza no Occidente cristián –onde xa non é seguro, cando non imposible, atravesar as vías de terra e mar que conducían ás metas de peregrinación– e que, por outra ofrece dende o punto de vista histórico os motivos da absoluta novidade do *monachus-miles* e do cruzado.

O concepto bonizoniano da licitude do «*omnibus modis bellare pro veritate*»⁶⁵, (equivalente para Bonizone a «dogma»), asumido pola eclesioloxía gregoriana, non é nada estraño para o Bernardo do *Liber ad milites Templi*, nin para o autor do *Liber canonum contra Heinricum quartum*, que, partindo da autoridade de Gregorio Magno, invoca o *gladium visibile* para *comprimere* os inimigos da Igrexa⁶⁶. O *malicidium* quedaría como un artificio se non fose pola eliminación por homicidio do portador do mal. O cruzado, peregrino armado no regreso de Xerusalén, para Urbano II non é un homicida, en tanto que combatente en defensa da Igrexa *manu militari*, e non pola súa iniciativa, senón por obediencia á orde, ao *imperium* das superiores *potestatibus* segundo a lectura de Graciano («*si miles suae potestati obediens non est reus homicidii ... non est effusio sanguinis, sed legum ministerium*»)⁶⁷. O peregrino, dado o delicado da situación, xa non responde ao modelo de Exeria; hase converter en algo distinto. Dun autentico *miles Christi* –en constante tensión por confirmar a súa fe nunha meditación profunda acerca dos lugares e as pedras testemuñas do sacrificio de Cristo– pasa a ser combatente da Igrexa para defender a fe mediante a integridade dos confíns da mesma Igrexa *circumquaque diffusa*, sendo calquera limitación polo tanto impensable e inaceptable. Por este motivo o monxe coa cruz vermella ou negra sobre o manto branco atópase nun camiño constante que conduce dende o campo de batalla, no que se consuma o *bellum iustum* (condición do cabaleiro), ata Betania, meta última deste novo tipo de peregrinación onde se exalta a vitoria sobre a morte na obediencia «*sine mora*», segundo a norma beneditina (condición do monxe).

64 FONSECA C.D., «*Introduzione al Liber...*», *op. cit.*, p. 428

65 Bonizoni Episcopi Sutriini *Liber ad amicum*, l. VIII, p. 618. No *incipit* do primeiro libro o interrogante que a Igrexa gregoriana se poñía en canto á licitude para o cristián de combater coas únicas armas da fe, pero non só con estas, formulábase nestes termos: «*Si licuit vel licet christiano pro dogmate armis decertare*» (p. 571). O uso alternativo dos dous termos *veritas* e *dogma* non debería deixar dúbidas sobre o seu valor, na función de depositaria da Igrexa, que por conseguinte, exerce o maxisterio, e que por iso se pode identificar coa Verdade recollida no dogma e vivida pola Igrexa, comunidade dos crentes, corpo místico de Cristo.

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

67 *Decretum Magistri Gratiani*, Pars secunda, C. XXIII, q. V. c. XLVIII, col. 945. A *congruentia* (mantendo a linguaxe de Bernardo, véxase supra n. 43) entre armadura e hábito de peregrino, entre peregrinación e milicia é herdada polos séculos posteriores. O tapiz do conde paladín Ottheinrich (1541), proveniente dun obradoiro de Bruxelas (Museo Nacional de Múnic), no rexistro conmemorativo da peregrinación a Xerusalén, representa en primeiro plano imaxes de peregrinos-guerreiros armados con coiraza e espada, en xeonllos, nun ambiente e contextos particulares como eran os da Europa occidental cristiá e católica antes da definitiva vitoria sobre o Islam conseguida coa batalla de Lepanto do 7 outubro de 1571.

A identidade do peregrino, imaxe da condición cristiá do viator, delata o poso dos efectos das vicisitudes vividas polo cristián e que se reflicten na súa fisionomía. «*Neutrum deesse cognoscitur*»⁶⁸ para Bernardo sobre a base do cristián como combatente para a defensa dos valores dos que el mesmo é portador.

A linguaxe de Bernardo no seu indiscutible valor parenético, é dicir exemplificativo, é froito do seu tempo, xa que debe responder ás problemáticas dese tipo de contexto e debe dirixirse a un certo tipo de sociedade. O cristián, os peregrinos que se achegan a Palestina, constitúen o santo exército, *devotus exercitus*⁶⁹. O significado de *devotus*, levado ao clima do momento, é dicir o clima do Concilio de Troyes (1128), onde se sentaron as bases da *fraternitas* dos Templarios coa redacción da súa Regra –á que San Bernardo non foi estraño, posto que no cap. 5 da *Règle du Temple* o redactor material do texto declara que fixo o traballo por ditado («*par le comandement*») do Concilio «*et dou venerable pere Bernart abbés de Clervaus, a cui estoit comis et creu cestui devin office*»⁷⁰, e posto que o nome de Bernardo aparece entre os dos padres presentes no Concilio⁷¹–, o significado de *devotus* –diciase– adquire unha extrema concreción cando se enmarca nos parámetros culturais da sociedade feudal, para a cal, observaba Marc Bloch, o combate, a guerra «*non era soltanto un dovere occasionale verso il signore, il re, il casato. Rappresentava qualcosa di più: una ragione di vivere*»⁷².

