

PURKIS, WJ. *CRUSADING SPIRITUALITY
IN DE HOLY LAND AN IBERIA,
C. 1095-C. 1187*
THE BOYDELL PRESS, WOODBRIDGE, 2008.

CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ
Universidad Autónoma de Madrid

La primera nota característica de la obra de Purkis es sin duda alguna la extraordinaria claridad formal y conceptual que ofrece. La ordenada exposición, articulada en seis capítulos, a cada uno de los cuales pone término una significativa conclusión, ayuda, desde luego, no solo a captar fácilmente las tesis planteadas por el autor, sino también a hacer un cómodo seguimiento de su fundamentada argumentación. Una conclusión general y una selecta bibliografía completan la obra.

Comenzaremos por hacer un breve resumen de las tesis mantenidas por el autor. A raíz de la predicación papal de Clermont y durante los casi cien años que le siguieron hasta el desastre de Hattin, el movimiento cruzado se vio ideológicamente impulsado por categorías devocionales tales como la *imitatio Christi* y, en menor medida, la *vita apostolica*, categorías que remiten a una “Cristo-mimesis” sobre el que se había construido fundamentalmente el discurso exhortatorio de Urbano II y que, durante décadas, sería percibida por los potenciales cruzados como factor decisivo de reclutamiento. Como en seguida veremos, este impulso imitador de Cristo intentaría ser reconducido hacia otras pautas justificadoras por san Bernardo y su discípulo el papa Eugenio III, responsables del llamamiento a la “segunda cruzada”, pero sus esfuerzos, que tendrían continuación formal en la curia pontificia, constituirían un rotundo fracaso porque la devoción popular de los fervorosos cruzados se basará durante todo el siglo XII en las poderosas razones de la “Cristo-mimesis”. Este esquema de motivación cruzada hizo su presencia en la Península Ibérica en torno a 1120, pero muy pronto tradiciones legendarias locales, y de modo especial las asociadas a la figura de Santiago, fueron apoderándose del discurso propagandístico de la cruzada hispánica.

El planteamiento de Purkis no es radicalmente novedoso. Él mismo reconoce expresamente que es deudor de las provechosas intuiciones de viejos y consagrados autores como Leclercq y Constable, de las enseñanzas de su maestro, no menos consagrado, Riley-Smith, y de los estímulos de investigadores más jóvenes y sin duda notables como Marcus Bull, entre otros. Consecuente con la clara perspectiva de honestidad intelectual de que hace gala a lo largo de toda su obra, Purkis no duda, incluso, en autocalificarse de “pluralista matizado” en ese mosaico de apuestas historiográficas que ha surgido a propósito de la interpretación del pro-

pio concepto de cruzada, y que está integrado, además, por “generalistas”, “tradicionalistas” y “populistas”. Su compromiso pluralista, capaz de disociar la noción de cruzada del escenario oriental, es precisamente el que le ha llevado a interesarse por el fenómeno cruzado en la Península Ibérica.

Repasemos brevemente a continuación algunas de las más importantes conclusiones en que pueden concretarse las tesis de Purkis, nos centraremos concretamente en tres e intentaremos valorarlas críticamente. La primera de ellas constituye algo más que una consecuencia de su tesis, es ante todo un indicio probatorio que la fundamenta. En efecto, y a lo largo de las primeras páginas de la obra, Purkis nos muestra la respuesta llamativamente positiva de religiosos profesos a la convocatoria cruzada de 1095. Es evidente que Urbano II no estaba pensando en los monjes como reclutas para el ejército cruzado. Es más, sabemos que no dudó en disuadirlos de participar en él. Pero el hecho que interesa al autor es el de analizar el porqué de esta respuesta, y encuentra la solución en el hecho de que el mensaje papal se construye sobre la lógica de la *imitatio Christi*, un tema muy presente ya en la Iglesia primitiva y que es retomado con fuerza por el reformismo monástico que acompaña a la renovación eclesial de finales del siglo XI: si los monjes respondieron con generosidad al llamamiento papal es porque identificaron en él una vía de naturaleza monástica especialmente adecuada para el seguimiento de Cristo, y del mismo modo que en estos años el *transitus*, es decir, el paso de una obediencia disciplinaria a otra se hace especialmente intenso como muestra de la inquietud por encontrar el mejor medio de acercarse a la perfección “Cristo-mimética”, muchos convirtieron la cruzada en el objetivo de ese *transitus*. No cabe para el autor mejor índice de que la categoría monástica de la *imitatio Christi* fue principalísimo *Leitmotiv* de la predicación de Clermont.

