

Patrick Henriet

“La guerra contra el islam: una guerra santa, pero ¿según qué criterios?”

p. 287-306

## *El mundo de los conquistadores*

Martín F. Ríos Saloma (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas / Sílex Ediciones

2015

864 p.

Ilustraciones

(Serie Historia General, 34)

ISBN 978-607-02-7530-2 (UNAM)

ISBN 978-84-7737-888-4 (Sílex)

Formato: PDF

Publicado en línea: 8 de mayo de 2017

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/mundo/conquistadores.html>



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2017, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



LA GUERRA CONTRA EL ISLAM:  
UNA GUERRA SANTA, PERO ¿SEGÚN QUÉ CRITERIOS?

Patrick HENRIET  
École Pratique des Hautes Études

La idea que la guerra hispánica contra el islam siempre fue una *guerra santa* es un punto de vista relativamente extendido. Una consecuencia de esta afirmación es la convicción, también corriente, de que los combates peninsulares sirvieron más o menos de laboratorio de sacralización de la guerra en el Occidente medieval. La ideología de guerra santa, la ideología de las cruzadas, se habrían desarrollado de manera precoz en el mundo peninsular, simplemente porque este tenía la costumbre de luchar contra los musulmanes desde hacía ya varios siglos. Recientemente, se ha insistido con buenos argumentos en la continuidad de ideologías y ritos guerreros antes y después de la invasión<sup>1</sup>. En otros términos, la herencia de la época visigoda estuvo latente mucho tiempo después del 711 y la guerra santa ibérica hubiera evolucionado de manera específica en un marco *sui generis*.

Intentaremos cuestionar estas afirmaciones, en algunos casos para confirmarlas, en otros para matizarlas. Evidentemente, la península ibérica medieval forma un teatro particular donde la idea de guerra santa y la idea de «Reconquista» se mezclan permanentemente, de manera a veces compleja. Por otra parte, parece difícil sostener que a partir de los últimos decenios del siglo XI, el acercamiento del mundo ibérico al conjunto europeo en el contexto de

<sup>1</sup> Cf. Alexander Pierre Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis in frühe 12. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff Verlag, 1998, 431 p. [Ahora disponible en castellano: Alexander Pierre Bronisch, *Reconquista y Guerra Santa: la concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Granada, Universidad de Granada, 2006, 595 p.]. Sigo utilizando la versión alemana, pero para más comodidad del lector hispanohablante, indicaré los capítulos y subcapítulos.

las cruzadas y de la reforma de la Iglesia no tuvo consecuencias sobre las ideologías profesadas por los clérigos y los combatientes hispánicos.

En otros términos: ¿fue siempre la guerra contra el islam hispánico una guerra santa? ¿Qué papel tuvieron las influencias, mas bien hacia un exterior franco-romano, o desde este mundo situado al norte de los Pirineos? ¿Hasta qué punto se puede hablar de continuidad entre las viejas tradiciones hispánicas y las ideologías de la segunda parte de la Edad Media?

Empezaremos recordando algunos hechos innegables relativos a la percepción y a la conducta de la guerra en la época goda. No cabe duda de que, antes del 711, la idea de guerra está profundamente marcada por un discurso cristiano, o mejor dicho veterotestamentario. Después de la conversión de Recaredo del arrianismo al catolicismo (587-589), los textos presentan a los godos como a un pueblo favorecido por Dios<sup>2</sup>. En el año 666, el concilio de Mérida pide oraciones para el rey y el ejército, lo que significa la afirmación precoz, en comparación con el mundo franco, de una relación entre liturgia de la guerra y poder público<sup>3</sup>. Varias formulas litúrgicas muestran una sacralización de la guerra contra las *bárbaras gentes*, siendo el ritual más conocido el de la salida del rey al combate: este iba precedido de la cruz y

2 Por ejemplo Juan de Biclaro compara la victoria del duque Claudio contra los francos, numéricamente muy superiores, a la de Gedeon contra los Madianitas (1Mac, 3, 18): Julio Campos (ed.), *Juan de Biclaro, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960, p. 97. Julián de Toledo hace de Wamba un rey veterotestamentario según el modelo de Saúl luchando contra los Amonitas: Suzanne Teillet, *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, París, Les Belles Lettres, 1984, p. 599 ss. El autor de las *Vitas Patrum Emeretensium* cuenta que para Pascuas, después de la derrota de los arrianos, el obispo Masona hizo cantar *more priscorum* varios himnos de los cuales uno utilizaba los agradecimientos de Moisés después del episodio del Mar Rojo (Ex. 15, 6-7): Antonio Maya Sánchez, *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, Turnhout, Brepols, 1992, p. 94. Sobre este asunto, Bronisch, *op. cit.* pp. 47-61 (C, 1-5).

3 José Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona/Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, p. 327.

el ejército se presentaba como el pueblo de Israel<sup>4</sup>. Otra cosa es saber lo que pasó con este ritual después de la invasión. Es posible que se haya conservado, y algunos han querido ver una prueba de ello en las esculturas de la iglesia Navarra de San Miguel de Villatuerta, del siglo x, y en las de Luesia (Aragón)<sup>5</sup>. Pero si la cosa parece posible, no ha podido ser comprobada y estos conjuntos escultóricos son de muy difícil interpretación. Cabe también señalar que cuando se copió a mitad del siglo xi el ritual del *Ordo quando rex cum exercitu ad proelium egreditur*, no se modificaron para nada las alusiones a Toledo, que estaba entonces en manos de los musulmanes y no podía ser el punto de partida de ningún rey cristiano<sup>6</sup>.

Después del año 711, hace falta esperar un largo tiempo antes de encontrar signos incontestables de una verdadera sacralización de la llamada «Reconquista». Algunos textos litúrgicos

4 *Benedictus Israel: quis similis tibi, popule, qui salvaris a Domino? (...) Ecce non dormitabit neque obdormiet qui custodit Israel*. Marius Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, París, Firmin-Didot et Cie, 1904, 800 p.; reimpresión con suplemento bibliográfico por Anthony Ward y Cuthbert Johnson, Roma, Edizioni Liturgiche, 1996, 528 p.; col. 150-155, 152 para los pasajes citados. Ver Bronisch, *op. cit.* pp. 66-71 (C, II, 4). Hay que ver también el himno *In profectioe exercitus* editado por Clemens Bume, *Hymnodia gotica. Die mozarabischen hymnen des alt-spanischen Ritus*, Leipzig, O.R. Reissland, 1897, 296 p. Manuel Cecilio Díaz y Díaz, «Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos», en Antonino González Blanco (ed.), *Los visigodos. Historia y civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos (Madrid-Toledo-Alcalá de Henares. 21-25 de octubre de 1985)*, Madrid, Alcalá de Henares, Murcia, Ministerio de Educación y Cultura-Universidad de Murcia, 1986, (Antigüedad y cristianismo, 3), pp. 443-456, propone una fecha entre 649 y 653 (con nueva edición).