Para o *Liber ad milites Templi* este clima cultural convertido en modelo de vida non podía resultar completamente estraño. A morte en batalla, de feito, non é en absoluto comparable coa tranquila morte no lar: «*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 falaba para unha sociedade na que a guerra se sentía como «razón de vivir» non só pola nobreza.

Non se entendería se non a difusión dunha iconografía que a aceptaba, co correspondente culto e santuarios (mesmo no camiño para Xerusalén), coma a de San Xurxo, santo guerreiro, retratado dacabalo (branco) coa lanza e o escudo. Nun recente traballo sobre o culto deste santo e a súa ampla difusión mesmo entre os musulmáns, tal tipo de iconografía encádrase no ambiente e na época dos cruzados «*quando questi scelsero come loro protettori santi guerrieri e soldati per aiutarli nelle loro lotte*»⁷⁴.

Non se entendería se non, a operación, conscientemente cultural, de transformar en epopea un escuro feito de armas, como foi a derrota sufrida o 15 de agosto de 778 pola retagarda do exercito de Carlomagno, asaltada e decimada polos montañeses

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

69 *Ibidem*, V, 9, p. 454.

70 CURZON, H., *La Règle du Temple*, París, 1886, c. 5, p. 15-16. Cfr. a red. Latina: «*Ego Ioannes Michaelensis presentis pagine, iussu concilii ac venerabilis abbatis Clarevallensis B[ernardi], cui creditus ac debitus hoc erat, humilis scriba esse divina gratia merui*» (*Ibidem*, p. 15-16).

71 *Ibidem*, 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 do II Congreso internacional polo XVII Centenario, Roma 28-30 novembro 2003, Cidade do Vaticano, 2004, p. 36.

vascos cando volvían dunha expedición en España⁷⁵. Xunto ao gusto e ao amor polos relatos históricos e lendarios da sociedade feudal europea sen distinción de clases⁷⁶, xunto á súa natureza de produto literario destinado ao auditorio de «una corte... ambiente potente, ma non abbastanza colto da poter leggere direttamente la storia»⁷⁷, cómpre salientar a época da composición da *Chanson de Roland*, é dicir, finais do século XI⁷⁸.

75 Á marxe da fidelidade histórica dos acontecementos de Roncesvalles tal como se describen na *Chanson de Roland*, persiste o interese que ten a campaña militar que tivo lugar en 778 no val do Ebro. Véxase LÓPEZ ALSINA, F., «Santiago, una città per l'Apostolo», en Santiago. *L'Europa del pellegrinaggio*, a cargo de Caucci von Sauken, P., 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 *Ibidem*.

78 *Ibidem*, 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». A estrofa LXXXIX achega elementos interesantes para contextualizar a *Chanson*, como a «licitude» bonizoniana da guerra xusta contra as ameazas á paz e á unidade da *universalis ecclesia*; o significado escatolóxico da morte *ferenda vel inferenda* no campo de batalla na loita contra os infieis, fundamento da *nova militia* (Bernardo); a «licitude» do recurso *omnibus modis* para aniquilar o mal cando intervén *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. / Chrestienté 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 Turolus declinet» (La *Chanson de Roland*, estrofa LXXXIX, p. 96). O clima do momento, na maneira en que se describe nesta libre transposición poética dos feitos, revela a forte presenza das posicións da Igrexa respecto aos problemas máis urxentes, como as guerras de España, que é como dicir a cuestión da guerra, aínda que sexa en defensa da fe (que xa abordara o pensamento dos Padres da Igrexa), e o problema dun molesto cisma tras a elección dun antipapa, Celestino III, na persoa de Guiberto Da Corregio.

