

LUIS GARCÍA-GUIJARRO RAMOS*

*PERFECCIÓN ESPIRITUAL Y GUERRA POR LA FE EN EL
TRANSCURSO DE LA PRIMERA CRUZADA*

ABSTRACT

*The First Crusade was a historical event which produced a good number of contemporary chronicles. Those written by participants and those composed by Benedictine monks in France some years after the events had taken place, explained the expedition to Jerusalem stressing the deep spiritual sense of the movement. It cannot be argued that ideology was not a basic impulse behind the first crusaders on the fact that the *Gesta Francorum* and other early texts expressed vaguely and dryly the ideological meaning of the crusade, and that only later chronicles developed to a great extent all these theological points. Guibert of Nogent and other Benedictine writers did not work from scratch; they merely and only explained with greater accuracy how war for the faith led to spiritual perfection. Most of the elements they referred to, as well as martyrdom, saintliness and indulgences which clearly reflected them, were not new. From the ninth century onwards they had frequently marked wars with the pagans. They could not thus be used as defining points for the crusade. The papacy was the unifying force behind previous developments, and so the meaning of the crusade necessarily relates back to it.*

En los últimos tiempos, el término cruzada —también el de jihad que no es objeto de estas consideraciones— está proliferando en una serie de análisis mas bien condenatorios de lo que ha sido considerada una guerra en dos fases de parte del occidente “cristiano” contra un estado musulmán, cuya capital actual, Bagdad, lo fue del califato sunita, algunos de cuyos territorios ribereños del Mediterráneo fueron ocupados por la primera expedición cruzada entre 1097 y 1099. En tal uti-

*Universidad de Zaragoza

lización, el concepto hace referencia a una actuación militar conjunta con fuerte cobertura ideológica que pretende asegurar un dominio global de la única superpotencia existente hoy en día¹. Evidentemente, la conceptualización de una situación del presente mediante esta palabra de raíces medievales no es nueva. Ya el general Dwight D. Eisenhower recurrió a ella para sintetizar positivamente el significado del desembarco aliado en las playas francesas durante la Segunda Guerra Mundial; tras el conflicto, glosó su dirección militar en un libro titulado *Cruzada en Europa*². Pocos años antes, sectores mayoritarios de la Iglesia española calificaron así de forma aprobatoria la rebelión del general Francisco Franco contra el gobierno de la Segunda República. Sin embargo, en la actualidad, en un contexto social de mucho mayor laicismo que el existente a mediados de la pasada centuria, el recurso a este calificativo histórico intenta transmitir la idea de fundamentalismo religioso, cimiento de políticas agresivas tendentes a la imposición de una concepción del mundo y, por tanto, a un dominio del universo.

El cliché que supone semejante asociación de pasado y presente se ha difundi do sobre todo a partir del 11 de septiembre de 2001, contraponiendo y, en cierta manera, asimilando el hermetismo religioso islámico al cristiano occidental³. La literatura que ha surgido al respecto es abundante. La obra que representa mejor esta línea interpretativa es un libro de Tariq Ali, miembro del cuerpo de editores de la reputada revista británica *New Left Review* y, por otra parte, ampliamente conocido por su producción de novela histórica de ambiente islámico medieval. Su título en la traducción castellana, realizada de inmediato, es ya toda una declaración de intenciones: *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, Jihads y modernidad*. Tal mezcolanza de anacronías no permite augurar nada bueno. La Primera Cruzada es despachada con el calificativo de “brutal fanatismo” que dio paso a “una densa y grasienda nube de triunfante vulgaridad”⁴. Más allá del feísmo expresivo, realzado en la versión castellana, es evidente que con estos miembros del lenguaje política-

1. La utilización de los términos cruzada y guerra justa en el primer conflicto bélico con Iraq, la llamada “Guerra del Golfo”, ha sido objeto de estudio por dos investigadores de la universidad de Haifa: Daniel Gutwein y Sophia Menache, “Just War, Crusade and Jihad: Conflicting Propaganda Strategies During the Gulf Crisis (1990-1991)”, *Revue Belge de Philologie et d’Histoire*, 80 (2002), pp. 385-400.

2. Dwight D. Eisenhower, *Crusade in Europe. A Personal Account of World War II*, Nueva York, 1948 (trad. castellana por I. R. García, *Cruzada en Europa*, Barcelona, 1949).

3. Los orígenes y difusión de una trasposición de la idea de cruzada a los siglos XIX y XX en el mundo occidental, y el nacimiento y desarrollo en el Islam de una reacción contra dicho anclaje histórico de los imperialismos han si tratados por Jonathan Riley-Smith como encuadre ideológico explicativo de los atentados del 11 de septiembre de 2001: “Islam and the Crusades in History and Imagination, 8 November 1898-11 September 2001”, *Crusades*, 2 (2003), pp. 151-167. Bastantes de las informaciones que sintetiza este artículo deben mucho a la obra de Elizabeth Siberry, *The New Crusaders. Images of the Crusades in the 19th and Early 20th Centuries*, Aldershot, 2000.

mente correcto de la actualidad, pocos cestos explicativos del pasado se pueden elaborar. Antes que nada, deberemos convenir que “fundamentalismo” y “laicismo” son dos caras de una misma moneda que circula en el mundo contemporáneo, pero que no tenía curso legal en la Edad Media occidental.

Esta introducción, tan apegada a la ideología del presente, tiene por objeto recordarnos a todos que la comprensión de la perfección espiritual y, llegado el caso, de la santidad a través de la guerra por la fe, el rasgo ideológico básico de las cruzadas y de su consecuencia natural, las órdenes militares, exige hoy en día unas fuertes dosis de ascética intelectual tendente a abandonar lugares comunes y a dotar de racionalidad interna al movimiento cruzado. Este posee la coherencia del “aquí” y del “ahora” de los siglos XII y XIII, más allá de la sesgada utilización del concepto en época contemporánea para calificar negativamente situaciones del presente, recurso aplicable a una multitud de aspectos de la Edad Media, época que todavía sigue siendo entendida en general como una edad de oscurantismos.

Las raíces de la idea de cruzada son profundas. El movimiento no emergió sin más del llamamiento efectuado por el papa Urbano II el 27 de noviembre de 1095 en el ámbito de las sesiones del concilio de Clermont, aunque independientemente de ellas, por mucho que las palabras del pontífice sirvieran de necesario aglutinamiento eclesial de desarrollos existentes tanto entre los seglares como en el seno de la propia Iglesia. Es habitual remontarse a San Agustín para establecer desde él la secuencia guerra justa-guerra santa-cruzada, es decir, el paso de la aceptación de un combate más o menos defensivo, considerado lícito en función del objetivo, de la autoridad convocante y de la intención del guerrero, a una lucha con sanción divina y, finalmente, a un encuadramiento de ésta en un concepto de Iglesia que patrimonializaba en Roma la *fides* y, por tanto, sancionaba institucionalmente la guerra en su defensa⁴. La interpretación del último eslabón en clave del nuevo orden eclesial, predicado desde la sede de Pedro, no es la dominante hoy en día. La imagen prevaleciente hasta décadas recientes de un movimiento emanado sin más de la autoridad papal ha derivado en otra bien distinta. El péndulo explicativo se ha deslizado al extremo opuesto, mostrando una emergencia desde

4. Tariq Ali, *The Clash of Fundamentalisms. Crusades, Jihads and Modernity*, Londres, 2002, pp. 42 y 40 (trad. castellana por María Corniero, Madrid, 2002, pp. 64 y 63).

5. Esta evolución fue tratada por Carl Erdmann en el que sigue siendo el trabajo básico sobre los orígenes ideológicos de la cruzada (*Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935; trad. al inglés por Marshall W. Baldwin y Walter Goffart, *The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton, 1977; trad. al italiano por Roberto Lambertini, *Alle origini dell'idea di crociata*, Spoleto, 1996). Existe también un estudio reciente a cargo de Jean Flori (*La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, París, 2001; trad. castellana por Rafael G. Peinado Santaella, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el occidente cristiano*, Madrid, 2003).

la base social que desvitaliza en exceso la necesaria aglutinación que ejerció el papado⁶. La adecuada percepción historiográfica del surgimiento de nuevas formas de espiritualidad en el pueblo cristiano no puede explicar sin más la conjunción de esfuerzos que supuso la cruzada.

La trayectoria durante el altomedievo que ha quedado esbozada tuvo determinados jalones cronológicos. La aceptación del ataque contra quienes desestabilizaban doctrinalmente el cristianismo, específicamente los donatistas en tiempos de San Agustín, dio paso a una tolerancia de la violencia contra paganos a partir del comienzo de las denominadas guerras misioneras a fines del siglo VI. Dicha actitud quedó fortalecida en círculos eclesiales a raíz de los enfrentamientos en el interior de Europa occidental fruto de las denominadas segundas invasiones. La Iglesia dotó de contenido espiritual a estas acciones armadas contra magiares, vikingos o musulmanes, como también lo hizo en aquellas otras derivadas de la protección de bienes y personas religiosos a través de la Paz y Tregua de Dios. Sin embargo, esta disposición favorable estaba todavía lejos de diseñar un camino de espiritualidad específico para laicos guerreros en el ámbito de una nueva eclesiología que aspiraba a elevar la institución eclesial al rango de supremo poder feudal en competencia, por tanto, con otras instancias terrenales. Tal fue la cruzada, final de trayecto que subsumió guerra justa y guerra santa, las cuales compartieron algunos, pero no todos los elementos de aquélla. Estas últimas legitimaciones de la acción bélica reconocían la licitud moral del combate o el beneficio espiritual del guerrero en una contienda específica y aislada. La cruzada, en cambio, situaba a la guerra y sus actores en el corazón del organigrama eclesial. Pretendía un dominio sobre las aristocracias guerreras que pivotaba sobre el servicio armado de los *milites*. A él iba anejo el beneficio de una remisión de penitencias e, incluso, de las propias faltas; también la santidad en caso de muerte en lucha por la fe. El paso más allá significó obviamente traspasar el umbral de un compromiso permanente con mayor exigencia, abandonar el laicado e introducirse en el ámbito de la Iglesia regular. Eso fueron en sustancia las órdenes militares.