5 Javier Martínez de Aguirre Aldaz, «Creación de imágenes al servicio de la monarquía», en Ángel Martín Duque (ed.), *Signos de identidad histórica para Navarra*, Pamplona, Caja de ahorros de Navarra, 1996, vol. I, pp. 195-200; Bernabé Cabañero y Fernando Galtier, «*Tuis exercitibus crux Christi semper adsistat*. El relieve real prerrománico de Luesia», *Artígrama*, Publicación del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, n. 3, 1986, pp. 11-28 (representación de la salida del rey para la guerra, siguiendo el *ordo godo*).

6 *De presentia ecclesie apostolorum tuorum Petri et Pauli procedens*, *op. cit.*, col. 151. Se trata de la toledana iglesia «pretoriana» de San Pedro y San Pablo, bien conocida por los concilios de Toledo: ver ya la nota 1 de Férotin, *Le Liber ordinum...*, *op. cit.*, col. 149-151.

(pocos) muestran sin embargo una concepción cristiana de la guerra que no sorprende y que tiende a confundir a los musulmanes con los antiguos enemigos (paganos, arrianos etc.), lo que no facilita la datación de dichos textos<sup>7</sup>. Pero durante cerca de dos siglos, es difícil, por no decir imposible, encontrar una ideología de reconquista, pensada como un proceso a la vez territorial y religioso. El verdadero punto de partida de la «Reconquista», tal y como acabo de presentarla, es la Crónica llamada de Alfonso III, escrita a finales del siglo IX y retocada a principios del X. En ella, por primera vez, asistimos al episodio de la mítica batalla de Covadonga, primera victoria cristiana contra los musulmanes. Dios ayuda a los cristianos con dos milagros y los reyes asturianos, de los cuales Pelayo es el modelo, pueden luego ganar territorios, al mismo tiempo que reconstruyen la Iglesia en un proceso que mezcla constantemente los dos aspectos<sup>8</sup>. Comentando este

7 Ver el himno *Tempore belli* (Blume (ed.), *Hymnodia gothica, op. cit.*, n. 203-204, pero también M.C. Díaz y Díaz, «Noticias históricas», *op. cit.*), la *Missa omnium tribulantium* (Liber ordinum, éd. Férotin, col. 345), la *Missa de hostibus* (Liber ordinum, col. 443-445), la *Missa sancti Clementis* (Marius Férotin (ed.), *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris, 1912, reimpresión A. Ward y C. Johnson, Roma, 1995, n. IX, col. 38-42) o una *Missa votiva omnimoda* (José Janini (ed.), *Liber ordinum sacerdotalis*, Silos, Archivo Monástico, 3, 1981, p. 92). Sobre estos textos y algunos otros, Alexander Pierre Bronisch, «'Reconquista und heiliger Krieg'. Eine kurze Entgegnung auf eine Kritik von Patrick Henriet», *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte. Moyen Âge*, Deutsches Historisches Institut Paris, Núm 31/1, 2004, pp. 97-112 (D II-III), pp. 199-206, (H I-IV), y las observaciones de Patrick Henriet, «L'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen Âge hispanique», *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte. Moyen Âge*, 29/1, 2002, pp. 171-220 (a partir del libro de Bronisch), aquí p. 208 sq. Una *petitio* que figura en algunos manuscritos antes del *De virginitate* de Ildefonso de Toledo pide ayuda contra los que atacan a la «Iglesia católica». El texto parece ser posterior al 711, pero su atribución a Ildefonso en los manuscritos prueba que para los contemporáneos, no había mucha diferencia entre los vascos, los arrianos y los musulmanes: edición del texto en Vicente Blanco García, *San Ildefonso. De virginitate Beate mariae. Historia de su tradición manuscrita, texto y comentario gramatical y estilístico*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, Textos Latinos de la Edad Media Española, Sección 3ra, 1937, pp. 44-45.

8 Se puede leer el episodio de Covadonga en J. Gil Fernández (ed.), *Crónicas asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985, pp. 124-130. *Tunc populatur patria, restauratur Ecclesia* (versión Rot.), *Ibidem*, p. 130. Sobre la utilización del episodio de Covadonga y para más bibliografía, Patrick Henriet, «Le jour où la 'Reconquête' commença. Jeux d'écriture et glissements de sens autour de la bataille de

punto de partida ideológico, el historiador inglés Peter Linehan ha utilizado la expresión de «Invention of the Reconquest»<sup>9</sup>. ¿Se puede entonces hablar, a partir de este momento de guerra santa?

Todo depende, evidentemente, de lo que uno defina como «guerra santa»<sup>10</sup>. Sin entrar en esta cuestión controvertida, haré simplemente unas observaciones generales. La primera es la constatación de que los musulmanes han recibido un tratamiento muy diferente en las crónicas y en la liturgia. En las crónicas, son omnipresentes a partir de finales del siglo IX. Los buenos reyes son los que combaten a los sarracenos, ismaelitas, moros, y que dilatan la Iglesia. Como dice la Crónica de Albelda, «los cristianos les hacen [a los sarracenos] guerra de día y de noche, y combaten cotidianamente con ellos hasta que la predestinación divina dé la orden de expulsarlos cruelmente»<sup>11</sup>. Pero al mismo tiempo, la liturgia no parece interesarse demasiado por los musulmanes como tales. Las fórmulas dirigidas contra los enemigos son relativamente numerosas, pero antes del cambio de liturgia de finales del siglo XI, solo tenemos a una misa, de datación muy

Covadonga (VIII<sup>o</sup>-XIII<sup>o</sup> siècles), en Claude Carozzi et Huguette Taviani (dir.), *Faire l'événement au Moyen Âge: de l'événement au fait historique*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2007, pp. 41-58.

<sup>9</sup> Peter Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, New York, Clarendon Press, 1993, p. 95 sq.

