

## MILAGROS RIVERA GARRETAS

### EL ORIGEN DE LA IDEA DE ORDEN MILITAR EN LA HISTORIOGRAFÍA RECIENTE

Uno de los rasgos que más característicamente distingue a las Órdenes militares medievales es la integración en una sola institución —no sin ciertas matizaciones— de las atribuciones de dos de los tres estamentos en que estaba ordenada la sociedad cristiana occidental anterior a la Revolución francesa: el de los guerreros o *bellatores* y el de los *oratores* o clérigos. Esta institución ambivalente pretendió así atraer a su seno —y lo logró en gran medida— a miembros de los dos estamentos que monopolizan el poder político y buena parte del poder económico en la Europa cristiana del siglo XII. Su nacimiento fue fruto del desarrollo de las instituciones que fomentó en la segunda mitad del siglo XI la lucha de las investiduras, así como de la más estrecha interacción entre la cultura musulmana y la cristiana que facilitaron la primera Cruzada y los avances coetáneos en la reconquista peninsular. Para la Iglesia, las Órdenes militares representaron una sólida victoria frente a los poderes laicos al contribuir a la alianza de las clases caballerescas —especialmente en la persona de los segundones o *juniores*— con el Papado. En las fronteras de Europa, el amplio éxito que obtuvieron las Órdenes militares se tradujo en una visible expansión territorial del sistema sociocultural cristiano en detrimento de musulmanes y eslavos.<sup>1</sup>

Desde el punto de vista propiamente ideológico, en la evolución del pensamiento que hizo posible el desarrollo de esta institución nueva para Europa destacan principalmente dos puntos: a) la adopción por parte de la jerarquía eclesiástica cristiana en la segunda mitad del siglo XI de la idea de guerra por la fe, idea que si bien tenía precedentes en ciertas corrientes intelectuales cristianas desde san Agustín, estaba por entonces ampliamente desarrollada en el

1. El doble carácter religioso y militar de las Órdenes militares lo destacan Hans PRUTZ, *Die Geistlichen Ritterorden*. Berlín (1908), 1968; Desmond SEWARD, *The Monks of War. The Military Religious Orders*. Londres, 1972; Milagros RIVERA, *Los ritos de iniciación en la Orden de Santiago*, «I Simposio Inter. de Historia de Cuenca» (Cuenca 1977). Sobre la importancia del siglo XI en el desarrollo de las instituciones medievales puede verse Frederic L. CHEYETTE, *The Invention of the State* en *The Walter Prescott Webb Memorial Lectures. Essays on Medieval Civilization*. Austin-Londres, 1978, p. 143-178.

Islam; b) la conversión de la práctica de la guerra por la fe en vocación religiosa encuadrada en la ideología cisterciense.<sup>2</sup>

Entre los musulmanes existían en realidad dos elementos cuyos paralelismos con las Órdenes militares y con los objetivos para los que éstas fueron creadas no pueden en rigor ser omitidos: el *djihad* y el *ribat*, es decir, la práctica de la guerra con el propósito de difundir el Islam y los recintos fortificados en que musulmanes piadosos se dedicaban temporalmente, a la manera de monjes-soldados, a la ascesis y a ejercicios militares en las fronteras del Islam.<sup>3</sup>

La historiografía de las cruzadas y de las Órdenes militares se muestra sin embargo desacorde en cuanto a la importancia atribuible a la tradición cristiana y a la tradición musulmana en la génesis de ambas instituciones. En la controversia planteada en tales términos, es el propósito del presente trabajo presentar por una parte el estado de la interpretación de los orígenes ideológicos —musulmanes y cristianos— de las Órdenes militares y, por otra, analizar brevemente el simbolismo religioso y militar (es decir, interestamental) que éstas desarrollaron en el contexto de la sociedad feudal.

Entre los historiadores españoles, la idea de la existencia de una relación directa entre las Órdenes militares y los *ribat* musulmanes fue ya expresada a principios del siglo XIX por el islamista y liberal José Antonio Conde. En su opinión, no solamente las Órdenes militares españolas se habrían inspirado en los *ribat* musulmanes, sino también las del Este, es decir, la del Temple.<sup>4</sup> Ambas instituciones combinaron la dedicación a la guerra y la ascesis religiosa para defender las fronteras de sus respectivos sistemas socioculturales; ambas contaron entre sus miembros con distinguidos caballeros dispuestos a morir en batalla ya que —creían— ello sería recompensado con la salvación eterna. La tesis

2. Albrecht NOTH, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum: Beiträge zur Vorgeschichte der Kreuzzüge*. Bonn, 1966, p. 13-92. James A BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*. Madison-Londres, 1969, p. 19-29.

3. E. TYAN, *Djihad*, *Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. II, p. 538-540. Georges MARÇAIS, *Ribat*, *Encyclopaedia of Islam*. Leiden, 1913-1938, vol. III, p. 1150-1153. S. SIVAN, *L'Islam et la Croisade*. París, 1966.