La “nueva peregrinación”, como Guiberto de Nogent denominó a la Primera Cruzada en los inicios de su crónica⁷, era, en consecuencia, justa y santa. Los tipos

6. La llamada de atención de Giles Constable en un conocido artículo (“Medieval Charters as a Source for the History of the Crusades” en Peter W. Edbury ed., *Crusade and Settlement*, Cardiff, 1985, pp. 73-89) ha sido recogida y puesta en práctica por Jonathan Riley-Smith y sus discípulos en fechas recientes. Testimonio de ello son, por ejemplo: Marcus Bull, *Nightly Piety and the Lay Response to the First Crusade. The Limousin and Gascony c. 970-c. 1130*, Oxford, 1993; Jonathan Riley-Smith, *The First Crusaders*, Cambridge, 1997.

7. Guiberto de Nogent, *Dei Gesta per Francos et cinq autres texts*, ed. Robert B. C. Huygens, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, CXXVIIA, Turnhout, 1996, II.XII.626, p. 129 (*huius peregrinationis initium*), III.I.13-14, p. 136 (*huius novae peregrinationis*). Existen traducciones recien-

de guerra aprobados por la Iglesia hasta ese momento no pueden ser, en cambio, identificados con la cruzada, que sólo adquirió su carácter propio fruto de las transformaciones de todo tipo que se operaron en la segunda mitad del siglo XI. La maduración inicial de las relaciones feudales condujo a unas primeras pulsiones expansivas en la base social de las distintas sociedades y también en las organizaciones que las articulaban. Los impulsos de una nueva espiritualidad, que era uno de los reflejos ideológicos de la expansión, fueron no gestados, pero sí articulados por una Iglesia papal en construcción, derivándolos hacia sus objetivos de dominio universalista. La conjunción de fervor aristocrático, de receptividad popular y de objetivos romanos hizo posible el movimiento cruzado. Los dos primeros elementos desde luego existían, pero fue la Iglesia la que los encauzó ciñéndolos a un proyecto novedoso.

La novedad que suponía dicha manifestación expansiva había ya entrelazado sus componentes de fondo en 1095 y años posteriores, no así su plena impronta institucional que tardó en fraguar. Es sintomático que el término por el que conocemos hoy en día este impulso de la cristiandad latina no se generalizó hasta el siglo XIII, elevando el signo distintivo externo que caracterizaba el voto, *cruce signatus*, a identificación general de aquél. Esta carencia de denominación propia no era en modo alguno indicativa de inexistencia del fenómeno, como ha defendido polémicamente Christopher Tyerman en un conocido artículo de un sesgo historiográfico que bien podríamos calificar de hiperinstitucionalista⁸. La inexistencia de forma, y la nomenclatura lo es, no delata ausencia de una determinada realidad. Simplemente atestigua que no ha alcanzado la madurez plena, que, en este caso, supuso el acuñamiento de una expresión formal *ad hoc*.

Precisamente por carecer de terminología específica, los cronistas de la Primera Cruzada hubieron de recurrir al modelo existente de espiritualidad viajera por excelencia, la peregrinación, para designar lo que narraban, aunque todos ellos eran bastante conscientes de las diferencias cualitativas entre ambas manifestaciones. Es cierto que, en ocasiones, las referencias parecen no diferir en el fondo de las tradicionales prácticas de visitas piadosas. Así, cuando el anónimo relator de los *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, texto escogido en el presente trabajo como prototipo de las crónicas de primera mano elaboradas por testigos presenciales, expresó la voluntad del emperador bizantino, manifestada en Constantinopla ante los dirigentes de la empresa cruzada, de que *neminem nostrorum peregrinorum*

tes de esta obra al inglés y al francés: Robert Levine trad., *The Deeds of God through the Franks*, Woodbridge, 1997; Monique-Cécile Garand trad., *Geste de Dieu par les Francs*, Turnhout, 1998.

8. Christopher J. Tyerman, "Were There any Crusades in the Twelfth Century?", *The English Historical Review*, CX (1995), pp. 553-577. Reproducido con algún cambio menor en idem, *The Invention of the Crusades*, Londres, 1998, pp. 8-29.

conturbari vel contrastari in via Sancti Sepulcri, la fórmula escogida parecía recoger la buena voluntad ancestral hacia los viajeros cristianos a Jerusalén⁹. Estos peregrinos formaban, sin embargo, parte de una milicia de Cristo cuyas intenciones distaban de ser pacíficas en abierta discrepancia con los rasgos de cualquier viaje penitencial previo o posterior¹⁰.

Abundantes referencias en los *Gesta* son testimonio de la belicosidad de los denominados *peregrini*. Bohemundo de Tarento, antes de la llegada de su contingente a Constantinopla, se adelantó para conferenciar con Alejo Comneno en aquella ciudad. Dejó el mando del conjunto expedicionario a su sobrino Tancredo, quien se preocupó de asegurar virtuallas para la *militia Christi*, es decir, los *peregrini*¹¹. Nunca antes éstos habían recibido tal calificación colectiva. El cerco cristiano de Antioquía, su toma por los occidentales y posterior asedio por los musulmanes, ofrecen abundantes muestras de la semántica del término escogido para nombrar a los expedicionarios. Cuando Kerbogha, el atabeg de Mosul, sitió la ciudad recién conquistada por los cruzados, se burló de las pobres armas que habían sido tomadas a algunos latinos, signo indicativo de sus actuaciones guerreras¹²; por mucho que fuera precario, éste no era, desde luego, el equipamiento básico de un peregrino. A su vez, a la hora de relatar la reentrada en Antioquía de las tropas que acababan de derrotar al atabeg Kerbogha a sus puertas el 28 de junio de 1098, el redactor del texto emplea el calificativo de *victores scilicet peregrini*, una expresión que, al referirse a victoria militar y no del espíritu, respondía a una realidad claramente nueva¹³. Poco después, al narrar la toma del castillo de Tell-Mannas por Raimundo Pilet, miembro del contingente de Raimundo de Tolosa, el cronista anónimo denuncia a los asaltantes *milites peregrini*, asociación de calificativos, opuestos aquí, que dejaba aún más clara la peculiaridad de la nueva empresa¹⁴. La ambivalencia del tér-

9. *Gesta Francorum et aliorum Hierosilitanorum*, ed. latina y trad. inglesa por Rosalind Hill, Londres, Edimburgo, París, Melbourne, Toronto y Nueva York, 1962, II.VI, p. 12. Previamente Louis Bréhier ya había editado el original latino y traducido el mismo al francés: *Histoire anonyme de la première croisade*, París, 1924.

10. La gran peregrinación liderada por el obispo Gunter de Bamberg y compuesta básicamente de germanos, que tuvo lugar en 1064 y 1065, hubo de defenderse de ataques musulmanes en Ramla ya cerca de Jerusalén, con utensilios a su alcance, pero de la autoprotección de la expedición en situación de emergencia en modo alguno puede inferirse un carácter armado del conjunto (Einar Joranson, "The Great German Pilgrimage of 1064-1065", en Louis J. Paetow ed., *The Crusades and Other Historical Essays Presented to Dana C. Munro by his Former Students*, Nueva York, 1928, pp. 3-43).

11. *Tancredus remansit caput militiae Christi, vidensque peregrinos cibos emere, ait intra se quod exiret extra viam, et hunc populum conduceret ubi feliciter viveret*, *Gesta Francorum...*, II.V, p. 11.

12. *Op. cit.*, IX.XXI, p. 51.

13. *Op. cit.*, X.XXX, p. 72.

14. *Op. cit.*, X.XXX, p. 73.

mino *peregrinus*, utilizado para las antiguas prácticas piadosas y para los nuevos cometidos, surgió en otros lugares de la obra. Cuando, en mayo de 1099, el gobernante musulmán de Tripoli llegó a un acuerdo para el paso pacífico de la expedición cruzada, liberó, como acto de buena fe, a trescientos peregrinos¹⁵. Teniendo en cuenta que era el primer contacto que tenía con los expedicionarios latinos, se trataba sin duda de cristianos capturados en su camino votivo a Jerusalén en tiempos anteriores. Podemos, pues, percibir en el conjunto del relato un doble sentido del término *peregrini*. El vocablo conservaba en ocasiones su sentido tradicional; la mayoría de las veces, sin embargo, denotaba una práctica nueva, alejada en el fondo de la consideración habitual de las peregrinaciones hasta ese momento.

La diferencia entre el tránsito pacífico de antaño y la cruzada fue percibida con claridad por los habitantes de la región de Kastoria en Macedonia, según nos cuenta Guiberto de Nogent, cronista posterior que no vivió los hechos y puede ser considerado el mejor ejemplo de relato ideológico *post eventum* desde el occidente latino. La población de aquella zona rehusó avituallar al contingente de Bohemundo de Tarento en tránsito hacia Constantinopla, al creer que eran guerreros más que peregrinos —*militares illos estimantes, non peregrinos*—¹⁶. El monje francés precisaba relatos anteriores, entre ellos los *Gesta Francorum*, cuyo redactor, testigo de lo acontecido, no fue tan rotundo en la oposición milicia-peregrinación; según este último, la negativa provenía de la creencia local de que la voluntad de los expedicionarios era devastar la tierra y matar a sus moradores —*non putantes nos esse peregrinos, sed velle populari terram et occidere illos*¹⁷—. Años después de los acontecimientos, Guiberto de Nogent, al narrarlos, fue capaz de dar ya una forma más nítida a la diferencia entre las antiguas y las nuevas prácticas. Es evidente que al temor suscitado en Macedonia por los recién llegados debió contribuir la memoria de las no lejanas incursiones normandas en la zona en la década de 1080. Sin embargo, ello no devalúa la percepción de los residentes de estar confrontados a una presencia cualitativamente distinta de las peregrinaciones tradicionales, constancia que les producía inquietud. El conjunto de datos cronísticos aportados debilitan, por tanto, la idea de un protagonismo activo de la práctica ancestral de visitas piadosas a los lugares santos, en este caso Jerusalén, en la configuración de la cruzada y de su entidad espiritual¹⁸. Tampoco el eufemismo “peregrinación armada”,

15. *Op. cit.*, X.XXVI, p. 86.