<sup>10</sup> Panorama de las definiciones en Bronisch, *op.cit.*, pp. 201-221, con definición propia pp. 221-229 (G I-II); Thomas Deswarte, «La guerre sainte en Occident: expression et signification», en Martin Aurell y Thomas Deswarte (eds.), *Famille, violence et christianisme au Moyen Âge. Mélanges offerts à Michel Rouche*, París, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, pp. 331-349; también Henriët, «L'idéologie de guerre sainte...», *op. cit.*, pp. 188-190. Ya defendía esta tendencia Guibert de Nogent cuando afirmaba a principios del siglo XII que los *praelia sancta* de su tiempo permitían a los *milites* encontrar la salvación sin dejar el siglo: *novum repperint salutis promerendae genus, ut nec funditus electa, ut fieri assolent, monastica conversatione seu religiosa qualibet professione, seculum relinquere cogerentur, sed sub consueta licentia et habitu ex suo ipsorum officio Dei aliquatenus gratiam consequerentur*, R.B.C. Huygens (ed.), *Dei gesta per francos*, t. I, 1, Tornaci, Brepols, 1996, p. 87. Ver Thomas Deswarte, *La «guerre sainte» en Occident: expression et signification*, París, PUPS, 2005, pp. 339-342, y también pp. 343-344 para el ejemplo de Gerhoch de Reichersberg († 1169) y de la *Estoire de la guerre sainte* (XI<sup>o</sup>-XIII<sup>o</sup>) de Ambrosio.

<sup>11</sup> *Et cum eis Christiani die noctuque bella iniunt et cotidie conflungunt, Chronica Albendensia, Crónicas asturianas, op. cit.*, p. 171.

imprecisa, que menciona a la *gens maurorum*<sup>12</sup>. En los otros casos, se menciona a los *hostes* o a los «paganos». Hay por lo tanto una sacralización de la guerra comparable a la que se desarrolla al mismo tiempo en el mundo franco, pero el islam como tal tiene poco que ver en este proceso. Cuando se conoce y se describe mejor, realmente como a un sistema religioso antagonista, estamos en un contexto de resistencia pasiva y no guerrera: aludo aquí al movimiento de los llamados mártires de Córdoba, a mitad del siglo ix<sup>13</sup>. Esta indiferenciación de los textos litúrgicos se encuentra por otra parte en las formulas de tipo constantiniano (*In hoc signo vinces*) puestas en las cruces que se multiplican en la época asturiana: cruces anicónicas, que aparecen en los manuscritos, en la piedra, en algunas lujosas piezas de orfebrería con una inscripción hostil a los enemigos de la fe<sup>14</sup>. Pero en ningún caso se menciona a los «mauros».

Mi segunda observación será breve por fuerza, ya que viene de una ausencia: antes del siglo xii, creo que no hay ningún texto de origen hispánico que prometa la salvación, o por lo menos beneficios de tipo espiritual, a los que combaten y mueren en la lucha contra los musulmanes y en defensa del cristianismo. Volveré sobre este asunto particular. Pero cabe señalar que la promesa de beneficios espirituales en la guerra esta considerada por varios especialistas como una de las condiciones previas para hablar de

12 *Missa dicitur de cruce*, F. de Berganza (ed.), *Antigüedades de España*, Madrid, 1719-1721, v. II, p. 685. Sobre esta misa (sin tradición manuscrita, Berganza copian-do un codex perdido del siglo xiii), Bronisch, *op. cit.*, pp. 157-159 (E II-2).

13 Los textos de Eulogio en J. Gil Fernández (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1973, v. II, pp. 363-496.

14 G. Menéndez Pidal, «El lábaro primitivo de la Reconquista. Cruces asturianas y cruces visigodas», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, n. 136, 1955, pp. 275-296; Henriet, «*Mille formis daemon*. Usages et fonctions de la croix dans l'Hispania des ix<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècles», en Deswarte y P. Senac (eds.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 163-181; R. Favreau, «La 'croix victorieuse' des rois des Asturies (viii<sup>e</sup>-x<sup>e</sup> siècles)», en A. Bresson, A.M. Cocula y C. Pébarthe (eds.), *L'écriture publique du pouvoir*, Bordeaux, Ausonius, 2005, pp. 195-212.

guerra santa<sup>15</sup>. Creo por lo tanto que si la cristianización de la guerra es un hecho innegable, incluso evidente, en la España de la alta edad media, conviene matizar bastante a la hora de hablar de guerra santa.

Si hay continuidades en la historia de la «guerra santa» peninsular, también hay rupturas. La más importante se sitúa en los últimos decenios del siglo XI y en los primeros del XII. La idea de una guerra sacralizada para la defensa del cristianismo experimenta a partir de este periodo lo que podría llamarse una «globalización»: se desarrolla y se modifica en un contexto general que ya no puede ser limitado a los asuntos ibéricos<sup>16</sup>. Esta «globalización» del concepto de guerra santa, contemporánea del surgir de la idea de cruzada, aparece tanto en los textos exteriores a la Península pero destinados a ella, como en los textos escritos en *Hispania*. Desde el exterior, cabe subrayar la importancia del discurso pontificio, contemporáneo de la reforma de la Iglesia. Muy a menudo se cita la carta del papa Alejandro II relativa a la expedición contra la ciudad aragonesa de Barbastro (1064)<sup>17</sup>. Intervienen francos, hispanos, italianos, y el papa promete la remisión de los pecados. Este texto ha sido muy discutido en los últimos años, pero parece difícil no admitir que a partir de este momento, el papado considera a la península ibérica como una parte de la cristiandad que hay que limpiar de las impurezas<sup>18</sup>.

15 Por ejemplo J.A. Brundage, «Holy War and the Medieval Lawyers», en T.P. Murphy (ed.), *The Holy War*, Columbus, Ohio State University, 1976 (publicado recientemente en *The Crusades. Holy War and Canon Law*, Adelshot, 1991, X); J. Flori, «L'Église et la guerre sainte, de la paix de Dieu à la croisade», *Annales. E.S.C., Droit, Histoire, Science sociales*, n. 47, 1992, pp. 453-466; Deswarte, «La guerre sainte en Occident», *op. cit.*

16 Ver la síntesis de Joseph F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, 322 p.

17 Samuel Loewenfeld (ed.), *Epistolae pontificum romanorum ineditae*, Leipzig, Veit, 1885, 288 p.

18 Para valorar el episodio de Barbastro, A. Ferreiro, «The Siege of Barbastro, 1065-1065: a Reassessment», *Journal of Medieval History*, n. 9, 1983, pp. 129-144, y Marcus Bull, *Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade. The Limousin and Gascony (c. 970 - c. 1130)*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 72 ss. Sin embargo, interpretación convincente de J. Flori en el trabajo citado en la nota

Después de Alejandro II, Gregorio VII (1073-1085) y Urbano II (1088-1099) tuvieron mucho interés por los asuntos hispánicos, siendo este último papa el que, en varias ocasiones, asimiló el esfuerzo guerrero de los combatientes hispánicos al esfuerzo de los que hacían el viaje de Tierra Santa<sup>19</sup>.