4. José Antonio CONDE, *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas*, 3 vols. Madrid, 1820-1821; vol. I, p. 619 nota: «Estos rabitos, ó fronteros musulimes, profesaban mucha austeridad de vida, y se ofrecían voluntarios al continuo ejercicio de las armas, y por voto se obligaban á defender sus fronteras de las algaras, entradas ó cavalgadas de los almogávares, o campeadores cristianos... Parece verisimil que de estos rabitos procedieron así en España, como entre los Cristianos de Oriente, las Ordenes militares tan célebres por su valor, y por los distinguidos servicios prestados á la cristiandad. El instituto de unos y otros era muy semejante.» James T. MONROE ha estudiado el significado de la obra de Conde en la historiografía arabista peninsular en: *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*. Leiden, 1970 («Medieval Iberian Peninsula Texts and Studies», 3), p. 49-66. Américo CASTRO, *La realidad histórica de España*, 4.ª ed., México, 1971, p. 408, nota 3.

de Conde fue recogida y ampliada por otros destacados arabistas españoles. Miguel Asín confirmó tajantemente el paralelismo entre *ribāt* y Órdenes militares. Jaime Oliver Asín halló en el lenguaje pruebas de vivencia de la institución musulmana entre los castellano hablantes de la época.<sup>5</sup> Américo Castro por su parte ha delineado magistralmente las semejanzas y diferencias entre ambas instituciones y sus respectivos contextos históricos, sirviéndole ello de prueba no despreciable en la demostración de sus tesis sobre la importancia de la interacción de las tres castas —cristiana, musulmana y judía— en la disposición de la vida y en la constitución del «carácter nacional» español. En su opinión, no se trata de decidir si las Órdenes militares españolas copiaron a la del Temple o al *ribāt* musulmán, sino de entender los procesos de mutua influencia entre lo musulmán y lo cristiano y de evaluar el estímulo creador de esa mutua provocación material e ideológica.<sup>6</sup> La comprensión de los procesos socioculturales que desencadenó la reconquista gana sin duda con esta idea nuevas posibilidades de interpretación.

Siguiendo a Oliver Asín, Américo Castro no se limita a constatar estrechas relaciones entre el *ribāt* y las Órdenes militares, sino que sostiene que la idea misma de guerra santa con su corolario de martirio por la fe fue tomada directamente del Islam por los pensadores cristianos de los siglos XI y XII.<sup>7</sup>

Ocurre sin embargo que, ante interpretaciones del alcance de la de Américo Castro, los historiadores profesionales tienden a mostrarse reacios a dar por suficientemente demostrados los procesos de transmisión de ideas que no puedan remontarse a la relación palpable maestro/discípulo o la evolución concatenada de una idea dentro del propio sistema de pensamiento, mirándose con recelo la novedad que no ha dejado testimonio preferiblemente escrito de sus vías de penetración. El caso de la interacción entre las culturas cristiana y musulmana es uno de ellos, agudizado en el contexto peninsular por la polémica todavía viva entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz en torno a la influencia de lo musulmán y lo judío en la constitución del llamado «carácter nacional» de los españoles.<sup>8</sup> La importancia que tuvieron para el desarrollo de

5. Miguel ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado*. Madrid. 1931, p. 137-141; Jaime OLIVER ASÍN, *Origen árabe de «rebatón», «arrobdón» y sus homónimos*, «Boletín de la Real Academia Española» 15 (1928), p. 347-395 y 496-542.

6. Américo CASTRO, *La realidad*, p. 407-419.

7. *Ibid.*, p. 426-429. Sobre las motivaciones ideológicas latentes en las posturas historiográficas de Américo Castro y Sánchez Albornoz véase James T. MONROE, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, p. 251-263; más recientemente, Thomas F. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton, 1979, p. 6-13. Véase también: José-Luis MARTÍN, *El Occidente español en la Alta Edad Media según los trabajos de Sánchez-Albornoz*, «Anuario de Estudios Medievales» 4 (1967), p. 599-611; José-Luis GÓMEZ MARTÍNEZ, *Américo Castro y el origen de los españoles: Historia de una polémica*. Madrid, 1975.

8. Sánchez-Albornoz, que ha sobrevivido a Américo Castro, ha reafirmado su postura

la idea de Orden militar —repito— la incorporación a la actividad cristiana tanto de la idea de guerra por la fe (o de cruzada, si se prefiere, aunque este término no se empleó en Europa hasta el siglo XIII)<sup>9</sup> como de un modelo institucional que facilitara su estructuración en términos cristianos, justifican un resumen de la historiografía reciente o relativamente reciente sobre el tema.

En 1935, Carl Erdmann planteó en su monografía todavía no superada sobre la génesis de la idea de cruzada la posibilidad de que ésta se hubiera visto de alguna manera influenciada por la guerra santa o *djibād* musulmán, con la cual los paralelismos generales eran evidentes y que estaba ya desarrollada en los siglos IX y X tanto en sus aspectos teóricos como prácticos.<sup>10</sup> Ante la falta de estudios sistemáticos sobre el *djibād* accesibles a los no islamistas, Erdmann dejó la cuestión abierta. Treinta años más tarde, un discípulo de R. Elze, Albrecht Noth, dedicó otra monografía, sólidamente documentada en las fuentes musulmanas y en las cristianas, a resolver este interrogante.<sup>11</sup> Noth, que expone sus conclusiones —quizá por lo novedosas— con extrema cautela, distingue en la doctrina islámica la guerra santa propiamente dicha (*heiliger Krieg*), organizada por el Estado, de la «lucha santa» (*heiliger Kampf*) emprendida a nivel individual voluntario por los fieles musulmanes con el propósito de cumplir el precepto coránico de *djibād*, entendido éste como íntima asociación de guerra y religión. Este segundo tipo de guerra santa —el único que existiría en la realidad— se ejercitó desde los *ribāt*. Noth ha mostrado que estos recintos fortificados no tuvieron exclusivamente finalidades religioso-militares (los hubo destinados al hospedaje o exclusivamente a la devoción) ni estuvieron necesariamente emplazados en las fronteras del Islam. Los dedicados primordialmente a la guerra por la fe existieron, no obstante, y tendieron a estar situados efectivamente en costas y fronteras; su etapa de esplendor se extiende entre los

---

alarmado ante algunas disidencias, en *El drama de la formación de España y los españoles: otra nueva aventura polémica*. Barcelona, 1973.