Turpin absolve dos pecados a retagarda do exército de Carlomagno no momento do enfrontamento co continxente de vascos asediado nas montañas que rodean o paso de Roncesvalles, e que na transposición poética (con forte matiz propagandístico) se converten en «les Sarrazins», os sarracenos, os «pagáns», é dicir, os infieis. A morte causada no campo de batalla propónse como un percorrido penitencial, polo que inmediatamente despois da bendición o bispo-soldado (*bellator*) imparte a orde de atacar ao inimigo, de facer dano. A expresión enteira deste verso da *Chanson* é moito máis comprensible: «*Par penitence les comandet a ferir*». No c. III, 4 do *Liber ad milites Templi*, no que Bernardo aborda o tema do cristián (na figura do *monachus-miles*) e da guerra, a obra de esexese dos autores do século XI, como o devandito Bonizone, pero sobre todo Anselmo de Lucca no *Contra Wibertum* do *Liber canonum*, será levada ao plano da elaboración doutrinal. A arquitectura da epopea de Roncesvalles diríase que tende a vulgarizar o delicadísimo problema obxecto de debate. «*Par penitence*» –por iso– «*les cumandet a ferir*» (La *chanson de Roland*, LXXXIX, p. 96).

A morte polo soberano –motivo sobradamente presente no xénero da *chanson de geste*– aborda certamente o aspecto fundamental da cultura cabaleiresca-cortés, entrando na equivalencia: devoción ao xefe – posibilidade de esperar as recompensas do outro mundo, aseguradas non só para quen morre por Deus, senón tamén para quen morre polo seu señor (BLOCH, *La società feudale*, op. cit., p. 334; cfr. RUFFINI, Introducción a *La chanson de Roland*, op. cit., p. 11). Mais o que trata o poeta aquí –sexa ou non o Turolus mencionado no último verso da obra pouco importa– segundo o noso punto de vista é sobre todo o problema suscitado pola angustia dos acontecementos que atormentaron o século XI, é dicir, a «licitude» de matar, aínda que fose pola fe. Bernardo de Claraval, sen referirse unha vez máis ás Regras das dúas Ordes monástico-militares do momento, é dicir, os Templarios e os Cabaleiros Teutónicos, no c. III, 4 do *Liber ad milites Templi*, como Turpin, 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 remata Turpin a súa alocución aos soldados francos. «*Cristo accetta come riparazione la morte inflitta al nemico, offrendosi,*

A transposición, cunha reelaboración libre, do dato histórico en relato lendario, que fai de Roncesvalles unha especie de epopea cristiá, sitúase na orixe da viaxe a Francia de Hugo de Payns, na orixe do Concilio de Troyes, da redacción da Regra dos Templarios, da redacción do *Liber ad milites Templi*; sitúase na orixe do Concilio de Piacenza, pero sobre todo sitúase no contexto das guerras de España contra os musulmáns mantidas polos dous pontífices de finais do século XI, Alexandre II e Gregorio VII⁷⁹, figuras sen dúbida de gran relevancia na historia destes séculos.

«L'oriente» –tense observado– «è scelto in funzione di una escatologia di rinascita».⁸⁰ Alphandery subliña o carácter de elección da cruzada que acolle en si a dimensión da peregrinación, exaltándoa –coa meta de Xerusalén– na «necessità» de «purificazione e ... realtà del sacrificio».⁸¹

nello stesso tempo, come consolazione al soldato che ha ucciso il Suo nemico». Esta é a conclusión «contrario sensu» á que chega Bernardo. Pero o século XI (época na que se debeu de redactar a *Chanson de Roland*) busca nas *auctoritates* a resposta ao problema da guerra para os cristiáns. No *Contra Wibertum*, Anselmo da Lucca (? – 1083) indica o camiño cara á solución partindo do pensamento de Agostiño, que, dirixíndose aos donatistas, individualizaba a xustificación do recurso ás armas, derogando o *non occides* no principio da defensa do interese común. «Non mihi placet» –polo 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. Anselmi Lucensis Episcopi *Liber contra Wibertum*, ed. BERNHEIM, E., 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 conculcatis, neque calumniam faciat; et contenti estote stipendiis vestris») derivase para Anselmo o recoñecemento do compromiso a defenderse. Efectivamente: «...stipendium proprium sufficere precepit» –o evanxelista– «militare utique non prohibuit» (*Liber contra Wibertum*, p. 524); véxase tamén do mesmo Anselmo *Collectio canonica*, en P. L., 149, l. XIII, c. 4, col. 533: «Quod milites etiam possint esse iusti; et quod hostes deprimere necessitas non voluntas debet». Citando a Agostiño e coas palabras do santo, Anselmo aborda máis directamente o argumento de *gravi pugna*. Non hai dúbidas («dubites nolo») para o bispo de Hipona. A proporción dos ocupados nos designios de Deus xustifica o recurso a medios cruentos, xa que a guerra é transposición visible do conflito cósmico constante entre o ben e o mal, revivido decote polo cristián (cfr. ZERBI, P., «La 'militia Christi'? Per i Cistercensi», en «Militia Christi' e crociata nei secoli XI-XIII, op. cit., p. 273-297). Por iso: «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» (*Liber contra Wibertum*, p. 524). No *Liber canonum*, baseándose na autoridade de Gregorio Magno (epístola *ad Gennadium patricium et exarchum Africae*) menciónase, como xa se viu, o *visibile gladium* como medio para extirpar o mal: «interesse temeritatem eorum visibili gladio comprimere» (*Liber canonum*, VIII, p. 482).