El mismo esquema se impone en el discurso de los clérigos hispánicos, y luego de los reyes y combatientes, a partir del siglo XII. Un buen ejemplo lo tenemos en la sede compostelana, que, en la primera mitad del XII y gracias a su famoso prelado Diego Gelmírez, fue uno de los grandes centros ideológicos de la Península<sup>20</sup>. En la *Historia Compostelana*, escrita bajo su mandato, se dice que Diego, en un concilio compostelano del año 1125, intentó liderar un proyecto de cruzada peninsular. Según sus términos, los soldados de Cristo, «hijos de la santa Iglesia», podían «abrir un camino hacia el sepulcro del señor», camino «más corto y menos difícil en *Hispania* que en otras regiones»<sup>21</sup>. En la misma sede compostelana, se copió un poco más tarde el famoso *Codex Calixtinus*, que contiene la historia del Pseudo-Turpín, historia de la guerra de Carlomagno contra los musulmanes de España. A finales de la obra, encontramos un texto supuestamente escrito por el papa Calixto II, llamando a todos los cristianos a combatir a los musulmanes de España: *Epistola beati Calixti pape de itinere Yspanie omnibus ubique propalanda*<sup>22</sup>.

siguiente, pp. 320-322.

19 Jean Flori, «Réforme, reconquête, croisade. L'idée de reconquête dans la correspondance pontificale d'Alexandre II à Urbain II», *Cahiers de civilisation médiévale*, n. 40, 1997, pp. 317-335.

20 Sobre la personalidad y la prelatura de Gelmírez, ver Richard Fletcher, *Saint James' Catapult: The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago of Compostela*, Oxford, Clarendon University Press, 1984, 341 p., y Ludwig Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des Norwestspanischen Raumes, 1070-1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts*, Cologne/Vienne, 1980, 628 p.

21 (...) *quod per Hispanie partes brevius et multo minus laboriosum est, ad idem Domini sepulchrum ipsius, subveniente gratia, aperiamus*, Emma Falque (ed.), *Historia Compostellana*, Turnhout, Bélgica, Brepols, 1988, II, 78, p. 370; Fletcher, *op. cit.*, pp. 298-299.

22 Klaus Herbers y M. Santos Noia (ed.), *Liber sancti Jacobi. Codex Calixtinus*,

El nacimiento de las órdenes militares, a veces como milicias que luego cristalizaron en órdenes, es otro signo de la misma globalización<sup>23</sup>. En el acta de fundación de la cofradía militar de Belchite (Aragón), fechado del año 1124, se lee que «de la misma manera que el sepulcro del Señor ha sido arrancado de su captividad, y de la misma manera que Minorca, y Zaragoza, y otros lugares, el camino de Jerusalén, si Dios lo permite, se abrirá desde esta región y la Iglesia de Dios, todavía esclavizada, será liberada»<sup>24</sup>. De manera general, la *Hispania* cristiana se presenta ahora como una parte dentro de un conjunto más importante, y defender esta parte significa defender a todos los cristianos. En un documento del año 1143 destinado a implicar a los Templarios en los asuntos militares ibéricos, el conde catalán Ramón Berenguer IV habla de «defender la Iglesia occidental que se encuentra en las Españas»<sup>25</sup>. La «Reconquista» sigue siendo un objetivo en sí, como lo prueban las numerosas alusiones al pasado cristiano de tal o tal ciudad, sin embargo, el ideal de expansión

Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998, pp. 228-229. La fecha es la del 25 de marzo del 1123, cuarto domingo de cuaresma, que se designa con un *Letare Iherusalem*.

<sup>23</sup> Ver la síntesis de Carlos de Ayala Martínez, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, M. Pons Historia; La Torre Literaria, 2003.

<sup>24</sup> *Simili autem remissione sepulchrum Domini de captivitate ereptum est et Maiorica et Cesaraugusta et alie et similiter Deo annuente iter Iherusalimitanum ab hac parte aperietur et ecclesia Dei que adhuc sub captivitate ancilla tenetur, libera efficitur*, Peter Rassow, «La cofradía de Belchite», en *Anuario de Historia del derecho español*, n. 3, 1926, p. 225.

<sup>25</sup> «*Ad defendendam occidentalem ecclesiam que est in Spaniis*», P. Bofarull (ed.), *et. al.*, *Colección de documentos inéditos del Archivo de la corona de Aragón*, Barcelona, Eusebio Montfort, 1849, v. 4, n. 43, p. 93. Comentario de M. Zimmermann, «Rejet et appropriation de l'Hispania dans la Catalogne médiévale (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)», en Pierre Chastang (dir.), *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé au Moyen Âge et à la Renaissance*, París, Presse de l'Université de Paris- Sorbonne, 2008, p. 160: «La guerre en Espagne se mue en guerre sainte; la saisie des parias cède la place à la conquête territoriale (...), désormais présentée comme une entreprise défensive à l'imitation de la croisade orientale». El mismo documento continua: *ad deprimendam et debellandam et expellendam gentem maurorum, ad exaltandam sancte Christianitatis fidem et religionem ad exemplum milicie Templi Salomonis in Iherusalem que orientalem defendit ecclesiam*. Este último pasaje vuelve a encontrarse en el año 1157 en una donación a los Hospitalarios (M. Zimmermann, *Ibidem*, p. 160, nota 110).



del cristianismo es ahora el valor supremo. En el privilegio de fundación de Calatrava (1157), el rey Sancho III habla de «honrar a Dios y extender la religión cristiana»<sup>26</sup>.

Por lo tanto, las razones por las cuales se combatía a los musulmanes ya no son exactamente las mismas que en la Alta Edad Media. Y al mismo tiempo, algunos elementos clave de la ideología de guerra santa aparecen y se desarrollan. El primero es la intervención de los santos en los combates. Es muy conocido el papel de Santiago en la reconquista de varias ciudades, papel que se asocia con la imagen de Santiago Matamoros<sup>27</sup>. A Santiago, hay que añadir otros santos «militares», especialmente san Isidoro en León, San Millán de la Cogolla en Castilla y san Jordi (Jorge) en los territorios de la corona aragonesa<sup>28</sup>. La presencia de un santo, sea como combatiente montado sobre un caballo, generalmente blanco, o simplemente como consejero del ejército cristiano, es un elemento fuerte de la sacralización de la guerra. Permite afirmar que Dios favorece a los cristianos, y permite dar al combate un toque sobrenatural. Ahora bien: en la Alta Edad Media hispánica, es decir, incluso hasta principios del siglo XII, los santos no desempeñan ningún papel significativo en los combates. Los diplomas reales y también la documentación litúrgica presentan a algunos de ellos (pero no solo a Santiago, como lo prueba el caso de los mártires Facundo y Primitivo) como protectores del reino o del rey, pero no intervienen directamente en los combates<sup>29</sup>.

26 *Ut Deus per vos honoretur, Christiana religio dilectetur...* Julio González (ed.), *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, V. III, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1960, p. 65.

