

La Reconquista: un estado de la cuestión

(*La Reconquête: état de la question*

The Reconquest: State of the question

Birkonkista: gaien egoera)

Francisco GARCÍA FITZ

Universidad de Extremadura

Clio & Crimen, n° 6 (2009), pp. 142-215

«- Cuando yo empleo una palabra –insistió
Tentetieso en tono desdenoso– significa lo
que yo quiero que signifique... ¡ni más ni menos!
- La cuestión está en saber –objetó Alicia– si
usted puede conseguir que las palabras
signifiquen tantas cosas diferentes.
- La cuestión está en saber –declaró
Tentetieso– quién manda aquí... ¡si ellas o yo!»

Lewis Carroll, *A través del espejo y lo que Alicia encontró allí*.

Artículo recibido: 27-III-09

Artículo aceptado: 17-IV-09

Resumen: Desde finales del siglo XIX el concepto de Reconquista ha merecido diversas interpretaciones y ha provocado numerosas controversias entre los historiadores. En este artículo se presentan algunas de ellas y se analiza su vigencia en la historiografía, atendiendo a sus significados más comunes: un proceso de expansión militar de los reinos cristianos hispánicos a costa del Islam, que estuvo revestido e impulsado por una ideología militante basada en los principios de guerra santa y de guerra justa, y que además tuvo una incidencia decisiva en la conformación de unas sociedades de frontera.

Palabras clave: Reconquista. Guerra Justa. Guerra Santa. Cruzada. España Medieval.

Résumé: Depuis la fin du XIX^e siècle, le concept de Reconquête a reçu des interprétations diverses, et a causé beaucoup de discussions entre les historiens. Cet article présente quelques-unes d'entre elles et examine leurs validité historiographique en fonction de leur sens le plus commun: un processus d'expansion militaire des royaumes chrétiens hispaniques, au détriment de l'Islam, qui a été couvert et poussé par une idéologie militante fondée sur les principes de la guerre sainte et guerre juste, et a également eu un impact décisif dans la formation de sociétés de frontière.

Mots clés: Reconquête. Guerre Juste. Guerre Sainte. Croisade. Espagne Médiévale.

Abstract: From the end of the 19th century, the concept of Reconquest has received several interpretations and has provoked numerous controversies among the historians. In this article appears some of them and its historiographical validity is analyzed, attending to its more common meanings: a process of military expansion of the Christian Hispanic kingdoms against the Islam, which was

legitimated and stimulated by a ideology based on the ideas of holy war and of just war, which, in addition, had a decisive influence in the conformation of the societies of frontiers.

Key words: *Reconquest. Just War. Holy War. Crusade. Medieval Spain.*

Laburpena: *XIX. mende bukaeratik Birkonkista kontzeptuak interpretazio ugari izan ditu eta historialarien artean hainbat eztabaida eragin ditu. Artikulu horretan horietako batzuk azaltzen dira, eta historiografian izan duten indarra aztertu da, borien esanahi obikoenei erreparatuz: erreinu kristau hispaniarrek islamaren gainean egindako hedapen-militarraren prozesua, gerra santu eta bidezko gerra printzipioetan oinarritutako ideologia militantearen bidez apainduta eta bultzatuta, eta gainera eragin erabakigarria izan zuen mugetako gizarte-egituraketan.*

Giltza-hitzak: *Birkonkista, Bidezko Gerra, Gerra Santua, Gurutzada, Erdi Aroko Espainia.*

1. La Reconquista: un concepto ambiguo y discutido

El término *Reconquista*, referido a la lucha entre cristianos y musulmanes durante la Edad Media hispánica, es uno de aquellos conceptos historiográficos cuyo significado, alcance o incluso pertinencia, ha generado no pocos debates entre los especialistas. Como otras grandes nociones que han sido viva y largamente discutidas en la historiografía medieval, tales como la de *Feudalismo* o *Cruzada*, ésta que ahora tratamos no fue utilizada ni en las fuentes ni por los autores de la época, y en consecuencia su contenido jamás pudo ser definido de manera clara y sistemática durante la Edad Media.

El hecho de que su empleo y construcción teórica sean relativamente recientes explica que sus significados estén sujetos a las preocupaciones, ideas, sentimientos o prejuicios de los autores que lo “inventaron”, aplicaron o criticaron mucho tiempo después de que el fenómeno al que alude el término hubiera finalizado, razón por la cual el concepto no sólo presenta acepciones variadas –cuando no una fuerte carga de ambigüedad–, sino que también ha sido un arma arrojada en algunos de los combates ideológicos que se han desarrollado en España durante los últimos dos siglos¹.

Como consecuencia de todo ello, resulta muy difícil, por no decir imposible, acercarse al análisis del fenómeno prescindiendo del debate historiográfico que lo envuelve, por lo que quizás convenga detenerse, siquiera brevemente, en algunas de las más significativas propuestas de interpretación que se han realizado durante las últimas décadas.

En primer lugar, y siguiendo las conclusiones alcanzadas por Martín Ríos en sus trabajos citados en nota, quizás lo primero que debemos poner de manifiesto es que el concepto de *Reconquista* se consolidará en la historiografía hispánica durante la segunda mitad del XIX. Desde un principio, la noción aparece asociada a la formación de la identidad nacional española, asegurando una empresa y un pasado común a todas las regiones y ofreciendo al mismo tiempo una singularidad esencial frente a otros países europeos: la *reconquista*, entendida como una lucha armada contra el Islam que se extendería a lo largo de ocho siglos y que permitiría a los “españoles” la recuperación del solar patrio que les había sido arrebatado por los “extranjeros” musul-

¹ RÍOS SALOMA (2007). Aunque este trabajo aún no ha sido editado, Martín Ríos ha publicado algunos adelantos en los que puede seguirse el origen y trayectoria del concepto, así como las implicaciones ideológicas del mismo. A este respecto, véase *IDEM* (2005a); *IDEM* (2005b); *IDEM* (2005c); *IDEM* (2006). Continuando cronológicamente con este tipo de estudios, el autor elaboró en 2003 un proyecto de investigación dentro del Programa de Becas Predoctorales de la Fundación Caja Madrid –todavía inédito– *IDEM* (2003), en el que aborda la evolución que ha experimentado el concepto y su uso a lo largo del siglo XX. Quisiera aprovechar la ocasión para agradecer a Martín Ríos las facilidades que me ha concedido para consultar su obra. Muy recientemente Alessandro Vanoli ha realizado otro interesante recorrido por “la historia de una palabra” compleja, cuyo significado ha ido cambiando, desde mediados del siglo XIX a principios del XXI, al mismo ritmo que la percepción historiográfica y política de la historia de España, VANOLI (2008). Por supuesto, para la revisión historiográfica del concepto “reconquista” siguen resultando de obligada referencia las muchas páginas dedicadas a esta cuestión por LINEHAN (1993), especialmente los capítulos 1, 4 y 7.

manes, se convertía a partir de entonces en el elemento nuclear de la formación de la identidad de España como nación y patria común de todos los españoles.

Hay que reconocer que la irrupción de este concepto en la historiografía hispánica del siglo XIX, con su fuerte carga nacionalista, romántica y, en ocasiones, colonialista, tuvo un éxito notable y se transmitió, manteniendo algunos de sus rasgos identitarios más llamativos, a la del siglo XX. Bastaría recordar aquí, a título de ejemplo y como verdadero paradigma historiográfico, las consideraciones al respecto de Ramón Menéndez Pidal: para el ilustre maestro, ni la destrucción del reino goda en el siglo VIII, ni la disgregación política a la que se vio abocada España durante las siguientes centurias, consiguió borrar de la mente ni del sentimiento de los españoles la idea de unidad nacional. Los distintos reinos medievales cristianos que se originaron a raíz de la conquista islámica no sólo no contribuyeron a la ruptura de la unidad goda —esa responsabilidad, en todo caso, sería islámica—, sino que por el contrario procuraron remediar la ruina de aquella quiebra. De esta forma, la invasión de los musulmanes vino, paradójicamente, a robustecer el concepto unitario de España, entroncándolo a la vez con un ideal religioso —la restauración del culto católico— y con «*un propósito nacional de recuperación del suelo patrio*».

Consecuentemente, la idea de reconquista, tal como se expresaba en los escritos pidalianos, vinculaba estrechamente al menos cuatro aspectos que se complementaban para forjar la identidad nacional española: uno, la permanencia y aún el reforzamiento, entre los reinos cristianos peninsulares de la Edad Media, de la idea de una España unida; dos, la recuperación del territorio usurpado por los musulmanes, entendida ésta como la liberación total de una patria que había quedado en manos extranjeras a raíz de la conquista islámica; tres, la conjunta participación de todos los españoles en esta empresa, que por supuesto se presenta como una labor común, por encima de las circunstanciales divisiones políticas de cada momento; cuatro, la imbricación de este proceso político-militar, de corte nacional, con un catolicismo militante que da la pertinente cobertura religiosa y necesaria trascendencia a todo el edificio interpretativo².

En una línea similar, plenamente coincidente en el sesgo nacionalista español, se enmarca la noción de *Reconquista* expresada por Claudio Sánchez Albornoz. Como Menéndez Pidal —en realidad, como buena parte de la historiografía hispánica de mediados del siglo XX—, Sánchez Albornoz estaba convencido de que la reconquista era una empresa común de todos los españoles, en el curso de la cual un grupo disperso de reinos cristianos, tras varios siglos de «*lucha nacional y religiosa*», conseguirían no sólo recuperar «*el solar nacional*» invadido en el siglo VIII por los musulmanes y liberado completamente a finales del XV, sino también alcanzar la libertad.

El historiador abulense insistía especialmente en la trascendencia de este proceso como elemento conformador de la personalidad histórica de España. De manera contundente, convirtió a la *Reconquista* en «*clave de la historia de España*», subrayando con ello tres aspectos fundamentales para la formación de la identidad española, a los que conviene aludir: en primer lugar, la extraordinaria influencia que aquel proceso

² Véanse, por ejemplo, las antológicas reflexiones que plasmó en MENÉNDEZ PIDAL (1991) [la primera edición es de 1947], pp. 172-176.

tuvo en la formación de la realidad histórica de España. En sus propias palabras, fueron muchas «*las proyecciones históricas de esa larga y compleja empresa en la cristalización de muy variadas facies del vivir hispano*», desde la política a la economía, pasando por la religiosidad o la cultura. A este respecto, podría concluirse que, a su juicio, fue la Reconquista la que «*hizo*» a España.

En segundo lugar, cabe indicar que en este proceso de formación no todos los agentes políticos que intervinieron parecen tener el mismo protagonismo: la Reconquista moldeará con mayor vigor a unos reinos cristianos que a otros, siendo así que el castellano-leonés se verá especialmente influido, en su organización constitucional y económica, por la dinámica reconquistadora. Consecuentemente, si la Reconquista es el fenómeno histórico forjador de España y si Castilla es el ámbito en el que la incidencia de aquella se observa con mayor nitidez, bien podría entenderse que Castilla resume en sí misma a toda España, o que España es, básica y esencialmente, Castilla.

Pero, y en tercer lugar, además de configurar sus estructuras internas, la Reconquista le otorga a la historia española —y con ello a su forma de ser y de estar en el mundo— una fuerte singularidad respecto a otras naciones europeas:

«esta empresa multiseccular —señalaba este autor— constituye un caso único en la historia de los pueblos europeos, no tiene equivalente en el pasado de ninguna comunidad histórica occidental. Ninguna nación del viejo mundo ha llevado a cabo una aventura tan difícil y tan monocrorde, ninguna ha realizado durante tan dilatado plazo de tiempo una empresa tan decisiva para forjar su propia vida libre»³.

Queda claro, pues, que el concepto de Reconquista, tal como surgió en el siglo XIX y se consolidó en la historiografía de la primera mitad del XX, se convirtió en uno de los principales mitos originarios alumbrados por el nacionalismo español⁴. Desde luego, es ridículo reducir esta propuesta interpretativa a una soflama franquista, de la misma forma que sería falso e injusto identificar a los historiadores cuyas ideas acabamos de glosar con el régimen dictatorial que se instauró en España en 1939 —bastaría recordar los problemas que hubo de padecer Menéndez Pidal durante el mismo o el largo exilio de Sánchez Albornoz—. Sin embargo, no puede negarse que su fuerte carga nacionalista, cristiana y castellanista permitía una fácil asimilación y utilización por parte del nacional-catolicismo.

El paralelismo entre una “guerra de liberación” emprendida por los españoles contra los extranjeros musulmanes para recuperar su patria y restaurar la religión y

³ Sobre todo lo anterior véase SÁNCHEZ ALBORNOS (2000), vol. II, pp. 723-726 [la primera edición en Buenos Aires, 1956]. La singularidad hispánica de la Reconquista, considerada como fenómeno que no encuentra paralelo en la historia medieval de otras naciones, y entendida como un esfuerzo continuado de recuperación de los territorios perdidos, también ha sido subrayada por UDINA MARTORELL (1983).

⁴ Todavía en los inicios del siglo XXI, en algunos textos de carácter divulgativo, pueden encontrarse las viejas interpretaciones nacionalistas. Por no citar sino un ejemplo, en 2003 un conocido divulgador sostenía que la llegada del Islam a la Península «*se tradujo en la aniquilación de la cultura más importante de Occidente a la sazón [la visigoda] y en una lucha de liberación nacional [la reconquista] que se prolongaría a lo largo de casi ochocientos años*», VIDAL (2004), p. 15.

la unidad, y la otra “cruzada” iniciada por Franco para –según sus defensores– igualmente liberar a la patria, subyugada y maltratada por sus enemigos comunistas, para defender a la Iglesia católica humillada y perseguida, y para recomponer su unidad, quebrada por los separatismos, resultaba demasiado evidente para no ser aprovechado: «así como ahora los requetés luchan contra los comunistas, [se explicaba en el semanario *Pelayos*] entonces los buenos españoles guerreaban contra los moros, que se habían apoderado de casi todo el solar de los españoles»⁵.

La identificación del Cid con Franco, o mejor aún, de Pelayo con Franco, ambos “caudillos de España” iniciadores de un movimiento patriótico de salvación, sintetiza de manera gráfica esta absorción de la idea de *Reconquista* por la ideología y la propaganda franquista, si bien todos los rituales de victoria empleados por los vencedores de la guerra civil ponen de manifiesto el retorno del «*imaginario de la Reconquista como fantasía mítica privilegiada*», la constante evocación simbólica de aquellas gestas militares (Covadonga, la reconquista de Toledo, Las Navas de Tolosa), de sus referentes sagrados (Santiago) y sus protagonistas (Pelayo, el Cid, Alfonso VI, Fernando III, los Reyes Católicos), la consideración de la guerra civil como una cruzada o una «*segunda reconquista*», la omnipresencia, en fin, del «*espíritu de la Reconquista*»⁶.

Asimilado y utilizado hasta límites esperpénticos, el concepto de *Reconquista* acabó siendo una noción particularmente querida por el nacional-catolicismo, entrando a formar parte integral de la historiografía oficial del franquismo y convirtiéndose en una de las bases del adoctrinamiento de la sociedad española en los principios del régimen. Así las cosas, no puede extrañar que, como reacción inevitable, entre los sectores políticos, sociales o intelectuales que eran críticos con el franquismo el término *Reconquista* y la interpretación de la Historia de España que subyacía en él acabaran siendo hondamente denostados.

Desde luego, en el terreno estrictamente historiográfico la validez y pertinencia del concepto han sido negadas o matizadas en muchas ocasiones y por causas diversas. José Ángel García de Cortázar clasificó y resumió en su momento las razones de quienes, desde el campo de la investigación y la interpretación histórica, habían criticado su significado y rechazado u objetado su empleo⁷, de modo que nosotros nos limitaremos únicamente a recordar algunas de las posturas críticas que han supuesto una profunda revisión de las propuestas historiográficas nacionalistas o tradicionales relacionadas con el concepto de *Reconquista*.

Sin duda, la publicación de las tesis de Abilio Barbero y de Marcelo Vigil a finales de la década de los años sesenta y principios de los setenta vino a representar una ruptura radical con el modelo de interpretación hasta entonces aceptado por la historiografía española en torno a los orígenes y el significado histórico de la

⁵ *Pelayos* fue la revista infantil publicada por la Junta Nacional Carlista durante la guerra civil. El texto citado procede del número editado el 27 de diciembre de 1936, reproducido en OTERO (2000), p. 142.

⁶ FEBO (2002), especialmente las páginas dedicadas a narrar los ritos celebrados con motivo de la entrada del ejército de Franco en Madrid, pp. 145-187.

⁷ GARCÍA DE CORTÁZAR (1985), p. 13.

*Reconquista*⁸. Muy sintéticamente, podría indicarse que los citados autores vinieron a sostener que los pueblos que habitaban el área cantábrica –astures, cántabros y vascones– se mantuvieron prácticamente al margen de las estructuras políticas romanas y, lo que resultaba mucho más relevante, presentaron una organización socioeconómica muy diferente a la impuesta por Roma: durante siglos conservaron una estructura social de tipo gentilicio, con predominio de la economía agro-ganadera frente a una urbanización que no llegó a implantarse en la zona, permanencia del bandillaje como actividad económica, y una débil o tardía cristianización. De todo ello derivaba una actitud hostil frente a la dominación romana, que se pone de manifiesto en la necesidad que tuvieron las autoridades imperiales de crear un *limes* más o menos fortificado para controlar las acciones de aquellos pueblos. La desaparición del Imperio Romano y la creación del reino visigodo de Toledo no vinieron a cambiar este estado de cosas: cántabros, astures y vascones mantuvieron su antagonismo socioeconómico frente a los nuevos gobernantes germanos, herederos en muy buena medida de la tradición romana, así como una independencia en el plano político que conllevó un enfrentamiento casi constante entre el estado visigodo y los pueblos norteños. Por último, los árabes tampoco consiguieron someter a estos pueblos, que prolongarían contra los dominadores recién asentados en la Península la hostilidad tradicional que habían manifestado en siglos anteriores frente a romanos y visigodos.

Las consecuencias que se derivaban del panorama histórico expuesto por los autores tendrían hondas repercusiones sobre el concepto de *Reconquista*, puesto que de hecho venían a desmontar algunas de las claves sobre las que se asentaba la tradición historiográfica, no ya desde el siglo XIX, sino desde la propia Edad Media: en primer lugar, visto el antagonismo que en todo momento hubo entre los pueblos norteños y el reino visigodo, difícilmente se podía considerar a los primeros como sucesores políticos del segundo, y mucho menos se les podía tener como vindicadores, restauradores o reconquistadores del orden político y de la patria de los visigodos, que en todo momento y hasta la víspera de la derrota del rey Rodrigo en el Guadalete, habían sido sus enemigos.

En segundo lugar, y estrechamente relacionado con lo anterior, la reacción que se produjo en las montañas asturianas frente a la dominación musulmana no tuvo nada que ver con las razones políticas y religiosas que conforman el ideal de la *Reconquista*, sino con los tradicionales motivos de orden socioeconómico que ya habían llevado a astures, cántabros y vascones a enfrentarse con otras sociedades expansivas y antagónicas, como la romana y la visigoda: nada nuevo había en la resistencia y el enfrentamiento armado contra los musulmanes, sólo continuación de un proceso secular.

