

LA SANTIFICACIÓN DEL *BELLATOR* Y LA TEMPRANA MILITARIZACIÓN DE LA ORDEN DEL HOSPITAL

Javier Alvarado Planas

Universidad Nacional de Educación a Distancia

En el transcurso del siglo X, la mayor seguridad en las rutas hacia Jerusalén propició “la gran era de las peregrinaciones”¹. A ello contribuyó la convicción de que el viaje a los Santos Lugares servía de penitencia. Los libros penitenciales de la época dan cuenta de esta práctica². Príncipes, monarcas, obispos y el propio pontífice ampararon estos tránsitos a lugares santos como Roma, Santiago de Compostela, Jerusalén... En buena medida, la peregrinación supuso una colosal empresa a la que no le faltó el apoyo de órdenes religiosas como Cluny, la principal institución encargada de erigir hospederías, hospitales y monasterios a lo largo de las rutas por toda Europa destinadas a velar por este singular *homo viator* que se desplazaba “*pro amore Dei et salute animarum suarum*”³.

Precisamente, uno de estos hospitales fue erigido en Jerusalén en torno a 1048-1063 bajo el patrocinio de Mauro de Pantaleón, jefe de la comunidad de los comerciantes de Amalfi en Constantinopla. Se trataba de un grupo de monjes cluniacenses, probablemente venidos de Italia, dirigidos por fray Gerard, denominado en las fuentes “prior” y “sirviente del Hospital de Santa María”, que se hicieron cargo del hospital y la iglesia aneja de Santa María la Latina⁴. Tras la toma de Je-

¹ Steven RUNCIMAN, *Historia de las cruzadas*, vol. I, Madrid, 1994, p. 55.

² A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison-Milwaukee-London, 1969, p. 7 y ss.

³ John WILKINSON, *Jerusalem pilgrims before the Crusades*, Warnminster, 1977. Aryeh GRABOÏS, *Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen Âge*, Paris-Bruxelles, 1998.

⁴ Guillermo de TIRO, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, XVIII, 4-5, editada por François GUIZOT, *Collection des mémoires relatifs a l'Histoire de France*, París, 1824. Jacobo de VITRY, *Historia orientalis seu hierosolymitana*, editada por François GUIZOT, *Collection des mémoires relatifs a l'Histoire de France*, cap. 64 igualmente editada en la obra citada anteriormente.

rusalén en 1099 se ampliaron las instalaciones del hospital y se abandonó la tutela benedictina, trocando la anterior regla monástica por la agustina más propicia para las actividades asistenciales sobre el terreno. En 1113, la bula *Pie postulatio voluntatio* de Pascual II reconoció a esta corporación como Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén⁵ situándola bajo su directa dependencia, es decir, desvinculándola en buena medida del obispo de Jerusalén o de cualquier otra autoridad eclesiástica o laica.

En la misma ciudad de Jerusalén, apenas siete años más tarde, en 1120⁶, un grupo de cruzados decidió prolongar su voto de armas y, además “hicieron profesión de querer servir perpetuamente siguiendo la costumbre de las reglas de los canónigos regulares, observando la castidad, la obediencia y la pobreza”⁷, constituyendo las bases de la que sería la primera Orden miliciano-monástica de la cristiandad; el Temple. Se ha afirmado que “de todas las nuevas formas de vida monástica que surgieron del fermento religioso del siglo XII, ninguna fue más original ni posiblemente más paradójica que la de las órdenes militares”⁸, pues eran órdenes de soldados y, además, monjes sometidos a votos y regla⁹. La anomalía residía en que la doctrina eclesiástica y el derecho

⁵ Sobre los comienzos de la Orden, vid. los trabajos de J. DELAVILLE LE ROULX, *Les Hospitaliers en Terre Sainte et à Chypre (1100-1310)*, Paris, 1904. E. J. KING, *The Knights Hospitallers in the Holy Land*, London, 1931. D. BLEVEC, “Aux origines des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem: Gérard dit Tenque et l'établissement de l'ordre dans le Midi”, en *Annales du Midi*, 89 (1977), pp. 137-152. Alain BELTJENS, *Aux origines de l'ordre de Malte: De la fondation de l'hôpital de Jérusalem à sa transformation en ordre militaire*, Bruselas, 1995. Imprescindible la lectura de Jonathan RILEY-SMITH, *The Knights of St John in Jerusalem and Cyprus, c.1050-1310*, Londres, 1967, *Hospitallers: The History of the Order of St. John*, Londres, 1999 y *The Knights Hospitaller in the Levant, c. 1070-1309*, New York, 2012. También Helen NICHOLSON, *The Knights Hospitaller*, Woodbridge, 2001; J. RONSTEIN, *The Hospitallers and the Holy Land*, Woodbridge, 2005. Alain DEMURGER, *Les hospitaliers. De Jérusalem à Rhodes, 1050-1317*, Paris, 2013.

⁶ Y no en 1119, según el convincente razonamiento de Rudolf HIESTAND, “Kardinalbischof Matthäus von Albano, das Konzil von Troyes und die Entstehung des Templeordens”, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 99 (1988), p. 295-325.

⁷ Guillermo de TIRO, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, XII, 7. La misma información transmite Jacobo de VITRY, *Historia orientalis seu hierosolymitana*, cap. 65.

⁸ C. H. LAWRENCE, *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Madrid, 1999, p. 247.

⁹ Los canónigos regulares se regían por la denominada *Regla para canónigos* compilada en el siglo VIII por el obispo San Crodegango para el clero de la Catedral de Metz. Por considerarse demasiado laxa (por ejemplo, permitía las propiedades personales) fue cambiada por la regla de San Agustín, más austera; vid. L. VERHEIJEN, *La règle de saint Augustin*, 2 vols., Paris, 1967.

canónico vedaban terminantemente a los monjes el uso de las armas. Si llamativo fue el proceso de constitución de la Orden del Temple (una cofradía de cruzados que decidió adoptar la vida monástica), no menos lo fue la transformación de la monástica Orden Hospitalaria en una Orden monástico-militar (monjes convertidos en soldados)¹⁰.

A lo largo de estas páginas intentaremos explicar el complejo proceso por el que algunas Órdenes monásticas¹¹ asumieron el uso de las armas para defender los intereses de la Iglesia, modificando la doctrina cristiana tradicional que vedaba tal práctica a los monjes. Se trata pues, de la historia de las resistencias y singularidades que llevaron a la formulación de la idea del soldado-monje y a la militarización de la Orden del Hospital.

I.- LA INCOMPATIBILIDAD ENTRE EL MONACATO Y LA MILICIA

A pesar de las reservas de algunos padres de la Iglesia hacia la guerra y los guerreros¹², la victoria de Constantino sobre Majencio en Puente Milvio, que fue atribuida al favor de la cruz¹³ abrió resueltamente a los cristianos las puertas del ejército y a determinadas profesiones relacionadas directa o indirectamente con la defensa del Estado. En este sentido se autorizó, e incluso se ensalzó a los guerreros que de-

¹⁰ Es ingente la bibliografía sobre el origen y desarrollo de las órdenes militares. Además de la que citaremos oportunamente, puede consultarse visiones generales en Alain DEMURGER, *Caballeros de Cristo; templarios, hospitalarios, teutónicos y demás órdenes militares en la Edad Media (siglos XI a XVI)*, Granada, 1975. Desmond SEWARD, *Los monjes de la guerra. Historia de las Órdenes Militares*, Barcelona, 2004. Para su implantación en España vid. Luis GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, *Papado, Cruzadas y Ordenes Militares, siglos XI-XIII*, Madrid, 1995. Una notable visión de conjunto en Carlos de AYALA, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, 2003.

¹¹ Muchas Órdenes fueron originariamente religiosas o asistenciales antes de militarizarse por los imperativos de la guerra contra los musulmanes. Así la Orden de San Lázaro, Santa María de los Teutones, Santo Tomás de Acre, Alcalá de la Selva, San Marcos de León, etc.

¹² Son clásicas las obras de Roland H. BAINTON, *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-Evaluation*, London, 1979; F. H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975; Georges MINOIS, *L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*, Paris, 1994; Alexander Pierre BRONISCH, *Reconquista y Guerra santa: la concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Granada, 2007.

¹³ Eusebio de CESAREÁ, *Vida de Constantino*, 28; LACTANCIO, *Sobre la muerte de los perseguidores* 44; ZÓSIMO, *Historia Nueva*, libro II, cap. 15-16.

fendían con sus armas la comunidad cristiana, ahora personificada en el Imperio romano. Los enfrentamientos contra los persas de Oriente y las tribus germanas en Occidente, unido a las limitaciones establecidas por Teodosio II para admitir paganos en el ejército, desplazaron el peso de la guerra hacia la población cristiana (*Theodosiani Libri XVI*, 10, 21). En suma, en pocos años, la cultura militar formaba parte sustancial de la vida y la fe cristiana. No obstante se mantuvo la doctrina prohibitiva del uso de las armas a los clérigos.

Paralelamente, la Iglesia se fue dotando del necesario bagaje doctrinal para legitimar el recurso a la guerra. En este sentido, los escritos de San Agustín sobre la guerra justa se enmarcan en una época en la que el Imperio romano se sentía amenazado por los pueblos bárbaros, y la misma unidad de la Iglesia estaba igualmente cuestionada por la proliferación de diversas herejías. Ante tales peligros, San Agustín defendió el uso de la fuerza contra unos y contra otros llegando incluso a justificar la muerte sin que se incurriera en homicidio ni violación de ley divina alguna. Para apoyar sus ideas refutó los argumentos pacifistas y contemplativos de quienes mantenían que no se podía esperar nada bueno de “*reinos de este mundo*” y que había que dedicar todos los esfuerzos en la salvación del alma. Para el obispo de Hipona, la actividad guerrera no era una desgracia que el cristiano hubiera de evitar, o en la que no se pudiera participar; era un mal a veces necesario para evitar una desgracia mayor. En definitiva, para San Agustín, la guerra sería justa si cumplía estos tres requisitos¹⁴: 1º *causa iusta*, limitada a responder a una agresión previa (por tanto, nunca podía ser ofensiva, sino defensiva, lo que excluía la guerra de conquista). 2º declarada por autoridad legítima (*auctoritas principis*). 3º *intentio recta*, es decir, que obedeciera a motivos piadosos y no por ánimo de venganza o intereses personales, y cuando se hubieran intentado otros medios pacíficos. Conviene recordar que la doctrina de San Agustín sobre la guerra justa, que hasta ese momento se invocaba como una de tantas opiniones sobre el particular, aunque tímidamente divulgada por Hincmar de Reims, alcanzó la categoría de autoridad en la materia a

¹⁴ *Epístola 138 ad Marcellinum*, en J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 33, col. 525-535; y en diversas partes de su *De Civitate Dei* (por ejemplo, 19, 7). Véase también J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Granada, 2000.

mediados del siglo XII al ser ampliamente utilizada en el Decreto de Graciano¹⁵.

La proclamación del cristianismo como única religión de Roma y la consiguiente cristianización de las élites y legiones del Imperio, supuso la paulatina reorientación de la función guerrera y, por tanto, de las virtudes del soldado; el culto al valor, el fomento del heroísmo en el combate, la lealtad al jefe, la camaradería, etc. Paulatinamente, la profesión y el universo cultural del militar adquirieron nuevos tintes de honorabilidad y de prestigio. La literatura de la época buscó paralelos entre algunos personajes militares y los ángeles y santos. Así, se revalorizó el culto a santos militarizados como San Jorge, San Mauricio o Santiago Matamoros que prolongaban las hazañas del arcángel San Miguel como capitán de la milicia celestial. O se difundió la redacción de hagiografías de nobles guerreros, como la vida de San Gerardo de Aurillac, Odon de Cluny, etc. Para Juan de Salisbury (*Policraticus* 6, 8) *sólo es verdadera milicia la que sirve a la religión y solo Dios es quien elige a sus defensores*. De la antigua visión del Jesucristo humillado, martirizado y vencido, se pasó a una imagen del Jesucristo vencedor del mal y la injusticia, que era presentado en majestad. Es claro que toda esta nueva concepción de la guerra coincidió con una reformulación del papel de la aristocracia militar en los reinos europeos. También contribuyó a ello la cristianización de diversos pueblos germanos que profesaban el culto a las armas. En la tradición de estos pueblos, el adolescente accedía a la condición de guerrero u hombre adulto mediante una ceremonia sagrada en la que el padre o jefe del clan le entregaba la espada. La Iglesia cristianizó dicha ceremonia bendiciendo al caballero y a su espada. Vemos muestras de esta costumbre en pontificales de origen alemán de la segunda mitad del Siglo X que luego se extendieron por territorio francés e italiano. Por citar algún ejemplo conocido, un texto del año 1080 relata el caso del soldado Erlembaldo, asesinado por unos herejes al defender al papa Alejandro, y cuyo cadáver permaneció durante tres días en la plaza de Milán al impedir que se le diera sepultura; “Pero la tercera noche emanaba de su cuerpo una

¹⁵ GRATIANUS, *Decretum*, en *Corpus Iuris Canonici*, vol. I, ed. A. FRIEDBERG, Leipzig, 1879-1881 (reimp. Graz, 1955). Véase sobre esta cuestión R. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste, de Saint Agustin à nous jours*, Paris, 1934; Jean FLORI, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el occidente cristiano*, cit., p. 261, y Ana Belén SANCHEZ PRIETO, *Guerra y guerreros en España según las fuentes canónicas de la Edad Media*, Madrid, 1990.

luz celestial tan intensa que quienes se encontraban muy lejos de la ciudad no dudaron de que se trataba de un incendio de la ciudad. Dicha luz resplandeció en su cuerpo durante tres horas [...] Desde entonces, ha quedado indudablemente demostrado, mediante el testimonio de numerosos prodigios y milagros divinos, que este hombre de Dios, celoso combatiente de la desviación herética, era verdaderamente el amigo de Dios”¹⁶.

Sin embargo, la doctrina cristiana seguía considerando que el homicidio causado en guerra justa era un estigma pecaminoso, y que la milicia era incompatible con la vida de perfección y pureza monástica. Los libros penitenciales de la época prueban que matar, aunque fuera en guerra justa, era un pecado que, en el mejor de los casos, acarrearba la penitencia de tres cuaresmas, es decir, 120 días por cada homicidio. La mentalidad contraria a la santificación de la guerra puede detectarse incluso entre los árabes cristianos del siglo IX¹⁷. El propio Burcardo de Worms dedicó todo un capítulo de sus *Decreta* a las penitencias de “los que cometen homicidio en guerra pública”¹⁸. Sin embargo, paulatinamente los teólogos fueron abriendo paso no solo a la idea de que la muerte en combate era una forma de martirio, sino que además, matar era aceptable si se hacía en defensa de la Iglesia y bajo sus condiciones. Aunque ya hemos mencionado algunos precedentes de este tipo de indulgencias a los guerreros, fue Gregorio VII quien propició el *corpus* doctrinal legitimador de la guerra penitencial al encargar al canonista Anselmo de Lucca los trece libros de la *Collectio Canonum* en una de cuyas partes se compilaron todas las citas canónicas y doctrinales justificadoras de la guerra en defensa de la Iglesia. No obstante, una cosa

¹⁶ Bertoldo de REICHENAU, *Chronicon, Scriptores*, 5, ed. G. H. PERTZ, en *Monumenta Historica Germaniae*, pp. 304-305.

¹⁷ En efecto, un cristiano, Al-Kindi, en torno al año 825, trataba de refutar la doctrina musulmana de la guerra santa por ser contraria al amor y caridad cristianas predicadas por Jesucristo, y oponía los mártires cristianos asesinados a causa de su fe, frente a los musulmanes que aspiraban a considerarse mártires por atacar y matar a sus enemigos. Para Al-Kindi, el *yihad* “¿acaso no consiste en matar y en derramar sangre? ¿en saquear, robar y reducir a las gentes al cautiverio? [...] ¿Quién merece el título de mártir y de quien puede decirse que muere en el camino de Dios? ¿Aquel que se ofrece en sacrificio por su religión porque se le había ordenado adorar falsos ídolos, o bien aquel que para saquear y robar despoja a las gentes y cautiva a sus hijos, viola a las mujeres y realiza incursiones, calificando esto de guerra santa y declara que quien mata o es matado va al paraíso?”; reproducido en G. TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al Ma Mûn 813-834 - Les épîtres d'Al-Hashimî et d'Al-Kindî*, Paris, 1985, pp. 219-232.

¹⁸ Burcardo de WORMS, *Decreta*, en J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 140, col. 770.

era que el papado considerara mártir al soldado que muriera en combate, y otra muy distinta que aceptara el oficio de las armas como una vía de santidad. El servicio armado seguía siendo incompatible con la vida de santidad. Todavía en tiempos de Gregorio VII o Urbano II el monacato era prácticamente el único camino directo hacia la salvación y la santidad de modo que, salvos casos muy excepcionales, el caballero solo podía acceder a esa vía si abandonaba solemnemente las armas y entraba en un monasterio¹⁹.

Durante siglos, la doctrina de la Iglesia y el propio derecho canónico prohibió reiterada y tajantemente a los clérigos tomar las armas y participar en acciones bélicas, aunque sí podían asistir espiritualmente a los combatientes. Diversos cánones conciliares avalaron esta idea; “que los que sirvan al altar se abstengan del derramamiento de sangre aunque sea del enemigo, incluso en caso de asedio”, “ningún ministro de la iglesia llevará armas”²⁰, etc. Sería igualmente ocioso citar la doctrina eclesiástica del siglo XI personificada en Gerardo de Cambrai, Fulberto de Chartres, Burcardo de Worms, Ivo de Chartres, entre otros²¹ que prolongó esta poderosa y vetusta corriente. Aunque la doctrina teológica prohibía al clérigo empuñar las armas, la práctica presentaba otra realidad. Abades y obispos combatían sin recato y no du-

¹⁹ Friedrich PRINZ, *Klerus und Krieg im frühen Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft*, Stuttgart, 1971, pp. 11-21 y 79 y ss. y Alain DEMURGER, *Auge y caída de los templarios*, cit., p. 33.

²⁰ Citas entresacadas al azar de los cánones conciliares, concretamente, de los celebrados en Lérida (546) o en Santiago de Compostela (1056), *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, ed. J. VIVES, Barcelona-Madrid, 1963; para los concilios después de 711, vid. *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América*, ed. Juan TEJADA RAMIRO, tomo III, Madrid, 1858.

²¹ Sobre la prohibición al clérigo de tomar las armas; Gerardo de CAMBRAI, *De Gesta Episcoporum Cameracensium*, 27, 54, en *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, 7, pp. 464 y 485. Fulberto de CHARTRES, *Epistolae*, *Patrologia Latina*, ed. J. P. MIGNE, 141, col. 235. Burcardo de WORMS, *Decreta* en J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 140, col. 339 y 661. También lo recoge Ivo de CHARTRES, *Decretum*, en J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 161, col. 505. Aunque la doctrina mayoritaria vedaba al clérigo la toma de las armas, no obstante también existían opiniones discordantes que defendían que la prohibición canónica se refería a que no se podía obligar al clérigo a empuñar las armas, no a que no pudiera hacerlo si era esa su voluntad. Incluso otro sector doctrinal estimaba que dicha prohibición no radicaba en una causa espiritual sino meramente social; se consideraba incompatible con la dignidad del sacerdocio por ser propia del estamento de los *bellatores*; vid. H. PISSARD, *La guerre sainte en pays chrétien; essai sur l'origine et le développement des théories canoniques*, Paris, 1912. Sobre la tripartición social vid. Javier ALVARADO, *De la ideología trifuncional a la separación de poderes*, Madrid, 1993, pp. 99-209.

daban en convocar y ponerse al frente de sus mesnadas para defender sus intereses territoriales. Incluso el papa Juan X dirigió el ejército que combatió a los musulmanes en la batalla de Garigliano (915). Y el papa Juan XII, que acaudilló la lucha contra el emperador Otón, en 963 se revistió de una aparatosa armadura ante el ejército imperial. Se ha insistido en el poderoso influjo ejercido por la reforma cluniacense en la progresiva militarización de la Iglesia dado que, por lo general, “los monjes procedían de las filas de la aristocracia militar, que acabó imponiendo modos y maneras en los claustros”²². Georges Duby llegó a afirmar que “no sin razón se ha querido ver en la salmodia cluniacense la sublimación de las vehemencias caballerescas, y el desvío simbólico de las agresividades de las que los monjes, salidos de la aristocracia militar, eran portadores; desde sus orígenes, el monaquismo benedictino tenía un cariz combativo, había tomado prestado del ejército romano su vocabulario, sus ritos de profesión, había concebido el dormitorio monástico como un dormitorio de tropa, el claustro como una sala de guardia”²³. En torno a 1030, el monje cluniacense Rodolfo Glaber explicaba cómo, contraviniendo las reglas de la Orden, ciertos monjes no solo podían empuñar las armas contra los musulmanes sino que, *tras entrar en el paraíso*, se aparecieron en el altar de un santo militar, el mártir San Mauricio (legionario romano canonizado por negarse a combatir a los cristianos), para dar testimonio de que “cuando combatimos en una guerra contra los sarracenos para defender nuestra Patria y el pueblo cristiano, la espada nos separó del cuerpo humano que habitábamos; por eso la divina Providencia nos ha hecho ahora a todos partícipes de la suerte de los bienaventurados”²⁴. Por las mismas fechas, Bernardo de Angers, relataba cómo un caballero, luego convertido en monje y prior de la abadía de Conques, la defendía con sus armas ante los ataques de los malhechores porque consideraba que tal acto era más santo y meritorio que la guerra contra los infieles²⁵. Y podría-

²² Carlos de AYALA MARTÍNEZ, *La Ordenes Militares...*, cit., p. 17.