9. P. ROUSSET, *Les Origènes et les Caractères de la Première Croisade*. Neuchâtel, 1945, p. 70.

10. Carl ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. Stuttgart, 1935, p. 27. En 1974, en un artículo sobre el mismo tema, H. E. J. COWDREY escribe: «Modern discussion on the origin of the Crusades centers upon Carl ERDMANN, *Die Entstehung...* no apology is needed for drawing heavily upon its argument in this paper» (*The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War*, en *The Holy War*, ed. por T. P. Murphy. Columbus, 1976, p. 9-32; p. 30. Véase también H. PISSARD, *La guerre sainte en pays chrétien: essai sur l'origine et le développement des théories canoniques*. París, 1912; E. O. BLACKE, *The Formation of the «Crusade Idea»*, «*Journal of Ecclesiastical History*» 21 (1970), p. 11-32.

11. Albrecht NOTH, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf... ob. cit.*, nota 2, p. 9. Anteriormente, Adolf WAAS había publicado el artículo *Der Heilige Krieg in Islam und Christentum in Vergangenheit und Gegenwart*, en «*Die Welt als Geschichte*» 19 (1959), p. 211-225.

siglos VIII y XII.<sup>12</sup> Como se ha dicho ya en parte, Noth comprueba que en estos establecimientos los musulmanes devotos cumplieron la obligación colectiva del *djibād* dedicándose voluntariamente a la práctica de la ascesis y de la guerra por períodos más o menos largos que tendieron a ajustarse a un modelo de cuarenta días de servicio inspirado en el Ramadan. Tanto la guerra defensiva como la expansiva fueron practicadas desde estos establecimientos.<sup>13</sup>

Las conclusiones de Noth en lo relativo a estas instituciones ascético-militares en el Islam español son de especial interés. Por una parte traza la línea de estos establecimientos en la frontera hispano-musulmana de los siglos X y XI, identificando los *ribāt* de Toledo, Al-Fahmin (junto al Alberche, a ochenta kms. al NO de Toledo), Talavera, Tudela y Walmaš (no identificado);<sup>14</sup> por otra —y esto es de especial interés— sugiere la existencia de un *ribāt* en Tarragona (o cuando menos la familiaridad del obispo Berenguer de Osona-Vic con esta institución) el cual serviría de modelo a este último, al conde de Barcelona y al papa Urbano II para organizar la restauración de la diócesis de Tarragona (1089-1090) en términos de avanzada religiosa y militar contra el Islam; la influencia del *ribāt* se refleja en la promesa que se hace a los que acudieran a repoblar la ciudad de garantías de remisión de los pecados, garantías que son más propias de la tradición religiosa musulmana que de la cristiana.<sup>15</sup> Este ejemplo indica que, cuando menos en el caso concreto de Tarragona, la jerarquía hispano-cristiana entendió que el *ribāt* fronterizo musulmán era una institución destinada a la lucha armada por motivos ideológicos expresados en términos religiosos, y consideró oportuna una respuesta cristiana en términos equivalentes.

También en lo relativo a las posibles relaciones entre cruzada y guerra santa son importantes las conclusiones de Noth: muestra la existencia de una lista impresionante de paralelismos entre ambas. Cronológicamente, la idea de guerra santa alcanzó pleno desarrollo entre los musulmanes antes que la ética cristiana de la guerra en la doctrina eclesiástica. La noción de que el soldado que pereciera en batalla obtendría eterna recompensa si su acción militar tenía como finalidad la defensa de la «verdadera religión» se encuentra entre las más anti-

12. A. NOTH, *ob. cit.*, p. 66-87, 147.

13. *Ibid.*, p. 141. Noth hace notar que en ciertas zonas cristianas, Normandía por ejemplo desde la segunda mitad del siglo XI, el servicio militar feudal tenía la misma duración. Véase también p. 84-87.

14. *Ibid.*, p. 84, 50. Walmaš no aparece mencionado en L. TORRES BALBAS, *Rábitas hispanomusulmanas*, «Al-Andalus» 13 (1948), p. 475-496.

15. A. NOTH, *Heiliger Krieg*, p. 141-143 y nota 274. Sobre la restauración de la diócesis de Tarragona hay una tesis doctoral inédita de Lawrence McCrANK, *Restoration and Reconquest in Medieval Catalonia: The Church and Principality of Tarragona, 977-1177*. Charlottesville, University of Virginia, 1974. Sobre la evolución del sistema penitencial cristiano y sus relaciones con la Primera Cruzada, véase: James A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*, p. 139-158; H. E. J. COWDREY, *The Genesis of the Crusades*, p. 21-23.

guas del pensamiento musulmán; entre los cristianos no aparece enunciación semejante antes del siglo XI, precisamente en la propaganda cruzada del papa Urbano II.<sup>16</sup> El origen islámico del martirio obtenido no en defensa de la fe sino luchando por su propagación fue ya destacado por Américo Castro, el cual vio en los escritos de los mozárabes Eulogio y Álvaro testimonios de la penetración de esta idea entre los cristianos de Al-Andalus en el siglo IX.<sup>17</sup>