En tercer lugar, las ideas neogoticistas, esto es, los argumentos políticos y religiosos que se forjaron para justificar la lucha contra el Islam y que pretendían presentar a ésta como un combate para restaurar o recuperar el antiguo orden visigodo, la

⁸ Se trata de tres artículos publicados por los autores entre 1965 y 1971, recogidos poco después en BARBERO y VIGIL (1974). Una valoración de los efectos de su obra en la historiografía española, y en particular de sus nuevas interpretaciones en torno al concepto de *Reconquista* en FACI (1998).

perdida libertad de la Iglesia y el patrimonio territorial de los antepasados, no fueron creadas ni compartidas por quienes protagonizaron originariamente el movimiento de resistencia contra la presencia musulmana, sino que por el contrario fueron fruto de una elaboración muy posterior, al servicio de intereses y realidades que ya nada tenían que ver con las que originalmente inspiraron o causaron el movimiento de los pueblos norteños.

Por resumirlo con las palabras de los propios autores en un párrafo verdaderamente antológico:

«los cántabros-astures y vascones que con su independencia [frente al reino visigodo] habían conservado un régimen social antagónico al de los visigodos, donde los hombres libres eran mayoría y las diferencias de clase eran mínimas, tenían poderosos motivos para continuar defendiendo su libertad [contra los nuevos dominadores musulmanes]... Es decir, la región nunca dominada por los musulmanes y de donde surgiría la "Reconquista" fue la misma que defendió su independencia frente a los visigodos y seguía luchando por ella todavía contra el último rey godo don Rodrigo en el año 711. Por consiguiente, el fenómeno histórico llamado Reconquista no obedeció en sus orígenes a motivos puramente políticos y religiosos, puesto que como tal fenómeno existía ya mucho antes de la llegada de los musulmanes... Se ha adjudicado habitualmente a estos montañeses, enemigos tradicionales de los visigodos, el papel de ser sus sucesores políticos frente a los musulmanes; pero el deseo de "reconquistar" unas tierras que evidentemente nunca habían poseído, no se puede aceptar hasta tiempos posteriores en los que se creó realmente una conciencia de continuidad con el reino visigodo»⁹.

El impacto de estas ideas sobre los fundamentos supuestamente históricos del nacionalismo español, tal como se había formado en el siglo XIX, y especialmente sobre los principios y la propaganda historicista del nacional-catolicismo, justo en el momento en el que el régimen comenzaba a tambalearse, fue notable: ni los astures de Pelayo habían pretendido la recuperación del reino y de la unidad política de tiempos visigodos, ni habían luchado contra los musulmanes por la restauración del catolicismo. Sus motivaciones habían sido de orden socioeconómico y sólo muchas décadas después se había inventado un argumentario vindicador, unionista y cristiano para justificar y dar trascendencia a un movimiento que no era sino la continuación de lo que venía ocurriendo en aquella zona desde siglos antes. Ante tal cúmulo de evidencias, sólo podía llegarse a la conclusión, como hicieron los propios autores, de que el concepto de *Reconquista*, entendida como «una empresa nacional», era ficticio¹⁰.

Con posterioridad, no pocos reconocidos representantes del medievalismo hispano han profundizado en estas mismas ideas, incidiendo sobre algunos aspectos ya comentados. Baste una par de ejemplos: hace poco más de una década José María Mínguez ponía un énfasis particular en el hecho de que el proceso de expansión iniciado en el siglo VIII y protagonizado por los pueblos del norte peninsular, «*que toda vía sigue denominándose con bastante impropiedad reconquista*», no puede entenderse adecuadamente si no se tienen en cuenta las transformaciones internas que las socieda-

⁹ BARBERO y VIGIL (1988), pp. 96-97.

¹⁰ *IBÍDEM*, p. 5.

des tribales de la Cordillera Cantábrica y los Pirineos venían experimentando desde mucho antes, subrayando así la continuidad expresada por Barbero y Vigil. Mientras, por las mismas fechas, José Luis Martín ahondaba en la idea de que la *Reconquista* fue una noción elaborada siglo y medio después de Covadonga, que consecuentemente no vino de la mano de los visigodos vencidos en el 711, sino de los clérigos mozárabes expulsados o huidos de al-Andalus en el siglo IX. Éstos fueron sus «inventores», y con aquella creación respondían tanto a sus situaciones personales como a los problemas que el reino asturiano tenía planteado en aquellos momentos: la defensa y restauración de la fe cristiana frente al Islam, la recuperación de los dominios visigodos y la restauración de la unidad política visigoda, todo ello bajo la dirección de la monarquía asturleonese, que de esta forma se presentaba como legítima sucesora de la toledana, en evidente detrimento de cualquier otro competidor peninsular, ya fuera pamplonés o catalán¹¹.

No cabe duda de que estas apreciaciones en torno al concepto se han extendido más allá del ámbito estrictamente universitario y se han difundido en otros niveles educativos: así, en una obra expresamente destinada a la formación de profesores de enseñanza media, publicada a principios de la década de los años noventa, se sostenía, a partir de los postulados anteriores, que la Reconquista «nunca existió». El autor, lógicamente, se explicaba: «si entendemos por reconquista el acto de volver a conquistar una plaza, provincia o reino, la tradicionalmente denominada “Reconquista” nunca existió. En todo caso, sería más correcto hablar de “Conquista de España” por los pueblos norteños organizados en núcleos políticos independientes, más o menos estables, a partir del siglo VIII». Sólo siglo y medio después, a finales del siglo IX, afloraría en el reino de Asturias un «espíritu de reconquista» de expresión neogoticista, pero para entonces se trataría de «un concepto falso y sin base histórica anterior», forjado intencionadamente para justificar el poder regio y el avance militar hacia el sur a costa del Islam¹².

Por otra parte, al hilo de los acontecimientos de estos últimos años, el concepto *Reconquista* incluso parece haberse cargado de otras connotaciones que lo relacionan, de manera más o menos difusa, con los «extrémistes du choc des civilisations et de la légitimation à outrance des campagnes militaires de l'Occident contre les pays musulmans», razón por la cual ha entrado a formar parte de los términos “políticamente incorrectos”¹³.

¹¹ Respectivamente en MÍNGUEZ (1994), p. 66 y MARTÍN (1996), p. 222.

¹² MONTERO GUADILLA (1990), pp. 100-101. En otro trabajo igualmente didáctico y destinado a la educación de los jóvenes, Jesús Espino sostenía, siguiendo la estela de Barbero y de Vigil, que quienes lucharon en Covadonga no tenían intención alguna de recuperar territorios ocupados por el infiel, y por tanto no respondían a «ningún espíritu de Reconquista», sino sólo al deseo de mantener su independencia frente a un modo de vida distinto al suyo —el de los musulmanes—, como antes lo habían hecho contra romanos y godos, ESPINO (1996), p. 8.

¹³ AURELL (2005), p. 213. Aunque Martin Aurell no es explícito a este respecto, me atrevo a indicar que quizás tenía en su mente la famosa lección impartida por el ex-presidente español, José María Aznar, en la Universidad de Georgetown en septiembre de 2004, en la que, a propósito del terrorismo islámico y de los peligros a los que, a su juicio, tiene que hacer frente la civilización occidental, recordaba cómo en el siglo VIII España, «invadida por los moros, rehusó a convertirse en otra pieza más del mundo islámico y comenzó una larga batalla para recobrar su identidad. Este proceso de reconquista fue largo, unos 800 años. De todas formas, terminó satisfactoriamente».

Llegado a este extremo, quizás hubiera sido razonable, como propone Josep Torró, «en finir avec la “Reconquête”», proscribir definitivamente su uso, y no sólo por las inexactitudes históricas que encierra, sino también porque, a su juicio, su empleo mantiene implicaciones que, de una manera u otra, impregnan el contenido del discurso, ayudando a perpetuar «un schéma idéologique indiscuté, profondément enraciné dans la conscience et dans les représentation du passé “national” de la citoyenneté, assumé comme sous-entendu du savoir commun»¹⁴.

Y sin embargo, a pesar de todo lo que hemos indicado, el uso del concepto de *Reconquista* se ha mantenido vigente hasta nuestros días, a pesar de que el régimen de Franco ha desaparecido, de que el ideario nacional-católico que lo sostuvo durante décadas cayó vertiginosamente en el más absoluto olvido, y de que incluso el nacionalismo español de origen decimonónico –rabiosamente unitario, castellanista y católico–, se ha enfriado no pocos grados en la sociedad española de las últimas décadas del siglo XX y de la primera del XXI, o al menos así ha sido en la historiografía académica.

Habrà que reconocer, pues, que alguna virtualidad tendrá el concepto cuando ha conseguido sobrevivir a los principios ideológicos que lo crearon, lo manosearon y lo agitaron durante muchos decenios. Decía Josep Torró que el aval de una fuerte tradición historiográfica no justifica su empleo¹⁵. No estoy seguro de esto último, pero, como se deriva de sus propias consideraciones, de lo que no cabe duda es que dicha tradición existe, y que, además, es fuerte.

Sin duda, en muchos casos, su uso es únicamente una cuestión de comodidad o de convencionalismo: en la medida en que se trata de un término ampliamente difundido, con significados que pueden conocerse de manera intuitiva, que participa de sobreentendidos implícitos que exigen de mayores explicaciones, el usuario tiende a perpetuarlo sin entrar en mayores cuestionamientos, o al menos sin rechazarlo de manera absoluta. Barbero y Vigil, por no ir más lejos, tras reconocer lo ficticio de su sentido, admitían a finales de los años sesenta que seguirían utilizando la palabra a lo largo de su obra «como un término convencional, pero consagrado por el uso»¹⁶. Casi veinte años después, cuando casi todo había cambiado en la historiografía y en la sociedad española, José María Mínguez también advertía que utilizar la expresión «*Reconquista*» en el título de una obra para resumir el contenido de buena parte de la historia medieval peninsular suponía elegir «un título absolutamente convencional, incluso inexacto –hasta erróneo, si se me apura un poco», y que la versión ofrecida por «la historiografía más tradicional» del término reconquista era «una interpretación esquemática, simplista y lamentablemente demasiado difundida del verdadero contenido de nuestra Edad Media». Pero todo ello no era óbice para que el citado autor siguiera manteniendo el concepto en el título de su propia obra y lo usara a lo largo del texto como sinónimo de expansión territorial¹⁷. Más recientemente todavía, José Luis Corral ha criticado el significado del término «*Reconquista*» tal como fue acuñado y utilizado por

¹⁴ TORRÓ (2000), pp. 83-84.

¹⁵ *IBÍDEM*, p. 83.

¹⁶ BARBERO y VIGIL (1988), p. 5.

¹⁷ MÍNGUEZ (1989), p. 7.

la historiografía tradicional, castellanista y católica, y advertido que «*la Reconquista no fue la “recuperación de unas tierras previamente perdidas”, sino la consecuencia del crecimiento de los Estados feudales cristianos peninsulares ante la decadencia del islam andalusi*». Obsérvese, pues, que se cuestiona el contenido del concepto, pero no así su uso, que de hecho este autor mantiene a lo largo de su obra¹⁸.

Es posible pensar, pues, que detrás de una utilización tan convencional como generalizada, subyazca algún o algunos contenidos que expliquen por qué un buen número de prestigiosos historiadores, pertenecientes a las más diversas corrientes ideológicas e historiográficas, han seguido empleándolo en sus libros y artículos: desde Luis Suárez a Julio Valdeón, pasando por Miguel Ángel Ladero Quesada, Manuel González Jiménez, José Ángel García de Cortázar, José Luis Martín, José María Monsalvo Antón, Ermelindo Portela, M^a Carmen Pallares, García Turza, Carlos Laliena entre los españoles, y desde Pierre Guichard a Joseph O’Callaghan, pasando por Charles Julian Bishko, Derek Lomax, Angus Mackay, Adeline Rucquoi, Marie-Claude Gerbet, Philippe Sénac, Odilo Engels, Alexander P. Bronisch, Alessandro Vanolli, José Mattoso, Bernardo Vasconcelos y Pedro Gomes Barbosa, entre los extranjeros, por citar únicamente a una veintena de figuras suficientemente reconocidas en el panorama historiográfico de los últimos treinta años¹⁹.

2. La Reconquista y la historiografía reciente: dos propuestas de interpretación

2.1. La Reconquista como sinónimo de la expansión territorial de los reinos cristianos peninsulares

Quizás la más evidente de las razones que ha permitido la pervivencia del término en la historiografía, aparte de la mera comodidad a la que ya hemos aludido, es que su acepción ha ido perdiendo la carga ideológica nacionalista con la que nació y creció, hasta alcanzar una significación neutra que permite aludir, con una sola palabra y sin necesidad de mayores explicaciones, al proceso de expansión territorial que protagonizaron los reinos cristianos peninsulares a costa de al-Andalus durante la Edad Media.

Es así, por ejemplo, como entendía la noción de *Reconquista* el hispanista británico Derek Lomax cuando afirmaba que entre el año 711 y 1492 «*el poder político* [en

¹⁸ CORRAL (2008), caps. 5 y 6 [la cita textual en pp. 324-325].

¹⁹ Respectivamente en SUÁREZ FERNÁNDEZ (1975); VALDEÓN BARUQUE (2006); LADE-RO QUESADA (coord., 1998c); GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2000); GARCÍA DE CORTÁZAR (1990); MARTÍN (1975); MONSALVO ANTÓN (2006); PORTELA y PALLARES (2006); GARCÍA TURZA (2002); LALIENA y SÉNAC (1991); GUICHARD (2002); O’CALLAGHAN (2003); BISHKO (1975); LOMAX (1984); MACKAY (2001); RUCQUOI (1993); GERBET (1985, cap. 6); SÉNAC (2005); ENGELS (1989); BRONISCH (1998); VANOLLI (2003); MATTOSO (1985); VASCONCELOS e SOUSA (2000); GOMES BARBOSA (2008).

la Península Ibérica] *fue pasando lentamente de manos musulmanas a manos cristianas*», y que precisamente este «traspaso» de poder es «normalmente llamado la Reconquista». En la misma línea, Philippe Conrad recordaba hace una década a un público francés muy amplio el uso del término *Reconquista* «pour désigner la lutte qui, du début du VIII^e siècle à la fin du XV^e, a permis aux royaumes chrétiens du nord de la péninsule Ibérique de se substituer aux pouvoirs musulmans qui s'y étaient successivement établis»²⁰.

Desde una posición historiográfica muy distinta, y a pesar de ser un autor crítico con la utilización y el contenido tradicional de este concepto, José Luis Martín también se mostraba dispuesto a aplicarlo, siempre que se entendiera por tal «el avance de las fronteras de los reinos y condado cristianos del norte». Y también desde una posición crítica hacia el sentido tradicional del significado de *Reconquista*, Álvarez Borge parece asimilarlo al de «expansión», entendiendo eso sí que «la Reconquista obedece a los intereses de los grupos dominantes cristianos... que ven en la expansión territorial y la lucha contra al-Andalus una forma clara de desarrollar su hegemonía social, económica y política». En fin, igualmente la historiografía portuguesa ha realizado diversas objeciones a las premisas que tradicionalmente están implícitas en el concepto de *Reconquista* –ligazón entre la monarquía visigoda y la asturiana, legítima recuperación de territorios usurpados, dicotomía absoluta entre cristianos y musulmanes–, pero admite su uso para designar «a globalidade da acção militar que conduziu a fronteira critiã para zonas mais meridionais até à conquista de Faro, em 1249, para os Portugueses, e à queda do reino de Granada, em 1492, para os Castelhanos»²¹.

Al margen del medievalismo, las grandes obras de síntesis referidas al conjunto de la historia de España no han dudado en mantener y utilizar aquella noción, en el entendimiento de que el mismo resulta una herramienta útil para designar a la expansión militar de los reinos cristianos peninsulares a costa de al-Andalus. A este respecto, bastaría recordar que dos de los éxitos editoriales de carácter historiográfico más importantes de la última década siguen acudiendo a expresiones tales como la «labor reconquistadora», «campanas de reconquista» o simplemente «reconquista» para aludir a aquel fenómeno²².

Tal vez resulte una obviedad, pero convendría no olvidar que cuando los diversos autores aplican el concepto de *Reconquista* en este sentido, refiriéndose con él a una expansión territorial, al traspaso de poder de unas manos a otras o a la dilatación hacia el sur de las fronteras, están dando por supuesto que, al menos desde el siglo X en adelante y salvo raras excepciones, aquellos procesos fueron el resultado de una acción armada, esto es, de un operación bélica que implicaba la imposición por la fuerza de la voluntad de unos sobre otros. Y es que, como escribió lacónica pero contundentemente Antonio Ubieto al referirse a esta significación del concep-

²⁰ LOMAX (1984), p. 9; CONRAD (1998), p. 5.

²¹ Respectivamente en MARTÍN (1975), p. 230; ÁLVAREZ BORJE (2003), pp. 350-351; BARROCA, DUARTE y GOUVEIA MONTEIRO (2003), p. 24.

²² GARCÍA DE CORTÁZAR y GONZÁLEZ VESGA (2004), pp. 168-170 [la primera edición es de 1994]; DOMÍNGUEZ ORTÍZ (2001), cap. II.

to, «ocupación violenta de tierras pobladas por gentes musulmanas, tras una acción militar. Esto se conoce con el nombre de Reconquista»²³.

Es evidente que en estos casos, como en el de la mayoría de los historiadores que emplean el concepto para hacer referencia a la progresión territorial de los núcleos políticos del norte peninsular en detrimento del espacio dominado por los musulmanes del sur, los autores no participan ni de un “españolismo” recalcitrante ni de la idea de que aquella dinámica expansiva respondiera única o principalmente a la deliberada y expresa voluntad de los gobernantes cristianos de recuperar las tierras de sus antepasados visigodos y de reestablecer el culto cristiano en toda en la Península, siendo así que en sus análisis privilegian otro tipo de causas, al margen o por delante de las religiosas o irredentistas, como las políticas o las socioeconómicas, para explicar aquel fenómeno.

Por lo que vemos, y en la medida en que sigue utilizándose, parece que el concepto continúa siendo válido u operativo para calificar un proceso expansivo que conllevaba, lógicamente, no sólo una dilatación espacial de los reinos norteños, sino también la integración de los territorios y comunidades conquistadas en la estructura política, cultural y socioeconómica de los conquistadores. En este sentido, quizás puedan caber dudas, como ha señalado García de Cortázar, sobre la pertinencia de aplicar el concepto *Reconquista* durante los primeros siglos de expansión, cuando ésta se lleva a cabo sobre territorios muy poco poblados y, en todo caso, políticamente desorganizados y nada o muy débilmente sometidos al dominio islámico —en el valle del Duero, en la alta Rioja, en el norte catalán...—. Pero está mucho más claro que el término puede emplearse —y de hecho así se emplea— para aludir a la «ocupación de tierra retenida por los musulmanes» que tiene lugar a partir de mediados del siglo XI, cuando se puede detectar, ahora con suficientes evidencias, «el comienzo del proceso reconquistador», que implicaba «la puesta en marcha de un proyecto militar, económico e ideológicamente deliberado de desalojo de los musulmanes»²⁴.