27 Sobre la utilización de Santiago en el contexto de la Reconquista, Klaus Herbers, *Política y veneración de santos en la península ibérica. Desarrollo del 'Santiago político'*, España, Fundación cultural 'Rutas del Romanico', 1999, 164 p.

28 Referencias en Henriet, «La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación política-sociológica», *Memoria Ecclesiae*. Órgano de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, España, n. 24, Oviedo, 2004, pp. 25-29.

29 Se encuentran frecuentemente donaciones a santos llamados *post Christum Ihesum fortissimis patronis*. Ejemplo de Sahagún, J.M. Mínguez Fernández, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, León, 1976 n. 8, p. 30 (905) et pássim.; Caso de San Pedro de 'Tunis' (hoy 'de la Nave'), con San Pedro y San

Sin embargo, tenemos casos muy explícitos de intervención al norte de los Pirineos, por ejemplo con el de san Germán a finales del siglo IX, para defender París de los normandos, o luego en el siglo XI con San Jorge en Sicilia o San Benito en Fleury, ya contra los sarracenos<sup>30</sup>. En la antigua *Hispania*, el primer caso conocido es la intervención de Santiago antes de la toma de Coimbra: si el acontecimiento ocurre durante el reinado de Fernando I, en el año 1064, el relato que cuenta la aparición milagrosa no es anterior al segundo decenio del siglo XII (*Historia Silense*)<sup>31</sup>. Luego, los relatos se multiplican, con Santiago en un primer tiempo, pero también con Isidoro, Millán o Jordi. De estos cuatro santos, tres no son antiguos militares, lo que contradice la idea que los santos guerreros son generalmente soldados martirizados. En realidad, pueden tener orígenes muy diversos. Santiago, como se sabe, también tendrá un papel guerrero en América, contra los indios<sup>32</sup>. Pero su imposición como Matamoros en la iconografía

Pablo: Emilio Sáez y Carlos Sáez, *Colección diplomática del monasterio de Celanova* (842-1230), Alcalá de Henares, 1996, v. 1, n. 9, pp. 70-71, etc. La expresión *patronus vernulus*, que aparece en el famoso himno *O Dei verbum* en honor de Santiago (v. 48) también se encuentra en otros casos: ver Manuel C. Díaz y Díaz, «Los himnos en honor de Santiago de la literatura hispánica», en Manuel C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, El Albir, 1976, p. 262, en el caso de santa Leocadia, *patrona vernula* en un himno del siglo VII. Una misa para los santos Justo y Pastor dice que la *congragatio* de los fieles encuentra protección *vernaculis in patronis*: Férotin (ed.), *Le Liber mozarabicus sacramentorum*, col. 387.

30 Abbon de Saint-Germain, *Bella Parisiaco urbis*, en H. Waquet (ed.), *Le siège de Paris par les Normands, poème du IX<sup>e</sup> siècle*, París, Les Belles Lettres, 1964, pp. 87-89; Geoffroy Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius*, V. 1, Bologne, Rerum italicarum Scriptores, 1924, p. 44; André de Fleury, *Miracula sancti Benedicti*, París, V. Jules Renouard, 1858, pp. 189-190. Ver Jean Flori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, París, Aubier, 2001, especialmente p: 132, 150, 294-296.

31 J. Pérez de Urbel y A. González y Ruiz Zorrilla (ed.), *Historia Silense*, Madrid, Aldecoa, 1959, pp. 191-193; otra edición del texto por Manuel C. Díaz y Díaz, *Visiones del mas alla en Galicia durante la alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Bibliófilos Gallegos, 1985, pp. 140-143 (este pasaje podría provenir de un relato anterior e independiente).

32 Ver entre otros Carlos Ferrás Sexto y María Yolanda García Vázquez, *Santiago apóstol en México, culto y significado en el reino de la nueva Galicia*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1996; J. Domínguez, «Santiago Mataindios: la



es relativamente tardía, a finales de la Edad Media<sup>33</sup>. En definitiva, vemos aquí muy claramente que si la intervención milagrosa de los santos en los combates ha gozado de gran importancia en los distintos reinos ibéricos, su origen es extra-peninsular y se impone en el contexto de la apertura al mundo exterior y de las cruzadas.

Lo mismo ocurre con la retribución espiritual de los combatientes. Como ya hemos mencionado, en el mundo peninsular parece imposible encontrar un solo texto que mencione una recompensa de este tipo antes del siglo XII. En el mundo franco, sin embargo, a mitad del siglo VIII, una *Epistola consolatoria ad pergentes in bellum* prometía ya la salvación a los que morían combatiendo<sup>34</sup>. Y sobre todo, una carta del papa León IV (847) anunciaba los «reinos celestes» para los que perderían la vida en lucha contra los sarracenos que amenazaban a Roma<sup>35</sup>. Se vuelve a encontrar una promesa del mismo tipo en

continuación de un discurso medieval en la Nueva España», *Nueva Revista de Filología hispánica*, n.54, 2006, pp. 33-56.

33 La primera representación del Santiago ecuestre inspirada del episodio de la batalla de Clavijo (Privilegio de los Votos, mitad del siglo XII) se encuentra hacia 1220, en un tímpano de la parte oeste del brazo sur del transepto de la catedral compostelana. Ver A. Sicart Giménez, «La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media», *Compostellanum*, n. 27, 1982, pp. 11-32.

34 Edición del texto en Albert Michael Koeniger (ed.), *Die Militärseelsorge der Karolingerzeit. Ihr Recht und ihre Praxis*, Munich, Lentner, 1918, pp. 71-74. Ver también Michael McCormick, «Liturgie et guerre des carolingiens à la première croisade», en *Militia Christi e crociata nei secoli XI-XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio*, Milano, 1992, p. 230, que fecha el texto en el siglo IX. A.P. Bronisch, *op. cit.*, pp. 187-192 (F-4), sugiere, como se hacía antes de Koeniger (K. Künstle, «Zwei Dokumente zur altchristlichen Militärseelsorge», *Der Katholik*, n. 80, 1900, pp. 97-122), la posibilidad de un origen hispánico para este texto. Ver también Henriet, «l'idéologie de guerre...», *op. cit.*, p.186-187. En la *Epistola consolatoria*, encontramos entre otras cosas esta frase: *Scitis qui ibi corpus suum et animam propter Deum tradiderit, absque dubio aut hic in praesenti saeculo, si vicerit, coronatur, aut, quod multum melius est, si pro Deo animam suam tradiderit aut corpus suum usque ad mortem, sciat se sine dubio lucrum facere animae suae et remunerationem de labore suo in aeternam vitam apud Dominum recipere et in paradiso cum caeteris heredibus requiescere.*