Es de destacar en este contexto que en el proceso de elaboración de justificaciones canónicas a la cruzada por parte de los teólogos cristianos intervinieron directamente situaciones de conflicto armado con el Islam que pudieron facilitar el mutuo conocimiento. Cuando en diciembre del 853 el papa León IV pidió a los francos ayuda militar, prometió a los fieles que murieran en batalla la salvación eterna; León IV necesitaba esa ayuda para deshacerse de los musulmanes que habían saqueado Roma profanando San Pedro en el 846 y que todavía merodeaban por la zona.<sup>18</sup> De modo similar, cuando en 1063 se preparaba la expedición reconquistadora de Barbastro, el papa Alejandro II prometió a los participantes plena remisión de sus pecados.<sup>19</sup> En ambos casos puede aducirse que la recompensa espiritual está justificada por el carácter sacro de la empresa militar, por su intencionalidad primariamente religiosa. Ciertamente, la tradición medieval cristiana no vio en la muerte en defensa de la patria un camino de salvación eterna, es decir, no la interpretó nunca como martirio.<sup>20</sup> La creencia en la posibilidad de martirio en la guerra fue introducida entre los cristianos por el estamento eclesiástico. No se puede sin embargo negar que gran parte de las expediciones militares contra el Islam (la reconquista peninsular sería el ejemplo más obvio) tuvieron carácter esencialmente político, aunque sus motivaciones ideológicas se enunciaran, como entre los musulmanes, en términos religiosos. Lo que se observa en la Europa cristiana a partir del siglo XI es un fenómeno de aproximación en ciertos contextos de los intereses de la patria y los de la religión. Un fruto de esta aproximación son las Órdenes militares, que asociaron tanto en el orden simbólico como en el práctico las dos esferas tradicionalmente independientes de la milicia y la vida contemplativa. Esta particular combinación tuvo importantes consecuencias socioeconómicas en las fronteras de Europa entre los siglos XII y XIV. Las Órdenes militares no se limitaron a propagar el cristianismo entre los infieles, respetando su sistema social y político, como había ocurrido por ejemplo al evangelizarse Inglaterra

16. A. NOTH, *Heiliger Krieg*, p. 25-33, 139-140, 146.

17. Américo CASTRO, *La realidad*, p. 423-425.

18. Carl ERDMAN, *Die Entstehung*, p. 189. J. A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*, p. 22.

19. J. A. BRUNDAGE, *Ibid.*, p. 24. A. NOTH, *Heiliger Krieg*, p. 109-120. Derek LOMAX, *The Reconquest of Spain*. Londres, 1978, p. 57-61.

20. Ernst H. KANTOROWICZ, «Pro Patria mori» in *Medieval Political Thought*, «American Historical Review» 56 (1951), p. 472-492. Id., *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, 1957, p. 232-272.

en el siglo VII. Su capacidad de aculturación, como la de los musulmanes que le precedieron en la conquista, tuvo mayor alcance. Los territorios que ocuparon las Órdenes militares en Prusia y en la Península Ibérica fueron rápida y definitivamente integrados en el sistema sociocultural cristiano.<sup>21</sup> Posiblemente estos logros superaron los objetivos del *ribāt* musulmán —que no fue, al parecer, órgano de colonización—, pero el Islam por su parte había cosechado con anterioridad éxitos parecidos mediante la práctica de la guerra santa.<sup>22</sup>

Albrecht Noth documenta otros paralelismos entre la guerra santa musulmana y la cristiana. Por su estrecha relación con la génesis de la idea de Orden militar son de destacar los que descubre entre ciertos preceptos coránicos y la obra de Bernardo de Clervaux, el gran teórico y propagandista de las Órdenes militares. Entre los paralelismos textuales destacan los que Noth encuentra en la epístola de propaganda de la segunda cruzada que san Bernardo predicó en 1147 por encargo del papa Eugenio III. Noth sugiere incluso la posibilidad de que aquél conociera el Corán y se inspirara en el texto de la traducción latina que había mandado hacer el abad de Cluny Pedro el Venerable a raíz de su visita a España en 1142 y que había prometido enviar a san Bernardo.<sup>23</sup> Hay otro escrito de éste que, aunque por su fecha no pudo inspirarse en esta versión del Corán, presenta con él semejanzas que ya fueron señaladas en parte por Américo Castro.<sup>24</sup> Se trata del *Liber de Laude Novae Militiae ad Milites Templi*.<sup>25</sup>

Bernardo de Clervaux escribió este breve tratado —no sin ciertas vacilaciones debidas quizá a la posible conflictividad del tema— entre 1128 y 1136 y a petición del primer maestre del Temple, Hugues de Payns.<sup>26</sup> El favor de san

21. Véase luego, nota 32. Sobre la aculturación de las minorías musulmana y judía en el campo científico véase Luis GARCÍA BALLESTER, *Historia social de la medicina en España de los siglos XIII al XVI*. Vol. I: *La minoría musulmana y morisca*. Madrid, 1976. Véase también *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations*, ed. por Khalil I. Semaan. Albany, 1980.

22. Anwar G. CHEJNE, *Islamization and Arabization in Al-Andalus: A General View*, en *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, ed. por Speros Vryonis, Jr., Wiesbaden, 1975; p. 59-86. Id., *Muslim Spain: Its History and Culture*. Minneapolis, 1974, p. 147-161. H. PERES, *Les éléments ethniques de L'Espagne musulmane et la langue arabe aux Ve/XIe siècle*, en *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*. París, 1962, vol. II, p. 717-731. Pierre GUICHARD, *Al-Andalus, estructura antropológica de una sociedad islámica de Occidente*. Barcelona, 1976. Thomas F. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton, 1979.

23. A. NOTH, *Heiliger Krieg*, p. 139-146. Los paralelismos entre ciertos textos coránicos y la epístola de san Bernardo son de contenido y de estilo.

24. Américo CASTRO, *La realidad*, p. 409-410.

25. A. NOTH, *Heiliger Krieg*, p. 143-146. Hay una edición del *Liber de Laude* en MIGNE, P.L., 182: 921-940; más reciente y manejable es la de Jean Leclercq, S. Bernardi Opera, vol. 3 (Roma, 1963), p. 207-239. Hay una traducción castellana en *Obras Completas de San Bernardo*, II, ed. española de G. Díez Ramos. Madrid 1955 [B.A.C. vol. 130], p. 853-880. Cito por la edición de Leclercq.