- 79 No século XII o *Liber Sancti Jacobi*, coa «Historia Turpini», retomará o material da *Chanson*. Obviamente non interesa tanto a narración como a esexese de motivos xa abordados, mediante os cales teñen lugar acontecementos xa moi ben coñecidos. Ante todo, o argumento do *gladium visibile* no que volve, retomada por Gregorio Magno, a imaxe dos «ecclesiastica bella» xa presentes no pensamento do século XI con Bonifacio e na *militia Petri* de Gregorio VII. No cap. XXII do lib. IV do *Liber Sancti Jacobi*, (a redacción da obra enteira parece ser dun período comprendido entre 1139 e 1173 [BERARDI, Introducción a *Il Codice Callistino*, op. cit., p. 20]), que corresponde á «Historia Turpini», Orlando moribundo, recorrendo coa memoria a súa vida, no soliloquio coa súa espada, cuxo nome era Durlindana, de significado máis que elocuente, que golpea duramente os sarracenos (*Il Codice Callistino*, op. cit., p. 434), traça o resumo da súa existencia de guerreiro, de combatente, identidade da consciencia cristiá destes séculos. «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» (*Il Codice Callistino*, op. cit., p. 435). A licitude de quitar a vida, como para Bonifacio («pro dogmate» ou «pro veritate»), está recoñecida tamén no *Liber Sancti Jacobi* en nome da realización da «xustiza divina». A espada de Orlando, Durlindana, é o *gladium visibile* de Anselmo, símbolo do «bellum iustum» de Bernardo no *Liber ad milites Templi*, cuxa redacción parece corresponder a unha época entre os anos 1132-1135, e polo tanto próxima ao período de redacción do *Liber Sancti Jacobi* (1139-1173).

80 ALPHANDERY, P.-DUPRONT, A., *La cristianità e l'idea di crociata*, Boloña, 1974, p. 56.

81 *Ibidem*, p. 40.

Xa que logo, a peregrinación, antes e despois das expedicións das cruzadas, antes e despois da aparición das Ordes monástico-cabaleirescas, constitúe o vínculo máis forte, «*e forse il più completo fra l'Oriente e l'Occidente*».⁸² A evolución en itinerario de masas armadas, pero tamén en milicia, en servizo permanente contra os defensores do Anticristo,⁸³ terá a súa elaboración doutrinal con San Bernardo, tomando as súas orixes na tradición bíblica (Ps., 78, 1: «*Venerunt gentes in hereditatem tuam, polluerunt templum sacrum tuum, / posuerunt Ierusalem in pomorum custodiam*»), na tradición evanxélica (L., 14, 27: «*Et qui non baiulat crucem suam et venit post me, non potest meus esse discipulus*») e na eclesioloxía 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

Na perspectiva histórica da profanación (non por casualidade no Salmo o verbo está en pasado perfecto: «*polluerunt templum sacrum tuum*») realízase polo tanto a escatoloxía do renacemento mediante a condición do *homo viator*, do home constantemente en camiño, nun camiño de progreso espiritual que facía da vida unha peregrinación. No rexeitamento social⁸⁵, connatural á condición da *peregrinatio* por mor das situacións concretas que marcan a experiencia do peregrino, como os enganos e os perigos do camiño, os riscos para a saúde, a dificultade, se non imposibilidade, de comunicarse con xentes que falan linguas distintas⁸⁶, case se materializaba o significado das penalidades da viaxe, concentradas no remate da mesma, representando a meta prefixada a consecución da *perfectio caritatis*.⁸⁷ No parágrafo antes indicado das Conlationes de Casiano aparece o termo *peregrinare*, que literalmente significa absterse, manterse lonxe, sen excluír o sentido de *abesse*, quer dicir, afastarse. Non parece que haxa moitas dúbidas de que Casiano aluda á constante e cotiá experimentación da *peregrinatio* cristiá no sentido de afastarse (*discedere*) da condición da caída para volver, mediante un percorrido penitencial, e daquela, purificador, aos mananciais da Graza. Xerusalén, Roma ou Santiago, espazos reais sacralizados por percorridos sufridos polo espírito, convértense en motivo de *edocere* para aqueles que se achegan a eles dispostos a contemplar *sine mora* a mensaxe da revelación.

Na separación (que é como un partir) da materia humana («*ita valeamus ab hac passione carnali in carne degentes peregrinari*»),⁸⁸ pero que tamén é un non posuír, adquirindo

82 *Ibidem*, p. 20.

83 *Ibidem*, p. 54 e seg.

84 *Ibidem*, p. 21.