Por supuesto, en lo que no existe unanimidad entre los especialistas es en el diagnóstico sobre las causas últimas que impulsaron a los reinos cristianos del norte a protagonizar esta apuesta expansiva que están dispuestos a llamar, con mayor o menor convicción según el caso, *reconquista*: como puede suponerse, la historiografía más tradicional y nacionalista había privilegiado las razones político-vindicativas

²³ UBIETO ARTETA (1970), p. 214. La misma consideración, casi literalmente, es compartida por TULIANI (1994), p. 6. Recientemente Julio Valdeón ha vuelto a subrayar que «el término “Reconquista”, como es sabido, se refiere a la actividad militar desarrollada por los combatientes cristianos a lo largo de los diversos siglos de la Edad Media, con la finalidad de recuperar todos aquellos territorios que cayeron, durante las primeras décadas del siglo VIII, en poder de los invasores musulmanes procedentes de las tierras occidentales del norte de África», VALDEÓN BARUQUE (2006), p. 9.

²⁴ GARCÍA DE CORTÁZAR (1990), pp. 695-696. En la misma línea VALDEÓN BARUQUE (2006), p. 9. Idéntica consideración se ha expresado en relación con los éxitos militares de los reyes aragoneses de la primera mitad del siglo XI: difícilmente se puede hablar de “reconquista” de unos territorios —caso de Sobrarbe o el alto valle del Gállego— que nunca habían estado bajo dominio musulmán, LALIENA y SÉNAC (1991), pp. 148-149. Por el contrario, la historiografía más tradicional no había dudado en aplicar el concepto a la expansión territorial de los núcleos norteños con anterioridad al siglo XI, así por ejemplo en IBARRA y RODRÍGUEZ (1942).

y religiosas, casi siempre de orden local o hispánico, a la hora de explicar el avance de las fronteras hacia el sur, las conquistas militares y la aniquilación de los poderes islámicos en al-Andalus. Por ejemplo, podría recordarse la opinión al respecto de Menéndez Pidal, quien llegó a sostener que *«el libre y puro espíritu religioso salvado en el Norte fue el que dio aliento y sentido nacional a la Reconquista. Sin él, sin su poderosa firmeza, España hubiera desesperado de la resistencia y se habría desnacionalizado, y habría llegado a islamizarse como todas las otras provincias del imperio romano al este y al sur del Mediterráneo... Lo que dio a España su excepcional fuerza de resistencia colectiva, prolongada durante tres largos siglos de gran peligro [del VIII al XI] fue el haber fundido en un solo ideal la recuperación de las tierras godas para la patria y la de las cautivas iglesias para la Cristiandad»*²⁵.

Sin embargo, esta explicación esencialmente político-religiosa ha sido fuertemente cuestionada en las últimas décadas por no pocos autores que han buscado razones más complejas. En ocasiones, por ejemplo, se ha apelado a las dinámicas socioeconómicas internas del feudalismo a la hora de explicar la expansión, en el entendimiento de que *«la explicación última de los grandes hechos políticos [las conquistas militares entre ellos] hay que buscarla en el entramado estructural de la propia sociedad»*. Desde este punto de vista, será la consolidación en los espacios norteños de unas determinadas relaciones de producción –las propias de las sociedades feudales–, las que reactiven la colonización, dinamicen la expansión política y proyecten *«en forma de conquista militar, la agresividad del feudalismo hacia el exterior, es decir, hacia el espacio político andalusí»*. La agresividad feudal, resultante de la necesidad de la nobleza de mantenerse como grupo social dominante que hará de la fuerza militar la principal garantía de su poder, no sólo se aplicará hacia el interior –frente a las comunidades campesinas o contra otros linajes–, sino también hacia el exterior: *«no es una casualidad [concluye José María Mínguez, a quien citamos y glosamos en este párrafo] la simultaneidad cronológica que se produce entre la consolidación definitiva de las estructuras feudales en el reino castellano-leonés y el inicio de una agresión militar directa y sistemática contra el espacio político andalusí»*²⁶. O, en palabras de otro historiador que comparte la misma línea interpretativa, *«es la hegemonía de la nobleza, y sus necesidades de reproducción social, la que explica la dinámica de expansión territorial»*²⁷.

Desde una perspectiva más amplia, aunque centrada en las vicisitudes históricas por las que a finales del siglo XI pasó Toledo, *«la primera gran ciudad musulmana reconquistada por los cristiano-románicos»*, la expansión territorial de los reinos cristianos hispánicos también ha sido interpretada como el resultado de la colisión entre dos grandes formaciones económico sociales: la *«tributaria-mercantil»*, propia del mundo árabe y a la que pertenece al-Andalus, y la *«tributaria –evolucionada o feudal»*, a la que se adscriben los núcleos norteños peninsulares. En este escenario global, la “España musulmana” y la “España cristiana” representarían la frontera occidental de aquellas dos grandes formaciones, de modo que el avance territorial –expresamente denominado “Reconquista”– de la segunda sobre la primera no sería sino la expresión de

²⁵ MENÉNDEZ PIDAL (1991), p. 114.

²⁶ MÍNGUEZ (1994), pp. 218–220.

²⁷ ÁLVAREZ BORGE (2003), p. 352.

la «*fuerza expansiva*» de la formación feudal y del deterioro que experimenta la tributaria mercantil del mundo árabe a partir del siglo XI²⁸.

Sin duda podríamos añadir algunas interpretaciones más acerca del proceso expansivo desplegado por las monarquías hispánicas medievales, pero creemos que, a los efectos que aquí interesan, puede bastar con recordar una última muy sugerente y, a nuestro juicio, atinada: prescindiendo de las nociones del materialismo histórico que caracterizan al análisis que acabamos de esbozar, algunos autores han puesto el énfasis en la conexión existente entre el avance de las fronteras locales o ibéricas a costa de al-Andalus, y la expansión general que, en la misma época, protagonizó la Cristiandad latina, desde el Atlántico norte al Mediterráneo oriental, pasando por las riberas del Báltico, manifestaciones expansivas todas ellas que parecen participar de una lógica común y de una dinámica de crecimiento general –demográfico, económico, técnico, institucional y cultural–.

No deja de ser significativo, a este respecto que, en su clásico manual sobre *La época medieval*, José Ángel García de Cortázar titulase como «*La ofensiva y expansión de Europa en el escenario español*» al capítulo dedicado a explicar «*el triunfo de la Cristiandad sobre el Islam a través de la Reconquista*». Y es que, según su criterio, los enfrentamientos entre cristianos y musulmanes en la Península Ibérica de los siglos XI al XIII

«reproducen en España el proceso de crecimiento y expansión ofensiva que caracteriza a la historia del Occidente europeo en estas tres centurias. Durante ellas, la Cristiandad latina desarrolla, por la fuerza de las armas y la evangelización, un proceso expansivo frente a húngaros, eslavos y musulmanes, cuyo resultado sería la creación... del área geográfica que conocemos como Europa occidental. En este proceso, simultáneo en todos los frentes, corresponde al escenario español el enfrentamiento entre los musulmanes de al-Andalus, fortalecidos por la llegada de nuevos guerreros bereberes del norte de África, y los cristianos de los núcleos del norte que, trabajosamente y con ayudas ultrapirenaicas, progresan sin cesar hacia el sur, a costa de los islamitas».

Está claro, pues, que desde esta perspectiva existe un evidente paralelismo entre el fenómeno de la *Reconquista*, «*entendida como ocupación violenta de tierras habitadas por musulmanes*», y los otros dos grandes movimientos que evidencia la expansión europea de la Plena Edad Media: el *Drang nach Osten*, esto es, el avance alemán hacia el este por las riberas del Báltico, y las Cruzadas²⁹.

En fin, aunque con matices, en esta misma línea parece insertarse la propuesta de Josep Torró quien, siguiendo los esquemas interpretativos de Robert Bartlett, apuesta por entroncar la conquista de al-Andalus en el marco general de la expansión occidental, puesto que una y otra participan de una «*logique commune*», si bien alertando de que las formas de progresión del sistema feudal europeo presentan modalidades diferentes en cada «*frente de expansión*»³⁰.

²⁸ PASTOR DE TOGNERY (1975), pp. 9-17. La utilización del concepto *reconquista* por parte de esta autora en pp. 17 y 35.

²⁹ GARCÍA DE CORTÁZAR (1981), pp. 111-112 y 154 [la primera edición es de 1973].

³⁰ TORRÓ (2000), p. 85. Las propuestas de Robert Bartlett en BARTLETT (2003).

En cualquier caso, como ha hecho notar alguno de los autores ya citados, la confrontación armada entre cristianos y musulmanes en el ámbito peninsular, la materialización del dominio político y militar de los reinos del norte sobre al-Andalus, esto es, la *Reconquista*, seguiría siendo «la manifestación más ostensible» o «la expresión externa» de la expansión feudal, de la pugna secular entre dos formaciones socioeconómicas antagónicas o de la lucha entre dos sociedades, la cristiana y la islámica³¹.

Conviene advertir que, aunque el concepto de *Reconquista* tiene en esta acepción un evidente significado bélico, la bibliografía casi nunca ha puesto el énfasis en el estudio de los aspectos estrictamente militares del proceso, sino que ha incidido fundamentalmente en el estudio de las consecuencias políticas, socioeconómicas y culturales derivadas de la expansión territorial, esto es, en las dinámicas demográficas desarrolladas a raíz de las anexiones, en la organización social de los espacios conquistados, en las transformaciones experimentadas en la explotación de la tierra y en su régimen de propiedad, en su incidencia sobre las actividades y redes comerciales, o en las novedades institucionales introducidas por los conquistadores en las ciudades o territorios ganados a los musulmanes.

Ocurre que durante mucho tiempo los estudios sobre la *Reconquista*, entendida desde esta perspectiva expansionista, han dado por supuesto que las acciones bélicas, los choques armados, las conquistas, en definitiva, la guerra y la violencia, constituirían la antesala de las profundas transformaciones a las que quedaría sometido el espacio anexionado, pero aquella –la guerra– casi nunca merecía atención en sí misma, más allá del establecimiento de la secuencia de hechos o de la narración de los conflictos. Parafraseando a un conocido medievalista británico, cabría afirmar que los historiadores de las últimas décadas han estado tan ocupados estudiando lo que ocurría una vez que los ejércitos “habían reconquistado algo” o alcanzado sus objetivos –cuestiones por otra parte de una trascendencia incuestionable–, que apenas habían tenido oportunidad de ocuparse de lo que estos hacían mientras “reconquistaban”, esto es, mientras estaban en guerra³².

Afortunadamente, desde mediados de los años noventa del siglo XX se viene produciendo en la historiografía hispánica, en conexión con algunas tendencias muy consolidadas de las historiografías francesas y anglosajonas, una importante renovación de los estudios sobre la guerra. Gracias a ello, a estas alturas se conocen con mucho más detalle y precisión algunos de los aspectos estratégicos y tácticos de aquel gran proceso de expansión territorial, tales como la centralidad de las operaciones tendentes a garantizar el control del espacio –cercos y bloqueos–, la importancia radical de la guerra de desgaste –cabalgadas– y la rareza y escasa aportación, a pesar de su indudable impacto sobre la percepción de los contemporáneos, de las batallas campales³³.

³¹ GARCÍA DE CORTÁZAR (1990), p. 694.

³² GILLINGHAM (1992), p. 194.

³³ GARCÍA FITZ (1998). Sobre estas cuestiones recientemente se han presentado en el *I Symposium Internacional La Conducción de la guerra (950-1350). Historiografía*, celebrado en Cáceres en noviembre de 2008, dos estados de la cuestión, referido uno a los reinos ibéricos occidentales y otro a la Corona de Aragón –GARCÍA FITZ (en prensa); ALVIRA CABRER (en prensa)–, de próxima publicación.

2.2. La Reconquista como período histórico

No puede negarse que la conflictividad bélica entre cristianos y musulmanes, que se tradujo como hemos indicado en la expansión territorial de los primeros y el progresivo repliegue de los segundos, llegó a adquirir unas dimensiones, una continuidad y unas repercusiones de todo tipo sobre ambas sociedades, altamente significativas. En ocasiones ha llegado a considerarse que tal incidencia fue tan determinante para muchos aspectos de sus vidas, que acabó siendo el factor clave de la evolución histórica de todo el período. Consecuentemente con esta convicción, el término *Reconquista* ha sido también utilizado para hacer referencia a una realidad histórica mucho más amplia y compleja que la estricta expansión territorial de los reinos cristianos del norte: desde este punto de vista, la *Reconquista* es un concepto que se asimila con todo un período histórico, convirtiéndose en una «categoría histórica e historiográfica» que permite configurar «el mapa amorfo del acontecer histórico», modulando etapas y contenidos, integrando y relacionando «todos los aspectos que componen la vida simultánea de las diversas comunidades: aspectos políticos, sociales, económicos y culturales, enmarcados en sus respectivas coordenadas, geográficas y temporales». Partiendo de esta premisa, Benito Ruano concluye que «la Edad Media española puede llamarse de este modo: Reconquista»³⁴.

En consecuencia, *Reconquista* es un concepto que sirve, según palabras de José Luis Martín, «para designar el largo período que va desde la entrada de los musulmanes en la Península (711) hasta la desaparición del último estado islámico (1492) y que se concibe como la época en la que los cristianos centran su vida e incluso su organización en ocupar las tierras perdidas por los visigodos y en restablecer el cristianismo en la Península»³⁵.

A algunos autores siempre les ha parecido erróneo resumir el contenido histórico de la etapa que transcurre entre el siglo VIII y el XV con el término *Reconquista*³⁶. Ciertamente, con esta elección se pone el énfasis, se quiera o no, en los procesos militares de aquel tiempo, de tal manera que la guerra entre cristianos y musulmanes se convierte inevitablemente en el eje de la historia hispánica medieval, marginando u oscureciendo otros aspectos que se consideran más importantes o igualmente relevantes, como los de orden económico, social o político. En todo caso, se insiste, la aplicación de aquel concepto viene a encubrir una realidad histórica mucho más compleja de la que se deriva de una acción militar.

Sin duda, resumir toda la complejidad histórica de un período con un sólo término tiene el riesgo evidente de simplificarla y deformarla, y así puede ocurrir si

³⁴ BENITO RUANO (2002), pp. 94 y 96.

³⁵ MARTÍN (1975), p. 229. Para la Edad Media portuguesa tampoco resulta extraño hablar del «período llamado "da Reconquista"» -GOMES BARBOSA (2008), pp. 11-12-. La historiografía británica también ha recogido esta acepción, poniendo de manifiesto que «ese período de quinientos años [siglo VIII-XIII] ha sido conocido desde hace mucho tiempo por los historiadores de España como la época de la Reconquista», y señalando que tradicionalmente la historia medieval de España se ha organizado «en torno al drama de la Reconquista», FLETCHER (2001), p. 71 [la edición original en inglés es de 2000].

³⁶ Precisamente a esto es a lo que se refería José María Mínguez cuando alertaba sobre la impertinencia del término, tal como hemos comentado en páginas anteriores, MÍNGUEZ (1989), pp. 7-8.

queremos incluir a toda la Edad Media, a todos los caracteres y evoluciones de las sociedades cristianas peninsulares, bajo una noción, la de *Reconquista*, que inevitablemente apela a una realidad militar, como hemos visto.

Sin embargo, en este caso hay algo que debería tenerse en cuenta y que tampoco puede negarse: en la historia medieval hispánica, al menos en la del reino de Portugal y en la Corona de Aragón hasta mediados del siglo XIII, y en la de Castilla y León hasta fines del XV, el peso de lo militar, y en particular la incidencia de la lucha contra el Islam sobre el resto de las realidades históricas es enorme.

A esto es a lo que aludía Sánchez Albornoz, en una frase que ya hemos comentado, cuando sostenía que la *Reconquista* fue la «clave de la historia de España», puesto que su influencia en la formación de la realidad histórica de España fue determinante: recuérdese que, a su juicio, fueron muchas «las proyecciones históricas de esa larga y compleja empresa en la cristalización de muy variadas facies del vivir hispano». Más aún, este autor no dudó en identificar la formación de una supuesta esencialidad hispánica, del *homo hispanicus*, a partir de «la acción de la multiseccular pugna con el Islam»³⁷.

En cierta medida, y siempre que prescindamos de esencialismos, no parece faltarle razón. Como hemos tenido ocasión de indicar en otro lugar, la idea de que el permanente conflicto con los musulmanes marcó de manera profunda los rasgos de las sociedades medievales hispánicas parece bastante cierta y, desde luego, compartida por muchos historiadores. El medievalismo hispánico no ha dejado de poner de manifiesto la incidencia de la guerra de conquista en la organización política de los reinos, en la adjudicación de un papel central y predominante a la monarquía en relación con otros grupos sociales, en el débil desarrollo de las instituciones feudales clásicas, en la configuración de las elites nobiliarias, en la permeabilidad social, en las actividades y estructuras económicas, en la formación de una mentalidad, de una ideología y de una sensibilidad religiosa particulares. Se adopte el punto de vista que se quiera, la confrontación militar con el Islam peninsular aparece una y otra vez conformando, matizando, explicando las evoluciones sociales, los entramados económicos, las construcciones institucionales, políticas, mentales e ideológicas de los reinos medievales³⁸.

Decía Georges Duby, al referirse a la historia europea de los siglos XI al XIII, que aquella etapa fue «une période où la civilisation de l'Europe occidentale se trouve toute entière dominée par le fait militaire»³⁹. La frase bien podríamos trasladarla, sin demasiado esfuerzo, al contexto de la historia medieval hispánica, porque también aquí la guerra en general es un fenómeno omnipresente, y la guerra contra el Islam colorea de manera característica el panorama bélico. Consecuentemente, sus efectos sobre el entramado vital fueron de lo más variados.

En buena medida, las tesis de Angus Mackay –publicadas a finales de la década de los años sesenta del siglo XX– sobre la incidencia de la frontera en la conformación de las sociedades y reinos hispánicos medievales vienen a ratificar lo que decimos:

³⁷ SÁNCHEZ ALBORNOZ (2000), pp. 723 y 1263.

³⁸ GARCÍA FITZ (1998), p. 22.

³⁹ DUBY (1973), p. 449.

«Muchos de los rasgos peculiares del desarrollo histórico ibérico –afirmaba– se explican en términos de la experiencia fronteriza y la dureza de una empresa, la reconquista, que había conseguido casi la totalidad de sus objetivos a finales del siglo XIII». El planteamiento del historiador escocés, a la hora de abordar su obra de síntesis sobre *La España de la Edad Media* no podía ser más concluyente:

«[...] se puede demostrar –continuaba– que el retroceso continuo de la frontera, y el avance de la colonización cristiana hacia el sur moldeó el desarrollo histórico español, y que cuando ya no había frontera la época de formación de la historia española había acabado».

Es evidente que cuando el citado autor aludía al avance fronterizo estaba pensando en el proceso de expansión territorial y en las actividades bélicas ligadas al mismo, esto es, estaba pensando en la *Reconquista*, que a la postre fue la que determinó, a su juicio, la conformación de las sociedades hispánicas:

«En realidad, gran parte del impacto de la frontera se debió al hecho de que generaciones sucesivas tuvieron que pasar por las mismas disciplinas transformadoras –es decir, tuvieron que prescindir de todo lo superfluo y adaptarse a aquellas costumbres e instituciones que eran necesarias para la vida fronteriza y la reconquista».