26. La fecha tope de marzo 1136 viene dada por la muerte del primer maestre del

Bernardo garantizó al Temple reconocimiento oficial y popularidad dentro de la Cristiandad.

El *Liber de Laude* aparece simbólicamente ordenado en dos partes bien diferenciadas: la primera es una apología entusiasta de la violencia por la fe;<sup>27</sup> la segunda, una colección de tópicos de meditación inspirados en los lugares en que Cristo vivió y murió y en los que, significativamente, había surgido también la Orden del Temple. San Bernardo sostiene sin reservas que la muerte de un cristiano en la lucha contra el infiel es martirio; y lo es sencillamente —son sus palabras— porque la muerte por el Señor es más valiosa a los ojos de Dios que la muerte en el Señor.<sup>28</sup> Morir *pro Domino* requiere la presencia de una causa justa y, en todo caso, de recta intención por parte del soldado. San Bernardo enuncia ambos principios en los siguientes términos: «Si bona fuerit causa pugnantis, pugnae exitus malus esse non poterit, sicut nec bonus iudicabitur finis, ubi causa non bona, et intentio non recta praecesserit».<sup>29</sup> La doctrina islámica del *djihād* emplea por su parte un esquema muy parecido para definir las características de esta obligación del musulmán: el *djihād* no es un fin por sí mismo sino un medio que intrínsecamente es malo, pero que llega a ser legítimo y necesario por razón del objetivo a que es dirigido; es bueno por el hecho de que su propósito es bueno.<sup>30</sup> Albrecht Noth ha mostrado asimismo que una de las características necesarias del *djihād* es la presencia de

---

Temple. *Liber de Laude*, prólogo: «Semel, secundo, et tertio, nisi fallor, petiisti a me, Hugo carissime, ut tibi tuisque commilitonibus scriberem exhortationis sermonem.» Sobre el rechazo de la idea del monje-soldado en la tradición cristiana (en sentido no metafórico) véase James A. BRUNDAGE, *A Transformed Angel* (X 3. 31. 18): *The Problem of the Crusading Monk*, en *Studies in Medieval Cistercian History Presented to Jeremiah F. O'Sullivan*, vol. I, Spencer (Mass.), 1971, p. 55-62; Id., *Medieval Canon Law and the Crusader*, p. 32, 43-44, 100-102.

27. Sobre la actitud de san Bernardo ante la guerra, véase: E. O. BLAKE, *The Formation of the Crusade Idea*, p. 27-30; B. FLOOD, *St. Bernard's View of the Crusade*, «Cistercian Studies» 9 (1974), p. 22-35; Jean LECLERCQ, *L'attitude spirituelle de St. Bernard devant la guerre*, «Collectanea Cisterciensia» 36 (1974), p. 195-225 (traducido al inglés como *Saint Bernard's Attitude toward War*, en *Studies in Medieval Cistercian History*, II, Kalamazoo (Mich.), 1976, p. 1-39). Frederik H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*. Londres, 1975, p. 36-37.

28. *Liber de Laude*, p. 214-215: «Quam gloriosi revertuntur victores de proelio! Quam beati moriuntur martyres in proelio! Gaude, fortis athleta, si vivis et vincis in Domino; sed magis exulta et gloriare, si moreris et iungeris Domino... Nam si beati qui in Domino moriuntur, non multo magis qui pro Domino moriuntur!» La fuerza retórica y de contenido de este párrafo de san Bernardo ha llamado repetidamente la atención; véanse entre otros: Américo CASTRO, *La realidad*, p. 409-410; Josep O'CALLAGHAN, *The Affiliation of the Order of Calatrava with the Order of Cîteaux*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 15 (1959), p. 175 (reimpreso en *The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates*. Londres, Variorum Reprints, 1975).

29. *Liber de Laude*, p. 215.

30. E. TYAN, *Djihād*, en *Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. II, p. 539.



«recta intención» en el creyente que empuña las armas. «Recta intención» significaba para el fiel musulmán de los siglos x y xi luchar «para que la palabra de Dios sea ensalzada», tomar las armas «por la verdadera religión», «evitando la tentación de la fama y de la gloria». En palabras de Māwardi († 1058) la intención del guerrero debe ser «contribuir al engrandecimiento de la religión de Dios y aniquilar las religiones que le ofrezcan resistencia». La muerte en estas circunstancias merecía recompensa eterna.<sup>31</sup>

Estas formulaciones teóricas de la violencia ritual dejaron huellas en los textos relacionados directamente con los grupos que practicaron la guerra por la fe. Tales textos tienden a sincretizar formulaciones de los dos bandos en contienda. Ejemplo de ello es la definición que da el papa Alejandro III de la conducta a seguir por los freiles de Santiago cuando confirma esta Orden en 1175: «ubi precipue ad defensionem Christianorum intendere moneantur et dstrictie precipiantur ut in sarracenos non mundane laudis amore, non desiderio sanguinis effundendi, non terrenarum rerum cupiditate crassentur, sed id tantum in pugna sua intendant ut vel Christianos ab eorum tueantur incursu vel ipsos ad culturam possint Christiane fidei provocare». La Regla del siglo xii de la misma Orden insiste por su parte en la importancia de la «recta intención» del monje-soldado: «Tota sit omnium intentio ecclesiam Dei defendere, Sarra-cenos impugnare».<sup>32</sup> Las ideas que manejan ambas culturas presentan equivalencias de contenido y similitudes de forma que reflejan una influencia ideológica mutua, aunque ciertamente esta interacción no fuera abiertamente admitida por los participantes en ella, sino que por el contrario siguiera vías de penetración más complejas. Un último ejemplo de asimilación de estas ideas sobre el martirio y la sacralización de la guerra por la fe lo proporciona un gran político: el gran rey conquistador Jaume I. Jaume I, que había sido educado en Monzón por los Templarios, describe en su autobiografía sus campañas militares contra los musulmanes como: «servei de Déu»; sus tropas avanzaban «en nom de Nostre Senyor Déus»; la participación en batalla merecía, por caridad divina, recompensa material o salvación eterna: «Que si Déus vos lleix a complir aquell servici que nós vos manam que ens façats, jo us faré el pus honrat hom del meu regne: e si vós morits en servici de Déu e nostre, paraís no us pot fallir».<sup>33</sup>