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

86 *Ibidem*.

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

88 *Ibidem*, p. 332. Véxase tamén *Vite dei santi. Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, ed. A.A.R. Bastiaensen, Fondazione Lorenzo Valla 1975, 11, 19-21, p. 28, en referencia á acepción cristiá de *peregrinus* como

«estrañeza» constante no itinerario cara á 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 peregrinus est*». Sobre Cipriano (200/210-258) e sobre o autor da *Vita Cypriani*, véxase MOHRMANN, Ch., *Introdución a Vite dei santi*, op. cit., p. 9-26, en part. p. XIII-XVI. Sobre a peregrinación, reflexo da imaxe do Cristo, véxase *Benedicti Regula*, ed. HANSLIK, R., en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, LXXV, Vindobonae, 1977, LIII, 15, p. 137: «*Pauperum et peregrinorum maxime susceptioni cura sollicitè exhibeatur, quia in ipsis magis Christus suscipitur; nam diuturnum terror ipse sibi exigit honorem*». Cómpre destacar que o termo *peregrinus*, polo menos nalgúns casos, indicaba de xeito moi xenérico a persoa en viaxe, forasteira, máis que alguén en viaxe de penitencia. É o caso dun autor máis ou menos contemporáneo de San Bieito, Gregorio, bispo de Tours (séc. VI), a quen se lle debe, á parte dunha *Historia dos Francos*, unha escolma de obras haxiográficas sobre a *virtus* de San Martiño, de San Xulián, un *Liber in gloria confessorum* e un *Liber vitae patrum*, etc. (véxase a ed. de KRUSCH, B., en M.G.H., *Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. I parte. II, Hannover, 1885). Na principal obra deste autor, *peregrinus* e *peregrinatio* teñen o significado de forasteiro ou de viandante; véxase Gregorii Episcopi Turonensis *Historiarum libri X*, ed. KRUSCH, B., en M.G.H., *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. I, Hannover, 1937, IV, 35, p. 168: «*lam si peregrinus ad eum*» —é dicir, San Avito, bispo de Clermont-Ferrand— «*advenit, 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*» (o cadro que se propón refírese á profecía de San Hospicio, bispo de Niza, relativa a unha invasión da Galia por parte dos Longobardos. Véxase *ibidem*, 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*» (onde a piedade cristiá da hospitalidade ten o sentido de hospitalitas da liberalidade romana); IX, 16, p. 430: «*... Ingu-dem in captivitate tradiderunt, et per eorum insidias et vir eius interfectus est, et ipsa in peregrinatione defuncta*»; IX, 39, p. 461: «*... de peregrina stirpe ...*». Nos escritos haxiográficos do mesmo Gregorio (cómpre lembrar que era bispo) *peregrinus* e *peregrinatio* non implican a acepción penitencial, aínda que teñan relación con episodios de curacións milagrosas, manifestacións da *virtus* das santas reliquias existentes nos sepulcros custodiados nos respectivos templos e igrexas, convertidos en santuarios e lugares de culto. Quen se achega á catedral de Tours para orar e pedir a graza, a intervención taumatúrxica do santo, xa alcanzou o lugar de culto sen referencia ningunha á viaxe necesaria para chegar alí. Efectivamente: «*Mulier quaedam ... oculorum luce privata ... venit ad venerabilem templum beati Martini antistitis*» (*De virtutibus sancti Martini*, ed. cit., I, 1, 8, p. 143). No devandito caso parece que a penitencia do itinerario a percorrer se produce no longo período incubatorio xa na basílica, antes da curación: «*Cumque palando diebus singulis ad aedem gloriosi praesolis cursitaret, post tres fere annos, stante eam ante sepulcrum, aperti sunt oculi eius, ita ut cuncta clare prospiceret*». Se no caso anterior non podemos saber se a muller curada da cegueira vivía en Tours (como fai pensar a expresión *diebus singulis ad aedem gloriosi praesolis cursitaret*), no caso da grave enfermidade («*ut solo spiritu palpitarer*») do fillo de Chararico, rei de Galicia, o camiño cara á basílica de San Martiño non se podía percorrer *singulis diebus* (*De virtutibus Sancti Martini*, I, 1, 11, p. 144-146). Ademais, aínda que fose obrigada polas circunstancias, a viaxe dende Galicia ata Tours, «*ad venerabilem locum sepulcri*», (p. 145) é realizada pola figura do *substitutus*, é dicir, por persoas próximas á familia do enfermo e coas preciosas ofrendas para o santo, «*discurrant usque ad eius templum fideles amici, multa munera deportantes*» (p. 145), sendo completamente imposible para o enfermo iniciar a viaxe (= peregrinación). Noutros casos fálese claramente da viaxe para chegar *ad locum venerabilem*; véxase por exemplo o *Liber de virtutibus Sancti Iuliani*, ed. cit., 23, p. 124. Achegarse ao lugar de culto supón —cando o caso non ten que ver, obviamente, con eventos que se suceden na mesma cidade na que se atopa o santuario— un percorrido non descrito na exposición (aínda que neste sentido debería facerse unha lectura atenta destas fontes). Como xa se adiantou, diríase que a fase da incubación, o tempo que transcorría entre o alto ante o *sepulcrum* no recollemento da oración e o milagre da curación, constitúe o momento penitencial no que coa oración se tiña a posibilidade de percorrer un camiño interior, cuxa meta estaba representada por un evento extraordinario fóra do alcance humano, e que daquela permitía adquirir consciencia das limitacións do mesmo. No século VIII (probablemente na segunda metade do século VIII) *peregrinus* xa non indica só a condición do *hospes*, senón a de penitente. Véxanse neste sentido as *Formulae Senonenses Recensiores*, ed. ZEVMER, K., 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 praefatus vir annis [septem] in peregrinatione [ambulare] deberet. ... et quod nullatenus pro alia causa ambulare dinoscitur, nisi, sicut superius diximus, pro peccatis suis redimendis*» (para a datación das *Formulae*, véxase *ibidem*, p. 182-183). Véxase tamén *Formulae Salicae Lindenbrogianae*, ed. ZEVMER, K., en M.G.H., *Formulae Merovingici et Karolini Aevi*, op. cit., 17, p. 278 onde a *peregrinatio*, na repetitiva fórmula dos sete anos nos que se computa a experiencia dos que «*peccatis facientibus, proprio filio suo, vel fratri suo, sive nepote, nomine illo interfecit*», malia a declarada e confirmada natureza penitencial («*secundum consuetudinem vel canonicam institutionem*»), parece revestir un