Partiendo de estas premisas, la conclusión a la que llegaba no podía ser más rotunda: «La existencia de una frontera militar permanente significaba, virtualmente, que la España medieval era una sociedad organizada para la guerra...». Dicho con otras palabras, y sin necesidad de forzar el sentido de sus expresiones, el carácter particular de la sociedad hispánica –«una sociedad organizada para la guerra»– derivaba directamente de la *Reconquista* –«una frontera militar permanente». Que sepamos, Angus Mackay no lo hizo, pero de ahí a identificar a la *Reconquista* con la Edad Media hispánica sólo había un paso⁴⁰.

3. La Reconquista como ideología de la guerra

3.1. Una reflexión sobre la función de la ideología de la guerra: de la justificación a la movilización

Volviendo a la bibliografía que habitualmente utiliza el concepto de *reconquista*, cabe hacer una breve reflexión: es evidente que si simplemente se quisiera hablar de unos procesos de expansión militar y territorial o de avance de las fronteras, comparables a los de los cruzados en el Levante Mediterráneo o a los de los alemanes por las riberas del Báltico, no estaría justificada la utilización del concepto de *Reconquista*. Los especialistas habrían tenido bastante con emplear los de “conquista”, “anexión”, “expansión” o cualquier otro término más neutro. Quizás podría argumentarse que con aquél se significa de manera inconfundible, sin necesidad de más calificativos ni aclaraciones, a la vertiente específicamente hispánica de la dilatación de la Cristiandad medieval frente a sus adversarios musulmanes o paganos, evitando confusiones con otros proce-

⁴⁰ MACKAY (1980), p. 12.

sos de conquista, como el protagonizado por los musulmanes en la Península en el siglo VIII o el llevado a cabo por los españoles en América, por ejemplo⁴¹.

Pero creemos que hay algo más. Es posible que lo que subyace bajo la preferencia por la noción que estamos comentando frente a otras posibles competidoras, es su implícita apelación al entramado ideológico que sirvió para justificar o motivar la guerra contra los musulmanes en tierras hispánicas: cuando se habla de *Reconquista* no se está aludiendo sólo a una conquista, sino a una conquista justificada de determinada manera, a una expansión territorial motivada con un argumentario coherente y bien definido⁴². Y este es, precisamente, el segundo de los grandes contenidos del concepto y el significado central del término: la Reconquista como ideología de la guerra. Por su trascendencia, nos acercaremos a ella con cierto detenimiento.

Como se sabe, el ideal de la *Reconquista*, tal como se presenta en las fuentes hispánicas desde el siglo IX hasta el siglo XV, sostenía que los monarcas y poblaciones cristianas del norte eran herederos legítimos de los visigodos. Como tales, tenían el derecho y la obligación histórica de recuperar aquello que había pertenecido a sus antepasados y que, como consecuencia de la invasión musulmana, les había sido injustamente arrebatado. Dado que lo que se había “perdido” a raíz de la irrupción de los musulmanes no había sido sólo la “patria” de sus antepasados, sino también la Iglesia, que había quedado aniquilada por los seguidores de otra religión, aquella recuperación territorial se presentaba íntimamente asociada a la restauración eclesiástica. Mientras existiera un poder islámico sobre el solar que en otro tiempo había ocupado el reino visigodo, quienes se postulaban como sus herederos tendrían la inexcusable misión de combatir a los conculcadores hasta que el dominio perdido fuera plenamente reintegrado y la fe de Cristo volviera a su antiguo esplendor, un sentimiento que a veces ha sido comparado con una especie de «*destino manifiesto*»⁴³.

⁴¹ A este respecto, Josep Torró ha recordado una anécdota muy ilustrativa, protagonizada por Pierre Guichard en el coloquio sobre *La formació i expansió del feudalisme català*, que tuvo lugar en Gerona en 1985. Durante los debates de la reunión, Guichard explicó que los editores de la conocida *Historie des Espagnols*, dirigida por Bartolomé Bennassar, le habían cambiado sistemáticamente el término “conquista” por el de “reconquista”, alegando que, fuera de España, el uso de la palabra “conquista” para referirse a la expansión de los reinos cristiano podría dar lugar a confusión, TORRÓ (2000), p. 83. Igualmente, González-Casanovas utiliza sistemáticamente los conceptos de «*reconquista*» y de «*conquista*» para diferenciar de manera gráfica la expansión territorial de los reinos hispánicos frente al Islam y los de la corona de España en América durante el siglo XVI, así en GONZÁLEZ-CASANOVAS (1994).

⁴² Creemos que Miguel Ángel Ladero estaba en lo cierto cuando, al reflexionar sobre la obra de Sánchez Albornoz, señalaba que «*actualmente, muchos consideran espurio el término “reconquista” para describir la realidad histórica de aquellos siglos, y prefieren hablar simplemente de conquista y sustitución de una sociedad y una cultura, la andalusí, por otra, la cristiano-occidental, pero, aunque esto fue así, también lo es que el concepto de “reconquista” nació en los siglos medievales [no el término, matizaríamos nosotros, sino la idea] y pertenece a su realidad en cuanto sirvió para justificar ideológicamente muchos aspectos de aquel proceso*», LADERO QUESADA (1998a), p. 334.

⁴³ Sobre «*la idea de reconquista como programa de nuestra historia medieval*» y sobre «*la tradición de la herencia goda como mito político*» en la Edad Media hispana, la obra de MARAVALL (1981), especialmente los capítulos VI y VII sigue siendo una referencia historiográfica inexcusable. Aunque la primera edición de esta obra se remonta a 1954, lo cierto es que tanto por su metodología como por su solvencia documental este libro es de obligada lectura para cualquiera que pretenda comprender el entramado ideológico al que denominamos *Reconquista*, si bien el autor limita la argumentación ideológica al ámbito político y prescinde de cualquier referencia al religioso. La alusión a la *Reconquista* como «*destino manifiesto de España*» en MACKAY (2001), pp. 98 y 100.

Como señalaba hace un par de décadas García de Cortázar, algunos de los autores que han negado la validez de la *Reconquista* como concepto historiográfico han subrayado que, a pesar de lo que explícitamente indiquen las crónicas u otros escritos de la época, aquella noción no hacía sino encubrir la realidad cotidiana de la lucha entre cristianos y musulmanes, que se sustentaba sobre los intereses económicos, sociales y políticos de la elite feudal dominante en los reinos del norte, pero en absoluto sobre ideal político alguno. Como contundentemente afirmaba a este respecto Álvarez Borge, «la ideología de la Reconquista fue un instrumento de justificación al servicio de los poderosos». En todo caso, este ideal político reconquistador no sería sino una pura construcción teórica, elaborada *a posteriori* de manera artificiosa e interesada, con la que justificar la expulsión de los musulmanes en virtud de unos presuntos derechos históricos y de unas razones religiosas⁴⁴.

Después de todo si, como parecían haber demostrado a principios de la década de los años setenta Abilio Barbero y Marcelo Vigil, los protagonistas que iniciaron la resistencia contra la dominación musulmana –astures, cántabros, vascones– bajo ningún concepto podían ser considerados como herederos de los visigodos, difícilmente podrían haber reivindicado con legitimidad algo que nunca les había pertenecido. Por tanto, el entramado ideológico de carácter reconquistador, construido en la corte asturiana muchas décadas después –ya en el siglo IX–, no se apoyaba sobre base histórica alguna y respondería, como hemos comentado páginas arriba, a la necesidad de justificar otros intereses de corte estrictamente políticos o militares, tales como la expansión territorial a costa de los vecinos del sur o la preeminencia política de la monarquía asturiana frente a otros núcleos norteños⁴⁵.

En el último cuarto de siglo se han realizado avances significativos en el conocimiento de los pueblos del norte que permiten cuestionar las tesis de Barbero y de Vigil, y consecuentemente, la idea de que la noción de *reconquista* sea completamente artificiosa e impertinente para explicar el comportamiento y las motivaciones de aquellos pueblos. Siguiendo las conclusiones sintetizadas por Manuel González Jiménez a partir de los trabajos de Armando Besga, José Miguel Novo Güisán, Yves Bonnaz, Julia Montenegro y Arcadio del Castillo, podría señalarse que las regiones del norte peninsular habían sido bastante más romanizadas de lo que pensaban Barbero y Vigil; que las estructuras sociales de los mismos habían perdido buena parte de sus caracteres distintivos y se habían acercado a las formas de organización social de romanos y godos; que tanto la región cántabra como la asturiana sí habían sido dominadas por los visigodos de manera efectiva; que el “universo” político y cultural visigodo estuvo presente en las montañas desde el mismo inicio de la resistencia contra el Islam; o que el pueblo que protagonizó esta primera resistencia, el astur, se encontraba en la segunda década del siglo VIII muy incardinado en el mundo visigodo⁴⁶.

⁴⁴ GARCÍA DE CORTÁZAR (1985), p. 13. La afirmación de Álvarez Borge en (2003), p. 351.

⁴⁵ MARTÍN (1996), p. 222; MONTERO GUADILLA (1990), pp. 100-101.

⁴⁶ GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2000), pp. 158-161. Las ideas que han servido para cuestionar las tesis de Barbero y Vigil en BESGA MARROQUÍN (1983); *IDEM* (2003); NOVO GÜISÁN (1992); BONNAZ (1976); MONTENEGRO VALENTÍN y DEL CASTILLO ÁLVAREZ (1992); *IDEM* (1995).

En una línea similar, Julio Mangas ha advertido, con matices, pero de manera bastante clara, sobre la temprana penetración de la influencia romana entre cántabros y astures –variable en el tiempo de unas zonas a otras– y la consiguiente transformación de las formas sociales indígenas hacia formas de organización romanas –también más temprana de lo que habían supuesto Barbero y Vigil–, mientras que García de Cortázar se ha referido a la «oleada “romanizadora”» para referirse a la «continua aparición de restos romanos al norte de la cordillera Cantábrica». Por su parte, y en relación con otra de las vertientes del problema, Ruiz de la Peña también ha llamado la atención sobre el hecho de que los astures que acompañaron a Pelayo en su enfrentamiento armado contra los musulmanes ya estaban cristianizados y habían estado integrados en el marco político goda, al tiempo que familias godas –caso de la del propio Pelayo– estaban plenamente arraigadas en Asturias⁴⁷.

Debe advertirse, no obstante, que sigue abierto el debate en torno al grado de romanización y cristianización de los pueblos del norte, así como a la intensidad de la influencia romana y visigoda en la desestructuración o transformación de las sociedades gentilicias, y con ello el problema de la posible continuidad o herencia goda en el mundo astur, del que obviamente deriva la pertinencia o falta de pertinencia histórica o, si se quiere, la legitimidad o no de los poderes y sociedades cristianas posteriores para aplicar el concepto de *Reconquista*⁴⁸.

De cualquier manera, estas cuestiones, que son muy relevantes desde el punto de vista del conocimiento histórico, no lo son tanto desde la perspectiva del análisis ideológico: como en su momento advirtiera José Antonio Maravall, cuando se aborda una cuestión relacionada con la historia del pensamiento, como es el asunto que ahora nos ocupa, lo que importa no es determinar «cómo los hechos pasaron en realidad», sino «cómo se fue constituyendo un sistema de creencias»⁴⁹. Pues bien, en nuestro caso, creemos que no afecta sustancialmente ni al contenido de aquella construcción ideológica, ni al papel que desarrolló a lo largo de varios siglos como argumento justificador y motivador de la actividad conquistadora, el hecho de si Pelayo y los astures a los que acaudilló en Covadonga eran realmente herederos de la patria de los godos, y por tanto sus sucesores podían proclamarse con pleno derecho como sus vindicadores legítimos, o si por el contrario aquellos sucesores se “inventaron” la noción de *Reconquista* para justificar a *posteriori* su acción política, sus ambiciones y sus proyectos expansivos de futuro.

A los efectos que aquí interesan, e independientemente de cómo se resuelva el debate historiográfico al que acabamos de aludir o del posicionamiento que se adopte en una u otra dirección, lo que resulta incuestionable es que en los reinos cristia-

⁴⁷ MANGAS (1998); GARCÍA DE CORTÁZAR (1998), pp. 317-318; RUIZ DE LA PEÑA (1995), pp. 38-42.

⁴⁸ A este respecto véase LOMAS (1998).

⁴⁹ MARAVALL (1981), p. 257. En la misma línea, González Jiménez ha explicado, dirigiéndose a un público general, que «desde la realidad de los hechos, no tiene la menor importancia que algunos o muchos de los elementos sobre los que se construyó esta ideología sean míticos o fabulosos, ya que lo cierto es que la sociedad en su conjunto acabó aceptando estas ideas y aplicándolas a lo largo de buena parte de la Edad Media, hasta la guerra final de Granada», GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2004), p. 11.

nos del norte se elaboró desde muy pronto –al menos desde el siglo IX–, un entramado ideológico, de contenido indudablemente restaurador y reconquistador, que se configuró como un sistema de representaciones mentales y de valores morales, religiosos, políticos y jurídicos al servicio de la expansión territorial. Esta ideología parece concebida para justificar y dar sentido, en un plan de conjunto, a las pretensiones expansionistas de las monarquías hispánicas a costa de sus vecinos musulmanes, pero también para movilizar, en aras de la consecución de tal fin y a través de la propaganda política, a sus recursos humanos, económicos e institucionales⁵⁰.

Dicho esto, tal vez convenga hacer algunas matizaciones para encajar en sus justos términos el significado y la valoración que hacemos de la *Reconquista* en tanto que sistema ideológico: en primer lugar, no entendemos que el ideal reconquistador –implicando en esta idea tanto la recuperación territorial de reino visigodo como la restauración religiosa de España, ambas (Patria e Iglesia) perdidas como consecuencia de la invasión islámica–, fuera de hecho el motor y el hilo conductor de la expansión de los reinos cristianos peninsulares. Consideramos, por el contrario, que dicha expansión es un fenómeno complejo que implica condicionantes demográficos, sociales, económicos, políticos y culturales de muy diverso tipo, y que en absoluto pueden ser postergados o ignorados en beneficio de una única –o principal– inspiración vindicativa y religiosa.

Atendiendo a este criterio, tenemos que reconocer que, desde nuestro punto de vista, la guerra contra el Islam responde a un amplio abanico de motivaciones, desde las más generales dinámicas expansivas de las sociedades occidentales o el más particular interés por la ganancia material a través de la participación en el botín, hasta la venganza personal en respuesta a un perjuicio recibido previamente, pasando por los repartos de tierras conquistadas, el cobro de tributos, el ascenso social, la fama, el interés político, la ampliación del dominio o la defensa de una zona de influencia, por indicar algunas de las causas más habituales de la conflictividad armada. Ni qué decir tiene que, en este contexto, habrá ocasiones en las que el móvil ideológico de tipo reconquistador esté completamente ausente, mientras que en otras concurrirá junto a los anteriores. A su vez, en estos últimos casos encontraremos situaciones en las que su presencia no sea determinante ni en la causa ni en la justificación de la acción bélica, pero también habrá otras en las que la carga ideológica sea omnipresente y envuelva a todos los testimonios que nos han llegado de determinados hechos de armas.

En segundo lugar, resulta evidente que cuando el entramado ideológico de corte reconquistador se hace patente en las fuentes que describen el desarrollo o el planteamiento de algún conflicto, aquél no siempre tiene porqué haber sido la causa ni la justificación real del mismo. Por el contrario, perfectamente puede ocurrir que el argumento se aplique *a posteriori* para explicar la confrontación en términos o en coordenadas mentales e ideológicas aceptables para el autor de la información, aunque éstas tuvieran poco que ver con las motivaciones reales de los protagonistas del hecho narrado.

⁵⁰ Retomamos en los siguientes párrafos algunas ideas que hemos tenido ocasión de desarrollar en otros trabajos previos, a los que remitimos para un mayor detalle. Véase al respecto GARCÍA FITZ (2004a), pp. 59-66; *IDEM* (2003), pp. 194-224; *IDEM* (2005), pp. 389-441.

En tercer lugar, parece claro que ni todos los que participaron en la guerra contra los musulmanes abrazaron el ideal de la reconquista con el mismo entusiasmo, ni éste se mantuvo o fue proclamado con la misma intensidad y significado en todo momento: la diversidad marca no sólo el grado de aceptación de la idea por parte de los individuos y de los diversos sectores sociales, sino también el énfasis que se pone en la defensa o actualidad de la misma de una situación histórica a otra⁵¹. Más aún, como ha resaltado Stéphane Boissellier, incluso entre las personas, grupos e instituciones que la hicieron suya —el Papado, los obispos, los monjes, los cruzados, los reyes, las Órdenes Militares, la nobleza— la lectura de aquel ideal se hizo con inflexiones diferentes, aunque dentro de «*un fondo ideológico común*»⁵².

Ahora bien, teniendo en cuenta todas estas matizaciones, también creemos que no se puede menospreciar el papel de la ideología reconquistadora en el proceso de expansión territorial de los reinos del norte, ni siquiera cuando aparece en momentos o en fuentes en los que claramente se utiliza para falsificar, distorsionar o manipular la realidad histórica con fines interesados o propagandísticos. Por muy anacrónica o anómala que hubiera sido en sus orígenes, como sostiene Thomas F. Glick⁵³, o por muy artificiosa que sea su utilización en un momento dado, parece evidente que, en la medida en que aquel ideal se formula explícita y reiteradamente, pasa a ocupar un lugar en el orden social y contribuye a forjar la imagen que la sociedad tiene de sí misma y de sus actos. En el universo ideológico de los núcleos políticos cristianos peninsulares, el ideal de la *Reconquista* sirvió ni más ni menos para configurar un marco teórico de relaciones entre cristianos y musulmanes peninsulares y para definir un programa “modélico” de actuación política.

Afirmaba Georges Duby que cualquier ideología se caracteriza por su capacidad para ofrecer a la sociedad que la construye una representación global de su devenir histórico, integrando pasado, presente y futuro en una dinámica y evolución coherente: «*todos los sistemas ideológicos —indicaba— se fundan en una visión de esta historia, instaurando en un recuerdo de los tiempos pasados, objetivo o mítico, el proyecto de un futuro que vería el advenimiento de una sociedad más perfecta*»⁵⁴. Pues bien, como tendremos ocasión de comprobar en los siguientes párrafos, la *reconquista*, tal como aparece expresada en la cronística del siglo IX y se mantiene hasta finales del siglo XV, eso es precisamente lo que proponía: una visión interpretativa de las sociedades cristianas peninsulares que daba sentido a lo ya acontecido, a la forma de actuar en cada momento presente y a lo que debería ocurrir en tiempos venideros, engarzándolo en un discurso lógico y sentimentalmente estructurado: mirando hacia atrás, el ideal *reconquistador* colocaba a las comunidades norteñas ante sus orígenes, haciéndoles

⁵¹ LOMAX (1984), p. 12. A propósito de la complejidad del fenómeno y de sus variaciones a lo largo del tiempo, se han propuesto diversas etapas que marcarían la heterogeneidad de propósitos, prácticas, representaciones y actores que intervinieron, de forma dinámica y cambiante, entre el siglo VIII y el XV, BALOUP (2002), pp. 454-455.