31. Citas y traducción alemana en A. NOTH, *Heiliger Krieg*, p. 31-32.

32. Ed. por José-Luis MARTÍN, *Orígenes de la Orden Militar de Santiago*. Barcelona, 1974; p. 251-252. La bula es de 1175, julio 5. Jean LECLERCQ publicó el ms. más antiguo de la Regla de Santiago (MS. Vat. Lat. 7318, fols. 1v-2r) en *La vie et la prière des chevaliers de Santiago d'après leur règle primitive*, «Liturgica» 2 (1958), p. 347-357; p. 354.

33. *Llibre dels feyts*, caps. 68, 84, 207; en *Les Quatre Grans Cròniques*, ed. pról. y notas por Ferran Soldevila. Barcelona 1971 [«Biblioteca Perenne» 26]. En su edición del *Liber de Laude*, Jean Leclercq da noticia de 33 manuscritos medievales de este tratado, homogéneamente distribuidos entre Francia, la actual Bélgica y los países germánicos (Sancti

Se plantea a este punto la cuestión del significado que tuvo —para el poderoso, para el campesino, para el soldado— el conjunto de símbolos repetidamente utilizados para justificar la guerra ritualizándola. En el siglo XIII, referentes como Dios/Señor, Cristo, Allah, el nombre de Dios, la religión verdadera, la fe, la iglesia de Dios, etc., tienen un significado sacro bien definido dentro de la teología católica y de la doctrina coránica. Pero cuando se trata de ofrecer la propia vida en defensa tanto de las propias creencias como de las posesiones materiales, estas nociones operan como símbolos primarios de solidaridad entre los cristianos (o entre los musulmanes), como representaciones últimas, comprensibles por todos, del sistema de símbolos y significados que constituía la propia cultura.<sup>34</sup> Entre los cristianos, el símbolo Dios/Señor por antonomasia refleja y sanciona quizá una organización social piramidal altamente jerarquizada. Por otra parte, el contenido ideológico y social de estos símbolos mismos, varían o desaparecen con el tiempo y las circunstancias que les dieron sentido dentro del sistema. Creo que puede afirmarse que en la frontera peninsular cristiano-musulmana del siglo XII, algunos de estos símbolos de solidaridad expresan en moldes equivalentes contenidos sistemáticamente opuestos. El Poema del Cid ofrece un ejemplo ilustrativo:

«Los mōros llaman Mafōmat, e los cristianos Santi Yagüe».<sup>35</sup>

Añadamos que en este caso el símbolo de Santiago tiene un contenido político nacional que pone de manifiesto solidaridades más que religiosas entre los castellanos.

Ha quedado atrás interrumpida la relación de las varias posturas historiográficas ante el fenómeno de las Órdenes militares. Antes de que fuera publicada la monografía de Albrecht Noth, el medievalista norteamericano Joseph O'Callaghan había rechazado de plano en un estudio de la Orden de Calatrava las tesis defendidas por Américo Castro en torno a la presencia de un modelo musulmán en la concepción de las Órdenes militares españolas y en los procesos de aceptación de la idea de guerra santa por parte de la Europa cristiana.<sup>36</sup>

Bernardi *Opera*, vol. 3, p. 207-210); aunque no menciona ninguno de origen español, es posible que Jaime I conociera la obra de san Bernardo dada su educación por los templarios. Jaime I tomó de viejo el hábito cisterciense (Robert I. BURNS, *Spiritual Life of James the Conqueror, King of Arago-Catalonia, 1208-1276. Portrait and Self-Portrait*, «The Catholic Historical Review» 62 (1976), p. 1-35; p. 9, 16, 35). Compárese la última frase de Jaime I con la siguiente de san Bernardo: «In morte pagani Christianus gloriatur, quia Christus glorificatur; in morte Christiani, regis liberalitas aperitur, cum miles remunerandus educatur...» (*Liber de Laude*, p. 217).

34. Sigo aquí la definición de cultura que da David M. SCHENEIDER en *American Kinship. A Cultural Account*. Englewood Cliffs, 1968, p. 1-2.

35. *Cantar de Mio Cid*, ed. por Ramón Menéndez Pidal, Madrid 1929, v. 731. Américo CASTRO, *La realidad*, p. 421.