²³ Georges DUBY, *San Bernardo y el arte cisterciense*, Madrid, 1981, p. 38.

²⁴ Rodolfo GLABER, *Historiarum libri quinque*, en J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 142, col. 635 y también en François GUIZOT, *Collection des mémoires relatifs a l'Histoire de France*, vol. VI, Paris, 1824.

²⁵ “Dicho monje no podía refrenar en el monasterio el ardor guerrero que lo animaba cuando estaba en el mundo. Antes bien lo dirigió contra los malhechores. En el dormitorio, al lado de sus vestidos monásticos, suspendía en la cabecera de su lecho su cota de mallas, su casco, su lanza, su espada y todo su equipamiento presto para ser empleado. Tenía también en la caballeriza un caballo de combate completamente equipado. Cuando sobrevinía un ataque de expoliadores y de saqueadores, asumía

mos citar más ejemplos que prueban la difusión de la creencia en la santificación del que muere en combate defendiendo a la Iglesia.

Así las cosas, ¿en qué momento llega a formularse el principio de que el uso de las armas podía ser, en sí mismo, un medio de salvación? O mejor aún, ¿cuándo es reconocida oficialmente la compatibilidad entre la vida de milicia y el monacato? Adelantemos una conclusión; la idea del soldado-monje no se encontraba en la reforma cluniacense aun cuando dicho universo ideológico y religioso proporcionó el ambiente propicio a la monacatización del *bellator* al ponerlo al servicio de la Iglesia²⁶. Más bien hemos de buscarlo en “la renovación del sistema penitencial que el pontificado puso al servicio de su propia idea de reconquista cristiana y del ulterior movimiento cruzado”²⁷. En suma, el movimiento cruzado fue una de las conexiones de sentido (*Zusammenhang*) que convirtieron la guerra sacra y penitencial en guerra santa, contribuyendo a la santificación del guerrero y, por tanto, creando el espacio abonado para la aceptación de la idea del soldado-monje.

II.- GUERRA JUSTA, GUERRA PENITENCIAL Y GUERRA SANTA

Entre los años 674 y 678 Constantinopla había conseguido resistir el asedio de los Omeyyas. En occidente, el desembarco de los musulmanes en la Península Ibérica, la caída de la monarquía visigoda y de la Septimania y el Languedoc (Narbona, Carcasonna, Nimes), Provenza, Autum, y el asedio de Toulouse en 721, fueron jalones del creciente poderío del Islam. Especialmente traumático fue el saqueo de Roma realizado por los sarracenos en 846, que forzó al papa León IV en 853 a solicitar ayuda a los guerreros francos ofreciéndoles el paraíso en tér-

enseguida la función de defensor y conducía personalmente la tropa armada. Reanimaba los ánimos desfallecientes, y prometía atrevidamente las recompensas de la victoria o la gloria del martirio”, Bernardo de ANGERS, *Liber miraculorum sancte fidis*, I, 26, ed. A. BOUILLET, París, 1897, pp. 66-67.

²⁶ Jean FLORI, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el occidente cristiano*, Granada, 2003, pp. 268-269.

²⁷ Carlos de AYALA MARTÍNEZ, “Espiritualidad y práctica religiosa en la Orden Militar. Los orígenes de la espiritualidad militar”, en Isabel Cristina F. FERNANDEZ (coord.), *As ordens militares; freires, guerreiros, cavaleiros. Actas do VI encontro sobre ordens militares*, vol. I, Palmela, 2012, p. 160. Igualmente, para Luis GARCÍA-GUIJARRO RAMOS “La aceptación de los valores guerreros fue paralela a la conversión del papado en un gran poder feudal”, *Papado, Cruzadas y Ordenes Militares, siglos XI-XIII*, cit., p. 74.

minos deliberadamente ambiguos; “a aquellos que mueran fielmente en una de las batallas de esta guerra, los reinos celestiales no se negarán de ninguna manera”²⁸. Y en el mismo sentido, el papa Juan VIII aseguró en 879 que, al combatir a los infieles, “los que caen en el campo de batalla, teniendo el amor de la religión católica, entrarán en el reposo de la vida eterna”²⁹.

Ciertamente, en estos testimonios, no se conmutaba pena alguna y es dudoso que constituyeran ejemplos de concesiones de indulgencias, siendo más bien expresión de una piadosa esperanza³⁰. Tampoco se autorizaba a los clérigos a tomar las armas ni siquiera en defensa de la Iglesia, pero suponían el reconocimiento de la actividad guerrera como posible vía salvífica al menos en el caso del que *muere combatiendo* en defensa de la Iglesia.

La historiografía ha debatido profusamente acerca de cómo denominar a las diferentes modalidades de guerra sin que se haya alcanzado el suficiente consenso sobre el particular³¹. Por nuestra parte, y a los solos efectos de proseguir nuestro discurso, nos permitiremos utilizar la siguiente matización: mientras que las fuentes de la época consideraban *guerra justa* a la convocada por autoridad legítima (incluida la temporal), con causas y objetivos rectos, aunque no necesariamente religiosos, la *guerra sacra* era la llevada a cabo bajo los auspicios divinos. Se transformaba en *guerra penitencial* cuando a los combatientes se les recompensaba con beneficios espirituales³². Y era *guerra santa* cuando esos beneficios conllevaban la palma del martirio y el paraíso a los que morían en combate. Por tanto, una guerra santa era siempre justa; pero no siempre una guerra justa era santa. El concepto de guerra santa

²⁸ “*Quisquis... in hoc belli certamine fideliter mortuus fuerit, regna illi caelestia minime negabuntur. Novit enim Omnipotens, si quilibet vestrum morietur, quod pro veritate Fidei, et salvatione Patriae, ac defensione Christianorum mortuus est, ideo ab eo praetitulatum praemium consequetur*”, J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 14, Venecia, 1769, col. 888. También en *Epistola et decreta*, J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 115, col. 655-657. O en *Monumenta Germaniae Historica, Epistola 5, Karolini Aevi 3*, Berlin, 1899, p. 601.

²⁹ J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 126, col. 816.

³⁰ Alexander Pierre BRONISCH, *Reconquista y Guerra santa*, cit., p. 70.

³¹ Un detallado estado de la cuestión puede verse en Alexander Pierre BRONISCH, *Reconquista y Guerra santa*, cit., pp. 280 y ss.

³² Según Alain DEMURGER, el paso de la guerra justa a la guerra santa se produce “en Civitate y en la Península Ibérica, en el momento en que los almorávides, llegados de Marruecos bloquearon la progresión cristiana”, *Cruzadas. Una historia de la guerra medieval*, Barcelona, 2008, p. 36.

se perfiló con motivo de la primera cruzada³³. Se suele citar la campaña de Cividale contra los normandos en 1053 como el primer caso de concesión papal de indulgencias (absolución de los pecados y conmutación de la penitencia) por participar en una batalla³⁴.

En efecto, la derrota y captura del papa León IX en Cividale en manos de los normandos, generó una panoplia de escritos justificadores de la santificación de los que combatían y morían en defensa de la Iglesia. Por ejemplo, en torno a 1086, el obispo Bonizo de Sutri consideraba santos a los que murieron en aquella guerra³⁵. El obispo Bruno de Segni, hacia el año 1090, calificaba de *milites Christi* y de *sanctorum exercitum* la hueste del Papa, y mártires que habían fallecido en combate, pues “sin ningún tipo de duda, todos los que mueren por la justicia se incluyen entre los mártires, pues el Señor los coloca entre los príncipes de su pueblo”³⁶. Una biografía del papa León IX se refiere a los guerreros muertos en Cividale como mártires; “combatieron valientemente, causaron muchas víctimas en las filas enemigas, pero murieron todos por su fidelidad a Cristo y entregaron el alma como mártires”³⁷. Otra crónica de la vida de León IX describe la visión del papa moribundo “entre los mártires” mientras en esa batalla “todos portaban palmas con flores imperecederas y me decían: ven, mora con nosotros pues gracias a ti poseemos ahora esta gloria”³⁸. Y aunque ello no reflejara el pensamiento del pontífice ni el oficial de la Iglesia, lo cierto es que demuestra una faceta importante de la mentalidad eclesiástica de la época. Bien es verdad que los textos únicamente consideraban santos o mártires a los que morían en batalla, y nada se dice de los guerreros que sobrevivían. Y cierto es también, que nada aclaran los textos sobre

³³ Carlos de AYALA, “Definición de cruzada: estado de la cuestión”, en *Clio & Crimen: Rev. del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 6 (2009), pp. 216-242.

³⁴ Aunque se ha puesto en duda la veracidad de la fuente lo cierto es que testimonios de pocos años después avalarían la información sobre el anuncio del papa que recoge Amato de MONTE CASSINO en su *Historia Normannorum*, ed. Vincenzo de BARTHOLOMAEIS, *Storia de' Normanni di Amato di Montecassino volgarizzata in antico francese (Fonti per la storia d'Italia pubblicate dall'Istituto storico italiano*, 76), Roma, 1935, pp. 138-139.

³⁵ Bonizo de Sutri, *Liber ad amicum* V, I, en *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Libellis de lite*, pp. 589-618. También en *Patrologia Latina* 150.

³⁶ Bruno de Segni, *Libellus de symoniacis*, II, 5-6, en *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Libellis de lite*, p. 550.

³⁷ “Vie et miracles du pape saint Léon IX”, ed. A. PONCELET, *Analecta Bollandiana*, 25 (1906), pp. 276-279.

³⁸ *De obitu sancti Leonis IX*, en J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 143, col. 527.

la concesión de otro tipo de indulgencias a los que participaron en la campaña militar y sobrevivieron.

Con todo, el primer papa que concedió la *remissio peccatorum* (expresión de la época, canónicamente incorrecta, dado que lo que se remite es la pena) fue Alejandro II en el sitio de Barbastro. Si bien en los reinos hispánicos, la guerra contra los musulmanes se realizaba bajo la dirección del poder secular, lo que inspiraba ciertos recelos del papado empeñado en tener un cierto protagonismo en la lucha y la defensa de la fe³⁹, no obstante, el papado intensificó su influencia en la Península, especialmente en el reino de Aragón. Ejemplo de ello fueron las instrucciones dadas en 1064 por Alejandro II haciendo saber a quienes acudieran a la defensa de Barbastro que “por la autoridad de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo les levantamos dicha penitencia y les concedemos la remisión de sus pecados”⁴⁰. La oferta pontificia es tanto más innovadora cuanto que la doctrina mayoritaria de la Iglesia seguía afirmando el carácter pecaminoso y perverso de todo homicidio, incluso el cometido en guerra justa.

Así las cosas ¿hasta qué punto las indulgencias ofrecidas por Alejandro II prepararon la formulación jurídico-teológica de que el ejercicio de las armas en una cruzada o en el seno de una Orden monástico-militar eran una vía para la salvación e incluso la santidad?

En 1074 el papa Gregorio VII comunicó a varios príncipes y al emperador Enrique IV su proyecto de dirigir personalmente una “cruzada” en calidad de *duce et pontífice* para reconquistar tierra santa ofreciendo indulgencias a quienes le acompañasen⁴¹. En efecto, “Grego-

³⁹ J. L. MARTÍN, “Reconquista y cruzada”, en el *Concilio de Piacenza e le crosiate actes du colloque international de Piacenza*, Piacenza, 1996, pp. 247-271. En general, Ph. CONTAMINE, *La guerra en la Edad Media*, Barcelona, 1984.

⁴⁰ Alejandro II, *Epístola Clero Vulturmensis*, edición de S. LOEWELFELD, en *Epístola Pontificum romanorum ineditae*, 1885, n° 82, p. 43. Vid. P. H. SENAC, *La frontiere et les hommes (VIII-XII siècle. Le peuplement musulmane au nord de L’Ebre et les débuts de la Reconquête aragonaise*, Paris, 2000.

⁴¹ Es ingente la bibliografía sobre el origen del movimiento cruzado. Recomendamos; P. ALPHANDERY y A. DUPONT, *La cristiandad y el concepto de cruzada. Las primeras cruzadas*, México, 1959. Steven RUNCINAN, *Historia de las cruzadas*, 3 vol., Madrid, 1973. José Ángel GARCÍA DE CORTAZAR, “Un tiempo de cruzada y guerra santa a finales del siglo XI”, en *Los monjes soldados. Los templarios y otras órdenes militares, Actas del IX Seminario sobre Historia del monacato*, Madrid, 1997, pp. 9-30. Luis GARCÍA-GUIJARRO RAMOS (ed.), *La primera cruzada*,

rio VII planeó una nueva política: La guerra santa, que con tanto éxito se llevaba en España, debería extenderse a Asia⁴². De esta manera, la cruzada, que fue consecuencia del militarismo de la reforma gregoriana⁴³, transformaba el sentido primitivo de la peregrinación salvífica, pues ahora ya no se efectuaba solo mediante la oración y la penitencia, sino por la lucha. En última instancia, *la cruzada era una peregrinación armada autorizada por el papa a la que se unía una innovadora aplicación de las indulgencias*⁴⁴. En efecto, mientras que las ofertas de León IV y Juan VIII no constituían propiamente indulgencias sino que se limitaban a expresar la razonable esperanza de que los fallecidos en combate a causa de su fe, salvarían su alma⁴⁵, y las indulgencias de León IX en Cividale, o Alejandro II en Barbastro (1064) no eran plenas indulgencias sino una conmutación de penitencias, Gregorio VII y Urbano II llegaron a formular la indulgencia plenaria como perdón y absolución de todos los pecados, incluido el perdón de Dios en el más allá, a quienes murieran en defensa de la Cruz.

Ciertamente, en 1089 Urbano II concedió a quienes decidieran combatir a los musulmanes en Tarragona, las mismas indulgencias que se habían concedido a los que fueran como pacíficos peregrinos a Tierra Santa; “En esa expedición, si alguno llega a caer por el amor de Dios y de sus hermanos, que no dude que conseguirá el perdón de sus pecados y la vida eterna por la gracia misericordiosa de Dios”. Y añadió

novecientos años después; el Concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado, Madrid, 1997. Del mismo autor, *Papado, Cruzadas y Ordenes Militares, siglos XI-XIII*, cit. N. J. HOUSLEY, *Contesting the Crusades*, Oxford, 2006. C. J. TYERMAN, *Las guerras de Dios; una nueva historia de las cruzadas*, Barcelona, 2007. Alain DEMUGER, *Cruzadas. Una historia de la guerra medieval*, Barcelona, 2008. Jonathan, RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London, 1993, y del mismo autor, *¿Qué fueron las cruzadas?*, Barcelona, 2012. Además de otras obras que citaremos oportunamente.

⁴² Así opina, entre otros, Steven RUNCIMAN, *Historia de las cruzadas*, vol. I, cit., p. 105.

⁴³ No obstante, para Maurice KEEN, *La caballería: la vida caballeresca en la Edad Media*, Barcelona, 1990, las cruzadas y la monacatización de la caballería se enmarca en un amplio proceso que, en última instancia, obedece a la expansión de la sociedad feudal.

⁴⁴ Para el desarrollo histórico y doctrinal de las indulgencias vid. Juan CALZADA, *Tratado de las Indulgencias en general y en particular*, La Habana, 1838. Últimamente se ha abordado la cuestión en Ane BYSTED, *The crusade indulgence: spiritual rewards and the theology of the Crusades, c. 1095-1216*, Boston 2015.

⁴⁵ Jean FLORI, *La guerra santa*, cit., pp. 50-54.

que “si alguno de vosotros ha decidido marchar a Asia, que se aplique más bien a cumplir su piadoso designio aquí [en España]. Pues no es maravilla liberar a los cristianos en un lugar y entregarlos en otro a la tiranía y a la opresión sarracena”⁴⁶. Con ello, se ofrecía una política de defensa militar en tierra europea compatible con la peregrinación a los Santos Lugares, pues también podía obtenerse la remisión de los pecados peregrinando a cualquier lugar designado por el Papa.

Finalmente, en noviembre de 1095, el último día del Concilio de Clermont, Urbano II convocó lo que sería la primera “cruzada”. Algunos de los presentes fueron luego cronistas de excepción; Alberto de Aquisgrán, (*Historia Hierosolymitana*), Guiberto de Nogent (*Dei Gesta per Francos*), Fulquerio de Chartres (*Historia Hierosolymitana*), el anónimo autor de la *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, Peter Tudebode (*Historia de Hierosolymitano itinere*), Raimundo de Aguilers (*Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*). El discurso del papa contenía todos los elementos justificativos de la guerra justa: Era legítima porque se encaminaba a liberar Jerusalén, otrora tierra cristiana sometida al imperio romano, “hoy cautiva de sus enemigos y reducida a la servidumbre”; estaba convocada por el propio pontífice, única autoridad legítima para hacerlo, y se emprendía con recta intención, “para liberar la Iglesia de Dios por piedad y no para ganar honores y dinero”⁴⁷. Pero además, era una guerra penitencial pues el papa hizo una oferta asegurando a los que murieran en combate una remisión inmediata de sus pecados⁴⁸, e, incluso, una guerra santa, dado que otros cronistas de la época mencionan que ofreció “las alegrías de una salvación completa”⁴⁹.

⁴⁶ Urbano II, carta 20, *Epistolae et privilegia*, J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 151, col. 302-303.

⁴⁷ ROBERTO EL MONJE, *Hierosolymitana expeditio*, 1, 1-2, en *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux*, tomo III, Paris, 1866, p. 729.

⁴⁸ Según un testigo ocular de los hechos, Fulquerio de CHARTRES, *Historia Hierosolymitana*, I, en François GUIZOT, *Collection des mémoires relatifs a l'Histoire de France*, vol. VIII, Paris, 1825.

⁴⁹ Balderico de BOURGUEIL, *Historia Hierosolymitana*, I, 4, *Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux*, IV (1879), p. 14. Es recogido en el Decreto de Graciano “*in certamine, quod contra infideles geritur, quisquis moritur, celeste regnum meretur*” (C. 23 q 5 c. 46); “*Non sunt homicidae, que adversus excommunicatos zelo matris ecclesiae armantur*” (C. 23 q 5 c. 47).

III.- LA REFORMA GREGORIANA, EL ESPÍRITU DE CRUZADA Y LA SANTIFICACIÓN DEL *BELLATOR*

En la aparición y desarrollo de la institución monástico-militar la reforma gregoriana desempeñó un papel crucial. Al papa Gregorio VII se debe la renovación del primitivo ascetismo monacal, la defensa de la autonomía de los monasterios frente a los poderes civiles locales, la centralización de la Iglesia mediante la sujeción de los obispos, la defensa de la supremacía del poder eclesiástico sobre el temporal (recuérdense las excomuniones del emperador Enrique IV en 1076 y 1080 o de Felipe I de Francia en 1095, renovada en 1100). Y con todo ello, el creciente intervencionismo de la Iglesia en el control de la actividad bélica, reflejado, por ejemplo en los movimientos de paz y tregua de Dios, o en el ensalzamiento de la función guerrera en la medida en que quedara subordinada al papa. Dentro de este ambicioso programa de reformas, la convocatoria de una cruzada estaba llamada a jugar un papel vital. Y aunque Gregorio VII finalmente no tuvo ocasión de llevar a cabo esa peregrinación armada, al menos consiguió un efecto propagandístico y de legitimación del papado como líder de la cristiandad facilitando la convocatoria posterior de Urbano II. En efecto, el 27 de noviembre de 1095, el papa Urbano II prometía que *“A todo aquel que emprenda el camino de Jerusalén para liberar a la Iglesia de Dios, siempre que sea movido por piedad y no para ganar honra o dinero, dicho viaje le valdrá para cualquier penitencia”*⁵⁰.