co abandono das propiedades a condición do pobre, alcánzase mediante esta viaxe interior (que é da *militia Christi*), a *perfectio caritatis* unida á *perfectio castitatis*, condición da alma como templo no que se estende o espírito de Deus acollido como Verdade revelada. Deste xeito é comprensible a expresión de Casiano «*ad imaginem dei similitudinemque conscenditur*».⁸⁹ A imaxe citada polo uso do *conscendere* é a imaxe da ascensión ao Templo.

Os traballos de Juan Ignacio Ruiz de la Peña⁹⁰ e de Marco Tangheroni⁹¹, sobre as redes dos percorridos viarios a Santiago e sobre as rutas marítimas cara a Xerusalén respectivamente, axudan a comprender a peregrinación cristiá como fenómeno euromediterráneo.

O concepto de Euromediterranismo refírese á delimitación dunha área cultural que se estende por un espazo delimitado. Mais refírese tamén a un contexto cronolóxico, se por euromediterráneo entendemos o espazo nos vértices do cal se atopan o Santos Lugares de Palestina, os lugares bíblicos do Sinaí coa memoria de Moisés e de Elías, ou do Ararat coa memoria da Arca, na fronteira entre a actual Turquía e Armenia, e os lugares apostólicos de Roma e Santiago. Obviamente, a prioridade destes lugares como metas veneradas de peregrinación está vinculada á historia do cristianismo. Todos os demais lugares, metas tamén de peregrinación pola presenza de memorias vinculadas con reliquias, convertéronse en metas con posterioridade. Os uns e os outros farán do Mediterráneo, xunto cos países ribeiregos, unha koiné relixiosa, é dicir, un espazo dentro do cal para os cristiáns o misterio divino se manifestou entrando na historia, e dentro do cal, no aspecto temporal, se espallou ata o norte de Europa.

A medida de *maior* ou de *menor* referida aos lugares meta de peregrinación non se pode enmarcar na mera medición do tempo e, polo tanto, na figura que as fixo célebres. Está fora de toda dúbida o significado dado pola vida de Cristo aos lugares de Palestina. Do mesmo modo, é verdade que a devandita distinción non pode non ter en conta a «intención», premisa da peregrinación. É dicir, tanto en Xerusalén coma en Santiago ou en Roma o peregrino non pide o milagre, como por exemplo en San Martiño de Tours,⁹² senón que se buscan sobre todo para meditar, para encontrarse

carácter expiatorio. Para a datación das *Formulae Salicae Lindenbrogianae* entre o século VIII e IX, véxase *ibidem*, p. 265-266. Sobre a equivalencia que co paso do tempo en determinados países —é o caso de Flandres— se estableceu entre penitencia e pena (sempre en referencia á peregrinación), entendida como sanción aplicada pola autoridade civil, véxase supra n. 9. Na *Collectio sangallensis* (na mesma edic. de Zevmer, 24, p. 410) faise unha clara distinción entre *hospes* e *peregrinus*: «*commendo ... suceptionem hospitum, solamen lugentium, peregrinis et egentibus ... vos unum omnia perdiscat effectum*» (para a datación da *Collectio* na segunda metade do século IX, véxase *ibidem*, p. 392-394); véxase tamén *Formulae Salzburgenses* (na mesma edic. de Zevmer), 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 *Ibidem*, p. 331.