36. Joseph O'CALLAGHAN, *The Affiliation of the Order of Calatrava*, p. 176-178.

O'Callaghan insiste —sirviéndose esencialmente de fuentes cristianas— en que es posible y suficiente explicar las innovaciones del siglo XI en el tema de la guerra por la fe y en el de la compatibilidad del monacato y la milicia recurriendo exclusivamente a precedentes cristianos (cuya posible vigencia, por otra parte, se da por supuesta). Sus argumentos son los siguientes: a) la primera Orden militar española (la de Calatrava) no se fundó hasta 1158, a pesar de que los *ribāt* llevaban varios siglos de existencia en las fronteras peninsulares; b) no hay datos que permitan demostrar la dependencia entre ambas instituciones; c) es posible localizar en la tradición cristiana una corriente de pensamiento que defendía la legitimidad de la guerra en defensa de los intereses de la Iglesia; d) Bernardo de Clervaux dice de la Orden del Temple al comienzo del *Liber de Laude*: «Novum militiae genus ortum nuper auditur in terris»;<sup>37</sup> es decir que, en opinión del reformador cisterciense, se trata de una institución recién inventada.

El carácter cristiano autóctono de la idea de cruzada ha sido sostenido con argumentos similares a éstos también después de la publicación de la monografía de Albrecht Noth. Se ha aludido a la imposibilidad de «demostrar» hasta la fecha la existencia de una «influencia directa» entre la guerra santa y la idea de cruzada. El propio Noth afirma cautelosamente que la pregunta de Carl Erdmann que había motivado su libro «ha de quedar sin respuesta».<sup>38</sup> ¿Se puede esperar, sin embargo, que un teólogo o un dirigente cristiano libre de sospecha reconociera siquiera inconscientemente que la idea que movilizaba a las masas en defensa de su fe podía proceder de la doctrina del enemigo? ¿No hubiera esto amenazado la integridad de la propia fe?

Como mostraron Thomas Glick y Oriol Pi-Sunyer, los cristianos no podrían de ninguna manera adoptar elementos de una religión a cuyo exterminio consagraban sus vidas. Lo que ocurre es que la idea o la institución musulmanas actúan de estímulo provocador de un proceso de *reinvención*: la institución ajena se reinventa en términos plenamente cristianos. Precisamente en estas ocasiones, lo anormal sería que se produjera un testimonio de esa influencia directa:

«Muchas instituciones extranjeras que son básicamente atractivas pueden resultar inadmisibles en su forma original. Pero pueden servir de estí-

37. *Liber de Laude*, p. 214.

38. Marshall Baldwin en Carl ERDMANN, *The Origin of the Idea of Crusade*, trad. inglesa de M. W. Baldwin y W. Goffart, prefacio y notas de M. Baldwin. Princeton, 1977, p. 31-32, nota 75; J. A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*, p. 29 y nota 104; Id., *Holy War and the Medieval Lawyers*, en *The Holy War*, p. 103, notas 21-22: «There is, for one thing, a suggestive parallel between Christian holy war and the Muslim *jihad*. No one to date has been able to demonstrate a direct influence of the one upon the other.» Albrecht NOTH, *Heiliger Krieg*, p. 147.

mulo para la reinvención dentro de los confines de la cultura receptora de una institución similar en consonancia con los valores del receptor. El *ribāt* atraía a los cristianos y satisfacía una necesidad social y militar, pero los valores religiosos hispánicos impedían su aceptación... No obstante, podemos afirmar que el concepto musulmán actuó como estímulo para la reinvención del *ribāt* en atuendo plenamente cristiano. Es más, en casos como éste el antropólogo espera precisamente *no* encontrar esa continuidad institucional documentada de que tanto dependen los medievalistas». <sup>39</sup>

La misma insistencia por parte de Bernard de Clervaux en el carácter novel (novel cuando menos para Europa) de la Orden del Temple puede bien ser indicio de este proceso de reinvención. En cuanto a la Orden de Santiago, el texto del siglo XII que relata su fundación la explica como resultado de la conversión religiosa por inspiración sobrenatural de un grupo de nobles cristianos. Esta explicación —aparte de lo que tenga de tópica— encubre la misma noción de novedad, de hallazgo; pero de hallazgo que no fue fruto del estudio de la propia tradición cultural, sino de la experiencia adquirida en el mundo de las armas por unos caballeros nobles «muy versados en la sabiduría de este mundo». <sup>40</sup>

En cuanto al primer argumento de O'Callaghan antes citado (por qué no surgen Órdenes militares en la Península antes de 1158), cabe notar los puntos siguientes: 1) si bien es cierto que la frontera hispanomusulmana llevaba varios siglos ofreciendo posibilidades de difusión cultural —y el *ribāt* tuvo su etapa de esplendor en el siglo IX—, <sup>41</sup> tanto la cultura donante como la receptora son, en situaciones de contacto, esencialmente selectivas: hay modelos que no son adoptados nunca, otros pueden provocar un estado de opinión favorable pero no ser adoptados hasta que las condiciones ideológicas o sociales de la cultura receptora lo hagan posible o conveniente; <sup>42</sup> 2) en el caso de las Órdenes militares y de la idea de cruzada, es sabido que la jerarquía eclesiástica, depositaria de la ortodoxia cristiana, no sancionó abiertamente la violencia ritual hasta bien

39. Thomas F. GLICK y Oriol PI-SUNYER, *Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History*, «Comparative Studies in Society and History» 11 (1969), p. 136-154; p. 152.

40. «huius mundi sapientia insignes» (Regla del s. XII de la Orden de Santiago; ed. por Jean LECLERCQ, *La vie et la prière*, p. 351). Hay otras ediciones de manuscritos medievales de la Orden de Santiago. Derek LOMAX, en *La Orden de Santiago (1170-1275)*, Madrid, 1965, publicó una versión castellana del siglo XIII (p. 221-231); Enriquè GALLEGÓ BLANCO ha editado, con versión inglesa, un ms. latino del XIII: *The Rule of the Spanish Military of St. James*. Leiden 1971, («Medieval Iberian Peninsula Texts and Studies» 4); p. 76-146. Véase también: Derek LOMAX, *La historiografía de las Órdenes Militares en la Península Ibérica, 1100-1550*, «Hidalguía» 23 (1975), p. 711-724.