35 Existen dos versiones con algunas diferencias: PL 115, col. 655-657, y MGH, Ep. V, Berlin, 1899, p. 601.

un texto pontificio del año 879<sup>36</sup>. Luego, poco a poco y en varias regiones, se multiplican en los textos narrativos las alusiones a esos valerosos combatientes que pueden ser considerados como mártires después de su muerte violenta<sup>37</sup>. En este contexto, no se puede infravalorar el silencio hispánico. Antes del año mil, los mártires no son combatientes, sino víctimas inocentes que mueren de las «persecuciones» musulmanas: los mártires de Córdoba sobre todo, pero también el joven Pelayo en el siglo x<sup>38</sup>. En la primera mitad del siglo xi, contamos por fin con un texto que presenta como mártires vestidos de blanco a los «combatientes de España». Paradójicamente, esta escrito por Raúl Glaber, un monje cluniacense que, por otra parte, no se fía para nada de la Iglesia hispánica<sup>39</sup>. Ocurre lo mismo que con los santos combatientes, en los mismos sitios y en la misma época, a veces en textos idénticos: uno solo encuentra ciertos elementos de sacralización a partir de finales del siglo xi y en el xii, cuando la Iglesia hispánica se abre totalmente al modelo romano. En el pasaje de la *Historia compostellana* que describe al proyecto de cruzada de Diego Gelmírez, se habla de la remisión de los pecados cometidos entre el bautismo y la expedición<sup>40</sup>.

36 MGH, Ep. VII, n. 150, pp. 126-127. Ha habido lecturas diferentes. J. Flori, *La guerre sainte...*, op. cit., p. 53, da una interpretación que relativiza la importancia de este texto: «La guerre n'est pas ici considérée comme 'sainte' au point de procurer pardon des péchés, indulgence ou paradis. Elle est toutefois assez juste et sacralisée, s'agissant de la protection de Rome, pour ne pas pénaliser celui qui s'y engage et risque de mourir coupable de péchés». Sin embargo, el papa dice: *quoniam illi, qui pietate catholice religionis in belli certamine cadunt, requies eos eterne vite suscipiet contra paganos atque infideles strenue dimicantes*, p. 127.

37 Ver referencias en A. Noth, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christendom*, Bonn, Verlag, 1966, pp. 95-109, y J. Flori, *La guerre sainte...*, op. cit., pp. 45-54, 152-159.

38 Mártires de Córdoba: ver *supra*, nota 13; Pelayo, «Passio Pelagii», en Pilar Riesco Chueca (ed.), *Pasionario hispánico*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 307-321.

39 Glaber, «Historiarum libri quinque», en J. France (ed.), *Rodulfus Glaber, Opera*, II, 9.

40 *Historia Compostellana*, op. cit., t. II, pp. 379-380 (*eum ab omnibus suis peccatis, que a fonte baptismatis usque ad hodiernum diem diabolo instigante perpetravit [...] absolvimus*). Fletcher, *Saint James's Catapult*, op. cit., pp. 298-299.

A mitad del siglo XII, encontramos el *Privilegio de los votos*, una falsificación describiendo la intervención militar de Santiago en la batalla de Clavijo (834): se habla para los muertos de la «corona del martirio»<sup>41</sup>. Y en la *Historia del pseudo Turpín*, las alusiones a esta «martirialización» de los cristianos muertos en la guerra contra los invasores musulmanes son numerosas<sup>42</sup>. A partir de esta época, es decir en un siglo XII ya bien avanzado, esta convicción parece cada vez más arraigada. En el *Poema de Almería*, que recuerda la conquista de esta ciudad en 1147 y que constituye la última parte de la Crónica del «emperador» Alfonso VII, el obispo de Astorga (quizás autor de la crónica) se dirige a los cristianos para prometerles la salvación<sup>43</sup>. En el mismo año 1147, un ejército compuesto de alemanes, ingleses y flamencos, que había salido rumbo al Oriente en el marco de la «segunda cruzada», conquista Lisboa: pues sabemos que la iglesia situada al lado del cementerio de los ingleses se llamaba Santa María de los Mártires; en cuanto al cementerio de los alemanes, una tumba considerada santa produjo milagros<sup>44</sup>. Cuando antes

41 «*Multi tamen ex tuis quibus iam parata est eterna requies, sunt instanti pugna pro Christi nomine martirii coronam suscepturi*», en Antonio López Ferreiro (ed.), *Historia de la santa A. M. iglesia de Santiago*, Santiago de Compostela, Seminario Conciliar Central, 1899, v. I, p. 134.

42 *Liber sancti Jacobi, op. cit.*, cap. 8, p. 204 (*hi scilicet qui in acie proxima martirii palmam Dei fide accepturi erant*); 10, p. 206 (*hii scilicet qui in bello presenti accepturi erant martirii palmam pro Christi fide*); 23, p. 219 (*Roland: ubi regnat et exultat sine meta, choris sanctorum martirum dignitate meritorum annexa*); 29, pp. 222-22; 30, p. 223; 32, p. 225, app. A (*Calixtus papa de invencione corporis beati Turpini episcopi et martiris*), p. 227.

43 «*Chronica Adefonsi imperatoris*» (Poema de Almería), A. Maya Sánchez (ed.), *Chronica Hispana saec. XII*, pars I, Turnhout, Brepols, 1990, v. 382-383, p. 267 (*Et dulces portas paradise noscat apertas*).

44 «*Indiculum fundationis monasterii sancti Vincentii*», en *Portugaliae Monumenta Historica, Scriptores*, t. I, Lisbonne, 1856, pp. 91-92. Alusión precoz a los milagros del cementerio de los mártires en las varias versiones del texto que cuentan los acontecimientos poco después de 1147, «Carta del presbítero Duodechin de Lahnstein al abad Cuno de Disibodenberg», *Annales sancti Disibodi*, Monumenta Germaniae Historia, Series Scriptores, 17, pp. 27-28; «Carta del presbítero Arnulf al obispo Milo de Thérouanne», en J.A. De Oliveira, *Conquista de Lisboa aos mouros, Conquista de Lisboa aos Mouros (1147)*, Lisboa, 1935, p. 118; «Carta de Winand, presbítero de Colonia», en S. Edgington, «The Lisbon Letter of the Second Crusade»,

y después de la gran victoria de las Navas de Tolosa (1212), el rey de Castilla Alfonso VIII hablaba de mártires al rey de Francia o al papa, el asunto parecía normal<sup>45</sup>. Pero en el contexto peninsular, esa manera de ver las cosas no tenía ni un siglo de antigüedad. Y como hemos constatado, no era propiamente hispánica, sino todo lo contrario.