⁵² BOISSELLIER (1994), p. 165. En la misma línea parece moverse Daniel Baloup al señalar los falsos contrastes entre la ideología de la guerra santa y las prácticas de protectorado o de pacto entre cristianos y musulmanes, BALOUP (2004).

⁵³ GLICK (1991), p. 57.

⁵⁴ DUBY (1978), vol. I, p. 162.

entroncar con una herencia —el reino visigodo— de la que habían sido injustamente desposeídos por los musulmanes. Partiendo de esta representación del pasado —quizás más mítica que objetiva—, en el presente —cualquiera que fuera— cada generación se encontraba con la obligación de hacer una aportación a la labor de restauración de la herencia perdida. En consecuencia, la empresa se proyectaba hacia un futuro en el que las sociedades recuperarían su plenitud una vez que fueran expulsados los conculcadores y fuera restaurado el reino de sus antepasados.

Por otra parte, la noción de *reconquista*, ajustándose de nuevo a los rasgos propios de cualquier ideología tal como esta fuera descrita por George Duby, actuaba como un sistema de representaciones completo y globalizante que proporcionaba una justificación y un marco de referencias aceptable para las conductas cotidianas de las gentes⁵⁵: en nuestro caso, la *reconquista* ofrecía a las sociedades cristianas un objetivo superior, justo y bendito, por el que luchar, objetivo que por sí mismo servía para justificar cualquier acción emprendida por los reinos del norte frente a sus vecinos de al-Andalus. Gracias a este marco ideológico, toda manifestación bélica contra el Islam, independiente de sus causas reales y objetivos concretos, quedaba incluida en un proyecto global: la legítima recuperación de un bien perdido.

Por si fuera poco, el argumento *reconquistador* servía, además, para cubrir otro de los frentes conceptuales que toda ideología procura atender: el de dotar a las comunidades a las que iba dirigido de unas señas de identidad propias que las definían frente a un “otro” distinto y hostil, cuya mera presencia contribuía a construir lazos de solidaridad interna y legitimidades gubernamentales. En consecuencia, creemos que la *Reconquista* contiene elementos suficientes como para conformar una ideología en toda regla, dotada de los ingredientes necesarios para contribuir a los procesos de formación y estructuración de las sociedades que la crearon⁵⁶.

Cosa distinta es saber hasta qué punto aquel marco teórico, aquel conjunto de imágenes y argumentos, era capaz de movilizar por sí mismo, o en conjunción con otros incentivos, la guerra contra el Islam. Pero parece evidente que si se utilizaba dicho contenido ideológico, y no otro, es porque al menos se esperaba que surtiera efectos entre los sectores a quienes iba dirigido. En este sentido, quizás la repetición a lo largo de los siglos de la misma propuesta pueda considerarse un indicio de eficacia⁵⁷. Porque lo cierto es que, como en su momento demostrara José Antonio Maravall, la *Reconquista* fue «una idea lanzada como una saeta que con imparable fuerza

⁵⁵ *IBÍDEM*, pp. 159-164.

⁵⁶ López Quiroga considera que la creación de una identidad propia mediante la apelación a los orígenes godos y la utilización de la religión como elemento de diferenciación sociopolítica, ambos contenidos en el concepto de *Reconquista*, actuaron como “mito-motor” de unas formaciones sociopolíticas que se encontraban en fase de gestación, LÓPEZ QUIROGA (2005). Sobre la imagen del “otro” véase BENITO RUANO (1988). La «alteridad» musulmana y, por consiguiente, la identidad cristiana, se forman no sólo a partir del contenido de los textos, sino también a partir de las representaciones iconográficas: a los efectos que aquí interesan, véase MONTEIRA ARIAS (2007a) e *IDEM* (2007b).

⁵⁷ Baste pensar que la conquista del reino de Granada por parte de los Reyes Católicos en las dos últimas décadas del siglo XV fue explicada, justificada y motivada con los mismo argumentos que los utilizados en la corte asturiana del siglo IX o en la castellana de los siglos XI y XII, sobre ello véase LOMAX (1993), especialmente pp. 236-243.

recorre la trayectoria de nuestros siglos medievales y que, conservándose la misma, llegó hasta los Reyes Católicos». En consecuencia, la permanencia y reiteración de la idea permite suponer que, cuanto menos, aquella fue una construcción teórica operativa, «pensada para ser llevada a la práctica» –en palabras de González Jiménez–, que generaba o se esperaba que generase con algún fundamento no sólo cierto grado de consenso social en torno a su contenido, sino también cierto grado de movilización⁵⁸.

Por supuesto, siempre es difícil evaluar la incidencia real de una ideología sobre el comportamiento cotidiano del cuerpo social que la sustenta o a la que va dirigida, especialmente cuando las fuentes que la recogen son escasas y procedentes casi siempre de los mismos ámbitos sociológicos, el eclesiástico o el cortesano, como es nuestro caso. En función de esto último, quizás cabría suponer que su difusión y apoyo social habrían sido muy restringidos, limitados a una minoría. No obstante, por elitista y restringida que hubiera sido en sus momentos iniciales, cabría recordar, con Duby, «la tendencia de las formas culturales construidas para las categorías superiores de la sociedad a vulgarizarse, a expandirse desde las alturas, a descender de grado en grado hacia estratos cada vez más difusos». Aplicado a nuestro caso, habría que reconocer que si el ideal reconquistador nació en el círculo de los resentidos clérigos mozárabes refugiados en la corte asturiana del siglo IX, como se ha subrayado en ocasiones, no tardaría en asentarse sólidamente en el ámbito monárquico, cortesano y cancilleresco, y acabaría por teñir la mentalidad de una parte de la nobleza, por lo menos de aquella que dejó testimonio escrito de su pensamiento, así como la de otros sectores “extracortesanos”⁵⁹.

Cabe preguntarse, pues, cuáles fueron los fundamentos que permitieron la difusión de aquella propuesta interpretativa y que la convirtieron en una construcción ideológica socialmente operativa. Quizás el éxito de aquel planteamiento, es decir, lo que explica su repetición a lo largo de los siglos de manera casi inalterable, sea su estrecha relación con dos de los conceptos ideológicos más arraigados, aceptados y exitosos, y por tanto más utilizados por las sociedades del Occidente a la hora de legitimar e incentivar el empleo de la violencia: nos referimos a las ideas de *guerra justa* y *guerra santa*.

⁵⁸ MARAVALL (1981), p. 253; GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2000), p. 176. Por otra parte, como ha recordado Eloy Benito Ruano a propósito de las imágenes que conforman la identidad del “otro”, las representaciones ideológicas son efectivas y tienen «*virtualidad histórica... en cuanto realidades históricas. El hecho de que las realidades primarias –físicas o fácticas– que las provocaron no siempre se correspondan de modo rigurosamente exacto con la manifestación aparental que aquéllas constituyen no disminuye ni atenúa el hecho ontológico de su existencia ni la fuerza actuarial que de ellas dimana: una fuerza generadora de consecuencias, fuente de tantos hechos históricos reales a su vez*», en BENITO RUANO (1988), p. 99.

⁵⁹ DUBY (1989), p. 198. En relación con el imaginario cristiano de la guerra de Granada, puede constatarse el amplio eco, cortesano y extracortesano, de aquellas ideas en PEINADO SANTAELLA (2000), especialmente pp. 456–462.

3.2. Los fundamentos ideológicos del concepto de Reconquista: la idea de guerra justa

La primera de ellas se remonta, al menos, a la tradición romana, y venía a sostener que la guerra podía justificarse en función de criterios de orden jurídico: trasladando el principio de legítima defensa desde la esfera individual a la política, se sostenía que cualquier poder constituido tenía derecho a recurrir a la fuerza cuando era agredido, resultando lícito, en función tanto del *Derecho de Gentes* como del *Derecho Natural*, rechazar o repeler a los enemigos. Básicamente, los autores medievales –entre otros algunos tan influyentes como San Isidoro, San Agustín o el decretalista Graciano– entendieron que había al menos tres causas que convertían a la guerra en una acción legal: la recuperación de los bienes que un enemigo hubiera robado en el curso de una campaña; la defensa de la integridad territorial cuando un adversario pretendiera invadirlo, o su expulsión si se hubiera llegado a materializar una anexión; la venganza de una injuria, esto es, la reacción frente a la violación de un derecho o el quebrantamiento de un orden político, moral o religioso⁶⁰.

No hace falta bucear demasiado en las fuentes medievales hispánicas para constatar hasta qué punto la idea de *reconquista* se atiene al modelo de *guerra justa* definido por los pensadores medievales⁶¹. Entre el siglo IX y el siglo XV, las fuentes cronísticas y literarias insisten en la idea de que la lucha de los reinos cristianos del norte contra el Islam estaba motivada precisamente por algunas de las causas que, a juicio de los pensadores y juristas medievales, determinaban la justicia de una guerra: la recuperación de un bien arrebatado por un enemigo, la expulsión de un invasor que se había anexionado inicualemente un territorio, y la venganza por la injuria que los adversarios habían causado a un reino, a un pueblo y a la Iglesia, quebrantando así su orden político y religioso.

Los testimonios, como decimos, son muy abundantes, pero a título ilustrativo nos gustaría recordar algunos que, además, pueden servir para poner de manifiesto la continuidad de aquellos mensajes a lo largo de todo el medievo hispano: por ejemplo, a finales del siglo IX la *Crónica Albeldense* presentaba a los monarcas asturianos como «*reyes godos de Oviedo*», es decir, como sucesores directos y legítimos de los gobernantes toledanos, y explicaba que, en los tiempos de Rodrigo, «*los sarracenos ocupan España y se apoderan del reino de los godos, que todavía retienen en parte de manera pertinaz. Y con ellos los cristianos día y noche afrontan la batalla y cotidianamente luchan, hasta que la predestinación divina ordene que sean cruelmente expulsados de aquí*». Desde luego lo que los cristianos intentan recuperar, según este testimonio cronístico, era el reino y la tierra de sus antepasados que les habían sido arrebatado, es decir, unos bienes que les pertenecían por derecho, pero sus objetivos eran todavía más ambiciosos desde una perspectiva política, por cuanto que junto a una patria perdida también aspiraban a recuperar la libertad que, como pueblo, se les había conculcado: eso

⁶⁰ Sobre estas cuestiones, sigue siendo fundamental la obra de RUSSELL (1975). Véase también HEHL (1980). Sobre la extensión de la idea de “Guerra Justa” en el mundo mediterráneo, así antiguo como medieval y tanto islámico como cristiano, VANOLLI (2002).

⁶¹ Así lo han subrayado MITRE FERNÁNDEZ y ALVIRA CABRER (2001), pp. 301-303.

es, precisamente, lo que representa la victoria de Pelayo en Covadonga, puesto que «desde entonces se devolvió la libertad al pueblo cristiano»⁶².

En un contexto posterior –el de las campañas contra los reinos de taifa durante la segunda mitad del siglo XI– vuelven a aparecer las mismas justificaciones de la guerra de expansión que los cristianos protagonizan contra el Islam, sólo que ahora son fuentes musulmanas las que dan cuenta de los mismos, haciéndose eco del pensamiento transmitido por sus antagonistas del norte. Por ejemplo, un cronista tardío, aunque muy bien informado, recoge las palabras pronunciadas en 1045 por Fernando I de Castilla a los embajadores del rey de Toledo, donde explicaba la causa que le movía a guerrear contra los mahometanos y el objetivo último que pretendía conseguir:

«Nosotros hemos dirigido hacia vosotros lo[s sufrimientos] que nos procuraron aquellos de los vuestros que vinieron a[ntes contra] nosotros, y solamente pedimos nuestro país que nos lo arrebatasteis antiguamente, al principio de vuestro poder, y lo habitasteis el tiempo que os fue decretado; ahora os hemos vencido por vuestra maldad. ¡Emigrad, pues, a vuestra orilla [allende el Estrecho] y dejadnos nuestro país!, porque no será bueno para vosotros habitar en nuestra compañía después de hoy; pues no nos apartaremos de vosotros a menos que Dios dirima el litigio entre nosotros y vosotros»⁶³.

Apenas unos años después, era un rey taifa de Granada el que dejaba constancia del programa vindicativo de Alfonso VI, tal como al monarca zirí le fue transmitido por un estrecho colaborador del castellano, Sisnando Davídiz: «Al Andalus –me dijo de viva voz– era en principio de los cristianos, hasta que los árabes los vencieron y los arrinconaron en Galicia, que es la región menos favorecida por la naturaleza. Por eso, ahora que pueden, desean recobrar lo que les fue arrebatado... »⁶⁴.

El argumento, que ya aparecía bien aquilatado en las crónicas del siglo IX, no hizo sino consolidarse y expandirse, superando el marco político en el que nació –el asturiano y su heredero castellano-leonés– y extendiéndose hacia otros reinos. De esta manera, lo encontramos de nuevo a mediados del siglo XII en boca del arzobispo de Braga quien, en su intento por convencer a los musulmanes de Lisboa para que capitulasen –durante el cerco de 1147–, les recordaba que

⁶² *Crónica Albeldense* (1985), respectivamente p. 244 y 247. Recuero Astray ha llamado la atención sobre la trascendencia política de la citada alusión a la recuperación de la libertad, que a su juicio estaría en conexión con la ruptura del pacto de sometimiento que los cristianos habrían concertado con los musulmanes en el momento de la invasión islámica: «por tanto se puede decir que fue la denuncia de un pacto, y no el deseo de reconstruir un viejo reino, el que puso en marcha la resistencia cristiana y el que dio razón de ser política a quienes capitaneaban la resistencia frente al invasor», pp. 74-76, RECUERO ASTRAY (1996). Por otra parte, conviene recordar, como hemos apuntado en páginas anteriores, que la vinculación de las monarquías medievales hispánicas con la goda, tal como aparece en los textos del siglo IX, se repetirá de manera reiterada a lo largo de toda la Edad Media: a título de ejemplo, cabría subrayar que uno de los argumentos esgrimidos por Alonso de Cartagena, en su discurso sobre la preeminencia de los reyes de Castilla sobre los de Inglaterra en el concilio de Basilea de 1435, era el de la nobleza y antigüedad de sus respectivos linajes, que en el caso del de Castilla «desçienda de los godos», *Alfonso de Cartagena* (1992), p. 226.

⁶³ IBN IDARI (1993), p. 233.

⁶⁴ ABD ALLAH (1982), p. 158.

«Vosotros, moros y moabitas, sustrajisteis fraudulentamente el reino de la Lusitania a vuestros y nuestros reyes. Desde entonces hasta ahora, han sido hechas, y cada día se hacen, innumerables devastaciones de ciudades, villas e iglesias... Nuestras ciudades y tierras, que antes de vosotros eran habitadas por los cristianos, injustamente retenéis desde hace más de 358 años»⁶⁵.

Y la misma lógica irredentista vuelve a aparecer en el discurso que, supuestamente y según un testimonio de fines del siglo XIII o primera mitad del XIV, le dirigió Alfonso VIII de Castilla a los combatientes hispanos que no eran sus naturales –aragoneses, portugueses, leoneses–, reunidos en Toledo para tomar parte en la campaña de Las Navas de Tolosa en 1212:

«Amigos, todos nos somos espannoles, et entraronnos los moros la tierra por fuerça et conquirieronnosla, et en poco estidieron los cristianos que a essa sazón eran, que non fueron derraygados et echados della; et esos pocos que fincaron de nos en las montañas, tornaron sobre si, et matando ellos de nuestros enemigos et muriendo dellos y, fueron pudiendo con los moros, de guisa que los fueron allongando et arredrando de si. Et quando fuerça dellos, como eran muchos ademas, uinien a los nuestros dond nos uenimos, llamauanse a ssus ayudas, et uinien unos a otros et ayudauanse, et podian con los moros, ganando siempre tierra dellos, fasta que es la cosa uenida a aquellos en que uedes que oy esta»⁶⁶.

Los textos bajomedievales que repiten este mismo planteamiento son igualmente abundantes, si bien la naturaleza de las fuentes que los recogen y la extracción social o el ámbito institucional del que proceden se diversifican, en lo que quizás pudiera interpretarse como una cada vez mayor difusión de la idea: por ejemplo, en 1292, la cancillería castellana expedía un documento intitulado por Sancho IV de Castilla-León, en el que parece apreciarse la aportación personal y directa del monarca, rogando a Dios y a la Virgen ayuda para «cobrar aquel logar [Algeciras] de que nos et nuestro linaje estamos deseredados de grant tiempo aca»⁶⁷. En una línea similar, el abuelo de este último, Alfonso XI, se dirigía en 1329 al reino, reunido en las Cortes de Madrid, para solicitarles una financiación extraordinaria que le permitiese costear la campaña contra los musulmanes que había decidido emprender, o dicho con sus propias palabras –y recordando la justicia de la causa «reconquistadora»– «porque él toviese aver para conquistar la tierra que le tenian forzada los Moros enemigos de la fe»⁶⁸.

Cabe recordar, por último, la respuesta dada por los Reyes Católicos en 1489, durante el asedio de Baza, al Sultán de Egipto que pretendía, por mediación del Papa y amenazando a los cristianos de Tierra Santa, que cesaran las conquistas en el reino de Granada. Lo manifestado entonces por los monarcas, justo cuando la guerra contra el Islam peninsular estaba llegando a su fin después una trayectoria secular, viene

⁶⁵ *De expugnatione Olisiponis* (1856), p. 398.

⁶⁶ *Primera Crónica General* (1977), cap. 1013, p. 693.

⁶⁷ GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2000, p. 170) tiene el mérito de haber llamado la atención sobre el interesantísimo documento de Sancho IV, una carta dirigida al arzobispo de Santiago, fechada en abril de 1292, pidiéndole apoyo espiritual para la conquista de Algeciras, que pensaba emprender en breve. Está publicado en SOLÍS RODRÍGUEZ (1998), pp. 684-685.

⁶⁸ *Crónica del rey don Alfonso el Onceno* (1953), cap. LXXX, p. 223.

a ser un acabado resumen –verdaderamente digno de una antología de textos sobre la guerra justa– de las razones histórico-jurídicas sobre las que se apoyó durante tanto tiempo la idea de Reconquista. En la versión transmitida por Alonso de Palencia, el rey contestó a los portadores del mensaje que

«tanto al Soldán como á los demás mahometanos [decía el rey] eran notorias la violencia y perfidia de que se valieron un tiempo los árabes para ocupar las Españas y otras muchas provincias del mundo poseídas por los cristianos por derecho hereditario. Y territorios ocupados injustamente podían con justicia ser recuperados por su señores legítimos... como los reyes de España en el transcurso de los tiempos, imitando al esfuerzo del primer defensor Pelayo, habían restituido á la fe católica todas las demás regiones de la Península, excepto del reino de Granada... ¿con cuánta más justicia debería tratarse de hacer el mayor daño posible á aquella gente, á la que por el mismo derecho había que expulsar del territorio violentamente usurpado?»⁶⁹.

Desde el punto de vista jurídico, la versión de Pulgar todavía resulta más contundente y explícita:

«era notorio por todo el mundo, que las Españas en los tiempos antiguos fueron poseydas por los reyes sus progenitores; e que si los Moros poseyan agora en España aquella tierra del reyno de Granada, aquella posesión era tiranía, e no jurídica. E que por escusar esta tiranía, los reyes sus progenitores de Castilla y de León, con quien confina aquel reyno, sienpre pugnaron por lo restituyr á su señorio, segúnd que antes avía sido»⁷⁰.