16. Guiberto de Nogent, *op. cit.*, III.II.86-90, p. 139.

17. *Gesta Francorum*, I.IV, p. 8.

18. El motor central del libro capital de Carl Erdmann fue situar el movimiento cruzado en la senda de la idea de guerra santa, sacándolo del contexto explicativo de las peregrinaciones en que se había movido hasta entonces. El punto de partida quedó claro desde el propio prefacio del autor (*Op. cit.*, pp. XXXIII-XXXIV de la traducción inglesa). Tras la Segunda Guerra Mundial, la historiografía sobre las cruzadas retomó el hilo conductor de la espiritualidad penitencial y viajera. Escritos de Jean Richard (*The Latin Kingdom of Jerusalem*, vol. A, Amsterdam, 1979, pp. XV-XXIII y 109),

con el que una buena parte de la historiografía contemporánea ha pretendido salvar la antinomia entre peregrinación y combate guerrero, recoge adecuadamente la novedad¹⁹. No se trataba de una mutación que recogía en esencia gran parte de los elementos del patrón original. Estamos en presencia de una espiritualidad nueva dentro de un marco eclesial distinto al de la Iglesia anterior a la reforma. La innovación que suponían prácticas guerreras aceptadas estructuralmente como beneficiosas en el plano espiritual no encontraba todavía acomodo léxico ni jurídico. En consecuencia, había que acudir al vocabulario existente. El uso de terminología tradicional era recurso expresivo, no filiación directa entre un fenómeno y otro.

No solamente estaba cambiando el contenido semántico del vocablo peregrinación. También empezaban a adquirir un nuevo sentido expresiones guerreras que desde las Escrituras habían proliferado en los textos cristianos, siempre con nítido significado de pugna interior contra el mal. Como se ha podido ya apreciar, tal es el caso de *miles / militia Christi*. La tradicional implicación del vocablo en siglos anteriores con la idea de lucha moral por medio de la ascética y de la oración se manifestó con claridad, por ejemplo, en una carta del papa Nicolás I datada mucho tiempo atrás, en abril de 865. En ella, el pontífice expresaba quejas ante los reyes carolingios Luis el Germánico y Carlos el Calvo por haber impedido a los obispos asistir al sínodo romano con la excusa de que estaban participando, junto a otros dependientes de los monarcas, en la lucha contra *piratas marítimos*, es decir, contra los normandos. El papa indicaba “que a los guerreros de Cristo [*militibus Christi*] les es dado servir a Cristo, mientras que los guerreros seculares deben hacerlo al siglo En consecuencia, si los guerreros del siglo se ejercitan en la milicia secular, ¿qué es lo que debe corresponder a los obispos y a los guerreros de Cristo [*milites Christi*] si no es dedicarse a la oración?”²⁰.

No hay siquiera que acudir a la presentación claramente ideologizada posterior de Guiberto de Nogent, para constatar que, en el clima de la Primera Cruzada, los *milites Christi* ejercían cotidianamente un combate físico que estaba intrínsecamente

Hans Mayer (*The Crusades*, 2^a ed., Oxford, 1988, pp. 23-37) o Jonathan Riley-Smith (*The First Crusade and the Idea of Crusading*, Londres, 1986, pp. 22-25) así lo atestiguan.

19. Jonathan Riley-Smith ha matizado en un texto todavía en prensa la conexión directa entre peregrinación y cruzada, estableciendo desde los orígenes una diferencia formal entre ambas: los peregrinos no prestaban un voto ni iban armados. Sin embargo, no llega a la lógica conclusión final: la utilización de términos tradicionales no implicaba en las fuentes aceptación sin más de la semántica habitual hasta ese momento (“An Army on Pilgrimage”, en Luis García-Guijarro Ramos ed., *Jerusalem the Golden: The Conquest of the Dream (The First Crusade: From the West to the Holy Land)* [en prensa]).

20. cum *militibus Christi* sit Christo servire, *militibus vero saeculi saeculo*, *Quodsi saeculi milites saeculari militiae student, quid ad episcopos et milites Christi, nisi ut vacent orationi?* (*Monumenta Germaniae Historica [MGH], Epistolae*, VI, ed. Ernst Perels, Berlín, 1925, p. 310).

unido a otro moral por la propia purificación. Es en esta unión indisoluble, en donde quedó expresada la nueva espiritualidad. En Antioquía o Jerusalén, antes de episodios bélicos trascendentales, prácticas expiatorias en forma de ayunos o procesiones antecedían a la otra cara de la moneda espiritual: la lucha armada contra el mal²¹. Aquellos ritos previos buscaban subsanar comportamientos personales desviados y propiciar el favor divino; la guerra subsiguiente, llevada a cabo por guerreros purificados, atañía a la maldad exterior, personificada en este caso por los musulmanes. La expresión individual de la piedad a través de la praxis monástica dejaba de ser la única vía relevante de profundización en la fe. Mediante formas habituales de penitencia y a través del combate, la cruzada ofrecía entonces una inserción de cada uno de los participantes en una socialización externa del camino de perfección, no meramente interna como en los cenobios. Dicha vía estaba articulada por el poder que era depositario de la fe que se defendía, en definitiva, por la Iglesia Romana. La ecuación en construcción entre *fides* y *ecclesia* convertía a la guerra por la fe en práctica piadosa al servicio del papado, dentro de un marco feudalizado en el que el perfeccionamiento espiritual era *servitium* a un ente jerarquizado y que aspiraba a centralizarse en Roma, el cual, mediante el *beneficium* de la remisión de penas, devolvía tangiblemente el premio por la fidelidad prestada en el campo de batalla.

Desde la toma de Nicea el 19 de junio de 1097 hasta la batalla de Ascalón el 12 de agosto de 1099, los *Gesta Francorum* identificaron repetidamente los guerreros con el nombre de *milites Christi*. En el momento de quedar rodeados por los turcos en Dorilea el 1 de julio de 1097, el relator puso en boca de Bohemundo unas palabras de ánimo dirigidas a *seniores et fortissimi milites Christi*²². Cuando Tancredo y Balduino se separaron del contingente principal a mediados de septiembre de 1097, el autor anónimo calificó al primero de *vero miles Christi*²³. En pleno cerco de Antioquía, en el enfrentamiento que tuvo lugar en el noroeste de la ciudad en torno a la Torre Mahumeria, los combatientes cristianos recibieron la denominación de *milites igitur veri Det*²⁴. En la denominada batalla de Antioquía, que liberó a los cristianos del cerco de Kerbogha, los triunfantes guerreros latinos que perseguían a los derrotados musulmanes fueron igualmente descritos como *milites Christi*²⁵. En las escaramuzas previas a la conquista de Jerusalén, que tuvieron lugar entre el 6 de junio y el 15 de julio de

21. Antioquía: *Gesta Francorum*, IX.XXIX, pp. 67-68; Guiberto de Nogent, *op. cit.*, VI.IV.98-105, p. 236. Jerusalén: *Gesta Francorum*, X.XXXVIII, p. 90; Guiberto de Nogent, *op. cit.*, VII.VI.281-291, pp. 276-277.

22. *Gesta Francorum*, III.IX, p.18.

23. *Op. cit.*, IV.X, p. 24.

24. *Op. cit.*, VII.XVIII, p. 40.

25. *Op. cit.*, IX.XXIX, p. 70.

26. *Op. cit.*, X.XXXVII, pp. 88 y 89.

1099, fueron llamados de la misma manera²⁶. Estos calificativos, tomados de específicas acciones de guerra, desvelan la nueva semántica. En este contexto, los *milites Christi* no aparecían como meros guerreros o simplemente como laicos purificando sus culpas. Eran dependientes temporales de la sede de Pedro expiando sus pecados mediante la lucha armada contra *infideles*; éstos podían ser paganos o bien cristianos. El cambio de sentido de *militia* es, sobre todo, conocido por el conocido texto de Bernardo de Claraval en defensa de la orden del Temple. Los primeros relatos cronísticos de la cruzada desarrollada entre 1096 y 1099, de los que el alegato bernardiano es posterior en unos treinta años, muestran que el abad cisterciense no innovó, sino tan sólo profundizó en la nueva semántica que la reforma eclesiástica estaba aportando a terminología religiosa de siglos a través de la guerra por la fe, es decir, de la cruzada.

Idéntico camino siguieron otras denominaciones que en su acepción tradicional recogían una tensión interna de autoperfeccionamiento espiritual. Tal es el caso del calificativo *athleta Christi*. Igual que el duro esfuerzo físico propiciaba al atleta la victoria, el combate moral conducía a la derrota del mal en cada una de las conciencias. El término, referido originalmente a una pugna entre individuos, adquiría un fondo de búsqueda de la progresión espiritual; en consecuencia, era homologable a *miles* en su sentido religioso habitual hasta la segunda mitad del siglo XI. Igual que este último vocablo, comenzó también a significar a partir de la reforma eclesiástica romana, y específicamente en el lenguaje de los cronistas de la Primera Cruzada, lucha externa contra quienes no aceptaban la *fides* romana. El redactor de los *Gesta Francorum* utilizó por dos veces el apelativo *athleta Christi* y en ambas con un inequívoco sentido guerrero. Cuando Bohemundo, en los primeros momentos del cerco de Antioquía en octubre de 1097, ayudó al sometimiento del castillo extramuros de Aregh, recibió por parte del relator el calificativo de *fortissimus Christi athleta*, sin duda una exaltación de la virtud militar de Bohemundo²⁷. Meses más tarde, dicho término fue puesto en boca del propio líder normando en el fragor de lo que se ha denominado batalla del Lago de Antioquía. A la hora de espolear el 9 de febrero de 1098 a su condestable Roberto Fitz-Gerard a cargar contra las huestes de Ridwan, emir de Alepo, y de Ortoq, gobernador de Jerusalén, quienes habían acudido en socorro de la ciudad sitiada, Bohemundo concluyó la breve arenga emplazando a su subordinado a comportarse como “fortísimo atleta de Cristo”, es decir, a entrar en batalla²⁸.