90 «Gli itinerari europei del pellegrinaggio a Santiago», en *Il mondo dei pellegrinaggi*, op. cit., p. 187-212.

91 *Itinerari marittimi a Gerusalemme*, en *Il mondo dei pellegrinaggi*, op. cit., p. 213-256.

92 Véxase o devandito traballo de DALCHÉ, P., *La représentation de l'espace dans les Libri miraculorum*, op. cit., p. 397-420. Véxase tamén BEAUJARD, B., «Les pèlerinages vus par Grégoire de Tours», en *Grégoire de Tours et l'espace gaulois* (Actes du Congrès International, Tours, 3-5 novembro 1994), de Gautier, N. et Galinié, H., Tours,

cun mesmo, como acto do proxecto teolóxico⁹³, en total estrañamento dun mesmo (última etapa dunha *peregrinatio*, convertida deste xeito, como para Casiano, en afastamento e separación do corpo material)⁹⁴. Un denominador común, non obstante,

1997, p. 263-270, en part. p. 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». Iso non exclúa a manifestación da virtus apostólica, mesmo con milagres. O segundo libro do *Codex Calixtinus* está dedicado, por exemplo, aos milagres do Apóstolo de Compostela. Non obstante, resulta moi significativo que practicamente todos os casos teñan que ver co rescate da personalidade da escravitude da culpa, de delitos cometidos, é dicir, que están relacionados coa recuperación e a devolución da identidade moral do individuo, e ao mesmo tempo co rescate de cristiáns da prisión dos «Sarracenos». De feito, o l. II do *Codex* empeza cun feito de armas entre cabaleiros cristiáns e sarracenos, cando o «furo» destes últimos azoutaba con máis violencia as rexións de España (*Il Codice Callistino, op. cit.*, l. II, c. I, p. 344). Tras o fracaso na batalla, os cristiáns foron liberados da prisión en Zaragoza, (ofensiva para a dignidade humana! sobre todo porque –é fácil de imaxinar– era obra de infieis) pola intervención do Apóstolo. A serie de milagres narrados no libro II péchase no c. XXII (p. 376-377) cun episodio análogo ao anterior, no que Santiago libera da prisión dos sarracenos a un devoto seu. Pero no c. XIX a imaxe do Apóstolo propónse, coherentemente co contexto dunha realidade fronteiriza coa avanzada musulmana en terra de Europa, como era Galicia, como «il campione [...] al servizio di Dio» (p. 373), que marcha «a capo dei Cristiani assicurando loro la vittoria nella lotta contro i Saraceni» (p. 373), e que concede «la vittoria a tutti coloro che lo invocavano in guerra» e «che combattevano per difendere la fede» (p. 373). O Apóstolo case sempre se lles aparece aos necesitados, con independencia do lugar santificado pola presenza de reliquias. A peregrinación cara á súa tumba non se pon como propedéutico momento expiatorio para merecer a intervención milagrosa. Un deses raros casos aparece no c. II. Trátase da peregrinación a Compostela dun peccador de nacionalidade italiana que cometera homicidio e que por iso é enviado polo seu párroco en peregrinación ata Galicia, cunha tarxeta na que estaba escrito o seu delito que tiña que deixar no altar do santuario compostelán entregándolla así á autoridade eclesiástica do lugar. Anticipo, estaríamos tentados a dicir, do procedemento observado nas peregrinacións xudiciais flamengas do século XIV (cfr. supra pp. 68-70 e seg.).

93 Cfr. RUNCIMAN, S., *Storia delle crociate*, I, op. cit., 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 outra banda, tamén é verdade que os testemuños –e sobre todo neste caso– non escritos provenientes dos Santos Lugares son signo dunha devoción que ás veces rozaba a maxia (Cardini, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce* cit., p. 160). Era o caso, por exemplo, dos anacos de pedra provenientes do Santo Sepulcro, ou dos seixos recollidos no horto de Xetsemaní ou no monte das Oliveiras, das follas de oliveira provenientes dos devanditos lugares, ou tamén das «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» (*ibidem*, p. 161). Non se trata só de recordos, senón tamén de reliquias eficaces para a saúde dos peregrinos (ou dos seus seres queridos). Por exemplo, «al prodigioso olio delle lampade del Sepolcro...» había «una polvere biancastra, gessosa, che si poteva ricavare grattando una grotta detta “del Latte” situata 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” latte» (*ibidem*, p. 162).