El razonamiento es impecable y conecta bien con la conocida definición de cruzada como “monasterio militar en movimiento”, sobre la que tanto ha reflexionado Riley-Smith. Lo que quizá podría resultar más discutible es si esta ecuación monacato-cruzada era realmente novedosa en 1095. Lo era ciertamente en lo que se refiere a la idea de cruzada nacida entonces, pero probablemente no en relación a otras manifestaciones de guerra santa cristiana: confundir el esfuerzo del seguimiento de Cristo con el ejercicio de una violencia justificada por sus fines sacrales, fue una tentación de la que los monjes no se vieron libres desde mucho tiempo antes. Raúl Glaber, cronista del primer tercio del siglo XI, proporciona algunos interesantes ejemplos. La imitación de Cristo era un viejo tema expresión de perfección monástica, pero la tentación de interpretarlo en claves belicistas probablemente no es algo que nazca con la primera cruzada.

En cualquier caso, para Purkis las categorías “Cristo-miméticas” que articularon

el llamamiento a la cruzada –*imitatio Christi* y *vita apostolica*– no solo prendieron entre los religiosos: la población laica a la que iba dirigido el discurso papal las asimila plenamente constituyendo causa fundamental de reclutamiento, en especial la primera de ellas, la *imitatio Christi*, que hacia mediados del siglo XII prácticamente desbanca a la *vita apostolica* en el ideario cruzadista. Ahora bien, para Purkis esta centralidad “Cristo-mimética” en el discurso de la cruzada, intenta ser neutralizada por una teología de la cruz alternativa que, preconizada por el movimiento cisterciense, quiso ser impuesta por Eugenio III en la *Quantum praedecessores*, la bula de convocatoria de la segunda cruzada, fuertemente inspirada por el mentor del Papa, el abad Bernardo de Claraval. Para la perspectiva cisterciense, una categoría tan estrictamente monástica como la *imitatio Christi* no podía ser reclamo para una mayoría laical cuyo reclutamiento para la cruzada significaba, además, tomar las armas: el seguimiento de Cristo propiamente dicho era vía de perfección única y exclusivamente reservada para quienes, alejados del mundo, optaban en su vida religiosa por una profesión solemne y, en consecuencia, perpetua. Sólo el monje podía responder adecuadamente al estímulo de la *imitatio Christi*, y el mero hecho de asumir la cruz y emprender el camino material al Jerusalén terrestre no equivalía a un completo seguimiento de Cristo. La cruz no era el signo de renuncia al mundo por el Salvador, era más bien un *signum vitae*, un símbolo que venía a expresar la gratuidad del don de Dios en forma de indulgencia, su respuesta al gesto meritorio de emprender el *iter* jerosolimitano, una garantía de salvación espoleada por la ejemplaridad derivada de la *strenuitas patrum*, de la que tan consciente era la sociedad del occidente europeo a mediados del siglo XII. Pues bien, este sería, en opinión de Purkis, el nuevo planteamiento en la predicación de todas las iniciativas cruzadas que se producirían en la segunda mitad del siglo XII, antes de Hattin. Pero sería, eso sí, un planteamiento teórico, del que nunca habría llegado a participar el sentimiento popular, fiel a seguir viendo en la cruz el signo del más inequívoco seguimiento de Cristo.

Una vez más el planteamiento de Purkis es sugerente y sin duda está bien construido, pero habría que preguntarse si la teología de la cruz que presenta, y no solo él, como alternativa cisterciense, no está en realidad presente en medios monásticos desde por lo menos finales del siglo XI alimentando un sentimiento poco proclive a contaminar la idea de perfección cristiana con el uso de la violencia, aunque ésta esté plenamente justificada. En realidad, las ideas al respecto de Bernardo no son muy distintas de las de Pedro *el Venerable*, intérprete de la tradición cluniacense, ni tampoco del mismo san Anselmo, tan poco entusiasta del peregrinaje jerosolimitano para quienes buscaban la perfección, como lo fueron los dos anteriores. Eugenio III y su mentor Bernardo no habrían dado un vuelco a la motivación del reclutamiento cruzado sino que lo habrían situado en los justos tér-

minos de la más tradicional perspectiva monástica, la misma que había llevado a Urbano II, antiguo monje de Cluny, a rechazar con decisión la participación de los monjes en la cruzada. Tras el descontrol sentimental del primer impulso cruzado, venía la reflexión ideológica pausada que, como no podía ser de otro modo, acabaría por imponerse en la curia pontificia en las décadas que siguieron a la segunda cruzada.