Los trazos fundamentales de la evolución del concepto de guerra aceptable para el cristiano fueron sintetizados brillantemente por Guiberto, abad del monasterio de Nogent en la diócesis de Laon desde 1104. Este cronista de la Primera Cruzada,

27. *Op. cit.*, V.XII, p. 29.

28. *Op. cit.*, VI.XVII, p. 37.

que debió culminar su obra en la segunda mitad de 1109²⁹, ha sido minusvalorado hasta décadas recientes por considerar que sólo había reelaborado en forma ampulosa la espontánea narración anónima de los *Gesta Francorum*, coetánea de los sucesos, adobándola con una interpretación eclesiásticamente correcta de la expedición que culminó con la conquista de Jerusalén y de los sucesos acaecidos en su transcurso³⁰; los retoques implicaban edulcoración, cuando no adulteración de motivos y pensamientos de los participantes. Steven Runciman y previamente Claude Cahen, para quienes estas obras eran simples *remaniements* de los *Gesta*, representaron la visión romántica de fascinación por los relatos frescos de los testigos de los hechos³¹. Jonathan Riley-Smith inició la inflexión de esta consideración al estimar que el escrito de Guiberto, junto a los de Baudri de Bourgueil, arzobispo de Dol, y de Roberto de Reims o el Monje³², entraban todos dentro de la categoría de “refinamiento teológico”, el cual superaba la mera corrección eclesial reformadora para constituirse en ordenación precisa por educadas mentes monásticas de las explicaciones inconexas a cargo de los protagonistas recogidas en los textos primitivos³³. Es cierto que los *Dei Gesta per Francos*, significativo título expresivo de un protagonismo divino y de la *gens francorum*, pertenecen a un segundo momento cronístico tras los relatos de algunos participantes en la empresa, cuatro en total, los ya referidos *Gesta* de autor anónimo y los redactados por Pedro Tudebodo, Raimundo de Aguilers y Fulquerio de Chartres, este último extendiendo su narración hasta la década de 1120 en que falleció en Ultramar³⁴. Pero la circunstancia de su confec-

29. Monique-Cécile Garand trad., *Geste de Dieu...*, p. 14.

30. Los críticos se han dejado llevar por consideraciones del propio Guiberto de Nogent defendiendo una presentación menos clara y accesible de los sucesos: *Talis namque animo meo voluntas adiaceat, ut sit magis subobscurorum appetens, rudium vero et impolite dictorum fugitans. Ea quippe, quae meum exercere queant animum, pluris apprecio quam ea, quae captu facilia nichil memorabile avido semper novitatis largiuntur ingenio*, Guiberto de Nogent, *op. cit.*, V.3-8, p. 200.

31. Claude Cahen, *La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franche d'Antioche*, París, 1940, pp. 8-10; Steven Runciman, *A History of the Crusades*, vol. I, *The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*, Cambridge, 1951, p. 330 (trad. castellana por Germán Bleiberg, *Historia de las Cruzadas*, t. 1, *La Primera Cruzada y la Fundación del Reino de Jerusalén*, Madrid, 1956, p. 322). La postponición de estas fuentes algo más tardías viene atestiguada por la ausencia hasta fechas recientes de ediciones y traducciones modernas. Esta inercia se rompió para Guiberto de Nogent en la segunda mitad de la década de 1990, pero Baudri de Bourgueil y Roberto de Reims deben todavía consultarse en la versión de los decimonónicos *Recueil des Historiens des Croisades*.

32. Baudri de Bourgueil o de Dol, “Historia de peregrinatione Jherosolimitana”, en *Recueil des Historiens des Croisades*, t. IV, París, 1879, pp. 1-111; Roberto de Reims o el Monje, “Historia Jherosolimitana”, en *Recueil...*, t. III, París, 1866, pp. 717-882.

33. J. Riley-Smith, *The First Crusade...*, cap. 6, *Theological refinement*, pp. 135-152.

34. Pedro Tudebodo, “Historia de Hierosolymitano itinere”, en *Recueil...*, t. III, pp. 1-117; edición reciente a cargo de John Hugh Hill y Laurita L. Hill, París, 1977; traducción al inglés de los mismos autores: *The History of the Jerusalem Journey*, Filadelfia, 1974. Raimundo de Aguilers,

ción más tardía, sin una percepción directa de los eventos, no resta interés a las crónicas posteriores, pues no son, en efecto, una simple transposición refinada de aquéllas escritas coetáneamente a los sucesos, sino que añaden el encuadre ideológico de acontecimientos nuevos. Esta explicación de los hechos no puede considerarse construida sin mas en los monasterios franceses septentrionales, tan lejanos de los acontecimientos. Fue más bien una depuración intelectual de una ideología existente en la propia expedición cruzada, aunque no clara y rotundamente explicitada en los textos de los primeros relatores que formaban parte de los distintos contingentes guerreros. Además, en el caso de Guiberto que nos ocupa y, asimismo, en los otros dos autores, la reflexión aportó también información desconocida, que fue obtenida gracias a relatos de los propios protagonistas de la expedición. Esta actitud intelectual revela la seriedad de unos escritos, valiosos tanto en los datos novedosos como en el anclaje del conjunto en una nueva forma de religiosidad.

El libro inicial de los *Gesta* de Guiberto de Nogent, de creación enteramente suya, pues el anónimo de referencia entraba *in medias res*, situaba el llamamiento de Clermont y los acontecimientos posteriores dentro de una perspectiva general. Era dentro de este marco donde el autor trazó una síntesis de la evolución del concepto de guerra que se adecuaba a los momentos que hemos esbozado:

“Si el objetivo de estos hombres [los *milites mundanos*] hubiera sido proteger la libertad o defender los asuntos públicos, ellos podrían ciertamente encontrar una justificación honorable para sus actuaciones. Cuando se rechaza los ataques de las naciones bárbaras o de la gente pagana, ningún guerrero puede rehusar tomar las armas; fuera de estos casos, siempre ha sido justo hacer la guerra para defender la santa Iglesia. Pero esta intención piadosa ha llegado a perderse en los espíritus, pues la envidia desenfrenada de poseer se ha apoderado de todos los corazones. Por ello, Dios en la actualidad ha ofrecido combates santos [*prelia sancta*], donde, tanto los que luchan a caballo como el pueblo llano, puedan encontrar medios nuevos de ganar su salvación [*novum reperrirent salutis promerendae genus*], en lugar de matarse entre sí, siguiendo el ejemplo de los antiguos paganos. De esta forma, no se verán ya obligados a renunciar por completo a la vida secular, adoptando, según es costumbre, la

“Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem”, en *Recueil...*, t. III, pp. 231-309; edición moderna por John Hugh Hill y Laurita L. Hill bajo el título *Le “Liber” de Raymond d’Aguilers*, París, 1969; traducción al inglés de los mismos autores: *The History of Frankish Conquerors of Jerusalem*, Filadelfia, 1968. *Fulcheri Carnotensis Historia Hyerosolimitana*, ed. Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg, 1913; traducción al inglés de Frances Rita Ryan editada por Harold S. Fink: *A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127*, Knoxville, 1960.

vida monástica o cualquier otra profesión religiosa, sino que accederán hasta cierto punto a la gracia de Dios, conservando su estado habitual y desempeñando sus funciones en el mundo”³⁵.

Pocas expresiones hay más nítidas que ésta del nuevo protagonismo espiritual del laico guerrero, que, sin renunciar a su lugar en la sociedad, accedía a un camino de salvación que protagonizaba bajo cobertura eclesiástica. La Iglesia extendía la red de fidelidades en el campo de la progresión del espíritu, en el cual aspiraba a un dominio absoluto lejos de cualquier interferencia de reyes o emperadores. Los *bella-tores* encontraban así una vía que permitía conjuntar su ocupación mundana y su devoción religiosa, dentro de una dependencia laxa y limitada en el tiempo hacia la Iglesia que no comprometía el resto de sus ataduras terrenales.

El abad de Nogent recogió más tarde las mismas ideas en el texto de la alocución de Urbano II, elaborado ex novo a base de informaciones, pues Guiberto, entonces un simple monje de la abadía de San Germero de Fly, cercana a Beauvais, no estuvo presente en Clermont, a diferencia de Baudri de Bourgueil, Roberto de Reims o Fulquierio de Chartres, que debieron reconstruir en sus escritos el discurso sobre la base de los recuerdos que conservaban³⁶. En palabras del cronista Guiberto, el papa argumentaba:

“Si os está permitido, guerreros cristianos, tomar las armas para defender la patria, si pensais que se deben derramar cantidades de sudor para llegar a los templos de los santos apóstoles o de cualquier otro santo, ¿por qué rehusáis descubrir la cruz, la sangre de Cristo y su tumba, visitarlas y salvar vuestras almas al hacerlo?. Os habéis visto involucrados en guerras injustas hasta el momento; en ocasiones os habéis matado los unos a los otros de golpes furiosos sin otro motivo que la avaricia y el orgullo; habéis merecido por ello la pérdida de la eternidad y la certidumbre de la condenación. Hoy os proponemos guerras que llevan en sí mismas el exultante don del martirio, combates a los que se añade un timbre de gloria para el presente y para la eternidad”³⁷.