Mucho se ha debatido sobre los intereses comerciales que abrigaron la primera cruzada, sobre todo los de las repúblicas italianas (venecianos, genoveses, pisanos, etc.). Hoy resulta claro que el movimiento cruzado fue una creación pontificia que obedeció a varias causas y tenía diversos objetivos⁵¹ que se situaban en el marco general del enfrentamiento contra el Islam. Las fuentes de la época mencionan que la pere-

⁵⁰ Canón 2 del Concilio de Clermont, publicado por J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 14, Venecia, 1769, Concilia 20, col. 816.

⁵¹ Contra las explicaciones reduccionistas del movimiento cruzado vid. Paul ROUSSET, *Histoire d'une idéologie. La croisade*, Lausanne, 1983. También Carlos de AYALA MARTÍNEZ, “Hacia una comprensión del fenómeno cruzado: las insuficiencias del reduccionismo económico”, en Luis GARCÍA-GUIJARRO RAMOS (ed.), *La primera cruzada, novecientos años después; el Concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado*, Madrid, 1997, pp. 174-178.

grinación armada tenía como fin último la liberación de Jerusalén⁵², pero, paralelamente, también se trataba de ayudar a los cristianos de Bizancio que, tras la humillante derrota de Mazinkert en 1071, habían perdido Asia Menor y Antioquía en 1085. El propio emperador de Oriente, Alejo Comneno, solicitó ayuda al papa y a los príncipes europeos para hacer frente a la invasión turca. Igualmente, existía una aspiración a reunificar las Iglesias orientales⁵³. Recordemos que el llamado “Cisma de Oriente” supuso la ruptura entre cristianos, acrecentada por el enfrentamiento entre Roma y Bizancio por el control eclesiástico de provincias fronterizas como Croacia y Serbia y cuyo resultado fue la mutua excomunión de latinos y griegos en 1054. Sabemos que en 1074 Gregorio VII confiaba en la unificación de las Iglesias cristianas al escribir al emperador Enrique IV que “otra razón que me impulsa a esta tarea [la cruzada] es que la Iglesia de Constantinopla, que diverge de nosotros en cuanto al Espíritu Santo, confía en el restablecimiento de la concordia con la sede apostólica, y también los armenios y casi todos los orientales, dispuestos a volver al apóstol Pedro”⁵⁴. Evidentemente, todo ello contribuyó a reforzar el liderazgo del papa ante toda la cristiandad, especialmente ante los príncipes y señores temporales pues, al convertir la cruzada en una forma de peregrinación militar, ponía a los combatientes bajo directa dependencia pontificia⁵⁵.

Por último, hubo otra motivación igualmente explicitada por Urbano II; el encauzamiento de la violencia feudal y consiguiente pacificación del Occidente cristiano mediante la santificación del *bellator*. La sociedad medieval se basaba en el predominio de la aristocracia guerrera, que hacía de la guerra un modo de vida. La caballería del siglo X y XI no era la de la *courtoisie* o de la *prudhommie* que se propagó por Europa a partir del siglo XII. Era también la de los señores feudales,

⁵² Para H. E. J. COWDREY, “Pope Urban II’s preaching of the First Crusade”, en *History* 55 (1970), pp. 177-188, la toma de Jerusalén fue el objetivo principal de la cruzada de Urbano II. También para Jonathan RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, cit., pp. 13-30.

⁵³ Martin FLICHE, *Histoire de l’Église depuis les origines jusqu’à nos jours*, tomo 8, París, 1940, pp. 74-75.

⁵⁴ Cit. por H. E. J. COWDREY, *Pope Gregory VII, 1073-1085*, Oxford, 1998, p. 123.

⁵⁵ Jonathan RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, cit., p. 26. Inocencio III cambiaría de criterio; vid. J. 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, Cistercian Studies Series*, 13 (1971), pp. 55-62.

malhechores y soldados de fortuna más preocupados del poder, la riqueza y el territorio, que de mantener un *status* honorable y un código de conducta virtuoso. Las aristocracias locales se disputaban el territorio mediante guerras sin fin en perjuicio del campesinado, inveteradamente sometido al pago de abusivas prestaciones personales y económicas. La Iglesia, acosada por las continuas pendenencias de los señores feudales, incluidos muchos obispos, trató de limitar la violencia de diversas maneras. Hemos de insistir en el esfuerzo doctrinal e institucional de la Iglesia por encauzar la violencia feudal, por ejemplo a través de los movimientos de paz y tregua de Dios. Con ello se asignaba a los caballeros un papel de defensores de las diócesis episcopales reorientando la violencia militar hacia fines moralmente aceptables. Además de los movimientos de la paz y la tregua de Dios, la Iglesia procuró dar nuevo sentido al *bellator* como defensor de la fe, de los peregrinos y de la Iglesia. En este proceso deben situarse los reclutamientos o llamamientos masivos de caballeros para dejar de combatir en Europa y hacerlo contra los musulmanes o los paganos⁵⁶, o el apoyo a la creación de cofradías y órdenes militares. Ya tempranamente la Iglesia trató de canalizar los hábitos guerreros santificando su función interviniendo en sus ceremonias más significativas como la de armar caballero. En efecto, a mediados del siglo XI comenzó a difundirse la ceremonia de “hacer caballero” por la que el candidato era ceñido con la espada mientras se le propinaba la *colée* o palmada (el *adoubement* o golpe a modo de investidura). De esta manera, se transmitía “una especie de influjo, semejante al de esa otra bofetada que el obispo da al clérigo que consagra como sacerdote”⁵⁷. A esta sacralización de la ceremonia contribuyeron la bendición de las armas, el baño purificador, ciertas prácticas ascéticas como el ayuno, o la vela de armas, que trataban de asemejarse a la “toma de hábito”. Mediante tal rito, de viejas resonancias germánicas⁵⁸, el neófito entraba en un nuevo *ordo* (en el sentido romano de *clase*); el de los caballeros. Tal ceremonia militar fue prontamente oficiada por monjes, sacerdotes, obispos y el propio papa. Resulta claro

⁵⁶ Es la tesis de P. ROUSSET, *Les origines et les caractères de la première croisade*, Neuchâtel, 1945.

⁵⁷ Marc BLOCH, *La sociedad feudal. Las clases y el gobierno de los hombres*, México, 1958, p. 38.

⁵⁸ El rito de la entrega solemne de armas es relatado por Tácito, *Germania*, 13,1. El juramento sobre las armas consagradas se documenta en el Edicto de Rothario 359, en *Leges Langobardorum*, ed. F. BLUHME y A. BORETIUS, *Monumenta Germaniae Historica, Leges IV*, Stuttgart, 1868.

que “la Iglesia había procurado transformar la antigua entrega de armas en un sacramento, expresión que se encuentra en la pluma de algunos clérigos, y no tenía nada de chocante en una época en la que, encontrándose la Teología lejos aún de las rigideces escolásticas, se continuaba confundiendo bajo tal nombre toda especie de consagración”⁵⁹. Además, esta sacralización de la actividad guerrera también era socialmente aceptable para las aristocracias militares. Concretamente, la cruzada y el alistamiento en una Orden militar, asignaban un nuevo papel digno y glorioso a los caballeros de fortuna y nobles segundones cuya belicosidad y aspiraciones habían de ser reorientadas. Ciertamente, para muchos caballeros, la cruzada o la vocación monástico-militar era una llamada sincera, pero para otros, constituía casi una necesidad al haber sido relegados por la primogenitura que impedía el reparto hereditario de la tierra y obligaba a los hijos varones a “buscarse la vida en otras partes”⁶⁰. Con ello, los linajes aristocráticos disponían de una salida digna para sus hijos varones no primogénitos aliviando la presión de éstos sobre sus posesiones. El ejemplo más inequívoco de este discurso eclesiástico se encuentra en la ya citada convocatoria de la primera cruzada realizada por Urbano II en Clermont. Allí ofreció beneficios espirituales a los *bellatores* a cambio de “combatir al infiel, al enemigo de Cristo, en vez de sembrar el terror entre los cristianos”. Según uno de los presentes, el futuro obispo de Dol, Balderico de Bourgueil, el pontífice ofreció un camino honorable a la vida pecaminosa de los caballeros que fueran a combatir a Tierra Santa en defensa de la Iglesia; “Si queréis cuidar de vuestras almas, deponed, pues, desde que sea posible, el cinturón de semejante caballería [*militia*], o bien avanzad con coraje para lanzaros lo más rápidamente posible al auxilio de la Iglesia oriental, como caballeros de Cristo [*milites Christi*]. Es así, en efecto, como os sobrevendrán las alegrías de una salvación completa”⁶¹.

Disponemos de un testimonio esclarecedor acerca de los términos por los que discurría este debate; en torno a 1107 el monje Guiberto de

⁵⁹ Marc BLOCH, *La sociedad feudal. Las clases y el gobierno de los hombres*, México, 1958, p. 42. Un buen estudio y estado de la cuestión sobre la liturgia del cruzamiento puede verse en M. Cecilia GAPOSCHKIN, “From Pilgrimage to Crusade: The Liturgy of Departure, 1095–1300”, en *Speculum*, 88, n.º 1 (2013), pp. 44-91.

⁶⁰ Steven RUNCIMAN, *Historia de las cruzadas*, vol. I, cit., p. 99, y Jonathan RILEY-SMITH, *¿Que fueron las cruzadas?*, cit., p. 114.

⁶¹ Balderico de BOURGUEIL, *Historia Hierosolymitana*, I, 4, *Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux*, IV (1879), p. 14.

Nogent, llegó a afirmar que la cruzada tuvo tanto éxito porque permitió que los guerreros pudieran obtener el paraíso sin necesidad de hacerse monjes; “Dios ha instituido en nuestros días guerras santas [*prelia sancta*] a fin de que el orden de los caballeros [*ordo equestris*] y la masa errante del pueblo que, siguiendo el ejemplo de los antiguos paganos, se dedican a matarse entre sí, encuentren en ellas una nueva vía para merecer su salvación, de tal manera que tampoco se vean obligados a renunciar totalmente al siglo para convertirse a la vida monástica o a cualquier otra profesión religiosa, sino que puedan obtener la gracia de Dios, conservando su estatuto y los hábitos relativos a su función”⁶². En suma, como la Iglesia no podía impedir la guerra, decidió cristianizar al soldado⁶³.

La guerra santa llevada a cabo mediante la cruzada, aseguraba al *bellator* beneficios penitenciales además de la santificación si moría en combate. Dicho de otra manera, en la búsqueda de la santificación a través del propio oficio, incluido el servicio armado, “las órdenes de caballeros monjes fueron el producto de este carácter distintivo de las cruzadas”⁶⁴.

En el universo moral y espiritual del hombre medieval, la idea de remisión de los pecados y la búsqueda de la salvación del alma ocuparon un lugar esencial. La vida terrenal era concebida como un noviciado para el cielo pues “no tenemos aquí más ciudad permanente, sino que buscamos la futura” (Hebreos 13,14). Aunque nadie quedaba excluido de la gloria eterna, pues la salvación está al alcance de todos; “Cristo murió por todos” (II Corintios 5 15) y “se entregó a sí mismo, para redención de todos” (I Timoteo 2, 5), no obstante, la teología antigua y medieval consideraba que no todos se salvarán; “Señor, ¿son pocos los que se salvan? El les dijo: Luchad por entrar por la puerta estrecha, porque, os digo, muchos pretenderán entrar y no podrán” (Lucas

⁶² Guiberto de NOGENT, *Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos*, en *Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux*, tomo IV, París, 1879. También R.B.C. HUYGENS, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 127A, Brepols, 1996, p. 87.

⁶³ En afortunada frase de Leon GAUTIER, *La chevalerie*, París, 1960, p. 31.

⁶⁴ C. H. LAWRENCE, *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, cit., p. 249. Luis GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, “Perfección espiritual y guerra por la fe en el transcurso de la Primera Cruzada”, en *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 26 (2005), pp. 125-150.

13, 22-30)⁶⁵. Por ejemplo, si el pecado mortal era una *macula animae* que impedía el acceso al paraíso, oficios como el de las armas, constituían un serio obstáculo añadido en la medida en que “si quieres la vida eterna, guarda los mandamientos” (Mateo 19, 17), singularmente el quinto mandamiento.

La doctrina de la Iglesia consideró mártir a quien entregaba su vida por la fe o por el prójimo; “el martirio, que implicaba la aceptación voluntaria de la muerte en nombre de la fe y como reflejo de la muerte de Cristo, es el supremo acto de amor que un cristiano puede realizar, y es el perfecto ejemplo de una muerte cristiana. El mártir entrega su propia vida, y es un acto de mérito tan grande que lo redime inmediatamente ante Dios”⁶⁶. Pero a partir del siglo IV, el prototipo del mártir no era ya el del caído bajo la espada de la Roma pagana, sino el que abandonaba el siglo y abraza la vida monástica. Por citar algún ejemplo, a comienzos del siglo V Sulpicio Severo calificaba a San Martín de Tours como nuevo mártir porque “ayudar para mantenerse en incesante vigilia y lacerar la carne, también eso es martirio”⁶⁷. Y en el siglo XI el abad Esmaradgo de Verdún consideraba que el verdadero combate martirial era contra carne y el demonio en la paz de los conventos; “que nadie os diga, hermanos, que en nuestro tiempo no hay combates para los mártires, pues nuestra paz tiene también mártires”⁶⁸. La vida monástica encarnaba el ideal de la denominada “vida apostólica” enseñada y practicada por Jesús y los apóstoles (Hechos 2, 42-45) y seguida por la Iglesia primitiva. Para Pedro el Venerable, “¿qué es la vida monástica sino lo que entonces se llamaba vida apostólica?”⁶⁹. Su ob-

⁶⁵ Compilación de citas canónicas y doctrinales sobre la idea de salvación a lo largo de la historia puede consultarse en Carlo PASSAGLIA, *Commentariorum theologiarum. pars tertia, e partitione divinae voluntatis in primam et secundam deque universali reparati ordinis amplitudine*, Roma, 1851. Cabe otra interpretación más sutil de los pasajes neotestamentarios relativos al morbosos asunto del número de los elegidos pues, como afirmaba Jacques-Marie-Louis MONSABRÉ; “me dirán tal vez los rigoristas que Jesucristo nos oculta aquí el misterio de su justicia para no turbar a las almas timoratas; yo creo más bien que nos oculta el misterio de la misericordia para hacernos evitar la presunción”, *Conferencias de Nuestra señora de París, cuaresma de 1889, conf. 102: Número de los elegidos*, Vergara, 1895, p. 170.

⁶⁶ Jonathan RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, cit., p. 115.

⁶⁷ *Sulpicii Severi Epistulae*, ed. K. HALM, CSEL, I, II, Vienna, 1866, p. 144.

⁶⁸ *Diadema Monachorum, Patrologia Latina*, MIGNE, 102, col. 688.

⁶⁹ *The Letters of Peter the Venerable*, ed. G. CONSTABLE, Cambridge, 1967, I, p. 59.

servancia era un camino seguro para la santificación y la recompensa final.

Pero en los siglos XI y XII, los teólogos y cronistas de la cruzada afirmaron taxativamente que la muerte en guerra autorizada por el papa proporcionaba los máximos premios espirituales⁷⁰; el paraíso, el reino de los cielos, la gloria eterna, en suma, la salvación del alma. Y hemos visto cómo se otorgaba la palma del martirio a los soldados que murieran en toda guerra respaldada por el sumo pontífice. Recordemos que el papa León IX en 1053 consideró como tales a los que murieron en la batalla de Cividale contra los normandos. Así parece que también lo dispuso Urbano II⁷¹.

Pero una cosa era defender que la guerra pudiera ser justa o santa bajo ciertas condiciones, y otra muy distinta que fuera meritoria y

⁷⁰ “*Arripite igitur viam hanc in remissionem peccatorum vestrorum, securi de immarcescibili gloria regni coelorum*”, ROBERTO EL MONJE, *Hierosolymitana expeditio*, 1, 1-2, en *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux*, tomo III, Paris, 1866, p. 729. “*Nunc aeterna praemia nanciscantur, qui dudum pro solidis paucis mercenarii fuerunt*”, Fulquerio de CHARTRES, *Historia Hierosolymitana*, 1, 3, 7, en François GUIZOT, *Collection des mémoires relatifs a l’Histoire de France*, vol. VIII, Paris, 1825. “*Si quis animam suam saluam facere vellet, non dubitaret humiliter viam incipere Domini*”, *Gesta Francorum*, 1,1, ed. R. HILL, London, 1962, p. 3. “*Fueruntque in illa die martyrizati ex nostris militibus seu peditibus plus quam mille, qui ut credimus in caelum ascenderunt, et candidati stolam martyrii receperunt*”, *Gesta Francorum*, 7,18, ed. R. HILL, London, 1962, p. 40. Los canonistas han discutido si los beneficios eclesiásticos concedidos a los primeros *crucesignati* “no eran tanto una indulgencia o remisión de las penas canónicas, cuanto una compensación por la cual se conmutaban los diversos ejercicios de la penitencia”, Carlos CHARDON, *Historia de los sacramentos*, Madrid, 1800, p. 138.

⁷¹ Al no haberse transmitido fielmente el famoso discurso del papa Urbano II, y conservarse solo los testimonios de algunos clérigos que asistieron al llamamiento, los historiadores actuales coinciden en afirmar que concedió la indulgencia plenaria, es decir, la remisión total de las penitencias debidas por los pecados, pero difieren respecto a si concedió la palma del martirio. Mientras que algunos opinan que esta idea solo se fue gestando en el transcurso de la primera cruzada, otro creen que la idea ya estaba implícita en la oferta de Urbano II; vid. J. FLORI, “Mort et martyre des guerriers vers 1100. L’exemple de la première croisade”, en *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 34, n° 134 (1991), pp. 121-139, y del mismo autor “Guerre sainte et rétributions spirituelles dans la 2e moitié du XIe siècle (Lutte contre l’Islam ou pour la papauté?)”, en *Revue d’histoire ecclésiastique*, 85 (1990), pp. 617-649. J. A. BRUNDAGE, *The Crusades, Holy War and Canon Law*, cit., o Jonathan RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, cit., p. 56. Y ya claramente Gregorio VIII en la carta *Audita Tremendi* de 1187 que anunciaba la tercera cruzada, prometía “la indulgencia plena por sus defectos y la vida eterna” a quienes “con corazón contrito y humilde espíritu emprenden esta travesía y mueren”, J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 202, col. 456.

una vía de salvación personal⁷². En suma, el movimiento cruzado aportó la novedosa idea de que también podía ser mártir el guerrero que moría en combate defendiendo su fe, aunque muriera matando. El caballero luchaba no solo para expiar sus pecados, sino sobre todo para obtener la salvación, e incluso la palma del martirio; “No es exagerado afirmar que el servicio armado prestado a Dios o el beneficio hecho a la Iglesia o a la cristiandad eran algo de importancia secundaria para un cruzado. Para él, una cruzada era principalmente un acto en beneficio propio puesto que emprendía un acto de autosantificación”⁷³. Sin embargo, aunque el papa y muchos cristianos consideraban mártires a los miles de cruzados que murieron en combate, lo cierto es que nunca fueron reconocidos oficialmente como tales.

IV.- DEL VOTO DEL PEREGRINO AL VOTO DEL MONJE-SOLDADO

El derecho de la época calificaba al peregrino⁷⁴ como un “viajero por Dios” o un “viajero por su alma” (“*De peregrinis vero qui pro amore Dei et salute animarum suarum...*”) y extendía sobre él una paz especial (una paz del camino reforzada). Precisamente, por influencia del derecho germánico, la Iglesia adaptó el concepto de *paz* para combatir las continuas luchas feudales prohibiendo todo enfrentamiento en día festivo y ampliándolo a los días anteriores y posteriores (tregua de Dios) o castigando toda violencia cometida en terreno sagrado o contra los clérigos (*paz de Dios* o *paz de la Iglesia*). A estos efectos, los peregrinos que habían pronunciado sus votos ante la autoridad espiritual, se consideraban “hombres de la Iglesia” y, por tanto, protegidos por la *paz de Dios*.