Parece claro, pues, que las líneas fundamentales de todos estos discursos apelan a tres ideas básicas, que como ya hemos indicado no son sino las bases justificativas de una guerra justa, tal como era entendida en la tradición política y jurídica occidental: primero, que la tierra que los islamitas habían ocupado pertenecía a los herederos de los godos por derecho propio y que los invasores la poseían injustamente desde el momento de la invasión; segundo, que el conflicto armado contra los musulmanes se concebía como una venganza contra el mal y el daño que los cristianos habían recibido previamente; tercero, que el combate no tendría fin hasta que los enemigos fueran expulsados y el bien y la justicia plenamente restituidos, siendo así que para los dirigentes cristianos esta restitución territorial no se planteaba como una opción, sino como un deber⁷¹.

Una vez aquilatados y aceptados estos principios, cabía incluso incluirlos implícitamente en las normativas jurídicas que regulaban los actos o compromisos entre gobernantes y gobernados o entre reinos, dando lugar a lo que a veces se ha considerado como una verdadera *«institucionalización de la Reconquista»*⁷². A este respecto,

⁶⁹ PALENCIA (1998), Lib. IX, pp. 397-398. Para todo lo referido a la ideología que envolvió y justificó la guerra de Granada, es de obligada referencia el excelente trabajo de PEINADO SANTAELLA (2000).

⁷⁰ PULGAR (1943), vol. II, cap. CCXLI, p. 396.

⁷¹ La consideración de la *reconquista* territorial como un deber de las monarquías cristianas peninsulares fue expresada en diversas ocasiones. A este respecto, baste recordar cómo Fernando el Católico le había hecho saber a los habitantes de Málaga *«el fin que se proponía [la conquista de la ciudad] y el deber en que estaba de recuperar un territorio tan largo tiempo ocupado por los enemigos»*, PALENCIA (1998), p. 324.

⁷² MARAVALL (1981), p. 281.

entre otras posibles que podrían señalarse, baste pensar en dos tipos de formulaciones jurídicas que resultan características en este sentido: de un lado, la donación por parte de los monarcas cristianos a sus súbditos de tierras o rentas en territorio musulmán que todavía no había sido conquistado, pero cuya futura anexión se daba por supuesta⁷³; de otro, la firma de convenios entre monarcas en los que se estipulaba el reparto del territorio musulmán que quedaba por conquistar no sólo en la Península, sino también en el norte de África –recuérdese los de Tudellén, Sahagún, Cazola, Almizra, Monteagudo o Alcalá de Henares⁷⁴. En ambos casos, los monarcas hispano-cristianos no sólo disponían libremente de unos bienes y territorios que no estaban bajo su dominio pero que consideraban pertenecientes a su jurisdicción, sino que además mediante tales concesiones y pactos fundamentaban relaciones jurídicas de orden civil –con sus propios súbditos– y de orden internacional –con sus vecinos–. Es evidente que sólo una formulación ideológica fuertemente arraigada y socialmente compartida podía institucionalizarse en esta medida: como resaltara Maravall, estamos ante «la concepción de la Reconquista como un derecho positivamente formulable»⁷⁵.

En resumidas cuentas, la presencia islámica sobre el solar de la antigua *Hispania goda* era una posesión tiránica que carecía de fundamentos jurídicos que la legitimasen. He aquí la clave sobre la que se sustenta la idea de *Reconquista* en tanto que guerra justa. Y conviene advertir, finalmente, que el paralelismo entre un concepto y otro –el de *reconquista* y el de *guerra justa*– no responde simplemente a una mera coincidencia o a una cercanía de contenidos, sino que los autores hispanos eran plenamente conscientes de que, al argumentar el derecho de los reinos cristianos a anexionarse el territorio ocupado por los musulmanes, estaban aplicando expresamente la noción de guerra justa: eso es lo que creía don Juan Manuel cuando afirmaba que los cristianos hacían la guerra contra los musulmanes «*derechuramente*», esto es, acorde a los principios de la justicia y del derecho; y eso mismo es lo que sostenía

⁷³ Por citar sólo un caso: entre 1248 y 1253 Fernando III concedió tierras, rentas y villas en Jerez, en el reino de Niebla y en el de Granada, a diversos nobles, iglesias y otras instituciones. Se da la circunstancia de que aquellos bienes estaban, en el momento de la concesión, en localidades bajo dominio islámico, de modo que sólo podrían hacerse efectivas «*quando la yo ouiere*», «*quando las yo conquiesiere*», cuando las ganase a los musulmanes. La documentación al respecto en GONZÁLEZ (1986), vol. III, docs. 762, 834 y 839, *Diplomatario Andaluz de Alfonso X* (1991), docs. 15 y 113. Una valoración de las implicaciones políticas de esta actitud en GARCÍA FITZ (2004b).

⁷⁴ Una presentación general de los mismos en VALDEÓN BARUQUE (1973).

⁷⁵ MARAVALL (1981), p. 283. ¿Es posible que los argumentos *reconquistadores* llegaran incluso a calar entre los musulmanes de al-Andalus?, o dicho de otro modo, ¿es posible que en algún momento llegaran a aceptar, o al menos a comprender, la razón jurídica que argüían sus vecinos del norte para justificar sus conquistas? Desde luego, es muy difícil creer que los andalusíes compartieran o entendieran las razones que sus enemigos utilizaban para anexionarse sus ciudades y destruir sus entramados políticos, pero al menos en algún caso eso es lo que parece: cuando en 1309, siguiendo lo establecido en acuerdos previos, las tropas castellanas de Fernando IV cercaron Algeciras y las aragonesas de Jaime II emprendieron el asedio de Almería, los musulmanes de Granada protestaron porque la acción aragonesa era para ellos una ofensa. Lo curioso de esta consideración radica en el hecho de que, al mismo tiempo, los granadinos entendían que la operación castellana se ajustaba a derecho: «*decían ellos que en cercarles el rey de Castilla las sus villas que era derecho, mas que lo del rey de Aragon teníanlo por tuerto é deshonra*», *Crónica del rey Don Fernando Cuarto* (1953), cap. XVII, p. 163.

el obispo de Oporto en 1147 cuando, para animar a los cruzados ingleses y alemanes que habían arribado a las costas portuguesas camino de Tierra Santa, a que participasen en el cerco de Lisboa, les hacía notar no sólo los males padecidos por *Hispania* y la Iglesia a raíz de la conquista islámica, sino también la «*plena justicia*» de la causa: se trataba de defender la patria de los bárbaros, de proteger la casa de los ataques de los enemigos y de ayudar a los amigos frente a los ladrones, utilizando para ello la violencia. Nadie –subrayaba el obispo– podría ser acusado de homicidio por intervenir en aquel conflicto, porque aquello era justicia, y si todavía le quedaba a alguien alguna duda, el obispo les recordó a todos, citando a San Isidoro, que «*guerra justa es aquella que se libra por previo acuerdo para recuperar los bienes robados o para expulsar al enemigo*». Y la reconquista de Lisboa, por supuesto, lo era. Tanto como las campañas que siglos después emprenderían los Reyes Católicos contra el emirato nazarí, «*justa y necesaria guerra contra los granadinos*», a juicio de Palencia⁷⁶.

En fin, la influencia de la idea de Cruzada y de algunas nociones relacionadas con ella no hicieron sino reforzar este argumento: como se ha encargado de repetir Jean Flori, la noción de “reconquista”, que como ya hemos visto está tan estrechamente asociada a los principios de la “guerra justa”, se presenta también y de manera relevante en la formación de la idea de Cruzada. Baste pensar, si no, que Jerusalén y los Santos Lugares eran la herencia que Dios había dejado a su pueblo y que los musulmanes le habían usurpado inicualemente, de modo que su recuperación por la vía militar no era un acto de agresión, sino de justicia⁷⁷.

Consecuentemente, la ideología cruzadista que los pontífices romanos trasladaron al ámbito hispánico llegaba cargada con un fuerte contenido de carácter “reconquistador”, visible a través de todo un lenguaje que dejaba pocas dudas en torno al objetivo vindicador y restaurador de la lucha contra los musulmanes: «*recuperare*», «*restituere*», «*liberare*», «*reparare*», «*reddere*», «*revocare*», «*restaurare*»... son los verbos con los que los Papas expresaban la naturaleza de la acción que esperaban de sus fieles⁷⁸, y que no hacían sino fortalecer la justicia de la causa que subyacía en la noción reconquistadora específicamente hispánica.

Dicho con otras palabras, la idea de guerra justa como argumento legitimador de la guerra contra el Islam, tal como se venía formulando y repitiendo en el ámbito hispánico desde al menos el siglo IX, confluyó con la poderosa corriente de pensamiento que, a este respecto, llegaba desde Roma. Para comprobar hasta qué punto una y otra eran coincidentes, baste recordar la opinión expresada por el papa Celestino III en 1192, dando respuesta a quienes mostraban algún tipo de escrúpulo moral por la utilización de la violencia contra los musulmanes en España:

«No es contrario a la fe católica el mandato de perseguir y exterminar a los sarracenos, pues a ejemplo de lo que se lee en el libro de los Macabeos los cristianos no pretenden adueñarse de tierras ajenas, sino de la herencia de sus padres, que fue injustamente des-

⁷⁶ JUAN MANUEL (1981), I Parte, cap. XXX, p. 248. El testimonio del obispo de Oporto en *De expugnatione Olisiponis* (1856), p. 394; PALENCIA (1998), p. 6.

⁷⁷ FLORI (1998).

⁷⁸ SMITH (1999), p. 500.

poseída por los enemigos de la cruz de Cristo durante algún tiempo. Además, es legítimo y admitido por el derecho de gentes que de los lugares ocupados por los enemigos que los retienen con injuria de la Divina Majestad el pío expulse al impío y el justo al injusto»⁷⁹.

Definitivamente, la guerra contra el Islam, o mejor dicho, la formulación reconquistadora de la lucha contra los musulmanes de al-Andalus, fue considerada por los contemporáneos y por los protagonistas de la misma como una guerra justa. Desde luego, si sólo analizáramos esta vertiente del contenido del concepto, habría que reconocer –con Rodríguez de la Peña– que en este discurso el principio romano «*pro patria mori*» tendría mucho más peso que el gregoriano «*pro fidei mori*»⁸⁰. Pero se da la circunstancia de que en el mismo hay algo más. El concepto de Reconquista tenía un significado mucho más extenso, que se enlazaba estrechamente con el anterior, lo enriquecía y lo matizaba, dándole una vitalidad y unas posibilidades de formulación propagandística y de motivación social que por sí mismo aquél –la noción de guerra justa– quizás no hubiera llegado a alcanzar. Nos referimos, obviamente, a la incardinación de la idea de *Reconquista* en el otro gran concepto ideológico que sirvió, en el Occidente medieval cristiano, para legitimar e instigar a la violencia: el de *guerra santa*.

3.3. Los fundamentos ideológicos del concepto de Reconquista: la idea de guerra santa

El concepto de “guerra santa”, que se presenta perfectamente aquilatado en la Europa medieval de la Plena Edad Media y del que la idea de Cruzada es la expresión más completa, es el resultado del largo proceso de cambios que experimentó la Iglesia en su consideración de la violencia armada⁸¹. En virtud de aquellos, las auto-

⁷⁹ RIVERA RECIO (1966-1976), vol. I, p. 230.

⁸⁰ RODRÍGUEZ DE LA PEÑA (2000-2001), p. 24. Sobre estos dos conceptos aplicados al ámbito hispánico véase GUIANCE (1991).

⁸¹ Nos gustaría advertir desde el principio que las dificultades, diferencias y matices que surgen a la hora de definir la noción de “guerra santa” hacen de él un concepto de perfiles poco claros y, en todo caso, de contenido muy amplio y muchas veces contradictorio. El ejercicio historiográfico realizado por Alexander Bronisch resulta, a este respecto, muy clarificador –BRONISCH (1998), pp. 202-221–, y a él nos remitimos. Precisamente lo huidizo que resulta su significado, por lo menos con anterioridad a la aparición de la idea de Cruzada, explica que, sobre el mismo, se sigan generando no pocas discusiones entre los especialistas. A modo de ejemplo, y precisamente porque afecta al concepto de Reconquista, puede seguirse el debate suscitado entre Patrick Henriët y Alexander P. Bronisch a raíz de la publicación de la obra de este último –*Reconquista und Heiliger Krieg*–, para lo cual véase HENRIËT (2002) y BRONISCH (2006a). Por lo que a nosotros respecta, no nos interesa tanto consignar lo que puede o no puede entenderse por “guerra santa”, cuanto señalar el fuerte contenido de índole religioso que, desde muy pronto, puede apreciarse en las fuentes hispanas a la hora de presentar la guerra contra el Islam. Independientemente de cómo se quiera denominar a este fenómeno –guerra santa, guerra sacralizada, guerra divinal, guerra cristiana...–, nosotros nos limitaremos a presentar sus rasgos, por cuanto que son éstos los que intervendrán, en conjunción con los aportados por la idea de “guerra justa”, en la conformación de la ideología reconquistadora. Entiéndase, pues, que cuando utilizamos expresamente el concepto de “guerra santa”, lo hacemos en términos deliberadamente vagos y ambiguos –seguramente Bronisch los calificaría de “despreocupados”– que aluden, de manera muy genérica, a las ideas, actividades y ritos sagrados que sirven para dar sentido a la guerra desde una óptica religiosa.

ridades eclesiásticas pasaron del pacifismo evangélico de las comunidades y pensadores de los tres primeros siglos de cristianismo, que implicaba tanto una condena moral de la violencia como una renuncia expresa a la misma, a una plena sacralización de las actividades guerreras. Como consecuencia de esto último la Iglesia no sólo aceptó la guerra como mal menor, sino que dio un paso mucho más trascendente y acabó justificándola, inspirándola, dirigiéndola, bendiciéndola y, finalmente, transformándola en una acción virtuosa y merecedora de las más importantes recompensas penitenciales y espirituales, siempre claro está que se llevara a cabo bajo su inspiración o a su servicio.

Desde el siglo IV, en que se produjo la conversión del cristianismo en religión oficial del Imperio Romano, hasta que a finales del siglo XI el papa Urbano II predicara la Cruzada, distintas vicisitudes históricas llevaron a las autoridades eclesiásticas a legitimar el empleo de la violencia contra sus enemigos, cuando no a aplicarla directamente, de modo que estas acciones bélicas se fueron rodeando de toda una serie de ritos, imágenes, argumentos y comportamientos concretos que contribuyeron a sacralizar la guerra: implicación de los cristianos en los conflictos armados de los estados o reinos con la bendición de la Iglesia; desarrollo de toda una compleja liturgia eclesial para invocar la protección divina a los ejércitos o para celebrar las victorias; consideración de Dios como jefe de los ejércitos; participación del alto clero en los ejércitos reales aportando sus propias fuerzas; identificación de las fronteras del Imperio y su expansión con las fronteras de la Cristiandad y su dilatación; liderazgo militar de determinados Papas; conversión de la guerra en un acto de purificación y de la muerte violenta en una acción martirial y en un camino hacia la salvación; cristianización de las funciones, objetivos y valores de la caballería; participación de los santos en los combates; atribución a los enemigos de caracteres diabólicos...

Es verdad que, si tomamos aisladamente muchos de los anteriores gestos, comportamientos o interpretaciones, seguramente nos encontraríamos ante actitudes marcadas por un sesgo religioso más o menos profundo, sin que por ello se pueda hablar de “guerra santa”. No obstante, es razonable pensar que cuando los contemporáneos utilizan expresiones, ideas o ritos de orden religioso para justificar o llevar adelante una guerra, estaban estableciendo una conexión directa entre guerra y religión, contribuyendo de esta manera a rodear a la actividad bélica de cierto grado de sacralización. De todas maneras, parece evidente que todo lo anteriormente indicado conducía a una santificación de la actividad militar, y que esta cristalizaría a fines del siglo XI, a partir de las tradiciones anteriores y de la aportación de elementos nuevos, en la idea de Cruzada⁸².

La Península Ibérica no fue ajena a este proceso. Creemos que en este ámbito, igual que en el resto de Occidente, tampoco hay que esperar a que llegara el impac-

⁸² La evolución general de estos procesos de sacralización de la actividad armada en el Occidente medieval cristiano ha merecido un buen número de estudios, que resulta imposible detallar en este estado de la cuestión. No obstante, cabría destacar, al menos, tres obras fundamentales: ERDMANN (1977); FLORI (2003); BACHRACH (2003). Véase también FLORI (2004), así como las colaboraciones recogidas en el volumen colectivo editado por BALOUP y JOSSERAND (eds.) (2006). De manera sintética en GARCÍA FITZ (2003).

to emocional e ideológico de la Primera Cruzada para comprobar la vigencia de las justificaciones religiosas de la guerra, y en particular la de la realizada contra el Islam. A este respecto, conviene recordar que en no pocas ocasiones los especialistas han considerado que la irrupción de la legitimidad o de la motivación religiosa en la lucha contra los musulmanes es un fenómeno tardío en el mundo hispánico, fruto de la influencia foránea, bien sea ésta de procedencia islámica, bien de procedencia europea o ultrapirenaica. Desde este punto de vista, lo que viene a sostenerse, *grosso modo*, es que hasta bien entrado el siglo XI la confrontación armada entre los reinos norteños y al-Andalus habría sido ajena a cualquier tipo de razón de orden religiosa y, por tanto, habría carecido de un argumentario de carácter teológico sobre el que apoyarse o justificarse.

Para algunos, la sacralización de la guerra que se observa en el panorama ideológico de los reinos hispánicos, una de cuyas expresiones más acrisoladas se encontraría en la aparición de las Órdenes Militares, sería un reflejo de la noción islámica de *jihād* y de la institución del *ribat*. Según este punto de vista, la apelación a razones de índole religiosa para legitimar la guerra contra los musulmanes habría sido la respuesta de las sociedades y poderes norteños a las campañas de Almanzor o a la posterior intervención de los almorávides en la política peninsular⁸³. En relación con esta última, por ejemplo, cabría recordar la opinión de Vicens Vives, para quien la contraofensiva musulmana a partir de las primeras décadas del siglo XII –primero la irrupción de los almorávides y poco después la de los almohades– tendría como consecuencia directa el desarrollo en la Península del «*espíritu de Cruzada*», por cuanto que «*esta dureza espiritual [la de las tribus norteafricanas]... produjo una reacción del mismo signo en sus oponentes castellanos y leoneses*». A raíz de esta constatación, su planteamiento sobre el tema que nos ocupa no podía ser más concluyente: «*al filo del siglo XII, surge el idea de Reconquista como eliminación violenta de los musulmanes de las tierras de España, tanto por su calidad de "usurpadores" de lo visigodo, como, y este hecho es esencial, de adversarios de la fe católica*»⁸⁴.

En fin, por resumir esta perspectiva con las influyentes palabras de Américo Castro,

«la obligación de la guerra [entre los musulmanes] forzó al cristiano a adaptarse a la forma material y espiritual en que aquélla era practicada por el enemigo. De ahí que al batallar en nombre de Mahoma, correspondiese el combatir en nombre de Santiago...