Si uno quiere hablar de guerra santa en el sentido mas pleno de la expresión, es decir con la afirmación de una retribución espiritual de los combatientes y con la posibilidad de una intervención directa de Dios a través de sus santos, tiene que esperar por lo tanto al siglo XII, periodo de las cruzadas y del «aggiornamiento» de la Iglesia hispánica. Pero el acercamiento con los discursos propios del mundo romano-franco y, de manera mas general, ultra-pirenáico, tampoco debe conducir a olvidar el carácter a veces muy específico de las relaciones entre cristianos y musulmanes hispánicos, que al fin y al cabo seguían siendo vecinos. Junto a la ideología de guerra santa, las exigencias de la realidad se imponían muy a menudo. Tomaremos dos ejemplos muy significativos de esta situación. El primero es el de las treguas y alianzas que los reyes cristianos concluían con sus homólogos musulmanes.

En teoría, los reyes cristianos de la península tenían que estar todos unidos contra los musulmanes. De hecho, en el siglo XII, buena parte del esfuerzo pontificio relativo a la Península consistió en construir un frente cristiano común y unido, dirigido por Roma. El papel del legado Hiacinto, que en el año 1155 intentó liderar una cruzada general contra los almohades, que volvió

*Historical Research*, n. 69, 1996, pp. 336-339.

45 Al rey de Francia Felipe Augusto, en J. González, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, v. III, n. 890 (*nihil dubitantes quia, si sanguis noster in conflictu Christi respondet sanguini, vere poterimus inter martyres computari*, pp. 557-558). Al papa, *Ibidem*, n. 897 (*nisi de hoc dolendum sit, quod tam pauci martyres de tanto exercitu ad Christum martyrio pervenerunt*). Cabría señalar también unos versos del *Poema de Mio Cid* (v. 1704-1705), quizás redactado a principios del siglo XIII (Alberto Montaner (ed.), *Cantar de Mio Cid*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 3-14).



luego a España en los años 1171-1172 y que desarrolló después su acción como papa Celestino III, entre 1191 y 1198, es desde este punto de vista ejemplar<sup>46</sup>. Pero las tentativas de unificación de los cristianos no tuvieron siempre éxito. A finales del siglo XII, el trovador Peire Vidal escribía que «los reyes de España preferían combatir entre ellos y dar caballos para la guerra en tributo a los moros»<sup>47</sup>. Y el mismo papa Celestino III se quejaba en el mismo momento de que «en toda la cristiandad, los reyes de España eran los únicos que se aliaban con los musulmanes»<sup>48</sup>. De hecho, si los reyes cristianos, bajo la presión pontificia, suscriben entonces varios pactos de colaboración entre ellos, no dudan en muchas ocasiones en pasar acuerdos con el enemigo musulmán, acuerdos a veces claramente dirigidos contra sus correligionarios. A finales del siglo XII, el rey de Navarra y el rey de León se encuentran, unidos con los almohades en una alianza anticastellana. En el año 1196, Celestino III excomulga al rey Alfonso IX de León y fomenta la revuelta de su pueblo contra él, prometiendo a los que sigan sus consejos las mismas recompensas que para los que combaten al islam<sup>49</sup>. Poco más tarde, en el año 1198, el rey Sancho VII de Navarra no duda en ir hasta Marruecos para defender, mediante una alianza con los almohades, la existencia de su pequeño

46 Bibliografía general de L. Vones sobre Celestino III en Ph. Levillain (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, pp. 315-318. Sobre su acción como legado en España bajo su nombre de Jacinto, J.F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade*, pp. 47-48, 55-56, 76, 182; como papa, *ibidem*, pp. 59-63, 83, 118, 163, 182-183. Sobre un aspecto particular, el reciente artículo de D.J. Smith, «Saint Rosendo, Cardinal Hyacinth and the Almohads», *Journal of Medieval Iberian Studies*, 2009, 1/1, pp. 53-67 (agradezco a Amaia Arizaleta haberme señalado este trabajo)

47 Carlos Alvar, *Textos trovadorescos sobre España y Portugal*, Madrid, Cupsa, 1978, pp. 236-236, 241-242.

48 J.F. Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1976, v. II, p. 228 (25 de abril de 1191).

49 Ramón Riu, «Dos bulas inéditas de Celestino III», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, n. II, 1887, pp. 455-458. La bula del 10 de abril de 1197 concede la remisión de los pecados a los que ataquen al rey leonés, siguiendo el modelo de las bulas de cruzada: Carl Erdmann, *Papstskunden in Portugal*, Berlín, Karl Brandt, 1927, p. 376; Joseph F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, pp. 62-63.

reino<sup>50</sup>. Son aquí unos pocos ejemplos de una práctica corriente en esta época, y que seguirá efectiva en el siglo XIII, aunque quizás de manera menos sistemática que a finales del XII. La ideología de guerra santa, que se expresaba en una retórica que todos los cristianos compartían, y la realidad, discurrían por caminos diferentes. Otra prueba de esta situación la encontramos en el caso de los cristianos que deciden pasar con sus armas del lado musulmán, pero sin convertirse a la religión del enemigo.

De estos exiliados, llamados «desnaturados» a finales de la Edad Media, se conocen algunas figuras. La más célebre es evidentemente la de Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid. También se puede citar a «Giraldo sem pavor», el «Cid portugués»<sup>51</sup>. Pero hubo muchos más, hasta tal punto que se puede hablar de un fenómeno estructural. Las razones del exilio, que podía ser definitivo o momentáneo, eran diversas, pero el resultado era siempre el mismo: soldados cristianos combatían al servicio de un poder musulmán. El catalán Reverter († 1145) pasó de prisionero capturado en una razzia a ser uno de los principales jefes militares de los almorávides<sup>52</sup>; casi un siglo antes, el *miles* Ferrandus,

50 J.F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade...*, *op. cit.*, p. 64, con referencias p. 242, nota 50.

51 Sobre los «desnaturados», R.I. Burns, «Renegades, Adventurers, and Sharp Businessmen; the Thirteenth Century Spaniard in the cause of Islam», *American Catholic Historical Review*, n. 58, 1972, pp. 341-366; S. Barton, «Traitors to the Faith? Christian Mercenaries in al-Andalus and the Maghreb, c. 1100-1300», en R. Collins y A. Goodman (eds.), *Medieval Spain. Culture, Conflict and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 23-45; Patrick Henriët, «Ad regem Cordube militandi gratia perrexit. Remarques sur la présence militaire chrétienne en al-Andalus (x<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècle)», en D. Baloup y Ph. Josserand (eds.), *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologue et religion dans l'espace méditerranéen latin (x<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, pp. 359-379. Sobre el Cid, Richard Fletcher, *The Quest for El Cid*, Londres, Hutchinson, 1989, 217 p., y G. Martínez Díez, *El Cid histórico. Un estudio exhaustivo sobre el verdadero Rodrigo Díaz de Vivar*, Barcelona, Planeta, 1999, 472 p. (para los hechos mas que para la interpretación). Sobre Giraldo «sem pavor», D. Lopes, «O Cid português: Geraldo Sempavor», *Revista Portuguesa de História*, n. 1, 1940, pp. 93-109.