⁷² A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*, cit., p. 21.

⁷³ Jonathan RILEY-SMITH, *¿Que fueron las cruzadas?*, cit., p. 95.

⁷⁴ Sobre la evolución del estatuto jurídico del peregrino en la Edad Media puede consultarse; F. GARRISSON, “A propos des Pélerins et de leur condition juridique”, en *Etudes d'Histoire du Droit Canonique*, II, París, 1965. pp. 1165-1189. A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*, cit., pp. 17 y ss. Ana María BARRERO GARCÍA, “La condición jurídica del peregrino”, en *Iacobus, Revista de estudios jacobeos y medievales*, 13-14 (2002), pp. 59-86. Alejandro GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, “La protección jurídico-canónica y secular de los peregrinos en la Edad Media: origen y motivos”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 72 (2002), pp. 503-542. Y Federico GALLEGOS VÁZQUEZ, *Estatuto jurídico de los peregrinos en la España medieval*, Santiago de Compostela, 2005.

Al igual que el pacífico peregrino, el cruzado formalizaba su compromiso mediante un voto⁷⁵ o solemne juramento que implicaba aceptar voluntariamente la obligación temporal de acudir en peregrinación armada bajo la autoridad pontificia para recuperar Tierra Santa⁷⁶. El voto se exteriorizaba mediante el signo de la cruz roja cosida en el sobrevestido del hombro izquierdo, y una vez efectuado, se convertía en una obligación exigible cuyo incumplimiento era motivo de *impietas* que rompía la *pax deorum* y suponía la exclusión de la comunidad⁷⁷, es decir, la interdicción (prohibición de asistir a misa y de recibir los sacramentos) o la excomunión.

El citado *Discurso* pronunciado por Urbano II en Clermont convocando la cruzada nos informa de algunos de los derechos y obligaciones que venían ahora a mejorar el antiguo estatuto del peregrino. El nuevo peregrino asumía el servicio armado (voto de armas) con el fin de recuperar Jerusalén para la cristiandad (*iusta causa*). Debía acudir con intención piadosa (*recta intentio*) y obedecer al pontífice como única autoridad legítima⁷⁸ para hacer tal llamamiento (*auctoritas principis*). En contrapartida, el cruzado gozaba de ciertos privilegios⁷⁹. No sabemos hasta qué punto el cruzado que deponía su *votum crucis* consideraba que ingresaba en una forma de cofradía religiosa, aunque fuera tempo-

⁷⁵ Sobre los aspectos jurídicos del voto cruzado vid. M. VILLEY, *La crusade; essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris, 1942. J. A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*, cit. F. H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975. J. MULDOON, *Popes, Lawyers and Infidels*, Liverpool, 1979.

⁷⁶ A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*, cit., pp. 117 y ss. Alain DEMURGER, *Cruzadas. Una historia de la guerra medieval*, Barcelona, 2008, p. 282.

⁷⁷ A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*, cit., p. 122.

⁷⁸ En la primera cruzada el delegado pontificio fue el obispo de Puy, Ademaro de Montiel, de los condes de Valentinois.

⁷⁹ Entre ellos, el indulto (*remissio peccatorum*) de las penas temporales impuestas por los pecados cometidos a quienes acudieran con recta intención; exención de la pena de excomunión y de los efectos de la interdicción mientras durara la cruzada; derecho a beneficiarse de las oraciones de la comunidad de cristianos dirigidas a los *crucesignati*. Al igual que sucedía con los peregrinos, los cruzados eran equiparados jurídicamente a los clérigos y, por tanto, al estar exentos de la jurisdicción seglar, quedaban sujetos al derecho y a la jurisdicción eclesiástica. Por ejemplo, mientras se encontraran de peregrinación, sus bienes y propiedades permanecían bajo protección de la Iglesia, siendo el obispo de la diócesis el responsable de su custodia y encargado de devolverlos intactos cuando el caballero regresara. Tampoco podían ser citados a juicio ni arrestados. Igualmente, gozaban de importantes exenciones fiscales y tributarias. Sobre esto vid. A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*, cit., pp. 142-146.

ralmente⁸⁰. No es descabellado afirmar que, al calor de la primera cruzada, se formaron algunas cofradías militares que continuaban disfrutando de los privilegios e indulgencias otorgados por el papa⁸¹. Pero ¿qué sucedía si un grupo de cruzados decidía prolongar de manera indefinida su voto de armas? El problema no era solo una cuestión jurídica sino también espiritual que afectaba a las conciencias. Y lo cierto es que tal situación no había sido contemplada por las autoridades eclesiásticas.

En este contexto, a los pocos años de la toma de Jerusalén en 1099, un grupo de cruzados decidió asumir los votos de obediencia, pobreza y castidad para llevar a cabo una vida de canónigos regulares. Estos autollamados “pobres caballeros de Cristo” (*pauperi equites Christi*) acordaron situarse bajo dependencia del patriarca de Jerusalén, Gormundo de Piquigny, y bajo protección del rey de Jerusalén, Balduino II, con la finalidad de compatibilizar la vida monástica con la protección de los peregrinos que acudían a Jerusalén. Inicialmente, el objetivo de estos templarios consistía en la protección de la ruta desde el puerto de Jaffa hasta Jerusalén pasando por Ramleh que atraía a bandidos que vivían de asaltar a los peregrinos indefensos. En 1175 el obispo Guillermo de Tiro escribió que “ciertos nobles caballeros, llenos de devoción a Dios, religiosos y temerosos de El, poniéndose en manos del patriarca para el servicio de Cristo, hicieron profesión de querer servir perpetuamente siguiendo la costumbre de las reglas de los canónigos, observando la castidad, la obediencia y la pobreza”⁸². Por su parte, Jacobo de Vitry, obispo de Acre, afirmaba que “ciertos caballeros amados de Dios y ordenados para su servicio renunciaron al mundo y se consagraron a Cristo. Mediante votos solemnes, pronunciados ante el patriarca de Jerusalén, se comprometieron a defender a los peregrinos contra bandidos y ladrones, a proteger los caminos y a constituir la caballería del Rey Soberano. Observaban la pobreza, la castidad y la obediencia según la regla de los canónigos regulares”⁸³. En suma, se

⁸⁰ Así lo cree M. VILLEY, *La cruzada; essai sur la formation d'une théorie juridique*, cit., p. 119 y ss.

⁸¹ Helen NICHOLSON, *Los templarios. Una nueva historia*, cit., pp. 37-39 cree posible que los templarios fueran inicialmente una cofradía militar.

⁸² Guillermo de TIRO, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, XII, 7, editada por François GUIZOT, *Collection des mémoires relatifs a l'Histoire de France*, París, 1824.

⁸³ Jacobo de VITRY, *Historia orientalis seu hierosolymitana*, cap. 65.

creó la primera corporación monástico-militar cristiana; la Orden del Temple. Reparemos en que la existencia de tales votos definía la naturaleza esencial de la institución monástica diferenciándola de una cofradía u orden meramente militar. La entrada en una Orden religiosa se hacía mediante un contrato por el que se asumían los votos solemnes, la regla monástica y la disciplina eclesiástica. El voto de obediencia fue el más característico de las órdenes monástico-militares debido a su naturaleza castrense. Igualmente, el voto de castidad de los templarios implicaba una abstinencia completa. Finalmente, se asumía la pobreza absoluta, entregando todos los bienes a la orden, para vivir sencillamente y ser ejemplo de austeridad. Pero dado que la regla de los canónigos regulares asumida por los templarios prohibía el uso de las armas, y era necesario que el papa autorizara tal excepción, ¿qué mejor manera de proceder a ello que preparar una nueva regla para una orden de soldados monjes? Con ello se zanjarían definitivamente los problemas derivados de la estigmatización del uso de las armas en defensa de la fe, se ofrecería un camino de autosantificación a los *milites Christi*, y se eliminarían los posibles escrúpulos de conciencia de los futuros soldados-monjes⁸⁴.

A fin de resolver esta situación, el maestre Hugo de Payns y el patriarca Gormundo redactaron la regla de la nueva Orden para someterla a la aprobación del papa. Hugo de Payns viajó en 1127 a Roma y a otras ciudades europeas para recabar el apoyo del papa y de los príncipes europeos a su nueva caballería. El Concilio de Troyes de 1129 aprobó la regla con leves modificaciones, y al poco, también el patriarca de Jerusalén, autorizado por el citado Concilio, revisó 12 artículos y añadió otros 24. En las primeras líneas de la regla templaria se aclaraba que la entrada en la Orden tenía un objetivo espiritual (servir “con caballos y armas, por la salvación de vuestras almas...”⁸⁵), y otro material; la defensa de viudas, huérfanos, pobres y de la Iglesia. Se aseguraba a sus observantes que era posible “matar a los enemigos sin pecado” para “estar en compañía de los mártires que han dado sus almas por Cristo”. Y el artículo 72 de dicha Regla consagraba el inequívoco carácter monacal de la nueva milicia fijando los tres votos de los *freires*; obediencia, castidad y pobreza. Seguramente fue este precepto uno de

⁸⁴ Alain DEMURGER, *Auge y caída de los Templarios. 1118-1314*, cit., pp. 38-44.

⁸⁵ J. M. UPTON-WARD, *El código templario. Texto íntegro de la regla de la Orden del Temple*, Barcelona, 2000, p. 35.

los más importantes y novedosos en la medida en que conciliaba dos éticas hasta entonces incompatibles; la santidad y la caballería, obligando a la doctrina eclesiástica a reformular su tradicional suspicacia de la vida militar⁸⁶.

No sabemos quién tuvo esa revolucionaria idea. Guillermo de Tiro menciona lo novedoso del deber “que les había sido impuesto por el señor patriarca y los otros obispos para la remisión de sus pecados” de mantener “seguros los caminos y sendas contra las emboscadas de ladrones y salteadores, especialmente, para proteger a los peregrinos”. Y según Miguel el Sirio, patriarca de la Iglesia ortodoxa de Antioquía (1166-1199), fue el rey quien convenció a Hugo de Payns (y a sus treinta cruzados) para que “sirviera en la caballería, con aquellos vinculados a él, en vez de hacerse monje, para trabajar así por la salvación de su alma y defender aquellos lugares de los salteadores”⁸⁷. Según, esto, fue el rey Balduino II, luego secundado por el patriarca Gormundo, quienes tuvieron la idea de crear una guardia permanente para protección de los peregrinos, persuadiendo a un grupo de cruzados que habían decidido dejar las armas y hacerse monjes.

Sin embargo, importantes sectores de la Iglesia seguían sin aceptar que los fines espirituales de la vida monástica fueran compatibles con el uso de las armas, ni siquiera en defensa de la Iglesia. Al parecer, tampoco la regla aprobada en Troyes logró despejar los escrúpulos de conciencia de todos los templarios. Si la Orden aspiraba a reclutar más caballeros-monjes, era necesario un espaldarazo inequívoco. Y ello provino de uno de los monjes más respetados de la cristiandad, Bernardo de Claraval, a quien Hugo de Payns pidió hasta tres veces que redactase lo que sería el breve tratado titulado *Elogio de la Nueva milicia templaria*. Allí quedó reflejado el principal cuerpo doctrinal legitimador de la milicia-monacal al dejar sentado que los Evangelios no prohibían el uso de las armas, que utilizarlas contra un pecador no era homicidio sino “malicidio”, y que acudir a la cruzada implicaba ponerse al servicio de Dios y ser instrumento suyo; “vacilo en llamarles monjes y en llamarles caballeros ¿Y cómo se podía designarles mejor que dándoles

⁸⁶ Así opina Marion MELVILLE, “Les debuts de l’Ordre du Temple”, en J. FLECKESTEIN y M. HELLMANN (ed.), *Die geistlichen Ritterorden Europas*, Sigmaringen, 1980, p. 23.

⁸⁷ *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d’Antioche (1166-1199)*, ed. Jean-Baptiste CHABOT, vol. III, París, 1905, 15, 11, pp. 201-203.

ambos nombres a la vez, ya que no les falta ni la dulzura del monje ni la bravura del caballero?”⁸⁸. Recurriendo al arsenal de citas vetero y neotestamentarias, el abad de Claraval abordó los puntos más vidriosos y debatidos de la guerra santa; “Es cierto que no se debería exterminar a los infieles si hubiese algún otro medio de impedir sus ofensivas y reprimir las opresiones violentas que ejercen contra los fieles. Pero, por lo de ahora, es mejor matarlos para que el latigazo de los pecadores no se abata sobre el destino de los justos” (IV). En varios párrafos atribuye la indudable condición de mártir a todo aquel caballero que muera en defensa del Señor; “Marchad, pues, valerosos caballeros, firmes y con coraje intrépido cargad contra los enemigos de la cruz de Cristo, seguros de que ni la muerte ni la vida os podrán separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús; y en el momento del peligro repetid en vuestro interior: Vivamos o muramos, somos de Dios. ¡Con cuánta gloria vuelven los que vencieron en una batalla! ¡Qué felices mueren estos mártires en el combate! Regocíjate, gallardo atleta, de vivir y de vencer en el Señor; pero regocíjate aún más si mueres y te unes íntimamente al Señor. Sin duda, tu vida es fecunda y gloriosa tu victoria; pero una santa muerte debe ser considerada más noble. Porque, si los que mueren en el Señor son bienaventurados, ¿cuánto más lo serán los que mueren por el Señor?” (I).

No obstante, todo esto no constituía novedad alguna respecto al pensamiento penitencial formulado por los papas y lo instituido en el Concilio de Troyes. Lo novedoso era que un personaje tan respetado, como el abad de Claraval, afirmara que era tan glorioso morir, como matar por Dios. No era solo “muerte santa” la padecida en combate para ganar la palma del martirio, sino que también era gloriosa la muerte que el caballero provocaba a sus enemigos; “la muerte que se da o recibe por amor de Cristo, lejos de ser criminal, es digna de mucha gloria. Consiguen además dos cosas: por una parte, se hace una ganancia para Cristo, por otra es Cristo mismo lo que se adquiere; porque este recibe gustoso la muerte de su enemigo en desagravio y se da con más gusto aún a su fiel soldado para su consuelo” (III). Ciertamente, no se afir-

⁸⁸ Hay varias ediciones y traducciones, con estudio introductorio, de la obra *De laude novae militiae ad milites templi*; destacamos la editada por Javier MARTÍN LALANDA, *Bernardo de Claraval: Elogio de la nueva milicia templaria*, Madrid, 1994, la de Gregorio Díez Ramos, *Obras completas de San Bernardo*, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. II, Madrid, 1955, pp. 853-881, o la de Carlos PEREIRA MARTÍNEZ, *Los templarios. Artículos y Ensayos*, Noia, 2002.

maba que fuera igual morir que matar por la cruz. Morir santificaba, pero matar, a lo más, glorificaba (“*plurimum gloriae mereatur*”), lo que quiera que ello signifique. En todo caso, San Bernardo fue mucho más allá que los papas Gregorio VII o Urbano II al crear el espacio doctrinal necesario para la santificación del *bellator* convertido en soldado de Cristo⁸⁹. Todavía después del apoyo de Bernardo de Claraval al programa templario, se alzaron voces contra la idea del soldado-monje. En torno a 1145 el archidíacono Enrique de Huntingdon describió tal ocurrencia como “una nueva clase de monstruo compuesto de pureza y corrupción, es decir, de un monje y de un caballero”⁹⁰. Y significativamente, un cisterciense como Isaac, abad de la Estella (Poitiers), ironizaba entre 1147 y 1169 sobre la existencia de un “quinto” Evangelio que permitía a una nueva caballería el uso de la fuerza para predicar el mensaje de Cristo⁹¹. Y es que la incompatibilidad entre milicia y monacato continuó siendo un asunto debatido incluso después de la fundación de las órdenes miliciano-monásticas, a las que se consideraba una

⁸⁹ En este sentido, la segunda parte del *Elogio de la Nueva milicia templaria* era un programa o guía de meditación y oración sobre los Santos Lugares destinado al templario. Eran lugares que cumplían una doble función; objetivos militares del Temple y, sobre todo, lugares cargados de influencia espiritual que el *miles Christi* debía aprovechar: El templo de Jerusalén, que es el corazón de la ciudad santa “en la que el Altísimo consagró su morada” y que “Dios consintió que fuera asaltada continuamente para ser después instrumento de salvación y santidad en estos valiente caballeros”. Belén, donde nació el Señor “y comenzó a hacerse visible el pan vivo bajado del cielo”. Nazaret, “donde fue creciendo el Dios que había nacido en Belén”. El Jordán, donde fue bautizado. El monte de los Olivos, el valle de Josafat, el calvario, donde Cristo “nos lavó de nuestros pecados”. El Santo Sepulcro, Betfagé y, por último, Betania. La últimas líneas del intrépido tratado concluyen exhortando a los templarios a que protegieran “fielmente este depósito celestial” confiando en el auxilio de Dios a fin de que “en todo sea bendito el que adiestra mis manos para el combate y mis dedos para la pelea”. Sin embargo, Carlos de AYALA MARTÍNEZ dubita el carácter monacal del Temple en los primeros momentos de su existencia y lo considera más cercano a una cofradía militar, e incluso afirma que San Bernardo “no creía que los templarios fueran auténticos monjes” y que la segunda parte del Elogio de la nueva milicia no menciona a los templarios porque no estaba pensando en ellos, sino que es un repaso de los Santos Lugares “como didáctica guía de salvación”, Carlos de AYALA MARTÍNEZ, “Espiritualidad y práctica religiosa en la Orden Militar. Los orígenes de la espiritualidad militar”, en Isabel Cristina F. FERNANDEZ (coord.), *As ordens militares; freires, guerreiros, cavaleiros. Actas do VI encontro sobre ordens militares*, vol. I, Palmela, 2012, p. 164. Por el contrario, creemos que San Bernardo los considera monjes, aunque de una clase no tan elevada como los que no empuñan armas, ofreciendo a éstos soldados-monjes una guía meditativa de los Santos Lugares. Vid. William J. PURKIS, *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c. 1095- c. 1187*, Woodbridge, 2008, pp. 100-101.

⁹⁰ Enrique de HUNTINGDON, *Epistola ad Walterum de Contemptu Mundi*, ed. Thomas ARNOLD, *Historia Anglorum*, Rolls Series, 74, London, 1879, p. 315.

⁹¹ J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 194, sermo 48, col. 1854.

anomalía o, en el mejor de los casos, una excepción solo autorizada por el papa. El propio Decreto de Graciano de 1140 confirmó la prohibición de tomar las armas a los clérigos⁹², aunque resolvió en buena parte estas disputas estableciendo una división de los clérigos en dos categorías: los dependientes de un señor temporal (por ejemplo, el maestro de una orden), que podían guerrear solo si eran dispensados por el romano pontífice, y los independientes de todo señor temporal, a los que les afectaba una prohibición absoluta.

En defensa de estas acusaciones que minaban la conciencia de los templarios más escrupulosos, ya en torno a 1130-1136 había sido redactada una carta por un tal *Hugo peccator* (tal vez Hugo de San Víctor o el propio Hugo de Payns) para negar la ilicitud de su profesión o que “fuera un pecado o un impedimento para alcanzar un logro mayor”⁹³, esto es, la salvación. Sería ocioso mencionar aquí la nómina de autores que apoyaron una idea que, por lo demás, había sido respaldada por el papa y un Concilio. Así, por el año 1145, el obispo Anselmo de Havelberg ensalzaba a quienes habían renunciado al mundo “para defender la gloriosa tumba del Salvador contra los sarracenos”, recordando a quienes criticaban a la nueva Orden que el Concilio de Troyes declaró “que todos aquellos que se unieran a su sociedad con la esperanza de alcanzar la vida eterna y que perseveraran fielmente en ella, obtendrían la remisión de todos sus pecados y que su mérito no era inferior al de los monjes y los canónigos que llevan vida comunal”⁹⁴. Y a mediados del siglo XII, Ulgerio, obispo de Angers, describió a los templarios como “caballeros de Cristo... que profesan su orden religiosa para poder así seguir una bendición eterna, habiendo escogido combatir a los enemigos de Dios”⁹⁵.