Una argumentación similar aparece en el texto de Baudri de Bourgueil. Su presencia en Clermont no garantiza fidelidad a las palabras del pontífice, pues el cro-

35. Guiberto de Nogent, *op. cit.*, I.I.59-73, p. 87.

36. La alocución de Urbano II fue estudiada en su día por Dana Carleton Munro en un artículo ya clásico: “The Speech of Urban II at Clermont”, *American Historical Review*, XI (1906), pp. 231-242.

37. Guiberto de Nogent, *op. cit.*, II.IV.158-168, p. 113.

nista escribió más de una década después, y sus recuerdos algo lejanos resultaron sin duda coloreados en el relato:

“Cenidos con el cíngulo de la milicia estáis henchidos de orgullo; laceráis a vuestros hermanos y os despedazáis los unos a los otros. La milicia que desgarra el rebaño del Redentor no es la milicia de Cristo. La Santa Iglesia ha reservado una milicia para sí en defensa de los suyos, pero vosotros la habéis desfigurado convirtiéndola en malicia. Ahora bien, si queréis cuidar de vuestras almas, deponed cuanto antes el cíngulo de este tipo de milicia y concurred lo antes posible a la defensa de la Iglesia oriental. Es horrendo, hermanos, verdaderamente horrendo, que extendáis vuestra mano depredadora sobre cristianos. No es tan malo blandir la espada contra los sarracenos; mas bien se trata de un bien singular, pues es caridad exponer la vida por los hermanos [*quia et caritas est, pro fratribus animas ponere*]”³⁸.

Años más tarde, la defensa de la nueva milicia templaria llevada a cabo por Bernardo de Claraval no hizo sino seguir idénticas líneas de razonamiento.

De entre la multitud de sugerencias que ofrecen los dos textos reproducidos, retengamos una: la Iglesia no calificaba ya una determinada guerra de justa y santa, sino que ofrecía un proyecto de santidad a través de una violencia reglamentada por ella: *nunc vobis bella proponimus* decía Urbano II en la versión del sermón exhortatorio imaginada por Guiberto de Nogent. La lucha ya no tenía básicamente un componente defensivo u ofensivo específico. La *fides* necesitaba extenderse hacia quienes nunca la habían reconocido, los paganos —los musulmanes eran erróneamente calificados como tales—, pero asimismo protegerse de aquéllos que, partiendo de ella, se habían alejado, caso de herejes, cismáticos o simplemente de quienes no compartían la nueva eclesiología romana. No deja de ser revelador que, tal como nos refieren todas las fuentes, Bohemundo de Tarento y su contingente quemaran una fortaleza de maniqueos en su tránsito por la Vía Egnatia hasta Constantinopla³⁹. También es sintomático que el redactor de los *Gesta Francorum*

38. Baudri de Bourgueil, *op. cit.*, I.IV, pp. 14-15. Jonathan Riley-Smith ha abundado sobre el trasfondo ideológico de amor [*caritas*] a Dios y a los hermanos cristianos, no así a los musulmanes, que subyacía a todas las empresas cruzadas (“Crusade as an Act of Love”, *History* 65 (1980), pp. 177-192; reproducido en Thomas F. Madden ed., *The Crusades. The Essential Readings*, Oxford, 2002, pp. 32-50).

39. *Gesta Francorum*, I.IV, p. 8; Guiberto de Nogent, *op. cit.*, III.II.91-95, p. 139. Bien es cierto que la avanzadilla enviada a Antioquía en septiembre de 1098 antes de la llegada del cuerpo expedicionario principal y que estaba constituida por miembros del contingente de Raimundo de Aguilers, parece haber recabado información de paulicianos que detentaban una fortaleza en las cercanías de la ciudad sin haberles molestado (*Gesta Francorum*, IV.XI, p. 26).

situara a paulicianos, herejes dualistas, entre los componentes de una fuerza de socorro musulmana destinada a levantar el cerco cristiano de Antioquía, así como que también los mencionara entre el ejército de Kerbogha o entre los defensores de la fortaleza de Arqa, sitiada entre febrero y mayo de 1099 por todos los componentes de la expedición, a excepción de Bohemundo que permaneció en Antioquía⁴⁰. Es irrelevante en este momento el hecho de que, cristianos heréticos combatieran o no junto a los musulmanes. Lo significativo es que el cronista los situaba en un mismo plano de maldad que a los sarracenos. Ello delata con claridad el sentido de *infideles*, que no se encontraba limitado con exclusividad a los seguidores de Mahoma, sino que se extendía a todos aquellos que no aceptaban la *fides* romana. En las situaciones descritas, es cierto que se trataba de una secta más allá de los límites doctrinales incluso menos exigentes del cristianismo. En otras ocasiones, caso de las corrientes eclesiológicas imperiales coetáneas, la ortodoxia doctrinal era irreprochable, la fidelidad a Roma no y, en consecuencia, se podía y debía actuar contra estas últimas.

La narración que hizo Guiberto del devenir de los cruzados hasta Jerusalén está plagada de referencias que vuelven una y otra vez a los puntos referidos. La deserción de Guillermo el Carpintero durante el sitio de Antioquía dio lugar a un ácido comentario, extensible a otros participantes que no hacían gala del suficiente ardor guerrero:

“pues, si quienes llevaban a cabo en sus lugares de origen guerras injustas, cuando despojaban criminalmente a los pobres en su propio beneficio, se hubieran entonces mostrado tímidos, habrían tenido razón, pues exponían sus almas a la condenación. Pero, allí donde tienen la total certidumbre de obtener su salvación [*ubi omnimoda salutis erat internae securitas*], toda timidez es infinitamente condenable”⁴¹.

El abandono de la “santa milicia”, entonces y durante el cerco del atabeg de Mosul Kerbogha, tras la conquista latina de la ciudad el 3 de junio de 1098, contrastaba con el comportamiento de quienes perseveraron, asimilados a monjes por su penitencia y santidad, en clara referencia a cómo la opción por el comportamiento santo desde la vida seglar del combatiente, considerada en principio por el propio Guiberto, como hemos visto, de rango algo inferior a la vocación monacal, podía elevarse a cotas de igualdad, aunque tal equiparación sólo sería plena más tarde en las órdenes militares. El *De laude bernardiano* llegó a situar por delante a los freires templarios debido a su doble dedicación. “Tampoco tiene nada de extra-

40. *Op. cit.*, VIII.XX, p. 45, IX.XXI, p. 49, X.XXXIII, p. 83.

41. Guiberto de Nogent, *op. cit.*, IV.VII.365-370, p. 179.

ordinario —aunque no deja de ser laudable—”, escribía San Bernardo, “presentar batalla al mal y al diablo con la firmeza de la fe; así vemos por todo el mundo a muchos monjes que lo hacen por este medio. Pero que una misma persona se ciña la espada, valiente, y sobresalga por la nobleza de su lucha espiritual, esto sí es para admirarlo como algo totalmente insólito”⁴².

La descripción de la inesperada victoria de los cristianos, asediados en Antioquía frente al conjunto de tropas musulmanas dirigidas por Kerbogha, permitió a Guiberto introducir en la narración una caracterización nítidamente feudal de la relación de los combatientes con la divinidad. La llegada de tropas celestes lideradas por los santos militares Jorge, Mercurio y Demetrio fue vista como ayuda divina al *servitium* de los cruzados manifestado en la sangre derramada⁴³. Esta vinculación personal con la divinidad, que requería servicio, aunque también protección y ayuda por parte de ella, se vio nítidamente reflejada, tanto en las escenificaciones presentadas por los *Gesta* anónimos como por Guiberto de Nogent, en una anécdota que tuvo lugar tras la toma de Antioquía por los cruzados el 3 de junio de 1098 y después de que se hubiera consumado de inmediato el sitio al que sometió a la ciudad Kerbogha. Cuando Guy, hermanastro de Bohemundo, al servicio del emperador Alejo Comneno desde antes de la cruzada, escuchó de Esteban de Blois, en el campamento de Alejo, levantado en Filomelio en el corazón de Asia Menor, la probable caída de Antioquía ante el asfixiante cerco del atabeg de Mosul y, por tanto, el trágico fin de la expedición cristiana, estalló en un mar de lamentaciones. La ficción de reconstrucción de sus palabras ofrecida por Guiberto recoge la queja del familiar por la falta de correspondencia divina, en forma de protección y defensa de los suyos, al servicio de penalidades y muerte en su nombre ofrecido por los cruzados⁴⁴. La conclusión era rotunda: “¿a quién encontrarás a partir de ahora que quiera obedecer tus designios?”⁴⁵. Las exclamaciones eran desde luego retóricas, pues el escritor conocía que Dios había sido fiel a los suyos, pero el esquema es reflejo fidedigno de cómo las relaciones con la divinidad se adecuaban a las pautas sociales del momento. Los términos que puso en boca de

42. Bernardo de Claraval, “Liber ad Milites Templi. De Laude Novae Militiae”, en *Obras Completas de San Bernardo*, t. I, Madrid, 1983, pp. 498-499. La traducción castellana no es totalmente fiel al texto latino, pero se ha mantenido aquí.

43. Guiberto de Nogent, *op. cit.*, VI.IX.197-210, p. 240: ... *fusi sanguinis Christo detulere servitium*. La presencia de los tres santos guerreros aparecía ya atestiguada en los *Gesta Francorum*, IX.XXIX, p. 69. El concurso del legendario ejército de socorro dirigido por los santos Jorge, Mercurio y Demetrio fue calificado de *adiutorium Christi* por los dos escritores citados.