⁸³ OLIVER ASÍN (1928), pp. 540-542; CASTRO (1983), pp. 182-205; RIVERA GARRETAS (1980). Una perspectiva crítica de la visión de Almanzor como revulsivo de la motivación religiosa de la guerra entre los reinos cristianos en SÉNAC (2005).

⁸⁴ VICENS VIVES (1962), pp. 61-62. También Bishko parece decantarse por la intervención de los almorávides en la Península como factor determinante en la aparición de un ideal religioso en la guerra contra el Islam: la llegada de aquellos «*it rekindled in the peninsula... the ideal of the holy war (jihād) against the Christians; and, to the extent that this inevitable provoked corresponding Christian militancy, what had been a kind of limited Spanish civil war now tended to become for both sides a perceptibly grimmer clash of alien peoples and sharp divergent religious, cultural and political ideologies*». No obstante, este autor también señala que este cambio de percepción se vería después reforzado por la influencia de las cruzadas, BISHKO (1975), pp. 398-399. Y similar argumento, referido a los almorávides, parece sugerirse igualmente en LADERO QUESADA (1972), pp. 35-36.

Combatir “en nombre” de una creencia sobrenatural (no simplemente “ayudado” por una fuerza sobrenatural) fue una novedad entre hispano-cristianos, no conocida de los visigodos ni de los romanos»⁸⁵.

Para otros muchos, por el contrario, las influencias foráneas que harían cambiar la consideración que las sociedades ibéricas tenían de la guerra contra los musulmanes, transformando lo que hasta entonces había sido un conflicto estrictamente secular o “profano” –llevado a cabo por razones económicas, sociales o políticas– en una colisión de carácter religioso, vinieron del norte, del corazón de Europa: habría sido durante la segunda mitad del siglo XI, o incluso ya entrada la siguiente centuria, cuando la recepción en la Península de las ideas reformistas papales, la progresiva implantación del monacato y la espiritualidad cluniacense, o el impacto de la idea de Cruzada –los autores difieren a la hora de subrayar una u otra causa como la más determinante para el fenómeno del que hablamos– conducirían a la difusión en el medio hispánico de una lectura o interpretación religiosa de la guerra con el Islam en la Península⁸⁶.

A título de ejemplo, baste recordar la opinión de Antonio Ubieto, quien no dudaba en afirmar que sólo a partir de la conquista de Barbastro, en 1064, puede observarse en los reinos cristianos hispánicos la intención de luchar contra los musulmanes con el objetivo de someterlos, “reconquistar” las tierras y «*extender la Fe de Cristo*», al tiempo que advertía que «*este espíritu de “reconquista” es foráneo, importado e incluso extraño a los cristianos peninsulares, que llevaban para entonces cuatro siglos de convivencia con los musulmanes*». Su conclusión al respecto no podía ser más tajante: «*La Reconquista [en su acepción de conquista violenta de unas tierras con una motivación religiosa] es un fenómeno muy tardío, que fue motivado por la introducción en España del espíritu de Cruzada, predicado por la Santa Sede a partir de 1063*»⁸⁷.

No obstante, entendemos que estas apreciaciones minimizan la importancia de determinadas circunstancias y testimonios anteriores a la segunda mitad del siglo XI, que vendrían a demostrar que, antes de que los núcleos cristianos del norte peninsular recibieran las influencias externas que acabamos de apuntar, ya se manejaban

⁸⁵ CASTRO (1985), p. 166. Véanse también sus consideraciones al respecto en CASTRO (1971), pp. 419-429, donde puede leerse que «*la guerra contra los musulmanes en España y en Palestina, dejando aparte lo diferente de sus finalidades y consecuencias, estuvo inspirada por el *ŷihād* o guerra santa musulmana*», p. 419.

⁸⁶ Así, por ejemplo, en ERDMANN (1940), pp. 5-6 y 28-29; IDEM (1977), pp. 97-100; VILLEY (1942), pp. 63-73; FLETCHER (1987); MARÍN-GUZMÁN (1992); CANTARINO (1978), pp. 171-217; IDEM (1980); COLLINS (1986), p. 330; TULIANI (1994); MARTÍN (1996), pp. 216-221. En relación con la influencia de Cluny en la formación de una ideología combativa contra el Islam en la Península, se ha llegado a considerar que los cluniacenses fueron los «*artisans de l'entreprise espagnole de “Reconquista”*», REYNAUD (1991), pp. 243-247 [esp. p. 246], citando a PRAWER (1968), tomo I, p. 167. Para el caso de Portugal, José Mattoso retrasa aún más, hasta mediados del siglo XII, la aparición de «*formulações ideológicas exaltantes e agresivas*», y ello en conexión con las grandes invasiones almohades de la segunda mitad de aquella centuria, MATTOSO (1985), p. 330, mientras que Silveira da Costa entiende que los conflictos entre cristianos y musulmanes entre los siglos VIII y XI «*tinham propósitos de pilhagem e saque. O sentido do conceito Reconquista –reconquistar, conquistar de novo, recuperar por conquista [el autor también lo define como «um processo de expansão territorial ibero-cristão de clara motivação religiosa】... não pode ser aplicado a esse tempo*», SILVEIRA DA COSTA (1998), pp. 77-81.

⁸⁷ UBIETO ARTETA (1970), pp. 216-217 y 220.

en los círculos eclesiásticos y cortesanos argumentos de corte religioso para justificar o motivar la guerra contra los vecinos musulmanes del sur⁸⁸. Quizás tenga razón Patrick Henriët al indicar la dificultad de establecer el momento a partir del cual aquel discurso se sistematizó y cristalizó en una ideología pero, en palabras del mismo autor, «*qu'il y ait eu lors du haut Moyen Âge hispanique un discours visant à faire de la lutte contre les musulmans un moyen de légitimation religieuse et politique ne fait cependant pas de doute*»⁸⁹.

En este sentido, quizás la primera consideración que haya que tener en cuenta es que los sectores clericales cultos de todo Occidente –precisamente aquellos que elaboraban relatos historiográficos y que podían “crear” ideología– tenían a su disposición un modelo de interpretación de la guerra particularmente atractivo e influyente, como era el procedente de los relatos bíblicos, donde la actividad militar se mostraba fuertemente impregnada por el componente teológico⁹⁰.

De hecho, el ejemplo de las guerras del antiguo pueblo de Israel fue tomado desde muy pronto por los autores cristianos altomedievales como paradigma con el que explicar y dar sentido a los conflictos armados de los que ellos eran contemporáneos. Y precisamente en la *Hispania* visigoda aquel modelo de interpretación religiosa de la guerra arraigó de una manera bastante profunda. Como ha demostrado Alexander P. Bronisch, la influencia de las ideas e imágenes veterotestamentarias provocó un incuestionable proceso de sacralización de la guerra, que se puso de manifiesto en todo tipo de expresiones, actitudes y gestos: las campañas militares de los reyes visigodos se entendían como acciones inspiradas por Dios o realizadas «*bajo la autoridad de Dios*», que protegía y dirigía a su ejército; la liturgia que rodeaba a la partida y la llegada de los contingentes invocaba la ayuda y protección divina, bendecía al rey –presentado como «*príncipe sagrado*»–, buscaba el amparo y la intermediación de la reliquia de la Cruz o daba gracias a Dios por las victorias concedidas, y todo ello se realizaba en el espacio sagrado de la Iglesia.

Desde el punto de vista que aquí interesa –el análisis de la ideología reconquistadora y su temprana formación–, quizás una de las aportaciones más significativas que realiza el autor que estamos comentando es la constatación de que una parte de la

⁸⁸ Creemos que siguen siendo válidas las reflexiones y aportaciones de Goñi Gaztambide en las que demuestra que, con anterioridad al siglo XII, la guerra en la Península contra los musulmanes ya había sido concebida con rasgos religiosos, lo que permite al autor identificarla como una «*guerra santa*», una «*guerra de liberación y defensa de la Iglesia*», o una «*guerra misionera*», para concluir que «*la interpretación laica [aquella que sostiene que las razones del conflicto en los primeros siglos de reconquista eran sólo seculares, materiales o políticas] era incompatible con el espíritu religioso de la época*», GOÑI GAZTAMBIDE (1958), vol. I, pp. 14–42.

⁸⁹ HENRIËT (2002). En el mismo sentido se había pronunciado unos años antes Miguel Ladero Quesada cuando advertía que «*no hay que esperar a la intervención de los almorávides norteafricanos en al-Andalus para observar en la España cristiana una maduración de las justificaciones ideológicas que sustentarían el impulso conquistador: cierta idea de cruzada estaba ya presente en el asedio de Barbastro... -año 1064-. Más importante aún: la teoría de la “reconquista” enlaza, sin solución de continuidad, con la conciencia goticista de los reyes leoneses. Pero, desde luego, la “africanización” de al-Andalus y la virulencia introducida por los almorávides y después por los almohades... matizó el proceso conquistador... lo hizo más duro*», LADERO QUESADA (1998b), p. 35.

⁹⁰ Una visión sintética de la imagen de la guerra en la Biblia en GARCÍA FITZ (2003), pp. 91–95.

liturgia bélica y de la historiografía visigoda, y con ella la visión de la guerra como una actividad inscrita en un marco teológico, fue mantenida entre las comunidades mozárabes y en los reinos cristianos tras la invasión islámica, de manera que tanto unas como otras pudieron heredar la noción sacralizada de la actividad bélica que ya estaba presente entre los visigodos⁹¹. En consecuencia, es razonable pensar que el enfrentamiento con un enemigo –el islámico– que, además de ser un rival político, podía ser presentado como un antagonista religioso, no hiciera sino reforzar la interpretación sacralizada del conflicto.

Desde luego, aunque las fuentes anteriores a las décadas finales del siglo XI que tratan de estas cuestiones no son demasiado abundantes ni siempre lo suficientemente claras, creemos que no hace falta “torturarlas” para demostrar la existencia de una interpretación religiosa de la guerra contra el Islam antes de la recepción de las ideas reformistas, cruzadas o cluniacenses.

Sin duda, la expresión más conocida y temprana de esta interpretación está representada por las crónicas asturianas de finales del siglo IX: siguiendo la tradicional visión providencialista de la historia, en aquellas obras se presenta a la invasión islámica como una herramienta en manos de Dios para castigar los pecados cometidos por el pueblo godo, en tanto que la futura victoria de los cristianos sería el fruto de la misericordia divina. Consecuentemente, en la medida en que la derrota y el triunfo son obra de la voluntad del Señor, habrá que reconocer que también la guerra lo era: es la divinidad la que utiliza a los *ismaelitas* para abatir a los visigodos, pero es igualmente Dios quien en el futuro pondrá fin a esta situación: «“Puesto que has abandonado al Señor –le indicaba Dios a los musulmanes en la *Crónica Profética*– también yo te abandonaré y te entregaré en manos de Gog –los visigodos–, y te dará tu pago. Después de que los hayas afligido 170 tiempos, te hará a ti como tú le hiciste a él”»⁹².

Más aún, en estos relatos cronísticos el oprobio padecido por el reino de los godos se identifica plenamente con el sufrido por la Iglesia, de tal modo que la futura salvación de España y del pueblo de los godos, que como hemos visto llegará de la mano de misericordia de Dios, se confunde con la también futura recuperación de la Iglesia⁹³. De esta forma, Iglesia y Reino quedan fusionados, tanto por la suerte común que han corrido en el pasado –a raíz de la invasión islámica–, como por la esperanza de salvación y recuperación que se proyecta hacia el futuro. Por eso, por la identificación entre una y otro, cuando Pelayo se dirige al obispo Oppas antes de comenzar el combate en Covadonga para hacerle comprender la inutilidad y fatuidad de la pretensión islámica de someter definitivamente a todo el pueblo godo, no tiene necesidad de referirse expresamente al reino, sino que sólo necesita recordar que «*la Iglesia del Señor se asemeja a la luna, que sufre un eclipse y luego vuelve por un tiempo a su prístina plenitud*»⁹⁴.

⁹¹ BRONISCH (1998), pp. 47-156. De una manera más sintética véase, *IDEM* (2006b) e *IDEM* (2005).

⁹² *Crónica Profética* (1985), pp. 260-262.

⁹³ *Crónica de Alfonso III* (1985), versión rotense, p. 126 y versión “*A Sebastián*”, p. 127 (las traducciones en pp. 204-205).

⁹⁴ *IBÍDEM*, versión *A Sebastián*, p. 205.

Siendo así, está claro que el conflicto contra los musulmanes además de ser una guerra justa también era una guerra sacralizada, puesto que no sólo se llevaba a cabo en virtud de la voluntad de Dios, sino que se hacía al servicio y por la recuperación de la Iglesia. En fin, como ha hecho notar Bronisch, el ruego de que a Alfonso III le fuera concedida una «*sagrada victoria*» –«*sacra sit uictoria data*»– frente a sus enemigos, y en particular contra los árabes, en referencia a los cuales se le califica como «*castigador*», tal como se recoge en la Crónica Albeldense, nos coloca ante la evidencia de «*una sacralización de la guerra tan intensa como nunca antes y nunca después hasta la primera cruzada cuando Guibert de Nogent usa la fórmula “proelium sanctum” en sus “Gesta Dei per Francos”*»⁹⁵.

Otros testimonios, incluso anteriores a estas crónicas, ofrecen algunos detalles que complementan la atmósfera religiosa que parece envolver en la corte astur al conflicto con el Islam. Recuérdese, a este respecto, que en la famosa donación hecha por Alfonso II a la iglesia de San Salvador de Oviedo, fechada en el año 812, el monarca eleva una rogativa a Dios para que proteja a su pueblo y le conceda la victoria «*contra los enemigos de la fe*», y al tiempo le pide «*el perdón de todos los pecados*» para aquellos que colaboren en la «*recuperación de Su casa*», a fin de que fueran felices «*bajo el escudo defensor de tu protección y dichosos posean en el futuro el reino de los cielos junto a los ángeles*». Ciertamente, sería forzar la lectura del texto inferir del mismo que quienes participan en la guerra «*contra adversarios fidei*» y se implican en «*la recuperación*» de la Casa de Dios, alcanzarán el perdón de los pecados y la salvación eterna en el Paraíso, una interpretación que conectaría directamente con el concepto de Cruzada. Pero tampoco puede negarse la relación, siquiera implícita y difícilmente evitable, que se establece entre dichos términos. En todo caso, lo que resulta bastante más seguro es que un siglo después de la llegada de los musulmanes a la Península éstos eran ya presentados no sólo como unos rivales políticos que habían acabado con el reino de los godos, sino también como enemigos de la fe cristiana, con lo que la lucha contra ellos adquiriría una dimensión teológica. E igualmente no parece descabellado interpretar que la «*recuperación*» de la Casa de Dios a la que alude el texto se refiere a la de la Iglesia como institución, que en este contexto puede asimilarse a la recuperación del reino de los godos⁹⁶.

Es verdad que el resplandor provocado por el ciclo historiográfico asturiano de finales del siglo IX, que dibuja con perfiles bastante nítidos la interpretación religiosa de la guerra contra el Islam en la Península, se diluye a lo largo de la siguiente centuria, pero no tanto como para que no pueda señalarse algún indicio bastante evidente de continuidad: la *Crónica de Sampiro*, por ejemplo, es heredera directa de la tradición providencialista que ya aparecía en la historiografía astur, de modo que también aquí se repiten algunos de los tópicos que caracterizan la guerra sacralizada del siglo anterior: así, las derrotas propias son presentadas como un castigo de Dios por «*los pecados del pueblo cristiano*» –los éxitos de Almanzor, por ejemplo, pre-

⁹⁵ *Crónica Albeldense* (1985), p. 158 [p. 220 de la traducción]. La opinión de BRONISCH (1998), en pp.143-144 y, de manera más resumida, en *IDEM* (2005), p. 20.

⁹⁶ El documento, que parece auténtico, se remonta al año 812, GARCÍA LARRAGUETA (1962), doc. 3, pp. 9-10. Véase la presentación del mismo y las reflexiones sobre su contenido de BRONISCH (1998), pp. 114-123.

cisamente fueron «*propter peccata populi christiani*»-. Las victorias, por su parte, se entienden como el resultado de la misericordia divina, que se venga por las ofensas de sus enemigos: «*Rex celestis memorans misericordia sue, ultionem fecit de inimices suis*», se dice en relación al desastre de las tropas de Almanzor a la vuelta de la campaña contra Santiago. En consecuencia, es Él quien directamente otorga la victoria: al rey García, por ejemplo, «*dedit illi Dominus uictoriam*» frente a los árabes en el primer año de su reinado, mientras que a Ordoño «*dedit Dominus triumphum*» junto al castillo de San Esteban. Las campañas de los musulmanes contra León y Astorga se llevan a cabo para destruir a la Iglesia –«*ad destruendam Dei Ecclesiam*»- mientras que, en contrapartida, la expansión territorial del reino, que se manifiesta en la repoblación en tiempos de Alfonso III de Oporto, Braga, Viseo y otras ciudades hasta el valle del Tajo, es interpretada como una ampliación de la Iglesia: «*Eius quoque tempore ecclesia ampliata est*». Así pues, en esta crónica del siglo X la sacralización del conflicto contra los musulmanes se mantiene: la guerra contra el Islam es una acción que protagonizan Dios y la Iglesia, que la inspiran y la padecen⁹⁷.

Por otra parte, Carlos Laliena ha podido demostrar recientemente que también en los reinos y condados orientales existía ya en las décadas centrales del siglo XI – y por tanto antes de que pueda constatarse la influencia de la Primera Cruzada-, una indudable conciencia de que los combates en las fronteras contra los reinos taifa no eran exclusivamente luchas orientadas a la consecución de botín o a la ganancia territorial, sino que estaban rodeados por una aureola religiosa. En la documentación navarra, aragonesa y catalana de aquellas fechas, los musulmanes eran presentados como bárbaros y paganos que habían ocupado y destruido lugares santos; las derrotas y las pérdidas territoriales como un castigo de Dios por los pecados de los antepasados; las acciones militares de los cristianos como la justa represión de la impiedad y la violencia islámica; sus éxitos como la palpable manifestación no sólo de la misericordia de Dios, sino también de Su intermediación, protección y ayuda en la empresa bélica contra el Islam, y ésta última como una lucha por la liberación del pueblo cristiano. Cabría destacar, además, que «*la difusión de una ideología que ensalzaba la guerra santa contra el Islam*», no se quedó circunscrita a los ámbitos eclesiásticos y reales, sino que igualmente enraizó en los ambientes nobiliarios, lo que sería una prueba no despreciable de la irradiación social de aquella ideología desde fechas realmente tempranas⁹⁸.

Así pues, contamos con suficientes evidencias como para afirmar que en los estados cristianos peninsulares se desarrolló desde muy pronto un entramado ideológico que permitió explicar, legitimar e incentivar la guerra contra al-Andalus en términos de confrontación religiosa y de recuperación de la Iglesia abatida y humilla-

⁹⁷ Sobre esta fuente y su autor sigue siendo fundamental PÉREZ DE URBEL (1952). Las citas textuales proceden de la edición contenida en esta misma obra, 4, p. 281; 5, p. 282; 16, p. 309; 17, p. 310; 30, pp. 344-345. Sobre la continuidad del ideal “reconquistador” durante los siglos X y XI, véase también FERNÁNDEZ-ARMESTO (1992).