En todo caso, una vez reconocida la Orden del Temple y aceptada doctrinalmente la idea del soldado-monje, tal hallazgo facilitó la poste-

⁹² *Decretum*, en *Corpus Iuris Canonici*, cit.; “*Sacerdotes propria manu arma arripere non debent*” (C. 23 q 8 d. p. c. 6 y 18). Vid. F. H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, cit., pp. 77-80.

⁹³ Vid. El debate en Malcolm BARBER, *Templarios. La nueva caballería*, Barcelona, 2002, p. 60-63.

⁹⁴ Anselmo de HAVELBERG, *Dialogues*, ed. G. SALET, vol. I, *Sources Chétiennes* 118, Paris, 1966, pp. 98-101.

⁹⁵ *Cartulaire général de l'Ordre du Temple 1119?-1150*, ed. marqués d'ALBON, Paris, 1913, n° 21, p. 15. En el mismo sentido se pronuncia Elbertio, obispo de Châlons-sur-Marne, n° 46, p. 35.

rior militarización de la Orden Hospitalaria. Un testigo cualificado de la época, cual fue el obispo Jacobo de Vitry (1170-1240), afirmó que “los del Hospital se armaron a imitación de la milicia del Templo y recibieron en su corporación a los caballeros”⁹⁶. Aunque se ha dudado de la exactitud de esta afirmación, no vemos motivos para ello. Únicamente nos permitimos matizar que el obispo de Acre se estaba refiriendo a la revolucionaria novedad de incorporar *fratres* soldados en su seno, y no a la participación del Hospital en empresas bélicas, ya que éstas últimas no tenían nada que ver con su condición monástica, sino con la de titular de feudos. En este sentido, la temprana asunción de responsabilidades militares del Hospital no fue tanto influjo del Temple como mero ejercicio de las funciones señoriales que correspondían a la Orden como señora de vasallos. El propio Bernardo de Claraval, consciente de tal capacidad militar, no dudó en dirigir una carta en 1146 “*ad fratres hospitalis S. Mariae de expeditione ierosolimitana*”⁹⁷ convocándoles a participar en la segunda cruzada. En dicho sermón, recurriendo a los argumentos utilizados en su *Laude Novae Militiae* redactado una década antes, les exhortaba a empuñar las armas (*Accingimini et vos viriliter et Felicia arma corripite christiani nominis zelo*) a cambio de recibir el perdón pontificio de todos los delitos (*Indulgentiam obtinebis delictorum*).

Creada la religión del Hospital en Jerusalén a fines del siglo XI por un grupo de monjes dedicados al cuidado de peregrinos y necesitados, su naturaleza monástica continuó incólume en la bula *Pie postulatio voluntatis* de 15 de febrero de 1113 por la que el papa Pascual II la situaba bajo su protección⁹⁸. En las primeras décadas, la evolución de hospitalarios y templarios discurrió con evidente interrelación. Curiosamente, la bula de 1113 fue utilizada como modelo para la bula *Omne datum optimum* de 1139 por la que el Temple obtenía también la desvinculación episcopal y exención del diezmo. Además, el primer diseño

⁹⁶ “*Praedictis enim fratres hospitalis, ad imitatione fratrum militie Templi, armis materialibus utentes, milites cum servientibus in suo collegio receperunt*”, Jacobo de VITRY, *Historia orientalis seu hierosolymitana*, cap. 65.

⁹⁷ Se trata del sermón n° 363, *mihi ad vos*, publicado Gregorio DÍEZ RAMOS, *Obras completas de San Bernardo*, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. VII, Madrid, 1990, pp. 1045-1046. Vid. Jean LECLERCQ, “L’encyclique de saint Bernard en faveur de la croisade”, en *Revue Bénédictine*, 81 (1971), pp. 282-308.

⁹⁸ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l’ordre des hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem 1100-1310*, vol. I, Paris, 1844, doc. 30, pp. 29-30. El reconocimiento pontificio implicó la desvinculación de la Orden de la autoridad episcopal para situarla bajo directa dependencia del papa siguiendo el modelo del Cister de 1100.

organizativo templario se inspiró en el modelo territorial de la Orden Hospitalaria reconocida por el pontífice poco antes⁹⁹. Una bula de Inocencio II de 16 de mayo de 1135 confirmó la de 1113 y reforzó la dependencia pontificia de la orden en detrimento del obispo. Y una bula de 7 de febrero de 1137¹⁰⁰ concedió a los Hospitalarios el privilegio de celebrar oficios una vez al año para recibir limosnas (beneficio sustraído al obispo), lo que fue extendido al Temple por la bula *Milites Templi* en 1144. Bulas posteriores confirmaron, reforzaron o concedieron nuevos privilegios que, en suma, se detraían a los obispos¹⁰¹.

V.- LA MILITARIZACIÓN DE LA ORDEN DEL HOSPITAL

Inicialmente, el voto depuesto por un monje hospitalario no era el mismo que el de un templario pues, aunque comprendía la pobreza, la castidad y la obediencia, no incluía la defensa armada. No obstante, aunque estos *fratres* hospitalarios no profesaran el llamado “cuarto voto de armas”, dado que su objetivo era la asistencia a los pobres y enfermos, “es posible que, al menos en Tierra Santa, la acción caritativa fuese acompañada muy pronto por actividades militares”¹⁰². Sin embargo, no hay acuerdo en el momento en que se produjo tal evento. Mientras que para unos, tal circunstancia se data tempranamente en las primeras décadas del siglo XII, para otros se produjo a partir de 1160¹⁰³.

⁹⁹ Jonathan RILEY-SMITH, *The Knights of St John in Jerusalem and Cyprus, c.1050-1310*, cit., p. 37, y Malcolm BARBER, *Templarios. La nueva caballería*, Barcelona, 2002, p. 37.

¹⁰⁰ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem 1100-1310*, vol. I, cit., doc. 122, pp. 101-102.

¹⁰¹ Así, la bula *Quam amabilis Deo* de 1139-1143 instaba a los obispos a que facilitaran la entrega de limosnas a los Hospitalarios a cambio de indulgencias. Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem 1100-1310*, vol. I, cit., doc. 130, pp. 107-108. Y el 21 de octubre de 1154, siguiendo el modelo de la bula otorgada al Temple en 1139, Anastasio IV les autorizó a tener sacerdotes propios bajo obediencia del capítulo de la Orden (la bula no creó el clero hospitalario, pues este ya existía, sino que lo desvinculó de la obediencia al obispo). Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem 1100-1310*, vol. I, cit., doc. 226, pp. 173-174.

¹⁰² Alain DEMURGER, *Auge y caída de los templarios*, Barcelona, 1986, p. 24.

¹⁰³ La temprana militarización de la Orden ha sido afirmada por Joseph DELAVILLE LE ROULX, “Les statuts de l'Ordre de l'Hôpital de Saint Jean de Jérusalem”, en *Bibliothèque de l'École des Chartres*, 48 (1887), pp. 341-356. Del mismo autor, *Les Hospitaliers en Terre Sainte et à Chypre (1100-1310)*, cit., p. 45. E. J. KING, *The Knights Hospitallers in the Holy Land*, cit., p. 32. Alain DEMURGER, *Caballeros de*

Antes de repasar los argumentos de unos y otros, es necesario advertir que, bajo el término “militarización” utilizado por la moderna historiografía, se confunden dos fenómenos distintos que inducen a equívocos¹⁰⁴. Una cuestión es que la Orden asumiera la organización de la defensa del territorio, y otra muy distinta, que permitiera la incorporación de *fratres* guerreros en la Orden. En este sentido, los documentos indican que, al poco de su reconocimiento pontificio, la Orden del Hospital empleó parte de sus recursos a sufragar gastos militares y a participar en actividades bélicas ¿Alteró ello su naturaleza exclusivamente monástica?

La primera regla de la Orden Hospitalaria¹⁰⁵, aprobada entre 1120 y 1153, no contenía mención alguna a actividades militares. Por el contrario, toda ella quedaba orientada al servicio de los pobres y enfermos¹⁰⁶. Sin embargo, está documentada la temprana participación del Hospital en actividades militares.

No solo hubo *milites* a las órdenes de los Hospitalarios, sino que en enero de 1126 también había oficios militares como el condestable;

Cristo; templarios, hospitalarios, teutónicos, cit. Entre los partidarios de la tardía militarización: J. RILEY-SMITH que la sitúa a mediados del siglo XII, aunque tomando carta de naturaleza años más tarde, *The Knights of St John in Jerusalem and Cyprus, c.1050-1310*, cit., pp. 53-54. Rudolf HIESTAND, “Die Anfänge der Johanniter”, en Josef Fleckenstein y Manfred Hellmann (ed.), *Die geistlichen Ritterorden Europas* (Vorträge und Forschungen 26), Sigmaringen 1980, pp. 31-80. También por A. J. FOREY, “The militarization of the Hospital of St. John”, en *Studia Monastica*, 1984, (26), pp. 75-89. Luis GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, “La militarización de la Orden del Hospital: líneas para un debate”, en *Ordens militares: guerra, religião, poder e cultura: actas do III Encontro sobre Ordens Militares*, (I. C. Ferreira Fernandes, coord.), vol. 2, Lisboa, 1999, pp. 293-302.

¹⁰⁴ Luis GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, “La militarización de la Orden del Hospital: líneas para un debate”, en *Ordens militares: guerra, religião, poder e cultura: actas do III Encontro sobre Ordens Militares*, (I. C. FERREIRA FERNANDES, coord.), vol. 2, Lisboa, 1999, p. 301.

¹⁰⁵ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 70, pp. 62-68.

¹⁰⁶ Sobre la regla de la Orden de Malta, vid. Joseph DELAVILLE LE ROULX, “Les statuts de l'Ordre de l'Hôpital de saint Jean de Jérusalem”, cit., pp. 341-356. Este autor publicó la regla hospitalaria en *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem 1100-1310*, vol. I, Paris, 1894, doc. n° 70. La normativa hospitalaria fue traducida al inglés por E. J. KING, *The Rule, Statutes and Customs of the Hospitallers 1099-1310*, London, 1934. Posteriormente el asunto ha sido tratado por Anthony LUTTRELL, “The Hospitalers' early Statutes”, en *Revue Mabillon* 14, n° 75 (2003), pp. 9-22.

“*Durandus, Hospitalis constabularius*”¹⁰⁷. E incluso hubo *milites* que abrazaron la vida religiosa (aunque se discute si siguieron ejerciendo el oficio de armas) ¿Prueba todo ello la existencia de *fratres armorum* en las primeras décadas del siglo XII? No necesariamente. Comencemos por explicar cuál era la composición del ejército o milicia hospitalaria en las primeras décadas de su existencia.

Aunque desconocemos cuales eran las clases de *fratres Hospitalarios* en el primer siglo de su existencia, los estatutos de 1182 mencionan de pasada a los *fratres armorum*, que suponemos habrían formulado la *traditio cum equis et armis* al modo templario¹⁰⁸. Y los estatutos de 1206 distinguen entre *fratres milites* y *fratres servientes* (adscripción funcional que venía determinada por la posición social previa a la entrada en la vida religiosa). También había *freres de office* (como los *freres de mestiers* del Temple) dedicados a los oficios artesanos. Pero todos estos datos son muy tardíos.

Conviene tener en cuenta que existieron diversas formas de vinculación a la Orden de San Juan de Jerusalén que no implicaron necesariamente la entrada en la vida religiosa como *frater*. Hasta el intento de unificación y reorganización de las diversas modalidades de vinculación a la Iglesia establecidas en el Concilio de Letrán de 1215¹⁰⁹, los documentos muestran una desconcertante variedad de denominaciones, no siempre unívocas¹¹⁰. Entre las formas de entrada como *familiar* en

¹⁰⁷ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem 1100-1310*, vol. I, cit., doc. 74, p. 71.

¹⁰⁸ O “*militaribus armis accinti*”, según expresión que tomamos de la bula papal de 1164 confirmatoria de la Orden de Calatrava; *Bullarium Ordinis de Calatrava*, I. J. de ORTEGA Y COTES, J. F. ALVAREZ DE BAQUEDANO y P. ORTEGA ZUÑIGA (eds.), facs., Barcelona, 1981, p. 5.

¹⁰⁹ En una donación al monasterio de Veruela de 1228 se sintetiza la composición de la comunidad en tres clases de miembros; “*monachis et fratribus et familiaribus eiusdem monasterii*”; Vicente de la FUENTE, *España Sagrada*, 50, Madrid, 1866, doc. 50, p. 441.

¹¹⁰ José ORLANDIS, “Traditio corporis et animae. La *familiaritas* en las Iglesias y Monasterios españoles de la alta Edad Media”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 24 (1954), p. 126. U. UBIETO, “Cofrades Aragoneses y Navarros del Temple (siglo XII): Aspectos socio-económicos”, en *Aragón en la Edad Media*, III, Zaragoza, 1980, pp. 29-93. E. MAGNOU, “Oblature, classe chevaleresque et servage dans les maisons méridionales du Temple au XIIIe siècle, en *Annales du Midi*, 13 (1961), pp. 377-397. María BONET, *La Orden del Hospital en la Corona de Aragón. Poder y gobierno en la Castellania de Amposta (ss. XII-XV)*, Madrid, 1994. Joseph O'CALLAGHAN, “La Vida de las Órdenes Militares de España según sus estatutos primitivos”, en Ricardo IZQUIERDO BENITO y Francisco RUIZ GÓMEZ (coords.), *Alarcos 1995. Actas del Congreso internacional conmemorativo del VIII Centenario de la batalla de Alarcos*, Cuenca, 1996, pp. 9-29. Luis CORRAL VAL, *Los monjes*

monasterios, conventos, órdenes religiosas, etc, encontramos las de *oblatus*, *donatus*, *conversus*, *confessus*, *confrater*, *amicus*, *quasi frater*, *socius*, *professus*, *dato*, *triditu*, *proebendarii*, incluso el *frater coniugatus*...¹¹¹.

Muchas de ellas se originaron en época tardo-romana y prolongaron su existencia durante la Edad Media alterando su sentido inicial. Así, por ejemplo, posiblemente el *oblatus* fuera el niño ofrecido por sus padres a una institución eclesiástica; el nombre de *conversus* haría referencia al que ingresaba como novicio ya en edad madura; *confessus* sería el que se vinculaba al convento o monasterio para cumplir una penitencia, etc. Sin embargo, lo cierto es que tales denominaciones se empleaban también en otros casos con significados muy distintos. También se documentan los *milites monasterii*, *adiutores*, *defensores*, etc. que asumían la protección y defensa del monasterio, convento u Orden frente a amenazas exteriores¹¹², forma usual por la que la realeza y los altos magnates se vinculaban a las instituciones religiosas asegurando su favor y protección a cambio de la participación en los beneficios espirituales de las oraciones de los clérigos y monjes, sepultura en el monasterio, asistencia material de diversa naturaleza, etc.¹¹³.

soldados de la Orden de Alcántara en la Edad Media, Madrid, 1999, p. 84. Nicole BERIOU y Philippe JOSSERAND (dir.), *Prier et combattre, Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Age*, París, 2009, voces; *clergé*, p. 238-239; *confraternité*, p. 252-255; *confréries militaires*, p. 256-258; *frère*, p. 368-369. Y últimamente Carlos de AYALA MARTÍNEZ, “Formas de asociación laical en las órdenes militares hispánicas: reinos de Castilla y León (siglos XII y XIII)”, en Philippe JOSSERAND, Luís F. OLIVEIRA, Damien CARRAZ (eds.), *Élites et ordres militaires au Moyen Age. Rencontre autour d'Alain Demurger*, Collection de la Casa de Velázquez nº 145, Madrid, 2015, pp. 111-124, quien en p. 117 previene contra los criterios de clasificación excesivamente formalistas y propone otros que atiendan al contenido real plasmado en los documentos.

¹¹¹ En el extremo de la laxitud de las reglas se encontraba la Orden de Santiago que, como indicaba su bula fundacional, agrupaba “*eiusdem fratribus clerici et laici*”, formulando los clérigos unos votos de pobreza, obediencia y castidad atenuados en la medida en que se permitía el matrimonio (aunque sometido a castidad en determinadas festividades y periodos litúrgicos), se consentía la posesión de ciertos bienes o la posibilidad de vivir fuera del convento; vid. Carlos de AYALA MARTÍNEZ, “Órdenes militares hispánicas: Reglas y expansión geográfica”, en *Los monjes soldados. Los Templarios y otras Ordenes Militares*, Madrid, 1997, p. 70.

¹¹² José ORLANDIS, “Traditio corporis et animae. La *familiaritas* en las Iglesias y Monasterios españoles de la alta Edad Media”, cit., p. 236.

¹¹³ Algunos autores consideran que esta forma de vinculación de los *milites monasterii* fue un precedente de las Ordenes militares; “*fidelis miles et bonus amicus del monasterio de San Cugat*”. Así opinaba SERRANO y SANZ, *Noticias y documentos históricos del condado de Ribagorza hasta la muerte de Sancho Garcés III (año 1035)*, Madrid, 1912, p. 279.

Por lo general, la vinculación de los laicos a una institución religiosa consistía en la entrega (*traditio*) de la persona (el cuerpo para sepultura, y el alma para su salvación) y bienes¹¹⁴ a cambio del beneficio espiritual de las oraciones de los monjes, la tranquilidad de sus conciencias y “el prestigio que contribuía a canalizar su preeminencia en la sociedad”¹¹⁵. Mediante tal vinculación, el *familiar* era considerado miembro de la comunidad, especialmente en lo que se referiría a recibir la influencia espiritual de las oraciones de los monjes para orientarle en vida y facilitar la salvación de su alma tras la muerte; “*dono atque concedo ad illo Hospital Sancti Johanes Bapstiste... ut Deus omnipotens faciat me participem in conorcio sanctorum*”¹¹⁶. En algunos casos, la participación en los efectos beneficiosos de las oraciones no se limitaba solo a los rezos de la comunidad monástica que le había acogido, sino también a los de toda la Orden o comunidades asociadas¹¹⁷.

La peregrinación a Tierra Santa o a Santiago de Compostela era uno de los motivos más frecuentes de entrada en la *familiaritas*. Los peligros que acechaban en el camino aconsejaban vincularse a una comunidad religiosa para disponer del auxilio de sus oraciones. Otro motivo no menos infrecuente fue la marcha en expedición militar contra los musulmanes.

En numerosos documentos esta *traditio* revistió las formalidades de la *commendatio* feudal; a cambio de la donación de ciertos bienes, el guerrero confiaba su cuerpo y alma a una comunidad religiosa para que velara por su salvación.

En un intento de síntesis, se han establecido dos formas de entrega (*traditio*) como *familiar*: Mediante la *traditio* laxa¹¹⁸, el familiar

¹¹⁴ José ORLANDIS, “Traditio corporis et animae. La *familiaritas* en las Iglesias y Monasterios españoles de la alta Edad media”, cit., p. 136.

¹¹⁵ José A. LEMA PUEYO, “Las cofradías y la introducción del Temple en los reinos de Aragón y Pamplona: guerra, intereses y piedad religiosa”, en *Anuario de Estudios Medievales* 28 (1998), p. 327.

¹¹⁶ Carlos de AYALA MARTÍNEZ (comp.), *Libro de los privilegios de la Orden de San Juan*, cit., doc. 52 del año 1145, p. 204. “*Tradimus animas nostras... et commendamus nos orationibus... qualiter eorum deprecationibus in presenti tranquillam vitam, et in futuro requiem eternam adipisci mereatur*”, Antonio UBIETO ARTETA, *Cartulario de san Millán de la Cogolla*, Valencia, 1976, año 1065, doc. 344, p. 326.

¹¹⁷ “*et nos fratres predicti populeti damus et concedimus tibi et uxore tue Azaled partem et societatem tocius beneficii domus populeti et tocius ordinis...*”; Eduardo TODA, *Cartulari de Poblet*, Barcelona, 1938, doc. 77 del año 1198, p. 43.

¹¹⁸ José ORLANDIS, “Traditio corporis et animae. La *familiaritas* en las Iglesias y Monasterios españoles de la alta Edad Media”, cit., p. 171.

se entregaba en cuerpo y alma, donaba bienes y prometía que, de abrazar el estado religioso, ingresaría en la Orden que le acogía. Como *oblatus* o *donatus*, seguía siendo un laico que vivía en el siglo, aunque podía ingresar en la Orden (como *frater conversus*) cuando lo decidiera.