44. *cur populum ... nefandorum hominum gladiis feriendum absque subsidio tuae protectionis obieceris?* (*op. cit.*, VXXVII.852-856, p. 230); ... *cum te ad tuos defendendum universi amodo iudicare debeant impotentem?* (*op. cit.*, VXXVII859-860, p. 230).

45. *Op. cit.*, VXXVII.858-859, p. 230.

Guy el redactor anónimo de los *Gesta*, a quien debió llegar esta noticia en el verano de 1098 tras la victoria de fines de junio sobre Kerboga, eran aún más radicales: “Nosotros y otros cristianos te abandonaremos, y no te recordaremos más, ni alguno de nosotros escuchará a otro invocar tu nombre”⁴⁶. El tenor del aparente exabrupto reflejaba sin duda el sentir de los triunfadores, para quienes la ayuda divina no era graciosa, sino que obedecía al compromiso adquirido con un pueblo que manifestaba fidelidad hasta la muerte.

De las varias referencias a la crónica de Guiberto de Nogent se puede inferir un cuidado discurso teológico acerca de la *novae peregrinationis*. Habían transcurrido algunos años, no muchos, desde que un miembro del contingente de Bohemundo redactara anónimamente sus escuetas narraciones. En ellas las derivaciones ideológicas justificativas de la expedición y de sus pormenores están ausentes por completo. En la batalla del Lago de Antioquía, que enfrentó el 9 de febrero de 1098 a un conjunto de emires con los cristianos que asediaban la ciudad, Bohemundo, según hemos visto, arengó a su condestable con una exhortación en la que, de acuerdo a los *Gesta*, se encontraba la afirmación: “Y conoce realmente que esta guerra no es carnal, sino espiritual”⁴⁷. Pobre balance explicativo, que no es en modo alguno enriquecido, en los inicios de la crónica, con la afirmación de que “si cualquier hombre, con ardor, y con corazón y mente puros, deseara seguir a Dios y quisiera fielmente llevar la cruz tras él, no debería retrasarse en emprender el camino del Santo Sepulcro”⁴⁸. Tampoco las razones aducidas para la incorporación de Bohemundo, que se encontraba en el cerco de Amalfi, al contingente de francos que atravesaba la península itálica abundan en motivos claros de una decisión que dejaba a su tío, el conde de Sicilia Roger, solo para someter la revuelta amalfitana; únicamente hay una vaga referencia a la intervención del Espíritu Santo⁴⁹. Estas raquínicas alusiones al contexto espiritual parecen indicar que no existía entre el común de los cruzados una idea muy depurada del sentido del camino que emprendían, lo cual en modo alguno implica que no entrevieran la novedad de la empresa, como hemos podido apreciar a través de numerosos testimonios de los *Gesta*.

La situación era probablemente distinta entre el alto clero acompañante, caso del legado papal Ademaro de Puy; ellos debieron tener un sentido más nítido de los sucesos. Desde luego, entre clérigos y monjes ilustrados de la retaguardia occidental proclives a las reformas romanas, la percepción del trasfondo de la empresa fue ya total; los textos del segundo ciclo cronístico así lo atestiguan. Guiberto de Nogent expresó sin ambages la impronta espiritual de la expedición en frases que

46. *Gesta Francorum*, IX.XXVII, p. 64.

47. *Op. cit.*, VI.XVII, p. 37.

48. *Op. cit.*, I.I, p.1.

49. *Op. cit.*, I:IV, p. 7: *Sancto commotus [Boamundus] Spiritu.*

recuerdan las palabras puestas en boca de Bohemundo por el redactor de los *Gesta* y que aparecen desgranadas en el libro VII, el segmento último de la crónica que narra la llegada a la meta: Jerusalén⁵⁰.

La pregunta obvia que suscitan las diferencias expuestas entre los relatores presentes en los acontecimientos y aquéllos situados a distancia geográfica y cronológica de los hechos radica en saber si el “refinamiento teológico” al que se refiere Jonathan Riley-Smith era una construcción vacua o respondía a la realidad; si los simples razonamientos del redactor anónimo, centrados en la meta mítica de Jerusalén, eran la base del movimiento o sólo un engranaje primario de una maquinaria más compleja. En definitiva, si la cruzada era una explosión aristocrático-popular con tintes escatológicos o un imperfecto encauzamiento papal de un dinamismo social con derivaciones ideológicas, realizado en función de sus intereses de construcción de un poder ecuménico. En Historia no son aplicables los contrafatales, por lo que no es posible determinar si hubiera germinado una corriente de impronta parecida sin impulso papal. Pero dos puntos sí que nos permiten proyectar algo más de luz sobre esta cuestión. Los aspectos varios en que se concretó la espiritualidad cruzada —martirio, santidad o remisión de pecados— no comportaban en sí mismos novedad alguna. Sin embargo, su articulación sí resultó innovadora y estuvo ligada al nuevo concepto de Iglesia emanado de Roma.

No existe confrontación bélica de envergadura a todo lo largo de la Primera Cruzada en que las fuentes no hagan referencia explícita al carácter de mártires de los caídos⁵¹. Xerigordon y Civetot, las dos masacres que pusieron fin en septiembre y octubre de 1096 a la aventura popular predicada por Pedro el Ermitaño⁵², la toma de Nicea el 19 de junio de 1097⁵³, las batallas de Dorileo el 1 de julio de 1097⁵⁴ o

50. *De his itaque spirituali solum desiderio ceptis patratisque preliis ...* (Guiberto de Nogent, *op. cit.*, VII.29-30, p. 267); ... *numquam a seculorum tales exitisse principiis, qui pro sola expectatione emolumenti spiritualis tot corpora sua exposuere suppliciis* (*op. cit.*, VII.V.237-240, p. 275).

51. Distintos autores han dedicado trabajos a este tema: Jonathan Riley-Smith, “Death on the First Crusade”, en David Loades ed., *The End of Strife. Papers Selected from the Proceedings of the Colloquium of the Commission Internationale d’Histoire Ecclésiastique Comparé held at the University of Durham*, Edimburgo, 1984, pp. 14-31; H. E. John Cowdrey, “Martyrdom and the First Crusade”, en Peter Edbury ed., *Crusade and Settlement*, Cardiff, 1985, pp. 46-56; Jean Flori, “Mort et martyre des guerriers vers 1100. L'exemple de la Première Croisade”, *Cahiers de civilisation médiévale*, 34 (1991), pp. 121-139; Colin Morris, “Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade”, *Studies in Church History*, 30 (1993), pp. 93-104.

52. *Gesta Francorum*, I.II, p. 4; Guiberto de Nogent, *op. cit.*, II.X. 545-546, p. 126. En ambos casos se indica que fueron los primeros mártires de la cruzada.

53. *Gesta Francorum*, II.VIII, p. 17. Guiberto de Nogent, *op. cit.*, III.VIII, 359-361, 406-412, 440-443, pp. 148, 150-151; III.IX. 478-489, pp. 152-153. En este último texto Guiberto de Nogent extendió el *munus martirii* a quienes habían muerto de hambre.

54. *Op. cit.*, III.X. 568-569, 572-573, 597-599, pp. 156 y 157.

de la Torre Mahumeria en marzo de 1098, el sitio de Arqa entre febrero y mayo de 1099⁵⁵, todos estos enfrentamientos generaron abundantes bajas que las fuentes incorporaron a la nómina de mártires. La referencia suele ser más lacónica en los *Gesta*, más rica de contenido ideológico en Guiberto de Nogent. Así, respecto a la pugna en torno a la fortaleza extramuros de Antioquía acaecida en marzo 1098, el relator anónimo se limitó a decir:

“En dicho día más de mil de nuestros combatientes a caballo o a pie sufrieron martirio; creemos que fueron al cielo y allí recibieron la estola del martirio”⁵⁶.

Sin embargo, Guiberto de Nogent se extendió en el valor redentor de una muerte por la fe:

“Se cree que los nuestros sufrieron más de mil bajas. Aquéllos que fueron considerados dignos de aprobación por el testimonio de su fe recibieron tras la muerte gloriosas recompensas por sus sufrimientos. Quienes hubieran debido soportar castigo por sus pecados, por la sola efusión de su sangre, purgaron completamente toda falta”⁵⁷.

La batalla final de Antioquía frente a Kerbogha el 28 de junio de 1098 no desató en los dos cronistas de referencia menciones a martirio. En las consideraciones previas al choque, Guiberto de Nogent sí introdujo dos interesantes alusiones a él. La primera se refería a los clérigos no combatientes que precedían al ejército y estaban dispuestos a padecer muerte⁵⁸; nada nuevo había en el ofrecimiento pacífico de la propia vida en el contexto de una batalla. La segunda expresaba una doble virtud entre los guerreros, *militarem ferociam ... martirii ... modestiam*⁵⁹. La antinomia de los términos era sólo aparente y reflejaba con brillante concisión el núcleo central del nuevo camino de perfección: al punto culminante de la espiritualidad que era el martirio o muerte sacra, según equivalencia formulada por el propio cronista en otro lugar⁶⁰, se accedía mediante la práctica de virtudes militares.

Conocemos los nombres de los caídos más significados. Guiberto de Nogent dedicó especial atención a una persona de menor renombre cercana a él, Mateo, cuya familia detentaba beneficios y prestaba homenaje a los padres del cronista. Sirvió durante un tiempo al emperador Alejo Comneno y, cautivo en la cruzada, fue decapitado al negarse a renunciar a su fe “y enviado cerca de ese Dios, cuya muerte había deseado imitar tan ardientemente”⁶¹. El monje cronista, que conocía el final trágico de Esteban de Blois en su retorno a Ultramar como cruzado en

55. *Gesta Francorum*, X.XXXV, p. 85; Guiberto de Nogent, *op. cit.*, VI.XXIII.887-889, p. 265.

56. *Gesta Francorum*, VII.XVIII, p. 40.

57. Guiberto de Nogent, *op. cit.*, IV.XIV.665-670, p. 191.

58. *Op. cit.*, VI.VII.130-133, p. 237.