52 François Clément, «Reverter et son fils, deux officiers catalans au service des sultans de Marrakech», *Medieval Encounters*, 9/1, 2003, pp. 79-106.

hijo de la condesa Teresa, había sido mercenario voluntario en Córdoba y había traído al monasterio familiar las reliquias del mártir Zoilo<sup>53</sup>. A finales del siglo XI, los *milites* portugueses Paio Pires y Afonso Pires cayeron en la desgracia del conde Enrique y de su esposa y cruzaron la frontera, Paio con su hijo pequeño y su perro, para combatir a los cristianos<sup>54</sup>. En ciertas ocasiones, el acercamiento al poder islámico podía durar varias generaciones. El caso más llamativo en esta época es ciertamente el de la familia Castro, exiliada en Castilla, que combatió durante tres generaciones al servicio de los almohades sin dejar de tener buenas relaciones con los reyes de León<sup>55</sup>. Se podrían multiplicar los ejemplos. Desgracia real o afán de lucro, el resultado era el mismo. Pero en la gran mayoría de los casos, los «desnaturados» no se convertían al islam. Seguían siendo cristianos y sabemos que en varios casos, conservaban relaciones con algunas instituciones religiosas<sup>56</sup>. Los clérigos hispánicos, conocedores de las ideologías pero también de la realidad, tuvieron cierta indulgencia hacia estos

53 *Translatio sancti Zoili*, ms Madrid, Biblioteca Nacional, 11556, fol. 141r. Sobre este texto, Henriët, «Un hagiographe au travail: Raoul et la réécriture du dossier hagiographique de Zoïle de Carrión (années 1130). Avec une première édition des deux prologues de Raoul», en Monique Goulet y Martin Heinzelmänn (dir.), *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, J. Thorbecke, 2003, pp. 251-283. Primera edición: P. Henriët y J.-M. Martín Iglesias, «Le dossier hagiographique de Zoïle de Carrión dans le manuscrit Madrid, BNE, 11556 (XI<sup>e</sup> siècle): étude et édition», en Estudios de Filología e Historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel. Anejos de Veleia, 2014 (Series minor 32, vol. I), pp. 429-457, aquí pp. 448-449.

54 El relato de los hechos se encuentra en la *Vita sancti Geraldii* (BHL 3415), redactada entre 1112 e 1128, Alexander Herculano (ed.), *Portugaliae Monumenta Historica, Scriptores*, n. 1, Lisboa, 1856, § 9, p. 55. Ver Henriët, «Ad regem Cordube...», *op. cit.*, pp. 365-366.

55 *Ibidem*, pp. 367, 372-373.

56 El caso más llamativo es el de Pedro Fernández de Castro († 1214), que había sido excomulgado por Celestino III en 1196 y que murió en Marrakech. Sin embargo Lucas de Tuy le describe de manera muy positiva en su *De miraculis sancti Isidori* y Pedro figura en los necrologios tanto de San Isidoro como de la catedral de León: referencias en Patrick Henriët, «Xénophobie et intégration isidoriennes à León au XIII<sup>e</sup> siècle. Le discours de Lucas de Tuy († 1249) sur les étrangers», en *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, París, v. 30, 1999, p. 53, nota 71.

comportamientos, que nos recuerdan que el ideal de guerra santa y de salvación a través de la lucha contra el islam no impidió nunca algunos arreglos con el «principio de realidad».

En resumen, hemos empezado describiendo una situación en la cual se valorizaba religiosamente a una empresa de conquista/reconquista territorial. Este sistema permitía también proponer un espejo del buen rey, que era antes de todo un combatiente cristiano. Varios elementos de origen godo seguían en vigor y al musulmán raras veces se le consideraba como tal. Luego, en un contexto de normalización de la Iglesia hispánica, aparecieron ciertas características que nos permiten hablar ya de «guerra santa» sin reserva, esta guerra teniendo mucho que ver con las cruzadas tanto para los clérigos ultrapirenaicos como para los hispánicos. Sin embargo, en el mundo de las *realia*, la relación de los combatientes de la Península con los musulmanes pasó por muchas situaciones específicas que no se entendían en Roma o incluso al norte de los Pirineos. La realidad imponía por lo tanto limitaciones a la santificación de la guerra. Los hombres de la Edad Media se daban perfectamente cuenta de esta situación, que se refleja por ejemplo, a principios del siglo xiv, en estas palabras llenas de buen sentido del infante Don Juan Manuel: «*Et, Sennor infante, commo quier que todos los que van contra los moros fazen bien, pero non devezes crer que todos los que mueran en la guerra de los moros son martires nin sanctos*»<sup>57</sup>.

¿Guerra santa contra los musulmanes? No sería serio negar su existencia. Sin embargo, la ideología de la guerra en el año 850 y la ideología de la guerra en el año 1150 son bastante diferentes. Surge por lo tanto una pregunta que, por lo que parece, desencadena todavía pasiones: ¿será lícito hablar de «guerra santa» en todos los casos? La respuesta depende evidentemente de la definición que cada uno acepta o se fabrica de la expresión «guerra santa».

<sup>57</sup> Don Juan Manuel, *Libro de los estados*, Madrid, Gredos, 1982, t. I, p. 348. Ver A. Guiancé, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos XII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, p. 338.



Si uno sostiene que la ideología de guerra santa se ha desarrollado siempre *more hispanico* y sólo ha experimentado cambios superficiales, estará en desacuerdo con lo que se ha expuesto y propuesto aquí. Pero si acepta un cambio de fondo a partir de la segunda mitad del siglo XI, las divergencias con mis posiciones serán más superficiales de lo que parece. Prefiero reservar la expresión «guerra santa» para un periodo en el cual la retribución espiritual de los combatientes se había impuesto como una evidencia<sup>58</sup>. Y de hecho me parece que muy a menudo, en el mundo contemporáneo, así lo entendemos (pensemos por ejemplo en la situación en el Oriente Próximo). Pero si uno prefiere hablar de un tipo de guerra santa en la alta Edad Media y de otro en la plena Edad Media, la diferencia es sobre todo de terminología. El único problema, desde mi punto de vista, es que entonces habrá muy pocas guerras, en el mundo estructuralmente cristiano de la Edad Media, que no se puedan calificar de santas.

<sup>58</sup> Comparto por lo tanto la opinión de Th. Deswarte, «La guerre sainte en Occident...», *op. cit.*, p. 349, según la cual «il semble [...] préférable d'utiliser cette expression selon son sens médiéval de guerre sanctifiante afin d'éviter une impasse historiographique».