Además de esta modalidad, existía una *traditio* estricta¹¹⁹ que exigía al familiar el voto de obediencia. También seguía siendo un laico que vivía en el siglo, por mucho que algunos documentos lo definan como “quasi unus ex monachis”¹²⁰. Pero mientras que en la *traditio* laxa, el familiar tenía el derecho a decidir si quería o no entrar en religión, en esta forma de vinculación el voto de obediencia le obligaba a ingresar si el abad o superior así lo decidía.

En ciertos casos, tales pactos de vinculación (*traditio*) o entrada en la *familiaritas* podían ser colectivos; una familia, un concejo¹²¹, una cofradía; “*si quis ver ad ipsam caritatem, que vulgo fratras vocant, bono animo pro Dei amore convenerit, vel adiutorium ibi fecerit...*”¹²². De esta manera, los cofrades participaban de todas las ventajas de la comunidad religiosa, especialmente, de los benéficos efectos de las oraciones de los monjes; “*ego arnaldus abbas sanctae marie de yranxe facio vobis confratribus de sancto petro de averi; mihi placuit vobis constituere confratriam ab honorem dei... concedo vobis partem in orationibus...*”¹²³.

En el siglo XII, estos contratos adoptaron la forma de pacto feudal por el que la Orden concedía un beneficio a cambio del juramento de fidelidad; “*ut sim vester vassallus et frater*”. Una vez firmado, el solicitante depositaba solemnemente el contrato de *traditio* o *familiaritas* sobre el ara del altar; “*pro remedio anima... feci hanc cartam at posui super aram*”..., “*Iacta namque carta multis cernentibus ab utrique deo super altare oblata est*” y, seguidamente, siguiendo los rituales de en-

¹¹⁹ José ORLANDIS, “Traditio corporis et animae. La *familiaritas* en las Iglesias y Monasterios españoles de la alta Edad Media”, cit., p. 182.

¹²⁰ “Ego Fernandus Dente adhuc super hoc promitto obedienciam tibi Martino abbati et qui post te in tuo loco suceserint quasi unus ex monachis”, Vicente VIGNAUD, *Cartulario del Monasterio de Eslonza*, Madrid, 1885, doc. 104 del año 1181, p. 165.

¹²¹ “et nos concilium de Cordovilla... tradimus et offerimus corpora nostra...”, Juan del ALAMO, *Colección diplomática de San Salvador de Oña (822-1284)*, Madrid, 1950, doc. 146, p. 175.

¹²² Jaime VILLANUEVA, *Viaje literario a las iglesias de España*, VIII, Valencia, 1821, doc. 33 del año 1035, pp. 259-260.

¹²³ José María LACARRA, *Colección diplomática de Irache*, vol. I, Zaragoza, 1965, doc. 85 del año 1105, p. 108.

feudación de la época, el encomendado colocaba sus manos entre las del propio abad “*ut per suas manus ducat me...*”¹²⁴, en presencia de la comunidad y de todos los asistentes, “*missit manus suas inter manus Stephani abbatis ante hostium cellarii videntibus et audientibus... et multis aliis ibi presentibus*”¹²⁵.

Entre los *familiares* del Hospital, los cofrades y donados fueron los más numerosos. Como ya hemos mencionado, esta forma de *traditio* permitía vivir como laico pero gozando de los beneficios espirituales de la Orden y el derecho a sepultura a cambio de donaciones de diversa naturaleza. Recordemos que ya en la época de fray Gerard vivían cofrades que hacían vida religiosa sin ser monjes. Y el que tales cofrades podían asumir tareas bélicas lo prueba el hecho de que en 1122 los canónigos del Santo Sepulcro dispusieran de un grupo de caballeros a su servicio, como una suerte de orden tercera¹²⁶.

Numerosos documentos de la época refieren estas entradas como *familiares*, aunque no siempre es fácil distinguirlos de las simples donaciones *pro ánima*. Así, en 1125 Bos de Grammont “*miles nobilissimus*” donó al Hospital ciertos bienes “*pro peccatorum suorum remissione*” y tras su muerte “*ac post mortem supradictus Bos equum suum cum omnibus armis suis*”¹²⁷, sin que podamos asegurar si ello implicó una *traditio*.

En la Península Ibérica tenemos varios ejemplos de donados. Así, el noble castellano Gutierrez Pérez de Reinoso, que en 1150 recibió de Alfonso VII determinadas tierras en premio a su apoyo militar - “*meo fideli vassallo*”-, más tarde las donó a la Orden Hospitalaria, junto con un hospicio y la iglesia de Santa María en Reinoso de Cerrato, con el ruego de ser enterrado allí. Dado que en 1168 aparece como “*frater Sancti Johannis*”, también cabe la posibilidad de que la citada donación instrumentalizara su entrada en la vida religiosa¹²⁸. En otro documento de 1150 Tomás de Villaescusa se entregaba a la Orden de San Juan

¹²⁴ Emilio SAEZ, *Colección documental del Archivo de la catedral de León (775-1230)*, Vol. I, León, 1987, doc. 177 del año 943, pp. 255-256.

¹²⁵ Eduardo TODA, *Cartulari de Poblet*, Barcelona, 1938, doc. 97 del año 1184, p. 53.

¹²⁶ Alain DEMURGER, *Caballeros de Cristo; templarios, hospitalarios, teutónicos*, cit., p. 39.

¹²⁷ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 73, pp. 72-73.

¹²⁸ Carlos de AYALA MARTÍNEZ (comp.), *Libro de los privilegios de la Orden de San Juan*, cit., doc. 100, pp. 266-267.

con la mitad de sus bienes; “*Thomas de Villaescusa dedit corpus suum et animam*”¹²⁹. Y lo mismo hizo Pedro Gonzalo en 1155, con el añadido de donar todos sus bienes a su muerte; “*Ego Petro Gunsalvo Facio cartam et donationem de meo corpore et post mortem meam tota mea bona*”¹³⁰. Entre 1168 y 1175 el noble leonés Rodrigo Pelayo donó a la Orden del Hospital diversas tierras, algunas de las cuales le había sido donadas en 1151 el rey Alfonso VII como “*meo fideli vasallo... pro servicio quod michi fecisti in partibus sarracenorum atque christianorum*”¹³¹. A su vez, los Hospitalarios le entregaron en *beneficium* otras tierras que, a su muerte, revertirían nuevamente en la Orden. Sabemos que en 1168 “*Roderici Pelagii, qui est frater hospitalis*”¹³², también era, al menos desde 1184, comendador de la Orden; “*Nos fratres de la Boveda et nostro comendador Roderico Pelaiz*”¹³³, y que, con licencia de su mujer Estefanía, había abrazado la vida monástica. Por tanto, es posible que nuevamente se trate del caso de un noble que inicialmente entró como cofrade o donado mediante un pacto feudal (fidelidad a cambio de beneficio) y que luego, con licencia de su mujer¹³⁴, decidió formular los votos plenos. Tal vez ese fuera también el caso del conde Pedro Alfonso, que en 1173 donó al Hospital su cuerpo y alma, y todas sus propiedades excepto las arras que pertenecían a su mujer y a sus hijas. Tras su muerte, su viuda la condesa Sancha, en 1178 se convirtió en donada ofreciendo su cuerpo a la Orden y comprometiéndose a que, si decidiera entrar en alguna Orden, lo haría en el Hospital¹³⁵. Igual-

¹²⁹ Carlos de AYALA MARTÍNEZ (comp.), *Libro de los privilegios de la Orden de San Juan*, cit., doc. 61, p. 214.

¹³⁰ Carlos de AYALA MARTÍNEZ (comp.), *Libro de los privilegios de la Orden de San Juan*, cit., doc. 67, p. 222.

¹³¹ Carlos de AYALA MARTÍNEZ (comp.), *Libro de los privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León (siglos XII-XV)*, Madrid, 1995, doc. 63, pp. 215-217 y doc. 153, pp. 335-336. Sobre este tema, vid. Carlos MANUEL REGLERO DE LA FUENTE, “Rodrigo Peláez y Gutierre Pérez de Reinoso, dos caballeros del siglo XII, y la Orden de San Juan”, en Ricardo IZQUIERDO BENITO, Francisco RUIZ GÓMEZ (coord.), *Las órdenes militares en la Península Ibérica, vol. I, Edad Media*, Cuenca, 2000, pp. 825-835.

¹³² Carlos de AYALA MARTÍNEZ (comp.), *Libro de los privilegios de la Orden de San Juan*, cit., doc. 100, p. 266.

¹³³ Carlos de AYALA MARTÍNEZ (comp.), *Libro de los privilegios de la Orden de San Juan*, cit., doc. 153, pp. 335-336.

¹³⁴ Hubo casos en se hizo sin licencia; en 1125 el conde cruzado Hugo de Champaña, abandonó a su mujer para regresar a Jerusalén e ingresar en el Temple, pese a las amonestaciones eclesíásticas.

¹³⁵ Carlos BARQUERO GOÑI, “Los hospitalarios y la nobleza castellano-leonesa (siglos XII-XIII)”, en *Historia. Instituciones. Documentos*, 21 (1994), p. 33.

mente, en 1183 los condes Gutiérrez Rodríguez de Castro y Elvira Osorio entraron como *familiares* del Hospital para asegurarse el favor de las oraciones y el derecho a sepultura a cambio de la donación de unas casas y rentas en favor de la Orden y su compromiso de que, en caso de ingresar en una Orden, lo hicieran en el Hospital. Otro documento suscrito entre 1226 ó 1236 por el caballero Pedro Canes o Eanes y su mujer María Fernández da cuenta de su admisión como cofrades o donados del Hospital para asegurarse cuidados y sepultura a cambio de la donación de varias heredades¹³⁶.

Pero además de esa minoría de *fratres* y *familiares* hospitalarios, existía una numerosa población de gentes vinculadas a la Orden por lazos feudo-vasalláticos. Recordemos que muy tempranamente fueron entregadas a la Orden del Hospital diversas tierras, aldeas y castillos, tanto en Oriente como en Europa, que la convertían en titular de feudos o señoríos jurisdiccionales y, por tanto, en señora de vasallos.

Recordemos también que las relaciones políticas, sociales y aun religiosas de la época adoptaron la forma del pacto feudal, denominado *prestimonio* en la Península Ibérica (*feudum quod in Hispaniam prestimonium vocant*¹³⁷), que regulaba un complejo haz de derechos y obligaciones que, en síntesis, suponían un juramento de fidelidad (vasallaje) a cambio de un beneficio (feudo). El mismo movimiento cruzado se organizó sobre este entramado de pactos feudales que vinculaban a los señores con sus vasallos y a aquellos con los reyes, príncipes, obispos, o el papa. Precisamente, la cruzada fue, en buena medida, un intento del papado de reforzar su autoridad como vicario de Cristo y, por tanto, como señor universal o *dominus mundi*. Ya en 1080, en plena guerra por la cuestión de las investiduras, el papa Gregorio VII instó al nuevo emperador Enrique IV a que se convirtiera en *miles sancti Petri et illius papae* mediante juramento que visibilizara la dependencia vasallática del poder temporal sobre la autoridad espiritual. Por esta razón, la convocatoria de la primera cruzada por Urbano II, fundamentalmente dirigida a los caballeros, ignoraba los lazos de dependencia vasallática de éstos con sus señores naturales para ofrecerles una nue-

¹³⁶ Carlos BARQUERO GOÑI, "Los hospitalarios y la nobleza castellano-leonesa (siglos XII-XIII)", cit., p. 38.

¹³⁷ Equiparación que aparece en el cánón 2º del Concilio de Burgos de 1117, publicado por Fidel FITA, "Concilio Nacional de Burgos (18 febrero 1117)", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 48 (1906), p. 397.

va vinculación como *miles Christi*, toda vez que, además, como el emperador alemán y el rey de Francia habían sido excomulgados, sus súbditos habían quedado liberados de todo juramento de fidelidad. Sobre esta base feudal, Urbano II pretendía instaurar en Jerusalén un *Patrimonium Petri* o reino sometido al papado, lo que explica que, tras la toma de Jerusalén, Godofredo de Bouillon renunciara inicialmente al título de rey y adoptara el *advocatus Sancti Sepulcri*. Sin embargo, ya a los pocos meses, Jerusalén se había convertido en un conjunto de territorios feudales dirigidos por jefes cruzados. En este contexto, los territorios enfeudados a Ordenes como el Temple y el Hospital, bajo directa protección y vasallaje pontificio, eran islas jurisdiccionales sustraídas a los poderes laicos que encajaban perfectamente con el programa centralizador del papado. En este contexto, ni Templarios ni Hospitalarios eran vasallos del rey de Jerusalén, ni tampoco dependían jerárquicamente del patriarca-obispo como máxima autoridad eclesiástica. Pero eso no impedía que guardasen cierto deber de fidelidad a ambas potestades, siempre condicionada a la superior del pontífice¹³⁸.

Al igual que en otros feudos, también el Hospital exigía juramento de fidelidad a sus nuevos vasallos, incluidas las dignidades eclesiásticas que querían vincularse a la Orden. Así, Meletus, arzobispo de sirios y griegos en 1173 juró fidelidad al Hospital a cambio de la cesión en feudo del monasterio de San Jorge, el cual regresaría a la Orden a su muerte; *“pro hoc autem beneficio predictum Meletum in confratrum domus recipimus”*¹³⁹. La Orden de San Juan de Jerusalén, así convertida en señora de vasallos, asumía los derechos y deberes inherentes a su condición dominical. Entre los derechos exigibles a los habitantes de cada demarcación jurisdiccional se encontraba el servicio militar. A su vez, los habitantes del feudo, incluidos los *milites* con subdominios enfeudados que disfrutaban de un beneficio a cambio de su fidelidad, entraban en dependencia vasallática de la Orden y se desvinculaban del conde o de otra autoridad, por lo que venían obligados a cumplir con el servicio militar requerido. Por contra, la Orden también venía obligada a proteger y a amparar a sus habitantes frente a toda agresión exte-

¹³⁸ Situación lúcidamente expuesta por Luis GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, *Papado, Cruzadas y Ordenes Militares, siglos XI-XIII*, cit., p. 197 y ss.

¹³⁹ Luis GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, *Papado, Cruzadas y Ordenes Militares, siglos XI-XIII*, cit., p. 168.

rior¹⁴⁰. En definitiva, la Orden del Hospital estaba obligada, como titular de feudos o señoríos¹⁴¹, a cumplir ciertas prestaciones económicas, personales, incluida la de acudir con su hueste a la llamada del rey o señor natural.

La mayor parte de los combatientes a las órdenes del Hospital procedían de sus territorios sometidos al derecho feudal. Se trataba de los *milites* obligados por juramento de fidelidad a prestar servicio armado a cambio del disfrute de un beneficio (usualmente, tierras subenfeudadas). Tal deber de servicio militar no variaba aun en el caso de que cambiara la titularidad del feudo. Incluso, para evitar confusiones, el contrato de transmisión de un feudo solía contener previsiones en este sentido. Así, entre 1207 y 1218 el conde de Trípoli, Raimundo Rupin, al ceder Giblet a los Hospitalarios, ordenó a los caballeros con feudos en ese territorio que prestaran homenaje al nuevo señor; “*habuerant sua feoda, predictis fratribus facere homagia, sicut mihi et aliis quondam principibus facere tenebantur*”¹⁴². Décadas antes, con motivo de la confirmación de las posesiones de la Orden, en 1134 el rey Alfonso I de Aragón recordaba a los caballeros que las prestaciones que antes le debían a él, ahora habían de prestarlas al Hospital¹⁴³. Pero también existieron otras posibilidades de servicio armado a favor del Hospital distintas de las proporcionadas por sus *fratres, familiares* (donados) o

¹⁴⁰ En 1178 los pobladores del castillo y villa de Grisén piden a sus nuevos señores, la Orden del Hospital, que les defiendan de los ataques; María Luisa LEDESMA RUBIO, “Notas sobre la actividad militar de los hospitalarios”, en *Príncipe de Viana*, 94-95 (1964), p. 55.

¹⁴¹ Las donaciones de feudos o señoríos al Hospital implicaban ejercicio de jurisdicción y el privilegio de *nom introito* de los oficiales del rey. Así, por ejemplo, en la donación de la villa de Atapuerca hecha al Hospital por el rey Alfonso VII el 27 de julio de 1126 se les eximió de determinadas prestaciones económicas y personales y se prohibió la entrada en la villa a los agentes del rey (*iudex, villicus, calumpniator*); Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 78, pp. 73-74.

¹⁴² Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, I, cit., doc. 1263, p. 71.

¹⁴³ “*Similiter auctorizo ei et concedo omnes homines de meos uillanos quos mei milites per kastris uel uillis in tota terra mea cum totum censum quod mihi debent facere ut reddant illum ad Hospitalis iam dictum et sedeant sui per secula. Et nullus homo uel seniori non sit ausus tollere ei nec camiare illis hominibus per aliis sine uoluntate de illos seniores Hospitali Iherusalem*”, José Angel LEMA PUEYO, *Colección Diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, San Sebastián, 1990, doc. 279, pp. 440-441. Vid. María BONET DONATO, “Las órdenes militares en la expansión feudal de la Corona de Aragón”, en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 17 (2011), p. 260.

vasallos. Nos referimos al arrendamiento del servicio militar. El deber o carga del servicio militar que pesaba sobre los vasallos de un territorio, podía ser arrendado a tercera persona. En torno a 1261 el conde Balián de Ibelín arrendó Arsuf (Jaffa) al Hospital mediante un contrato en el que se enumeraban los feudatarios que venían obligados a prestar servicios militares a la Orden como arrendataria del feudo (entre ellos, 6 caballeros, 21 *sergents*, el alcaide y el vizconde). Como Balián conservaba la fidelidad de sus vasallos, no hubo toma de posesión del dominio, ni juramento de fidelidad a los Hospitalarios. Estos se limitaron a gestionar, entre otras, las prestaciones militares debidas a Balián como titular del feudo¹⁴⁴. La Orden de San Juan de Jerusalén cumplía también sus compromisos militares recurriendo a mercenarios tal y como hacían otras instituciones eclesiásticas¹⁴⁵. En Oriente, los más conocidos eran los turcópulos, caballería ligera contratada entre la población siria nativa.

En suma, los ejércitos dirigidos por la Orden del Hospital, estaban formados por los propios *frater armorum*, los familiares *milites* vinculados al Hospital (singularmente los donados), los caballeros vasallos de la Orden o de otro señor, pero al servicio del Hospital, los peones procedentes de los territorios bajo jurisdicción señorial de los freires, los mercenarios, y finalmente, los cruzados o caballeros sujetos por un voto temporal (*milites ad terminum*) que decidían poner su espada al servicio de una Orden bajo directa obediencia pontificia. De todos estos *milites*, solo los primeros habían abrazado la vida religiosa.

Hechas estas consideraciones, retomemos la pregunta inicial; ¿cuándo se documenta la presencia de *fratrer armorum* en la Orden Hospitalaria?

Se ha aducido que el uso de la palabra “militare” en los más antiguos documentos del Hospital, probaría su temprana conversión en Orden monástico-militar. Así, entre 1119 y 1124, el nuevo maestre se refería a sus hermanos de cofradía empleando la palabra *milites*; “*qui*

¹⁴⁴ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, I, cit., doc. 2985, p. 6. Vid. Luis GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, *Papado, Cruzadas y Ordenes Militares, siglos XI-XIII*, cit., p. 191.

¹⁴⁵ Los estatutos calatravos de 1200 regulan la figura del mercenario como algo ya usual; “*mercennariorum suorum quam eis solvere tenentur habere valeant*”; documento publicado por W. P. LOMAX, “Algunos estatutos primitivos de la Orden de Calatrava”, en *Hispania*, 21 (1961), p. 493.

militamus ad honorem Dei”, “Raimundo... eiumque fratribus in servitio pauperum militantibus”, asimilándolos a los cruzados o templarios; “*Quicumque autem in nostram fraternitatem intreverunt vel intrabunt, ita sint securit de Domini misericordia quasi ipsi militent in Hierosolymis, et recipient ab omnipotenti Deo gloriam et coronam justicie*”¹⁴⁶. Y ciertamente, en estos y otros casos semejantes aparece la palabra “militare” pero, como ha sido demostrado, no se empleaba solo en un sentido belicista, sino también en el de militancia caritativa¹⁴⁷. Igualmente, en un documento de 1129 se menciona la existencia de “*tres cabalgantes cum tribus bestiis*” al servicio del Hospital, pero sin que se especifique si se trata de vasallos, donados o *fratres*¹⁴⁸. Por tanto, estas referencias a *milites* al servicio del Hospital, no son concluyentes.