41. Georges MARÇAIS, *Ribāt*, p. 1151.

42. Carl ERDMANN, *Die Entstehung*, p. 185-249. GLICK-PI SUNYER, *Acculturation*, p. 150-153.

entrado el siglo XI; existía sin duda desde san Agustín una corriente de pensamiento dentro del cristianismo que favorecía la guerra en defensa de los intereses de la Iglesia: pero el estímulo para su conversión en cruzada y su institucionalización en las Órdenes militares pudo muy bien proceder del contacto con elementos similares mejor desarrollados en el Islam; 3) se conoce la existencia, aunque tardía, entre los hispano-cristianos de cofradías militares fronterizas con contenido religioso evidente aunque sin duda menos desarrollado y estructurado que en las futuras Órdenes militares.<sup>43</sup>

Otra cuestión es el hecho evidente —también notado por Américo Castro— de que las Órdenes militares se estructuraran al organizarse siguiendo modelos propios de la sociedad feudal, concretamente del feudalismo rural o, en el caso castellano, del sistema señorial rural.<sup>44</sup> La concepción misma de la institución como «orden», la profesionalización de sus miembros y su sujeción a una Regla y a los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, todo ello repite modos feudales de control de la gestión del individuo y de control del espacio social en que debía operar el grupo así definido. En el Islam, el *djihad* era una obligación colectiva a la que estaban sujetos todos los hombres aptos para la guerra, obligación que éstos cumplían voluntariamente ingresando en un *ribat* por períodos de tiempo más o menos prolongados. En el cristianismo feudal, la cruzada es obligación moral de todos los fieles, pero una parte de éstos la convertirán en profesión, dedicándole sus vidas desde el recinto de unas instituciones que no pueden abandonar sin grave detrimento de su personalidad social.

Otro aspecto característicamente feudal de las Órdenes militares es la rigurosa fragmentación jerárquica de sus miembros. Tanto la dedicación a la guerra como las desigualdades provocadas por las diferencias de estatus entre los miembros de la Orden fueron motivo de honda inestabilidad entre los primeros Templarios; temieron éstos que la profesión de las armas, con el despliegue de odio, ira y avaricia que suele acarrear la guerra, les vedara el camino hacia el perfeccionamiento espiritual a que también aspiraban; las desigualdades de estatus hicieron que los superiores jerárquicos temieran por su salvación debido a su falta de humildad, mientras los inferiores se sintieron excluidos de la «religión» porque no participaban en su gobierno.<sup>45</sup> Todo lo cual indica que la inserción

43. Peter RASSOW, *La cofradía de Belchite*, «Anuario de Historia del Derecho Español», 3 (1926), p. 200-226. Angel FERRARI, *Alberto de Morra, postulado de la Orden de Santiago y su primer cronista*, «Boletín de la Real Academia de la Historia» 146 (1960), p. 63-139; p. 85-88.

44. Américo CASTRO, *La realidad*, p. 413. Jaime VICENS VIVES, *Aproximación a la Historia de España*, 2.ª ed. Barcelona, 1960, p. 232.

45. Se trata de una carta sin fecha del siglo XII dirigida a los Templarios. Su texto ha sido editado simultáneamente dos veces y atribuido a dos autores distintos. Clement SCLAFERT, *Lettre inédite de Hugues de Saint-Victor aux Chevaliers du Temple*, «Revue d'Ascétique et de Mystique» 34 (1958), p. 275-299, sostiene que es obra de Saint-Victor

de las Órdenes militares en la estructura feudal no se hizo sin fricciones; fricciones que con el tiempo estallarían violentamente por intereses económicos y de jurisdicción espiritual tanto con los obispos como entre los freiles clérigos y los freiles caballeros hasta amenazar con la disgregación del conjunto.<sup>46</sup>

Este problema excede sin embargo los límites del presente estudio. Valga únicamente destacar que, en el caso de la Orden de Santiago, la tendencia a la disgregación de sus dos estamentos se produce (como la idea de su asociación en una Orden) en circunstancias directamente relacionadas con la confrontación entre Cristiandad e Islam. Cuando a raíz de la victoria cristiana de Las Navas (1212) las circunstancias se inclinan a favor de los castellanos, se observa un proceso de relajación de los vínculos de solidaridad entre los miembros de la Orden pertenecientes a uno y otro estamento.

---

aunque no se halle incluida en la edición de Guilduin. Jean LECLERCQ, *Un document sur les débuts des Templiers*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 52 (1957), p. 81-91 la atribuye al primer maestro del Temple; sin embargo, en nota adicional a la reimpresión de este artículo (*Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, vol. 2 [Roma, 1966], p. 87-99) Leclercq admite que «l'attribution à Hugues de Saint Victor est la plus vraisemblable» (p. 99).

46. Joseph O'CALLAGHAN, *The Order of Calatrava and the Archbishops of Toledo, 1147-1247*, en *Studies in Medieval Cistercian History presented to Jeremiah F. O'Sullivan*. Spencer (Mass.), 1971, p. 63-87 (reimpreso en *The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates*. Londres, 1975). Hilda GRASSOTTI, *En torno a las primeras tensiones entre las Órdenes Militares y la sede toledana*, «Anales de Historia Antigua y Medieval» 17 (1972), p. 155-169. Derek LOMAX, *El arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada y la Orden de Santiago*, «Hispania», 19 (1959) p. 323-365; *Id.*, *La Orden de Santiago y el obispado de Cuenca*, en la Edad Media, «I Simposio Intern. de Historia de Cuenca» (Cuenca 1977) (en prensa).