59. *Op. cit.*, VI.VII.153-156, p. 238.

60. *Op. cit.*, VI.XXIII.888, p. 265.

61. *Op. cit.*, IV.XVIII.871-911, pp. 198-199; la cita concreta se encuentra en 908-909, p. 199.

1101, extendió el manto del martirio a su muerte en Ramla en mayo de 1102, fin que lavaba la indignidad de su deserción anterior en Antioquía y, a través de la acción meritoria última, elevaba su comportamiento por encima de aquéllos que, cumplido el voto cruzado, volvían al pecado⁶². Parece que hubo alusión papal a esta vía de santidad en la alocución de Clermont; al menos uno de los futuros relatores del hecho cruzado presente allí, Baudri de Bourgueil, hizo menciones indirectas a ello en su versión del discurso pontificio⁶³. También cronistas generales, caso de Hugo de Santa María, monje de Fleury-sur-Loire, recogieron algo más tarde el detalle. Este escritor fue todavía más rotundo que Baudri:

“Aseguró [Urbano II] que podían estar convencidos de una recompensa gloriosa e inefable en el cielo todos aquellos que, marcados por el signo de la cruz del Señor, tomaran por esta razón el camino del Santo Sepulcro Después, todos los obispos que se encontraban allí atestiguaron que aquéllos que defendieran el cristianismo de estas tempestades inminentes serían admitidos entre los santos mártires y que sin ningún género de duda recibirían en este siglo la gloria de la fama y en el cielo una recompensa inefable”⁶⁴.

La acogida entre los mártires que gozaban de la vida eterna indicaba que el premio se refería a aquéllos que murieran por la fe en el transcurso de la expedición.

Estas alusiones eclesiásticas o cronísticas no significaban ruptura alguna. La noción de martirio para quienes lucharán contra paganos era antigua. Nada menos que a comienzos del siglo X, Abbon de Saint-Germain, siguiendo una tradición habitual en aquellos difíciles tiempos, estimulaba a los combatientes contra los normandos introduciendo explícitamente esta recompensa:

“¡Francia, guárdate tú misma! No dejéis a vuestros enemigos crecer y multiplicarse, sino al contrario, como lo manda la Escritura, combatid por vuestra Patria; no tengáis miedo a morir en la guerra de Dios [*in bello Dei*]; con toda seguridad, si encontrarais allí la muerte, seréis santos mártires [*sancti martyres eritis*]. Por tanto, participad seguros en la guerra del Señor [*intrate securi in bellum domini dei*]”⁶⁵.

62. *Et certe multo meliorem eius fugam arbitror, quae indecens factum martirii repensione correxit, quam eorum perseverantiam, quorum redditus se in totius spurcitiae et sceleris profunda deflexit* (*op. cit.*, V.XXV.797-801, p. 228).

63. *Pulchrum sit vobis in illa civitate mori pro Christo, in qua pro vobis Christus mortuus est. Ceterum si vos circa mori contigerit, id ipsum autem mori in via si tamen in sua Christus vos invenerit militia. ... et vel victoriosi ad propria remeabitis, vel sanguine vestro purpurati, perenne bravium adipiscemini* (Baudri de Dol, *op. cit.*, I.IV, p. 15).

64. Hugo de Fleury, “Liber modernorum regum francorum” ed. G. Waltz, en *MGH, Scriptores*, IX, ed. J. H. Pertz, Hannover, 1851, pp. 392-393.

65 “Sermo VI. Adversus raptore bonorum alienorum. Sermo ad milites”, en Ute Oennerfors ed., *Abbo von Saint-Germain-des-Prés’ 22 Predigten. Kritische Ausgabe und Kommentar*, Frankfurt, Berna, Nueva York, Nancy, 1985, p. 98-99.

Con anterioridad, a mediados del siglo IX, el papa León IV, activo en la defensa del laico frente a los piratas musulmanes, había dirigido en 853 una epístola *Exercitui Francorum*, que defendía a la cristiandad franca frente a las invasiones vikingas; en ella aseguraba que la muerte en combate implicaría el reino celeste⁶⁶. Sobre este texto del pontífice se basó el canonista Ivo de Chartres a fines del siglo XI para garantizar el cielo a quienes murieran por la salvación de la Patria, la verdad de la fe y la defensa de los cristianos⁶⁷. Pero los beneficios espirituales que comportaba el martirio no afectaron sólo a la lucha contra paganos. Los patarinos milaneses que fallecieron en defensa de propuestas reformadoras, y específicamente Erlembardo muerto violentamente en 1075, entraron asimismo en la nómina de mártires⁶⁸.

La muerte inferida en combate era así servicio a Cristo y la recibida implicaba garantía de salvación. Más tarde, Bernardo de Claraval, en su loa de los *milites templarios*, esbozó esta misma idea: “La muerte del pagano es una gloria para el cristiano, pues por ella es glorificado Cristo. En la muerte del cristiano se despliega la liberalidad del Rey, que le lleva al soldado a recibir su galardón”⁶⁹; es decir, la salvación. Como hemos ya observado repetidamente, el abad cisterciense no hizo sino sintetizar y llevar a sus últimas consecuencias una serie de propuestas desarrolladas previamente en el curso de la Primera Cruzada e incluso con anterioridad. La *nova militia*, el Temple, seguía la senda del *novus miles* cruzado que emprendía una *nova peregrinatio*. La diferencia no era tan significativa cualitativamente: el combatiente, profeso con voto perpetuo, quedaba incorporado de forma explícita a la Iglesia regular; el servicio a Cristo se ampliaba a unas prácticas comunitarias litúrgicas, aunque el eje seguía siendo la lucha armada por la fe. La espiritualidad del freire quedaba así institucionalizada a perpetuidad; la temporalidad del *servitium* de quien se comprometía mediante un voto cruzado se convertía de ese modo en dependencia permanente expresada a través de un instituto ligado directamente a la sede de Pedro mediante la exención.

La idea de martirio estaba intrínsecamente ligada a la de santidad. Para los integrantes de la expedición cruzada no existía una rígida separación entre su mundo

66. ... quisquis (*quod non optantes dicimus*) in hoc belli certamine fideliter mortuus fuerit, regna illi celestia minime negabuntur. Novit enim omnipotens, si quislibet vestrum morietur, quod pro veritate fidei et salvatione anime ac defensione patrie christianorum mortuus est, ideo ab eo pretitulatum premium consequetur, en MGH, *Epistolae V*, ed. Ernst Dümmler, *Epistolae selectae... Leonis IV*, ed. Adolph de Hirsch-Gerenth, Berlín, 1899, p. 601.

67. Ivo de Chartres, *Decretum*, X.87 (*Quod regum coelorum consequantur qui pro defensione Christianorum occisi fuerint. Idem [Leo IV] exercitui Francorum*) en Jean Paul Migne ed., *Patrologia Latina*, t. 161, cols. 719-720.

68. C. Erdmann, *The Origin...*, p. 142; J. Flori, *La guerre sainte...*, pp. 183-189.

69. Bernardo de Claraval, “*Liber ad Milites Templi...*”, p. 502-503. Las reticencias sobre la traducción al castellano se mantienen.

de servicio a Cristo y el de quienes gozaban de la vida eterna tras haber cumplido fielmente sus obligaciones para con la divinidad. Sus méritos no eran tampoco inferiores. Existía un clima común de servir a Dios con sus actos, válido para quienes lo realizaban en aquel mismo momento, incluso a costa de su vida, y para quienes lo habían ya cumplido y disfrutaban como premio del beneficio de la salvación. Esta identidad la reflejó San Andrés en una de las visiones de Pedro Bartolomé en junio de 1098, instándole a descubrir la Santa Lanza, enterrada en la catedral de Antioquía, en los momentos más angustiosos del ataque de Kerbogha sobre la ciudad. Raimundo de Aguilars, defensor de la veracidad de la aparición celeste a un humilde provenzal, puso en boca del santo estas palabras:

“¿No sabes por qué Dios os ha conducido aquí, cuánto os ama y cómo os ha escogido a vosotros especialmente?. Os ha hecho venir aquí para vengar la afrenta sufrida por él mismo y por los suyos. Os ama de tal manera que los santos, que gozan ya del descanso, conociendo con antelación la gracia de la disposición divina, querrían estar ellos mismos en carne y hueso aquí para luchar con vosotros. Dios os ha elegido de entre todas las gentes, igual que las espigas de trigo son recogidas entre malas hierbas. Verdaderamente sois superiores en méritos y en gracia a todos aquéllos que vinieron antes y que vendrán después que vosotros, como el oro tiene más valor que la plata”⁷⁰.

Tal voluntad de participación celeste, se hizo presente, según todas las crónicas, coetáneas o posteriores, en la batalla de Antioquía que quebró la presión musulmana sobre la ciudad recién conquistada. En palabras del autor de los *Gesta*, presente en el enfrentamiento:

“Aparecieron entonces de la parte de las montañas un incontable número de combatientes sobre caballos blancos con estandartes también completamente blancos. Cuando nuestros hombres lo vieron no entendían lo que estaba ocurriendo o quiénes pudieran ser estos hombres hasta que cayeron en la cuenta de que éste era el socorro que enviaba Cristo, y que los líderes de dicha comitiva eran San Jorge, San Mercurio y San Demetrio. Todo esto es cierto, ya que muchos de los nuestros lo vieron”⁷¹.

La devoción a alguno de estos santos, en el interior de la expedición que fue descendiendo hacia Jerusalén en la primavera de 1099, se manifestó en la erección del obispado de Ramla, dentro de la última etapa del trayecto antes de visualizar la ciudad santa el 7 de junio de 1099. La tradición indicaba que en aquella villa se encontraba la tumba de San Jorge; en realidad, había sido enterrado en la cercana Lydda, aunque los musulmanes habían destruido la iglesia que cobijaba sus restos.