Hay otra serie de circunstancias que supuestamente probarían la temprana militarización de la Orden. Tales son los documentos que reflejan la aparición de oficios de armas vinculados a la Orden. Así, la existencia en 1126 de un condestable entre los Hospitalarios de Jaffa, también podría abonar la tesis de la temprana militarización¹⁴⁹. Y aunque en este caso se ha argumentado que ello solo probaría que, por esas fechas, la Orden gestionaba cuadras y caballos¹⁵⁰, lo cierto es que la propia fuente aclara que tal condestable era un *frater Hospitalis*; “*Durandus, Hospitalis constabularius (isti fratres Hospitalis)*”¹⁵¹. También se ha señalado que el cambio de denominación de prior (que tenía fray Gerardo) por la de maestro (denominación de la jefatura militar), asumida por Raimundo de Puy apoyaría la hipótesis de la pronta militarización del Hospital. Pero si bien es cierto que, ya en el ejército ro-

¹⁴⁶ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, cit., I, doc. 46, p. 38.

¹⁴⁷ Como ya demostró con numerosos ejemplos Antonio LINAGE CONDE, “Las Órdenes militares y la tradición benedictina”, en *Hidalguía* 21 (1983), pp. 4-12.

¹⁴⁸ “*dono pro redemptione anime mee... Dominio Deo et illi Hospitalis de Iherusalem Garcia Sanz de Azterain ...ipse et filii sui et filie et infantes suorum infanorum quamdiu hoc seculum duraverit paccando huic Hospitalis V solidos nauarrensis monete in unoquoque anno et ad tres cabalgantes cum tribus bestiis semel in anno procurationem. Et admodo non faciat seruicium alicui causa seruitutis nisi ipsi Hospitalis*”, José Angel LEMA PUEYO, *Colección Diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, cit., doc. 205, p. 302.

¹⁴⁹ Así opina Jean DELAVILLE LE ROULX, “Les statuts de l'Ordre de l'Hôpital de saint Jean de Jérusalem”, cit., pp. 344.

¹⁵⁰ Alain DEMURGER, *Caballeros de Cristo; templarios, hospitalarios, teutónicos*, cit., p. 44. Rudolf HIESTAND, “Die Anfänge der Johanniter”, cit., p. 65.

¹⁵¹ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem 1100-1310*, vol. I, cit., doc. 74, p. 71.

mano el mando militar estaba a cargo del *magister militum* y que tal denominación fue difundida en la Edad Media a través del tratado *De re militare* de Vegetio, utilizado como manual de estrategia militar, lo cierto es que la Iglesia usó el calificativo de *magister* para referirse a ciertas autoridades eclesiásticas, singularmente las versadas en algunas de las artes liberales. Por tanto, ni el uso de la palabra militar ni la existencia de oficios militares son pruebas inequívocas de la precoz existencia de *fratres armorum* entre los Hospitalarios.

Otro motivo de debate se centra en el momento concreto en que aparece documentada de manera indubitada la asociación entre *frater* y *milites hospitalis*. En diversos documentos parece hacerse referencia a los monjes soldados del Hospital. Así, en el testamento de Ermegoll, conde de Urgel, redactado en 1131, se describe a los Hospitalarios como caballería de Jerusalén; “*dimito Hospitalis de Jherusalem... ad ipsam cavalleriam de Jherusalem*”¹⁵². Bien es verdad que no se afirma allí que la Orden dispusiera de *fratres armorum*, sino que el Hospital tenía caballeros a su servicio, que podían ser religiosos, pero también laicos (donados, vasallos o mercenarios).

Igualmente se alude a la *milicia del Hospital* en el testamento de Alfonso I de Aragón fechado en octubre de 1131 que instituía herederos a las Órdenes del Temple, Santo Sepulcro y Hospital, “*Hoc modo totum regnum meum ut supradictum est, et totam terram meam [...] concedo Sepulcro Christi et Ospitali Pauperum et Milicie Templi Salomonis*”. En dicho testamento el rey mandó que se entregará Tortosa a los Hospitalarios en caso de que llegara a conquistarla; “*Et si deus dederit mihi Tortosam, tota sit ospitalis Iherusalem*”¹⁵³. Como el testamento no fue cumplido, una concordia de 1140 entre el maestre Raimundo de Puy (“*Raymundo Dei gratie milite Iherosolimitane magistro*”) y Ramón Berenguer IV estableció que el Hospital renunciaba a sus derechos sucesorios a cambio de la entrega de diversas localidades (cuyos habitantes vendrían a quedar obligados a cumplir sus servicio militar en favor de los hospitalarios). Ahora bien, ninguna de las anteriores citas demues-

¹⁵² J. MIRET Y SANS, *Les cases de templers i hospitalers en Catalunya*, Barcelona, 1910, p. 24.

¹⁵³ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem 1100-1310*, I, cit., doc 95, pp. 85-86 y José Angel LEMA PUEYO, *Colección Diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, cit., doc. 241, pp. 359-360.

tra la existencia de *fratres armorum*. Solo evidencian que la Orden disponía de recursos militares suficientes como para organizar un ejército de laicos a su servicio, es decir, de *familiares* (donados), vasallos, mercenarios, etc., pero no necesariamente *freyres*.

Sin embargo, disponemos de otros testimonios que claramente prueban la existencia de *fratres* armados al menos desde 1130. El 2 de abril de ese año Alfonso el Batallador donaba al Hospital recursos necesarios para alimentar y armar a dos *fratres* caballeros con sus escuderos y cabalgaduras; “*et duobus fratribus cum suis armigeris cum duabus bestiis cenam*”¹⁵⁴. Y al año siguiente, Jimena Ortiz, su hermano y esposa se comprometieron a financiar y a alimentar también a dos *fratres* caballeros del Hospital con sus escuderos y cabalgaduras; “*ut accipiant de vobis fratres Hospitalis de Iherusalem propter amorem Dei unoquoque anno unam arrouam tritici et duobus fratribus cum suis armigeris cum duabus bestiis, cenam*”¹⁵⁵. El documento es suficientemente explícito sobre la condición militar de los *fratres* hospitalarios.

Por otra parte, con motivo de las negociaciones previas entre el maestre Raimundo de Puy y el conde Ramón Berenguer IV por las que aquel acabaría renunciando en 1140 al testamento de Alfonso I, el conde remitió entre 1137 y 1140 una carta a “*Raimundo Dei gratia militie Iherosolimitane magistro*”, solicitándole el envío de “*ipsis X militibus fratribus vestris*”¹⁵⁶ para asentar la Orden y preparar los acuerdos. Y en prueba de buena voluntad, le hacía donación de Daroca, dos castillos y otros territorios así como la décima parte de todo lo que conquistaran en tierras musulmanas. Dicho documento se refiere a la condición militar de dichos *fratres* en otra ocasión más; “*predictos vero X milites fra-*

¹⁵⁴ Santos GARCÍA LARRAGUETA, *El Gran Priorato de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén (siglos XII-XIII)*, Pamplona, 1957, vol. II, doc. 9, p. 14.

¹⁵⁵ José Angel LEMA PUEYO, *Colección Diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, cit., doc. 236, pp. 349-350.

¹⁵⁶ Próspero BOFARULL, *Colección de documentos inéditos del Archivo de la corona de Aragón*, Barcelona, 1848, vol. IV, doc. 153, pp. 368-371. Se discute si este documento iba destinado a Raimundo, maestro del Hospital, o a Roberto, maestro del Temple. Se inclina por lo primero Manuel FUERTES DE GILBERT, *La nobleza corporativa en España: Nueve siglos de entidades Nobiliarias*, Madrid, 2007, p. 182. Por lo segundo María BONET, *La Orden del Hospital en la Corona de Aragón. Poder y gobierno en la Castellania de Amposta (ss. XII-XV)*, Madrid, 1994, pp. 33-34. Dado que BOFARULL y quienes han editado dicho documento transcribieron “Raimundo”, hemos de seguir el criterio de autoridad hasta una nueva lectura del texto conservado en un traslado de 6 de septiembre de 1311, carpeta 41, n° 21 custodiado en el Archivo de la Corona de Aragón en Barcelona.

tres vestros". La significativa cercanía de esa fecha con la entrega en 1136 del castillo de Bethgibelín en Jerusalén probaría que la temprana participación de la Orden del Hospital en empresas militares también fue acompañada de la militarización de *freyres*. A propósito de esto, se ha afirmado que en España "el proceso de militarización de la Orden se produjo quizás incluso antes que en Tierra Santa"¹⁵⁷. Si por ello entendemos la participación directa de monjes en la guerra, dado que un paso de esa magnitud solo podía ser aprobado por el maestro o el capítulo de Jerusalén, es lógico suponer que la Orden hubiera querido tutelar muy directamente y sobre el terreno decisión tan excepcional y que, por tanto, lo hubiera autorizado primeramente en Jerusalén. En todo caso, la existencia de *fratres armorum* no puede necesariamente considerarse una singularidad del solar hispano dado que lo que el conde catalán pedía era el envío de *fratres milites* de Oriente.

También en *Hispania* encontramos otra temprana referencia a los *fratres milites* con motivo de la participación en 1149 de Hospitalarios y Templarios en el sitio de Tortosa¹⁵⁸. Y los Hospitalarios no debieron de hacerlo mal dado que, en compensación a su contribución militar, Ramón Berenguer IV les premió entregándoles solares dentro de la ciudad además del castillo de Amposta. Precisamente entre los testigos de la donación aparece uno de los combatientes, "*Carbonellus, frater hospitalis*"¹⁵⁹. Y en 1167 Iñigo Fortunones y su mujer se entregaron como donados al Hospital comprometiéndose a proveer sustento a dos caballeros hospitalarios con sus escuderos y cabalgaduras; "*damus animas et corpora nostra Deo et Hospital... et pro cena duorum fratrum cum duabus equitaturis et duobus servientibus*"¹⁶⁰.

Para Forey, partidario de la tardía militarización de los hospitalarios, carece de valor probatorio un documento de 1148 que menciona a un caballero de Jerusalén llamado Gillebertus, "miles et frater Hospi-

¹⁵⁷ Carlos BARQUERO GOÑI, "La Orden Militar de San Juan y la Reconquista desde el siglo XII hasta el siglo XV", en *Medievalismo*, 23 (2013), p. 48.

¹⁵⁸ José María LACARRA, "Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro", en *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. III, (1948), doc. 249, pp. 624-625.

¹⁵⁹ J. MIRET Y SANS, *Les cases de templers i hospitalers en Catalunya*, Barcelona, 1910, p. 64.

¹⁶⁰ Santos GARCÍA LARRAGUETA, *El Gran Priorato de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén (siglos XII-XIII)*, cit., vol. II, doc. 32, p. 36.

talis”¹⁶¹, pues “miles” puede referirse a su condición militar anterior a la entrada en la Orden, y la expresión “*frater*” no significa necesariamente *freyre*, sino que puede hacer referencia en sentido lato a un *familiar laico* de los hospitalarios¹⁶². No compartimos esta interpretación dado, por lo general, la expresión *frater* se reservaba a los monjes de la Orden, es decir, a los que habían abrazado la vida religiosa y formulado sus votos. Ciertamente, parece que en esa época no siempre se tenían muy claras tales distinciones pues la polisemia terminológica de la época documenta la existencia de *fratres* que eran más bien familiares, pero no monjes. Pero esos ejemplos son la excepción y por lo general, en tales casos se les menciona como *quasi fratres* o como si fueran *sicut suum fratres*. Además, el citado documento indica la actual doble condición del hospitalario como *frater* y *miles* en activo para reforzar la compatibilidad entre ambas situaciones. Y por el contrario, las fuentes de la época definen a los donados no como *fratres* auténticos o plenos, sino como *quasi fratres* y amigos; “*valeat vobis incubuerit quasi fratres et amicos vobis promittimus adiuvari*”¹⁶³. En todo caso, las numerosas menciones a *fratres armorum* en los documentos antes citados de 1130, 1131 y 1137 probatorios de la temprana militarización de la Orden, avalaría nuestra interpretación. Todo indica que las actividades militares del Hospital estaban transformando la propia naturaleza de la institución en la medida en que los caballeros donados o reclutados para asumir las tareas militares, querían una mayor vinculación, posiblemente alentados por el modelo templario. Eso explicaría que en 1155, Agnes, noble y gran propietaria de Acre, donara unos bienes al Hospital haciendo constar que era la mujer de *Galius milites* “*qui nunc est frater et humilis servus pauperum Iherusalem*”¹⁶⁴. Ciertamente, ello no prueba concluyentemente que Galius hubiera conservado su oficio de armas al abrazar la vida monástica, pero a la luz de los documentos anteriores que prueban la existencia de *fratres* soldados entre los Hospitalarios, lo más probable es que Galius conservara su condición de

¹⁶¹ Gustav Reinhold RÖHRICHT, *Regesta Regni Hierosolymitani (1097–1291)*, Innsbruck, 1893, n° 251, p. 63.

¹⁶² Así opina A. J. FOREY, “The militarization of the Hospital of St. John”, cit., p. 78.

¹⁶³ Publicado por Santos GARCÍA LARRAGUETA, “La Orden de San Juan en la crisis del Imperio hispánico en el siglo XII”, en *Hispania*, 49 (1952), pp. 522-524.

¹⁶⁴ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 237, p. 179.

caballero y prestara servicios a la Orden como jefe militar. En otro caso, si Gallius era “ahora *frater*” al haber entrado en la situación de monje, ¿qué sentido tendría hacer constar que antes era *milites* si no era para dejar constancia de su doble condición de monje-soldado?

Otro motivo de debate sobre la militarización de la Orden se ha centrado en las tempranas cesiones de fortalezas, armas y caballos. En principio, las numerosas donaciones de armas y caballos y, sobre todo, la cesión de fortalezas y castillos, avalarían la tesis de la precoz militarización del Hospital. En efecto, a partir de 1125 están documentadas diversas donaciones a los Hospitalarios “*ad liberationem regni Iherosolimitani*”¹⁶⁵, consistentes en caballos y armas, “*equum suum cum omnibus armis suis*”¹⁶⁶. Los templarios y otras Órdenes y cofradías militares también se vieron beneficiadas de este tipo de donaciones de equipo militar¹⁶⁷. Más enjundia tuvieron las cesiones de castillos y fortalezas de valor estratégico por cuanto ello pudiera suponer que la Orden Hospitalaria gozaba de cierta capacidad militar. Ya en 1136 el rey Fulco de Jerusalén, les confió el castillo de Bethgibelín y sus tierras aledañas para contener la presión fatimí y bloquear las incursiones procedentes del castillo de Ascalón en poder de los egipcios. No obstante, ello no demuestra necesariamente su transformación en una Orden monástico-militar. Solo probaría que era titular de feudos, señoríos o derechos cuyos beneficios destinaba no solo a los fines asistenciales del instituto,

¹⁶⁵ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 175, p. 136.

¹⁶⁶ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 30 a 35, pp. 30-38, doc. 73, pp. 70-71, entre otros muchos ejemplos.

¹⁶⁷ Como las donadas a la *Militia Caesaraugustana* o cofradía de Monreal-Belchite creada por el rey Alfonso I en 1122-1124 “a imitación de la hermandad Iherosolimitana” y que obtuvo ciertas indulgencias “*quemadmodum ut Ierosolimis, ab omnibus absolvimus peccatis*”. Para gozar de los mismos privilegios e indulgencias concedidos a los cruzados que iban a Jerusalén, se acudió al artificio de considerar que la Orden combatía para abrir un camino desde Aragón hasta Jerusalén pasando por el estrecho; “*iter Iherusalemitanum ab hac parte aperietur*”, “*iter aperire ad transfretandum Iherosoliman*”. La información sobre la fundación de la Orden fue transmitida por la carta del arzobispo Guillermo de Aux en 1122-1124; publicada por José Angel LEMA PUEYO, *Colección Diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, cit., doc. 141, pp. 206-208. P. RASSOW, “La cofradía de Belchite”, en AHDE, 3 (1926), p. 225. Pascual CRESPO VICENTE, “Documentos para el estudio de las Órdenes Militares en España”, *Xiloca: revista del Centro de Estudios del Jiloca*, 34 (2006), pp. 185-214 y, del mismo autor, “La Militia Christi de Monreal y el origen de las órdenes militares en España”, *Xiloca: revista del Centro de Estudios del Jiloca*, 35 (2007), pp. 203-230.

sino también a la gestión de la defensa de sus territorios¹⁶⁸. Esa es la interpretación que hay que dar a la donación de determinadas posesiones y castillos, incluido el Crac¹⁶⁹ (entonces modesta fortaleza), efectuada en 1142-1144 por el conde de Trípoli a los Hospitalarios que especificaba que, en los beneficios “*in omnibus negotiis militaribus*”¹⁷⁰, irían por mitades, es decir, que se repartirían por igual las compensaciones económicas o de otro tipo otorgadas por el rey a quienes acudirían a la defensa del reino. En el mismo sentido, en 1147 el rey Balduino III efectuó diversas donaciones a la Orden¹⁷¹ para que organizara la toma de Ascalón, lo que indica que también por esas fechas, estaba comprometida en empresas militares en calidad de titular de dominios territoriales.

La situación fue muy semejante en *Hispania*¹⁷². En torno a 1140 Alfonso VII les donó el estratégico castillo de Olmos, al norte de Tole-

¹⁶⁸ A. J. FOREY, “The militarization of the Hospital of St. John”, cit., p. 82-83.

¹⁶⁹ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 144, pp. 116-117.

¹⁷⁰ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 144, p. 116-117 y doc. 160, p. 130.

¹⁷¹ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 175, pp. 136-137.

¹⁷² El debate historiográfico sobre la militarización de los Hospitalarios ha tenido su reflejo específico en España, pues algunos investigadores han defendido que la Orden no tuvo apenas actividades militares y se limitó a administrar sus posesiones y a recaudar fondos para la casa madre en Jerusalén. Así, Santos GARCÍA LARRA-GUETA, “La Orden de San Juan en la crisis del Imperio hispánico en el siglo XII”, en *Hispania*, 49 (1952), pp. 483-524, y luego en *El Gran Priorato de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén (siglos XII-XIII)*, Pamplona, 1957. Lo mismo sostuvo para el reino de Murcia Rafael SERRA RUIZ, “La Orden de San Juan de Jerusalén en el reino de Murcia durante la Edad Media”, en *Anuario de Estudios Medievales*, 11 (1981), pp. 571-589. A. LUTTRELL, “Los Hospitalarios aragoneses: 1340-1360”, en *Anuario de Estudios Medievales*, 11 (1981), pp. 591-596, para el reino de Aragón, o P. BERTRÁN, “L' Orde de l'Hospital a les terres catalanes”, en *Actes de les Primeres Jornades sobre els Ordes Religioso-Militars als Països Catalans: (segles XII-XIX)*, Barcelona, 1994, pp. 229-240, para Cataluña. Por el contrario, han afirmado el papel militar de la Orden del Hospital en la Reconquista; María Luisa LEDESMA RUBIO, “Notas sobre la actividad militar de los hospitalarios”, en *Príncipe de Viana*, 94-95 (1964), pp. 51-56. Pedro GUERRERO VENTAS, *El Gran Priorato de Castilla y León de la Orden de San Juan de Jerusalén en el campo de la Mancha*, Madrid, 1969. J. FOREY “The Military Orders and the Spanish Reconquest in the Twelfth and Thirteenth Centuries”, en *Traditio* 40 (1984), pp. 197-234. Carlos BARQUERO GOÑI, “El carácter militar de la Orden de San Juan en Castilla y León (siglos XII-XIV)”, en *Revista de Historia Militar*, 73 (1992), pp. 53-80. María BONET, *La Orden del Hospital en la Corona de Aragón. Poder y gobierno en la Castellania de Amposta (ss. XII-XV)*, Madrid, 1994, pp. 4-6 y 31-35. Jesús Manuel MOLERO GARCÍA, “Participación de la orden del Hospital en el avance de la frontera

do¹⁷³. En 1162 les fueron entregados otros enclaves en Quero, Villajos, Criptana y Tirez cercanos a Consuegra. Luego recibieron el castillo de Uclés (1163)¹⁷⁴, el castillo de Consuegra (1183), el de Trevijo (1184), etc. En los territorios orientales de la Península Ibérica, Alfonso I de Aragón encargó tareas de defensa en las fronteras a los Hospitalarios. En torno a 1149, el conde de Barcelona, Raimundo Berenguer IV, les donó varias poblaciones y el castillo de Amposta¹⁷⁵. En 1174 el rey Alfonso el Casto les donó el castillo de Torrente, junto al río Cinca. En 1180 dicho monarca les entregó la fortaleza de Zuda (Zaragoza) y el castillo de Olocau, junto a Morella. En 1182, el castillo y villa de Orrios en el río Alfambra. Y en su testamento de 1194, les legó el castillo de Sanper de Calanda. Se ha afirmado por algunos historiadores que muchos de estos castillos estaban situados en retaguardia y alejados de las fronteras, lo que apuntaría el carácter pasivo de los Hospitalarios en la guerra de reconquista. Sin embargo, esta apreciación es inexacta dado que muchas de estas fortalezas estaban situadas en la vanguardia o tenían alto valor estratégico. Ciertamente, la actividad militar de la Orden del Hospital no fue tan intensa como la llevada a cabo por las Órdenes peninsulares o por los propios hospitalarios de Oriente, pero no puede negarse que también contribuyeron a la defensa y reconquista¹⁷⁶. En suma, se podrá discutir el grado de intensidad de las actividades militares y el mayor o menor compromiso del Hospital en las actividades bélicas de la Península Ibérica, pero lo que no se puede negar es que tuvieron un papel cierto en la guerra defensiva y ofensiva contra los musulmanes.