Purkis dice que los templarios fueron la excepción entre los cruzados porque a ellos la lógica cisterciense sí atribuyó una auténtica *imitatio Christi*. La interpretación de la segunda parte del *De Laude* como una especie de guía contemplativa a ellos destinada, vendría a confirmarlo. San Bernardo habría considerado a los templarios como reales imitadores de Cristo sencillamente porque los consideraba monjes. Pues bien, esta interpretación, acorde por otra parte con no pocos especialistas del Temple, podría quizá admitir una versión alternativa que fuera menos contradictoria con la fidelidad esencial a la tradición monástica que caracterizó a san Bernardo. Para el abad cisterciense los templarios no eran verdaderos monjes, sino caballeros influidos por los valores propios de los monjes; los únicos, en definitiva, que podían evitar los excesos a los que de manera natural se veía impedido cualquier caballero por justa que fuera su causa. Es probable, aunque no sea este el lugar adecuado, que haya que revisar buena parte de lo que hasta ahora se ha dicho acerca del papel central de Bernardo en la constitución del Temple, un papel sin duda importante, pero probablemente menos espontáneo y decisivo de lo que podría parecer. En cualquier caso, no deja de ser significativo que en la segunda parte del *De Laude*, que teóricamente apuntaría a la vocación contemplativa de los templarios, éstos no son siquiera mencionados.

El tercer y último aspecto que me gustaría resaltar, aunque conscientemente de manera muy breve, es el de las interesantes intuiciones del autor en torno a la introducción de la idea de cruzada en la Península Ibérica, intuiciones vinculadas, por otra parte, a conclusiones de otros destacados hispanistas, sobre todo anglosajones, y de modo especial Fletcher, O'Callaghan y Barton. Purkis insiste en que la cruzada no tiene antecedentes en tierras hispánicas. No alude a la polémica sobre Barbastro porque cronológicamente queda fuera de su interés cronológico, y porque, en cualquier caso, hasta 1120 para los guerreros hispánicos no existía otra cruzada que la oriental. A ella habrían respondido con relativo entusiasmo, lo que generaría más un problema que un alivio para la curia pontificia, a la que no interesaba que la reconquista, entendida en las claves del reformismo gregoriano, fuera desatendida. La introducción finalmente de la cruzada en tierras ibéricas vino de la mano de la idea de peregrinaje a Jerusalén y de las categorías "Cristo-miméticas" asumidas por el oficialismo pontificio. El *iter per Hispaniam* ideado por el arzo-

bispo Gelmírez no sería más que una inteligente adaptación de formulaciones papales al ámbito peninsular, una adaptación traducida canónicamente en equiparación formal con la cruzada. Sin duda la Península no inventó la cruzada ni generó sus antecedentes, pero probablemente la sinuosa política del arzobispo Gelmírez, amparada por Calixto II, permitió desenraizar el concepto mismo de cruzada de su hasta entonces inquebrantable fundamento jerosolimitano. Para Purkis la década de 1140 trajo consigo dos hechos importantes: el desarrollo de auténticas cruzadas peninsulares, especialmente significativas las propias de su ámbito oriental, y la “hispanización” del fenómeno cruzado gracias al creciente protagonismo de tradiciones locales que convierten a Santiago en elemento fundante de toda justificación cruzadista con el fin de proteger su *iter* o liberar su *terra*. Es una pena que Purkis no haya insistido más en estos aspectos. De hecho, y aunque resulta meritorio que haya dedicado dos sustanciosos capítulos de su obra al tema peninsular, desgraciadamente su “pluralismo matizado” no ha sido suficiente para hacer de esta temática un elemento central de su investigación, especialmente deudora en este punto de fuentes secundarias. Esas fuentes constituyen una selecta y muy loable muestra de aquello con lo que nuestros colegas hispanistas han enriquecido nuestro panorama historiográfico, pero cabe establecer una reserva: la bibliografía española reciente ha sido sistemáticamente marginada. Son tres los historiadores españoles más utilizados por el autor: Goñi Gaztambide, Lacarra y Ubieto. Los tres han fallecido y hace por lo menos más de treinta años que desgraciadamente no podemos beneficiarnos de su magisterio, y en este tiempo la historiografía española ha dado muestras de vitalidad no ajena a cierto entusiasmo renovador. Es cierto que no utilizarla no es sólo imputable a nuestros colegas extranjeros, tampoco nosotros hemos sabido hacernos presentes en los foros adecuados. Esperemos que al la luz de esta interesante y muy sugestiva obra de Purkis, seamos capaces de intensificar las vías de comunicación y debate necesarios.