70. Raimundo de Aguilars, “Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem”, X (*Incipit inventio Domini lanceae*), en *Recueil des Historiens des Croisades*, t. III, París, 1866, p. 254.

71. *Gesta Francorum*, IX.XXIX, p. 69

Para honrar a un santo, tan inserto en la mentalidad cruzada que se le había imaginado combatiendo junto a los cristianos en Antioquía, los líderes de los contingentes acordaron elegir un obispo en Ramla —el rango episcopal recayó en el clérigo normando Roberto de Rouen— y levantar allí una basílica que mantuviera la memoria del martir⁷².

Todas estas manifestaciones de fluidez de las relaciones entre santos y combatientes en el curso de la Primera Cruzada, igual que el martirio, no aportan novedad alguna. Durante los siglos X y XI, los dos *ordines de oratores y bellatores*, antes antitéticos, fueron acercándose progresivamente. El culto y advocación de los santos militares se extendió, a la par que se requirió su protección en la guerra y menudeó su participación directa, junto a ejércitos celestes, en batallas⁷³. Todo ello formaba parte del fortalecimiento de una idea y práctica de guerra santa, que se extendía a la utilización de emblemas de contenido sacro, el *vexillum sancti Petri* entre otros⁷⁴, y también a recompensas espirituales, que, ya en pleno desarrollo del movimiento reformador eclesiástico, fueron ofrecidas en un sinfín de momentos y situaciones, a Erlembaldo y otros patarinos, a los combatientes antiimperiales germanos o a aquéllos que se enfrentaban al clero simoniaco en Francia⁷⁵. El disfrute genérico de la vida eterna se concretó en ocasiones en *remissio penitentie*⁷⁶, que reconducía las penitencias hacia objetivos queridos por la sede de Pedro; tal fue el caso del ofrecimiento a los combatientes en la campaña de Barbastro recogido en la controvertida carta de Alejandro II al clero de Volturino⁷⁷. Las propuestas espiri-

72. *Op. cit.*, X.XXXVI, p. 87. ...qui [principes] hoc ob cultum amoremque martiris obnixe fieri petiverant; así lo expresó Guiberto de Nogent, *op. cit.*, VII.I.100-101, p. 269.

73. Una imagen legendaria similar en la Península Ibérica es la ofrecida por la aparición del apóstol Santiago en una caballo blanco en los momentos más críticos de la batalla de Clavijo.

74. Carl Erdmann dedicó especial atención a los emblemas sacros antes y durante el periodo reformador eclesiástico (*op. cit.*, cap. I: *Holy Banners*, pp. 35-56, y cap. VI: *Vexillum Sancti Petri*, pp. 182-200). Antes de su magna obra de 1935 había publicado distintos artículos sobre este tema: idem, “Das Wappen und die Fahne der römischen Kirche”, *Quellen und Forschungen*, 22 (1930-1931), pp. 227-255; idem, “Kaiserafahne und Blutfahne”, en *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 1932, pp. 868-899; idem, “Kaiserliche und päpstliche Fahnen im hohen Mittelalter”, *Quellen und Forschungen*, 25 (1933-1934), pp. 1-48.

75. J. Flori, *La guerre sainte...*, p. 218.

76. Las indulgencias en el ámbito de las cruzadas hasta 1216 han sido objeto de una tesis doctoral leída en 2004 por Ane L. Bysted en la Universidad del Sur de Dinamarca (*In Merit as well as in Reward. Indulgences, Spiritual Merit, and the Theology of the Crusades, c.1095-1216*). Agradezco a la Dra. Bysted el haber podido consultar este trabajo que permanece todavía inédito.

77. La edición de la carta se debe a Samuel Loewenfeld ed. (*Epistola Pontificum Romanorum ineditae*, Leipzig, 1885, reimpr. Gratz, 1959, doc. núm. 82, p. 43). La transcripción de Loewenfeld ha sido reproducida en multitud de ocasiones, entre otros, por Michel Villey (*La Croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, París, 1942, p. 143, n. 7), por José Goñi Gatzambide (*Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Vitoria, 1958, p. 50, n. 18), por H. E. John Cowdrey (*The*

tuales también adoptaron la forma de *remissio peccatorum*, que implicaba una total limpieza de culpas; este beneficio fue otorgado, por ejemplo, por Gregorio VII en 1080 a quienes apoyaran a Rodolfo en contra de Enrique IV, emperador excomulgado⁷⁸. En resumen, la utilización de un distintivo, en este caso la cruz de tela por la que después conoceremos el movimiento, o la remisión de pecados tampoco fueron, pues, signos plenamente caracterizadores de la cruzada. Antecedían a ella en algunos decenios.

La llave explicativa del movimiento cruzado y de la espiritualidad inherente a él no reside en la originalidad intrínseca de sus rasgos externos más llamativos, llamamiento papal, voto, indulgencias y otros privilegios —por ejemplo, la protección de bienes y familiares de los que partían—, según el conocido cuarteto de elementos caracterizadores delimitado por Jonathan Riley-Smith⁷⁹. Se encuentra más bien en la capacidad eclesial de aglutinación del conjunto con un fin que servía a las necesidades de todo tipo de los participantes —sociales, económicas e ideológicas— y también a la Iglesia de Roma, en su proyecto de construcción de un dominio de base espiritual, el único ámbito en que podía ejercer cierto control, aunque con lógicas derivaciones hacia lo temporal, concretadas en un predominio político último sobre el resto de las emergentes monarquías feudales. La espiritualidad expandida se expresó en la cruzada, pero también coetáneamente en el denominado nuevo monacato y en las órdenes militares, ambos emergidos del mismo caldo de cultivo y en evidente interrelación con la *nova peregrinatio*. Más allá del benedictinismo tradicional, todos estos institutos dilataban los caminos de perfección al introducir institucionalizadamente en ellos determinadas formas de guerra, trabajo o asistencia a pobres y enfermos, pero desde una innovadora dependencia, central, prioritaria y continuada, a la sede romana, posibilitada a través de un nuevo sentido de la exención o vinculación directa al papa. Evidentemente, la cruzada no podía cumplir este último requisito, pues el compromiso era temporal y genérico. La espiritualidad inherente a ella, añeja en bastantes de sus componentes externos, sí que respondía en el fondo a esta articulación romana en construcción, manifestada, en lo que a las grandes expediciones hacia Jerusalén se refiere, no tanto en la alocución papal de noviembre de 1095, de la que poseemos sólo visiones personales posteriores, sino en las vivencias de quienes participaron en la primera expedición y en la depuración que de ellas hicieron cronistas posteriores.

Cluniacs and the Gregorian Reform, Oxford, 1970, p. 126, n. 2) y por Alberto Ferreiro (“The siege of Barbastro: A Reassessment”, *Journal of Medieval History*, 9 (1983), p. 142, n. 11). Carl Erdmann considera que “es la primera indulgencia cruzada de la que poseemos texto” (*The Origin...*, p. 138).

78. Eric Caspar, “Das Register Gregors VII”, VII-14a, en *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae Selectae*, Berlín, 3^a ed., 1967, pp. 486-487; traducción al inglés por H. E. John Cowdrey, *The Register of Pope Gregory VII, 1073-1085. An English Translation*, Oxford, 2002, p. 344.

79. Jonathan Riley-Smith, *What Were the Crusades?*, 3^a ed., San Francisco, 2002, pp. 3-5.

Una mirada final hacia los *Gesta* y Guiberto de Nogent resume el papel central articulador del papado en la empresa cruzada que una parte de la historiografía anglosajona reciente ha devaluado en aras de una emergencia desde abajo del significado del proyecto, y de una construcción dinámica *in situ* del universo ideológico por parte de los propios expedicionarios. El 1 de agosto de 1098, poco más de un mes después de la victoria decisiva sobre Kerbogha, falleció en Antioquía el legado papal Ademaro de Puy. El cronista anónimo, al anotar la pérdida, se refirió a él como *rector et pastor*, es decir, como coordinador interno de la expedición y consejero espiritual⁸⁰. Años más tarde, Guiberto, en un ejemplo más del proceso de aclaración ideológica que supuso su obra y la de los otros relatores *post eventum*, transformó los sustantivos en *pater et dux*, mostrando ya sin ambages el papel director del enviado del papa⁸¹. La desaparición del obispo de Puy dio paso al desmigajamiento de la cruzada en una multiplicidad de intereses nobiliarios antes ahormados, lo cual en modo alguno indica que la expedición dejara de ser un proyecto papal. La época de crisis que se inició reflejó solamente la ausencia de una autoridad moderadora romana en el seno de un contingente plural. En palabras del propio Guiberto, Ademaro “había conseguido soldar todos los corazones en la concordia y la armonía”⁸². Evidentemente la espiritualidad anidaba en cada cruzado, pero no era simple creación suya, sino una manifestación social de trazos nuevos que no hubieran tenido la oportunidad de emerger de no ser por el dinamizador sentido global que aportó la Iglesia romana.

80. *Alii vero qui in Antiochia remanserant steterunt in ea cum gaudio et laetitia magna, quorum rector et pastor extitit Podiensis episcopus* (*Gesta Francorum*, X.XXX, p. 74).

81. *Etsi enim pontifices* [los prelados que había en la expedición tras el fallecimiento del legado] *illic aliis, gloriose illo homine, qui eorum specialis pater et dux fuerat deputatus, obeunte remanserant, non tanti pendebant tamen illos, presertim cum meminissent se non eo his, quo illi uni fuerant, iure commissos. Dum ergo nemini singulariter parent et universa inter eos estimantur equalia, fiebant sepius, dum vulgi libido prevaleat, apud ipsos minus apta iudicia* (Guiberto de Nogent, *op. cit.*, VI.XXII.795-802, p. 262).

82. *Op. cit.*, VI.XXII.789-790, p. 262.