Por tanto, la posesión de castillos y armas no supone necesariamente la existencia de monjes-soldados de la Orden, dado que las forta-

castellana (1144-1224)”, en Ricardo IZQUIERDO BENITO y Francisco RUIZ GÓMEZ (coords.), *Alarcos 1995. Actas del Congreso internacional conmemorativo del VIII Centenario de la batalla de Alarcos*, Cuenca, 1996, pp. 331-351. Aunque con sus matices, esta tesis es la sostenida por la mayoría de los historiadores.

¹⁷³ Carlos de AYALA MARTÍNEZ (comp.), *Libro de los privilegios de la Orden de San Juan*, cit., doc. 51, pp. 202-203.

¹⁷⁴ Carlos de AYALA MARTÍNEZ (comp.), *Libro de los privilegios de la Orden de San Juan*, cit., doc. 91, pp. 254-255.

¹⁷⁵ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, I, cit., doc. 181, p. 141-143. También en Santos GARCÍA LARRAGUETA, *El Gran Priorato de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén (siglos XII-XIII)*, Pamplona, 1957, vol. II, doc. 10, pp. 15-18.

¹⁷⁶ Carlos BARQUERO GOÑI, “El carácter militar de la Orden de San Juan en Castilla y León (siglos XII-XIV)”, cit., p. 80.

lezas eran también sede de explotaciones agrícolas desde las que se gestionaban los recursos. La posesión de castillos solo prueba que la Orden tenía encomendadas labores de defensa del territorio, que dedicaba parte de sus recursos a ello, y que estaba obligada a acudir con sus tropas a la hueste del rey o del conde¹⁷⁷. En este sentido, crónicas de la época, como la de Guillermo de Tiro, mencionan las responsabilidades militares de los Hospitalarios en cuanto grandes gestores de medios y recursos económicos¹⁷⁸. Ahora bien, probada la existencia de *fratres*-soldados hospitalarios al menos desde 1130, la posesión de castillos cobra un matiz singular. Como presumiblemente la lógica estatutaria de la Orden determinaría que ninguna fortaleza pudiera estar bajo el mando de persona ajena al Hospital, es probable que todo castillo fuera encomendado a un *milites* que hubiera abrazado la vida religiosa o a un donado que, por su condición nobiliaria, tuviera acreditada experiencia militar.

Por su parte, el contenido de las bulas pontificias de éstas primeras décadas no aporta muchos datos sobre el asunto. Los partidarios de la tardía militarización de la Orden afirman que, como no hay en ellas ninguna referencia a sus empresas bélicas ni a su supuesto personal militar, ello probaría que las actividades militares no formaban parte de sus fines naturales¹⁷⁹. Una bula redactada entre 1139 y 1143 concediendo exenciones a los Hospitalarios, insistía en su finalidad caritativa -*ibi enim indigentes et pauperes*- llevada a cabo por *servientes, quos fratres eisdem domus ad hoc officium specialiter...*¹⁸⁰. Pero aunque no se menciona en ella a los caballeros, es también posible que tales *servientes* encargados de la protección de los peregrinos -*in servicio pauperum militantibus*¹⁸¹- fueran no solo milicias contratadas, o incluso

¹⁷⁷ Luis GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, “La militarización de la Orden del Hospital: líneas para un debate”, cit., p. 298.

¹⁷⁸ “...de communi consilio traditur fratribus domus Hospitalis quae est Hierosolymis, qui usque in praesens depositum debita custodierunt diligentia, factique sunt impetus hostium in ea parte debiliores”; Guillermo de TIRO, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, 14, 22.

¹⁷⁹ La bula de Inocente III de 1131 que menciona a *christiani nominis inimicos expugnat* (MIGNE, *Patrologia Latina*, 174, col. 77-78) no presupone la existencia de miembros armados y, en todo caso, tal documento es una falsificación efectuada en torno a 1180; Alain DEMURGER, *Caballeros de Cristo; templarios, hospitalarios, teutónicos*, cit., p. 44.

¹⁸⁰ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 122 y 130, pp. 101-102 y 107.

¹⁸¹ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 212, p. 163.

caballeros donados al servicio de la Orden, sino también *fratres armorum*. Cierto es que las bulas pontificias no son muy expresivas pero, en todo caso, su silencio sobre esta cuestión no puede tomarse como argumento contra la tardía militarización a la vista de que hemos dado por probado que existían *fratres armorum* al menos desde 1130.

Más bien consideramos que el silencio de las bulas pontificias y la parquedad de testimonios sobre la existencia de *fratres armorum* en la primera mitad del siglo XII se debió a tres circunstancias; en primer lugar, a que los monjes-guerreros tuvieron inicialmente un peso secundario dentro de la Orden, aunque fue aumentando con los años hasta ser preponderante ya a finales del siglo. En segundo lugar, a las resistencias mentales que todavía despertaba la compatibilidad de la vida militar con el monacato, toda vez que el Hospital se consideraba una institución monacal (y no monástico-militar) que solo excepcionalmente admitía a *fratres armorum* en su seno. Finalmente, a las tensiones generadas entre las primeras generaciones de monjes hospitalarios, partidarios de dedicar todos los recursos a los fines asistenciales, que veían las responsabilidades militares como algo secundario y residual, frente a los primeros *fratres armorum* y familiares de condición militar (donados), partidarios de destinar más recursos materiales a las actividades bélicas¹⁸².

Estas tensiones en el seno de la Orden llamaron la atención de varios papas que resolvieron las disputas con un significativo cambio de rumbo. Hasta 1180, los documentos pontificios consideran que las labores asistenciales debían ser prioritarias¹⁸³. Pero en la década de 1160, tras la muerte del segundo maestre Raymundo de Puy, las prioridades asistenciales fueron cediendo paso a las responsabilidades militares. Ya fuera por el cambio de orientación marcado por el nuevo maestre Gilbert de Assailly, o por la ambiciosa política ofensiva del rey

¹⁸² Ya hemos visto las resistencias internas arrostradas por el Temple reflejadas en la carta de *Hugo peccator*. También en el seno de la Orden de Calatrava hubo problemas para aceptar la militarización de los monjes que afloraron en 1165 tras la muerte del abad Raimundo; las diferencias entre el sector militarista y el sector espiritualista supuso la expulsión de éstos y el nombramiento de algunos clérigos como capellanes para asistir a los primeros, hasta que las desavenencias fueron resueltas en 1186 con la conciliadora intervención del Cister. Vid. Carlos de AYALA MARTÍNEZ, "Ordenes militares hispánicas: Reglas y expansión geográfica", en *Los monjes soldados. Los Templarios y otras Ordenes Militares*, Madrid, 1997, pp. 63-65.

¹⁸³ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., docs. 628, 706 y 712.

Amalarico I, que proyectaba la invasión de Egipto, lo cierto es que la Orden estuvo tan involucrada en actividades militares que el papa hubo de poner coto a ello. Entre 1168 y 1180 el papa Alejandro III recordó en varias ocasiones a los Hospitalarios que no asumieran actividades bélicas que descuidaran las labores asistenciales fijadas en la regla, los usos y costumbres (*sub armorum obtentu cura pauperum aliquatenus miniatur*), y que no participaran en actividades militares salvo en el caso de que lo pidiera el rey de Jerusalén; “*nisi forte tunc cum vexillum sanctae crucis aut pro defensione regni aut pro obsidione alicuius civitatis paganorum delatum fuerit, pro quibus subsidium necessarium esset armorum*”¹⁸⁴. Ello probaría que, por esas fechas, el sector *militarista* de la Orden, aunque no era el preponderante, era visto con tanto recelo por el sector *monacal*, como para que éste solicitara la citada carta del papa amonestando a los hermanos militares que comprometían el espíritu de la regla hospitalaria y hurtaban recursos económicos a los más pobres y necesitados.

Pero tras la desastrosa derrota de Hattin y la caída de Jerusalén en 1187, amenazada la presencia cristiana en Oriente, las bulas pontificias decantaron la orientación de la Orden. Ya una bula de 1191, Celestino II describía la Orden del Hospital como institución prioritariamente militar “*ubi tot armati cotidie sustentantur, tot infirme procurantur, tot hospites recipiantur*”¹⁸⁵. Y el 15 de diciembre de 1200 Inocencio III se expresaba en parecido sentido al definir los objetivos del Hospital “*pro defensione Orientalis provincia*”¹⁸⁶. En suma, hasta la caída de Jerusalén, el papado mantuvo la prioridad de la actividad asistencial (*tuitio*), relegando las actividades militares del Hospital, pero cuando la supervivencia del reino de Jerusalén estuvo en peligro, no dudó en estimular su militarización situando la *defensio* de Tierra Santa como el otro objetivo de la Orden. Incluso nos atreveríamos a afirmar que, al menos coyunturalmente, las actividades militares fueron prioritarias.

¹⁸⁴ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 527, pp. 360-361.

¹⁸⁵ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, I, cit., doc. 911, pp. 577-578.

¹⁸⁶ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, I, cit., doc. n°1129, p. 695.

Insistimos en que eso no significa que la militarización de los Hospitalarios se produjera a instancias del papado alarmado tras la caída de Jerusalén, pues la presencia de *fratres armorum* venía de muy atrás. Lo que ahora se ventilaba era el predominio de la clase militar dentro de la Orden. O dicho en otros términos, la transformación del Hospital en una Orden monástico-militar dirigida, además, por *fratres armorum*. En efecto, entre 1163 y 1169 el maestre Gilbert de Assailly expresaba en términos inequívocamente militares las dificultades de defender Tierra Santa; “*nos itaque et fratres nostri, religioni miliciam commiscentes, in eius [terrae sanctae] defensione continuo labore insudamus, inimicis crucis resistendo, nostrum sanguinem effundere non recusamus*”¹⁸⁷. De hecho, en 1168, se había comprometido a proporcionar al rey Amalarico 500 “*milites et totidem turcopulus bene armatos*”¹⁸⁸ para la campaña de Egipto. Aunque el documento no aclara cuántos de aquellos 500 *milites* fueron *freyres* de la Orden, en todo caso constituye un revelador ejemplo de la capacidad militar que, por entonces, tenían los Hospitalarios¹⁸⁹. Si a estos *milites* sumamos el resto del contingente militar asentado en el resto de las fortalezas y dependencias hospitalarias del reino de Jerusalén (en 1180 disponía de 25 castillos), habremos de concluir que la organización de todo ello requeriría de un vasto sistema militar y administrativo. Por tanto, es lógico suponer que las principales jefaturas militares y de responsabilidad recayeran en los *fratres* dedicados al servicio de armas.

También las reglas y estatutos de la Orden de San Juan de Jerusalén pueden ilustrarnos sobre el proceso de su militarización. La primera regla Hospitalaria¹⁹⁰, aprobada entre 1120 y 1153, no menciona actividad militar alguna ni alude a los *fratres armorum*, lo cual no significa que no se dieran ambas circunstancias. De hecho, sabemos que la Orden, como señora de vasallos, participó tempranamente en actividades militares, y también tenemos documentada la existencia de *fratres armorum* al menos desde 1130. Es posible, por tanto, que esta primera

¹⁸⁷ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. IV, Paris, 1906, doc. 371, pp. 247-248.

¹⁸⁸ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, I, cit., doc. 402, p. 275.

¹⁸⁹ Alain DEMURGER, *Caballeros de Cristo; templarios, hospitalarios, teutónicos*, cit., p. 46.

¹⁹⁰ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, I, cit., doc. 70, pp. 62-68.

regla no explicitara ninguna de ambas circunstancias por considerarlas secundarias respecto a los originarios fines asistenciales de la Orden. A fin de cuentas, su participación en la guerra venía determinada no por sus obligaciones fundacionales sino por su condición de titular de feudos y señora de vasallos. Y respecto a los *fratres armorum*, no constituían un grupo especialmente singular que justificara mención aparte del resto de hermanos sirvientes. Igualmente, es posible que los estatutos elaborados por los capítulos de la Orden en 1176 y 1177 bajo el maestre Jobert, que recogieron la casuística penal en 87 deliberaciones (*esgarts*), ya hicieran alguna mención a los hermanos militares de la Orden. En todo caso, los estatutos hospitalarios de 14 de marzo de 1182, aprobados durante el maestrazgo de Rogelio des Moulins, mencionan como de pasada a los *fratres armorum*¹⁹¹. Se ha discutido si su mención al final del texto reflejaba su todavía papel subalterno dentro de la Orden. Es posible. Pero lo importante es que, fueran o no una minoría, su presencia había logrado preparar a los Hospitalarios para su transformación en una Orden monástico-militar al estimular la entrada de nuevos caballeros. Durante los años siguientes, los *fratres armorum* fueron adquiriendo más peso en la dirección de los Hospitalarios, especialmente tras la derrota de Hattin y la caída de Jerusalén en 1187 que puso en serias dificultades la continuidad de la presencia cristiana en Palestina. De esta manera, las actividades militares, otrora transitorias y secundarias, se convirtieron en continuadas hasta formar parte de los fines fundacionales del instituto.

La reorientación y reformulación militarista del Hospital también fue visible en la Península Ibérica. El 4 de noviembre de 1193 el papa Celestino III instó a los Hospitalarios de Hispania a que combatieran a los musulmanes. El maestre Godefroy de Donion, apremiado por la urgencia, autorizó a priores y comendadores a admitir caballeros de modo excepcional, aunque, tras la victoria de las Navas en 1212, conjurado el peligro almohade, se revocó tal autorización¹⁹². Igualmente-

¹⁹¹ “*Hec elemosina in sacra domo Hospitalis fuit propria statuta, exceptis fratribus armorum, quos sacra domus honoranter tenebat...*”, Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 627, pp. 425-429.

¹⁹² Domingo AGUIRRE, *Descripción histórica del Gran priorato de San Juan Bautista de Jerusalén en los reinos de Castilla y León*, manuscrito 20551, Biblioteca Nacional, año 1769, fol. 38.

te extraordinario fue el privilegio otorgado en 1195 por el rey Alfonso el Casto por el que les entregaba todo lo que conquistaran o depredaran a los musulmanes, incluido el quinto del botín que correspondía al monarca; “*tali siquidem modo quod omnis frater eiusdem domus... quam acceperit et adquisiere de terra sarracenorum*”¹⁹³. También está documentada la presencia del ejército Hospitalario en la batalla de Alarcos (1195) o de las Navas de Tolosa (1212). Allí, el prior Gutierre Hermenegildo acudió con el cuerpo de caballería Hospitalario formando en el centro del ejército cristiano junto a los maestros de las Ordenes de Santiago y de Calatrava¹⁹⁴.

Lo que hemos definido como reorientación de la Orden del Hospital tras la pérdida de Jerusalén en 1187, supuso también una priorización coyuntural de su actividad militar. Es lógico suponer que el creciente número de *fratres milites* hiciera necesaria una mayor regulación de ciertos aspectos de la vida militar. Y en efecto, el artículo primero de los nuevos estatutos del maestro Alfonso de Portugal, aprobados en torno a 1206 en el castillo de Margat (nueva sede de la Orden tras la caída de Jerusalén) reorientó la finalidad de la Orden hacia “la defensa de la cristiandad” de manera paralela y compatible con “el servicio a los pobres”¹⁹⁵, estableciendo divisiones sociales y funcionales entre los *fratres* según su clase social (por ejemplo *fratres milites* y *fratres servientes*), o los oficios que hubieran desempeñado en su anterior vida secular. En efecto, el párrafo 12 de la regla establecía que, en la asignación de labores a los nuevos *fratres*, había de tenerse en cuenta el oficio que desempeñaban antes de entrar en la Orden, o dicho de otra manera; los que en la vida profana habían ejercido oficios de armas, debían continuar con ellos. De esta manera, la nobleza se reservaba el oficio de las armas y prolongaba dentro de la Orden ciertos usos y costumbres de la caballería. Por ejemplo, se mantenía la investidura de caballero a los hijos de los nobles de la Orden, aunque el maestro tenía la potestad de autorizar el cruzamiento de caballeros. Aunque pudiera parecer que los estatutos de Margat consagraron el predominio de los caballeros dentro de la Orden, lo cierto es que solo se limitaban a reconocer una

¹⁹³ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. I, cit., doc. 980, pp. 621-622.

¹⁹⁴ Rodrigo JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de rebus Hispaniae*, 8, 9.

¹⁹⁵ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. II, París, 1897, doc. 1193, pp. 31-40.

situación preexistente que, a su vez, estuvo condicionada por la decisión pontificia de conservar Tierra Santa para la cristiandad. Por otra parte, al asumir expresamente que la guerra defensiva no era una singularidad sino un objetivo fundacional que autorizaba Hospitalario a empuñar las armas, inmediatamente se planteó la necesidad de que los *frater armorum* pudieran desempeñar su oficio hasta las últimas consecuencias y, por tanto, que pudiera dar muerte al enemigo sin que ello fuera obstáculo para la salvación de sus almas. Al poco, la Orden, deseosa de oficializar el camino de santificación abierto por sus *militēs*, gestionó en Roma un pronunciamiento del papa sobre esta peculiar militarización de los monjes que tranquilizara los escrúpulos de conciencia propios y ajenos pues, no en vano, las indulgencias contenidas en diversas bulas pontificias expedidas décadas atrás, habían contribuido a santificar la actividad bélica del cruzado e incluso, como era el caso del Temple, habían reconocido expresamente la compatibilidad del monacato con la vida militar. Así surgió la bula de Honorio II expedida el 10 de febrero de 1217 extendiendo a los Hospitalarios¹⁹⁶ las indulgencias concedidas a los cruzados que morían o mataban en combate, privilegio luego recordado por Gregorio IX en 1229¹⁹⁷.

Tales documentos no solo suponían el reconocimiento pontificio expreso de la naturaleza militar sobreañadida al Hospital, sino que, además, abrían las puertas de la santificación al oficio militar. En suma, si la vida monástica ya era de por sí una vía de santificación, las indulgencias pontificias aclaraban definitivamente las dudas de los que, además, eran soldados, a la par que se acallaban las críticas de los que seguían empeñados en señalar la incompatibilidad entre la milicia y el monacato.

En todo caso, aunque, a partir de ese momento, también para el Hospitalario, la muerte en combate fue martirio, la pelea un acto de ca-

¹⁹⁶ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, vol. II, cit., doc. 1550, p. 217. A partir de ese momento, son numerosos los documentos pontificios que mancomunadamente personifican en Hospitalarios y Templarios la defensa de Tierra Santa. Así, una carta de 1231 de Gregorio IX reconoce al emperador Federico II el apoyo de los *fratres hospitalarios et templarios* en la defensa de los bastiones cristianos en Tierra Santa; vid. Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, cit., II, doc. 1975, p. 415.

¹⁹⁷ Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers*, II, cit., doc. 1950, p. 400.

ridad, la lealtad un acto de fe, y la cobardía o traición, apostasía¹⁹⁸, las actividades bélicas no menoscabaron su finalidad esencialmente protectora de pobres, enfermos y necesitados.

¹⁹⁸ Frase que tomamos de Manuel GARCÍA-PELAYO, *Los mitos políticos*, Madrid, 1981, p. 307.