94 Véxase 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 o discurso na perspectiva do milagre, evento extraordinario que, irrompendo no mundo natural, viola todas as súas leis, supera calquera distinción posible que se atribúa á presenza das reliquias, relacionando o milagre unicamente co acto de fe. Polo tanto, o que vincula o humano co sobrenatural, na súa debilidade e ao mesmo tempo no seu sacrificio por Deus, é a memoria, máis que a presenza material do corpus, das reliquiae. Véxase MAGNI, G., *Dialogi libri IV*, a cargo de MORICCA, U., en *Fonti per la Storia d'Italia*, Roma, 1924, l. 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

une os dous grupos: a tumba como centro da oración e do culto. Abondaría con percorrer os lugares que se deben venerar guiándose pola presenza de reliquias ao longo das estradas que levaban a Santiago. Por exemplo, a tumba de San Tróximo en Arles, o cemiterio desa cidade (Arles), que acollía o mausoleo de San Exidio, ou a de San Hilario en Poitiers, ou a de San Martiño en Tours, etc., para os que ían dende Francia cara á tumba de Santiago en Compostela⁹⁵.

Resulta evidente en relación co culto das reliquias o vínculo co culto dos mortos do paganismo, ineludible punto de referencia para o cristianismo.

O carácter sagrado dos lugares bíblicos e evanxélicos, que impregna Europa dende o Mediterráneo cara ao norte, xorde da veneración por un acontecemento de vida, o da Encarnación, capaz de vencer a morte, motivo da veneración por un sepulcro baleiro.

As tumbas dos santos coas correspondentes reliquias espalladas polo territorio do ex imperio romano substituíron as dos heroes do mundo pagán. As tumbas dos Apóstolos, testemuñas da Palabra feita carne –evento que se renova constantemente no acto da Súa difusión–, así como o Sepulcro de Xerusalén⁹⁶, renovan a fe nun novo renacer, en cuxa perspectiva se comprende o continuo fluxo de peregrinos cara a Xerusalén, Roma, e Santiago, percorrido que leva ao cristián ata os mananciais da vida, que é ben distinto da *virtus* taumatúrxica das tumbas dos santos.

Data de recepción: 9-I-2009

Data de aceptación: 9-III-2009

necesse est maiora signa ostendere, ubi de eorum praesentia potest mens infirma bubitare». O aspecto máis interesante que se deriva desta lectura consiste na decisión da mente con pureza de corazón de constituír o percorrido que conduce aos *mira signa*, ao mesmo tempo condición da súa manifestación. O milagre, entón, non se pode traducir só en curación dos enfermos, senón (ou sobre todo) en encontrar o manancial de vida na manifestación da Verdade a quen é capaz de vela, «*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 augeret, dixit: "si non abiero, Paraclitus non venit ad vos"*». O sepulcro baleiro e o *oratorium* coas reliquias pónense como testemuño dunha memoria que unxe o universo e, por iso, pode obrar transformacións radicais. Gregorio fala dunha pobre demente (*mulier mente capta, dum sensum funditus perdedisset*, *ibidem*), que logo de vagar pola costa de Subiaco, chega ata a cova na que habitara San Bieito, agora xa evidentemente baleira. Despois de quedar durmida, esperta xa curada. O longo vagabundear (*die noctuque vagabatur*), que é un peregrinar, conduce ata a cova sagrada, lugar da memoria beneditina, lembranza viva dunha testemuña de Deus. Esta presenza separada de calquera reliquia, sendo ela mesma memoria-reliquia, acollida e feita propia pola pureza da condición de *nesciens* (*ibidem*), inviste coa súa *virtus* a personalidade descomposta e extraviada da protagonista do episodio relatado por Gregorio.

95 *Il Codice callistino*, op. cit., I. V, c. VIII, p. 473-493. Véxase LÓPEZ ALSINA, F., *Santiago, una città per l'Apostolo*, op. cit., p. 69-71: «Durante il secolo X si riscontrano le prime relazioni dirette tra le sede compostellana e Tours, Limoges e Le Puy, centri di soste di tre delle quattro vie francesi. L'itinerario classico, che la cosiddetta Cronica Silense considera come quello naturale e che viene descritto nella guida del Codice Calixtino, resta una via interna che percorre il territorio cristiano, dal momento che Sancho Garchés I di Navarra occupa la Rioja, intorno al 924. Da allora il flusso crescente dei pellegrini contribuisce a definire questa strada come il Camino de Santiago ... A partire dall'anno Mille, il pellegrinaggio cammina verso la sua maturità e universalità. ... La città si trasforma sostanzialmente con l'aumento del pellegrinaggio».

96 Sobre o significado de Xerusalén como símbolo do cumprimento da Encarnación no acto supremo da Cruz, véxase CARDINI, F., *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, 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».