⁹⁸ LALIENA CORBERA (2005). En otro lugar Laliena y Sénac ya habían señalado que los años 1064-1068 «*peuvent être considérées comme un tournant dans la lutte contre les musulmans, et il semble dorénavant tout à fait justifié d’employer le terme “reconquête”*», LALIENA y SÉNAC (1991), p. 153.

da por los enemigos de Dios. Claro que este desarrollo autóctono, que como hemos visto enraizaba con la tradición visigótica, se enriqueció extraordinariamente una vez que se dejaron sentir, ya en las tres o cuatro últimas décadas del siglo XI, las aportaciones procedentes de Cluny, de Roma y del universo mental de las Cruzadas, a lo que vendría a sumarse la incidencia del rigorismo almorávide sobre las actitudes de los cristianos peninsulares hacia sus vecinos del sur⁹⁹. De esta forma, la concepción de la lucha contra el Islam –la *reconquista*– como una *guerra santa* o como una guerra sacralizada no hizo sino fortalecerse a partir de ese momento y adquirir una mayor complejidad y coherencia.

De manera muy singular, la influencia del movimiento cruzado, y en particular la predicación de diversas cruzadas en el ámbito hispánico, vino a representar una potente ratificación espiritual y legal de la vertiente religiosa de la *Reconquista*. Pero no podemos olvidar que una y otra, Cruzada y *Reconquista*, tenían orígenes, desarrollos e incluso objetivos distintos: si la *Reconquista* se presenta como un modo de interpretación primitivo y autóctono de la guerra contra el Islam, en la que el pueblo es protagonista de una empresa de salvación colectiva, encabezada por los monarcas y destinada a recuperar la patria y la Iglesia perdidas, la *Cruzada* representa un modelo de interpretación más tardío –surgiría a finales del siglo XI–, en el que la salvación se entiende a escala individual, encabezado por los pontífices y destinado a procurar un objetivo universal que involucra al conjunto de la Cristiandad¹⁰⁰.

⁹⁹ A este respecto, Ladero Quesada ha subrayado que «la idea de que las guerras contra los musulmanes peninsulares eran santas procede de una tradición autóctona anterior [a las cruzadas]... La idea de cruzada y los beneficios e indulgencias vinculados a ella por concesión pontificia fueron también un valioso factor de apoyo al poder real y de refrendo a las aspiraciones de la nobleza y acabaron integrándose sin dificultad en el conjunto de motivaciones que justificaban la guerra contra los musulmanes en la Península y sus aldeaños, pero ésta tenía raíces autóctonas, respondía a causas y justificaciones propias», en LADERO QUESADA (1998c), pp. 18–19. Por su parte, García de Cortázar ha llamado la atención sobre la serie de cambios que, a lo largo de la segunda mitad del siglo XI, se produjeron tanto en el seno de la Cristiandad latina como en el mundo islámico, cambios que provocarían «el paso de una situación de cierta tolerancia entre las tres religiones monoteístas... a otra en que cada una de ellas, en virtud, sobre todo, del rigorismo impuesto por los almorávides entre los musulmanes y por el gregoriano entre los cristianos latinos, empieza a ver a las gentes de las otras dos religiones como enemigos a los que su Dios respectivo animaba a eliminar», GARCÍA DE CORTÁZAR (1997), p. 13. A los mismos factores –llegada de los almorávides y desarrollo de la Cruzada en Tierra Santa– apela Michel Zimmermann para señalar el inicio de la «*guerre sainte*» en el contexto catalán, ZIMMERMANN (2005), pp. 206–207. A este respecto véase también HERBERS (2004). Por su parte, Daniel Baloup sugiere la existencia de dos modelos de “guerra santa” en la Península Ibérica: uno anterior al siglo XII, cuyas primeras manifestaciones se remontarían a la corte astur del siglo IX y que todavía estaría plenamente vigente en la duodécima centuria, y otro posterior, este último aportado por los pontífices. Sin duda, la confrontación de los dos modelos provocaría cambios notables en el primero de ellos, pero ello no significaría que el conflicto adquiriese en el siglo XII una dimensión sagrada de la que hubiera carecido hasta entonces: bien al contrario, lo que se habría producido no sería sino una adaptación de un modelo “arcaico” a otro importado, sin que por ello se pueda negar el carácter “sagrado” que la guerra contra el Islam tenía desde del siglo IX, BALOUP (2004), pp. 24–25 e IDEM (2002), pp. 471–480.

¹⁰⁰ JOSSERAND (2003). Igualmente Ana Rodríguez López ha subrayado las diferencias que pueden observarse entre el discurso papal desarrollado en torno a la cruzada en tierras hispánicas, que resalta los aspectos universales o “extraterritoriales” de la lucha contra el Islam y el liderazgo del Papado en la misma, y el discurso ofrecido por las fuentes autóctonas –particularmente las castellanas–, que inciden sobre la particularidad o “territorialidad” de la guerra contra el Islam en la Península y la dirección casi

De esta forma, aunque en los momentos en los que el Papado predicaba una cruzada en territorios hispánicos ambos aparentemente se superponían y podían llegar a confundirse, lo cierto es que en otras muchas ocasiones uno y otro mantuvieron sus rasgos específicos y diferenciados. Por supuesto, en muchos casos la faceta religiosa de la *Reconquista* siguió vigente aunque no mediase la intervención pontificia¹⁰¹.

A partir de entonces, esto es, desde la época en que se produjo la anteriormente comentada confluencia de corrientes –la hispánica y la foránea– hasta finales del siglo XV, los testimonios que ilustran la concepción sacralizada de la *Reconquista* –insistimos que reforzada ahora por elementos cruzadistas– son abrumadores por su claridad y cantidad. Por esta razón nosotros nos limitaremos a recordar media docena de aspectos que contribuyan a mostrar algunos de los perfiles más significados de la ideología reconquistadora en su vertiente de guerra santa.

Quizás el primer rasgo de la guerra contra el Islam en la Península que haya que destacar, a los efectos de entender el grado de sacralidad con la que llegó a ser percibida y presentada en los reinos hispánicos, es que se trataba de una confrontación inspirada y dirigida por Dios, cuyo inicio, desarrollo y resultado dependían de Su voluntad. Los testimonios que hemos recogido en anteriores párrafos, procedentes de la crónica asturiana, así lo demuestran, y lo cierto es que en los siglos siguientes esta consideración no cambiaría: por ejemplo, en relación con la conquista de ciudades y fortalezas a los musulmanes, Alfonso VI consideraba que había podido conquistar Toledo y otras ciudades y fortalezas no sólo «*adiubante Dei gratia*», sino también «*inspirante Dei gratia*»¹⁰². Por otra parte, según el relato ofrecido por el autor de la *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, fue Dios –calificado de «*paciente vengador*»– quien escuchó y atendió a los deseos de Alfonso VIII de dar una respuesta

exclusivamente regia de la empresa, así en RODRÍGUEZ LÓPEZ (2004). En cierta medida, pensamos nosotros, estos dos discursos, que por utilizar palabras de la citada autora son similares en apariencia –ambos están centrados en la lucha contra los enemigos de la religión– pero diferentes en determinados aspectos, también vienen a reflejar la diferencia entre “reconquista” y “cruzada”.

¹⁰¹ Véanse al respecto algunas de las consideraciones de O'CALLAGHAN (2003), pp. 1-22. Sobre los problemas conceptuales suscitados en la historiografía española por las relaciones entre las nociones de “cruzada” y de “reconquista”, RODRÍGUEZ GARCÍA (2000), pp. 373-395. También González Jiménez ha puesto el énfasis en la diferenciación entre la idea de Reconquista y la de Cruzada, advirtiendo la anterioridad e independencia de la primera respecto de la segunda, GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2003), pp. 166-168. En la misma línea RODRÍGUEZ GARCÍA (1996), pp. 379-380 y (1998), p. 946. Por el contrario, en ocasiones la Reconquista se ha presentado como una «*parte de ese movimiento general [las cruzadas] que traspasa la historia europea de la época*», como «*el ala derecha de la cruzada*», dándose así a entender una identificación plena de ambos fenómenos, hasta el punto de afirmar que «*resulta exacto que la lucha mantenida en la Península Ibérica desde el siglo VIII tuvo desde su comienzo la índole y el carácter de verdadera cruzada*», BENITO RUANO (1951-1952), especialmente pp. 100-102. El asunto, desde luego, es complejo, porque a lo ya dicho en torno a las relaciones entre los conceptos de “Reconquista” y de Cruzada” cabría añadir que en algunas fuentes –caso de la obra de Rodrigo Jiménez de Rada y su heredera en estas materias, la producción historiográfica alfonsí– puede advertirse que la semántica cruzadista se inserta –o se manipula– en una lógica “nacional” o “reconquistadora” que tiende a resaltar el valor de lo específico y lo monárquico frente a lo universal y papal, RODRÍGUEZ DE LA PEÑA (2000-2001), pp. 28-41.

¹⁰² Dotación fundacional de la Catedral de Toledo, 18 de diciembre de 1086, GAMBRA (1998), doc. 86, p. 227.

armada a la derrota de Alarcos, y fue «*el Espíritu del Señor*» el que «*irrumpió*» en el monarca para revestirlo «*de la fortaleza de lo alto*», a fin de que el rey pudiera llevar a la práctica sus anhelos de venganza¹⁰³. Es por eso, porque el éxito político y la victoria militar frente al Islam estaban en Sus manos, por lo que Alfonso X le rogaba a la Virgen, en tanto que madre de Dios, y como abogada del monarca, que obtuviese de Él una gracia o una merced particularmente anhelada: «*que la secta de Mahoma pudiera expulsar de España*»¹⁰⁴. A la postre, todos sabían que la «*fortuna*», y de manera muy particular la fortuna militar, era una concesión de Dios, y por eso no importaba ni el número de los enemigos ni cualquier otra circunstancia que rodeara el combate, salvo la voluntad de Dios¹⁰⁵.

Más aún, en algunas ocasiones los cronistas parecen otorgar a Dios una más cercana implicación en la lucha contra los musulmanes, no limitándose a inspirar a los suyos, sino haciendo sentir directamente Su poder contra los enemigos: es así como se explica que los pocos cristianos que consiguieron escalar las murallas de un arrabal de Córdoba, a finales de 1235, fueran capaces de hacer frente a la reacción de un adversario mucho mayor en número, puesto que a la postre no eran los guerreros cristianos, sino «*la indignación de nuestro Señor Jesucristo y su poder*», la que «*oprimía la multitud tan grande y fuerte de los moros*»¹⁰⁶. De ahí a considerar que en determinadas campañas –como la que condujo a la victoria de Las Navas de Tolosa– era «*Dios Todopoderoso*» quien «*gobernaba la empresa con especial gracia*» sólo había un paso, que el arzobispo de Toledo no dudó en dar¹⁰⁷.

Y si ésta era la forma de entender el papel protagonista de Dios en la contienda armada que se desarrollaba en España por parte de dos cronistas eclesiásticos hispanos, fácilmente podrá imaginarse que el énfasis puesto por los Papas, dentro de un contexto de cruzada, fuera todavía más expresivo: Inocencio III no tenía dudas de que el éxito militar conseguido en Las Navas de Tolosa era la victoria del «*Señor de los ejércitos*». En consecuencia, no podía considerarse obra humana, sino de Dios, porque fue «*la espada de Dios*», y no la de los hombres, la que «*devoró a los enemigos de la cruz del Señor*». Él «*los entregó al pillaje y al botín*» a pesar de su superioridad numérica, «*derramando su ira sobre los gentiles*», humillando su arrogancia y su soberbia. Solo Él «*puso un aro en sus narices y un freno en sus labios*», salvando así a su pueblo: «*no fue*

¹⁰³ *Crónica Latina de los Reyes de Castilla* (1984), p. 23.

¹⁰⁴ *Cantiga 360*, en *Cantigas de Santa María* (1986–1989). Un análisis de la visión que Alfonso X tenía sobre el Islam y, por tanto, su punto de vista en torno a la *Reconquista*, en GARCÍA FITZ (2009).

¹⁰⁵ «*Fortuna* [le indicaron los nobles castellano-leoneses a Alfonso VII con motivo de la muerte de Munio Alfonso]... *tua fuit et est et erit cunctis diebus uite tue, quia a Deo est missa tibi*», *Chronica Adefonsi Imperatoris* (1990), Lib. II, 91, p. 238. Sobre la voluntad de Dios como elemento determinante en la suerte de una campaña, véase por ejemplo Lib. II, 70, pp. 227–228: «*Tam facile est apud Deum concludere multos in manibus paucorum quam paucos in manibus multorum. Modo autem, sicut fuerit uoluntas in celo, sic fiat*».

¹⁰⁶ *Crónica Latina de los Reyes de Castilla* (1984), p. 93.

¹⁰⁷ «*Deus omnipotens, qui negocium speciali gracia dirigebat*», JIMÉNEZ DE RADA (1987), Lib. VIII, cap. VII. La traducción que recogemos en el texto en JIMÉNEZ DE RADA (1989).

tu excelsa mano –le advertía el Papa a Alfonso VIII después de la batalla–, *sino el Señor quien hizo estas cosas*»¹⁰⁸.

Es subrayable, con todo, que dos siglos y medio más tarde, en el ambiente humanista y cortesano de la Castilla de finales del siglo XV, se mantuvieran idénticas concepciones, lo que da una idea no sólo de la permanencia de determinadas visiones providencialistas, sino también de la extensión de las mismas fuera de contextos estrictamente eclesiásticos. A este respecto, creemos que el testimonio de Alonso de Palencia, en relación con las dificultades y el resultado final del cerco de Baza de 1489, resulta particularmente expresivo:

*«Den, pues, todos los fieles gracias infinitas, como pueden y están obligados á dar, al Todopoderoso, y crean que el felicísimo éxito del sitio de Baza en manera alguna debe atribuirse al extraordinario poder del Rey, o á aprietos de los enemigos imposibilitados de sufrirlos mayores, sino á que cuando ya iban á verse libres de toda desgracia, la intervención de lo alto infundió en sus ánimos tan profundo y repentino terror, que quedaron en absoluto privados de todo recurso para continuar la guerra... Nadie debe dudar, por tanto, de que la rendición de Baza fué obra de la diestra del Rey Todopoderoso, el cual hizo patente la inutilidad de todos aquellos enormes gastos y de aquel formidable aparato bélico, y agotado ya hasta el último recurso, concedió a los cristianos victoria mayor de lo que jamás habían imaginado»*¹⁰⁹.

Si en los ejemplos anteriores la divinidad se implica en la guerra contra los musulmanes a través de los guerreros cristianos que emplea como herramientas a Su servicio, en otras la presencia de Dios en los combates se manifestará por medio de enviados Suyos mucho más excelsos y portadores, por sí mismos, de santidad: un caso paradigmático es el de la intervención de la Virgen María en los combates, realizando normalmente una acción amparadora de sus fieles. Es así como Alfonso X presenta a la Virgen, esto es, otorgando protección a los santuarios, a las ciudades y a los fieles frente a los ataques musulmanes. No obstante, la actuación virginal no se limita a acciones de carácter defensivo, sino que también da cobertura y bendice las actividades ofensivas de los Suyos, por mucho que éstos fueran agresores y no víctimas: también los conquistadores cristianos que prenden fuego a fortalezas y masacran a la población inerme o los almogávares que se dedican a robar a los moros quedan bajo el auxilio del manto mariano ¹¹⁰.

La participación de la Virgen en las operaciones militares, aunque efectiva, suele ser distante, limitada a una suerte de “patronazgo” sobre sus fieles, otorgada desde una altura celestial, por decirlo de modo expresivo. La de los santos también puede ser una implicación de este tipo, pero en ocasiones presenta un sesgo más directo y

¹⁰⁸ MANSILLA (1955), doc. 488, pp. 519-521. Citamos por la traducción propuesta por VARA THORBECK (1999), pp. 365-367.

¹⁰⁹ PALENCIA (1998), pp. 430-431.

¹¹⁰ Véanse, por ejemplo, las *Cantigas* 99, 181, 185, 205, 271 y 374. En concreto, *Cantiga* 205 para la hueste que cerca e incendia un castillo con toda la población dentro, y *Cantiga* 374 para los «ladrones» almogávares de «muy buenos corazones» que se dedicaban a «hacer mal a los moros». Un estudio de las composiciones marianas de Alfonso X en relación con la frontera islámica en MONTROYA MARTÍNEZ y JUÁREZ BLANQUER (1988).

combativo, llegando a convertirse en lo que los especialistas denominan como “santos militares”: intervienen “personalmente”, “físicamente” en la lucha, actúan como caudillos, como abanderados o simplemente como guerreros, llevan el estandarte para guiar a los suyos, pero también, si es menester, empuñan la espada para aniquilar a los musulmanes¹¹¹.

De esta forma, mientras que en la batalla de Baeza la intervención de San Isidoro se limita a anunciar en sueños a Alfonso VII la ayuda divina y su próxima victoria frente a un enemigo superior en número¹¹², en la batalla de Clavijo, según la narración de Jiménez de Rada, Santiago no sólo animó al rey Ramiro para que combatese a los islamitas, sino que además durante la lucha apareció «sobre un caballo blanco haciendo tremolar un estandarte blanco», provocando el terror y la huida de sus enemigos, una situación muy similar a la descrita en el Poema de Fernán González a propósito de la batalla de Hacinas, en la que el santo encabeza a una compañía de caballeros¹¹³. Gonzalo de Berceo, por su parte, da un paso más y presenta a Santiago y a San Millán como dos caballeros hermosos y relucientes como la nieve, montados en dos caballos blancos y pertrechados con «armas cuales no vio nunca hombre mortal», bajando al campo de batalla, metiéndose «entre los moros dando golpes certeros» y multiplicando el daño y el espanto entre las huestes enemigas¹¹⁴. Y también participando directamente en la refriega, en concreto en el asalto a Mallorca, se refiere la aparición de «un caballero con armas blancas», que fue el primero en entrar a caballo en la villa y que el propio Jaime I identifica como San Jorge «porque, según recogen las historias, tanto cristianos como sarracenos lo han visto asistirnos muchas veces en otras batallas»¹¹⁵. La historiografía alfonsí, en fin, describe a Santiago en la batalla de Jerez no sólo montado «en un caualllo blanco et con senna blanca en la mano et con vn espada en la otra» abatiendo a los enemigos musulmanes, sino también acaudillando a toda una

¹¹¹ El fenómeno ha sido estudiado recientemente en varias ocasiones por Patrick Henriët, a quien agradecemos que nos facilitara sus trabajos, incluyendo los que todavía están en prensa. De este autor véase HENRIËT (1997), IDEM (2003), (2004), (2007a), (2007b) y (en prensa). Un cuadro general de la intervención de diversos santos en las guerras hispánicas medievales en GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2003), pp. 158-163. Daniel Baloup, por su parte, ha llamado la atención sobre el desplazamiento que, desde mediados del siglo XII a mediados del XIII, experimenta la monarquía castellana en su papel mediador entre los hombres y Dios, en beneficio de la Virgen y los santos, BALOUP (2006), pp. 425-429. Sobre la ayuda divina en la guerra de Granada, véase PEINADO SANTAELLA (2000), pp. 484-491. Para la pervivencia y aumento de las apariciones de santos guerreros en la literatura de los siglos XV y XVII véase RODRÍGUEZ MOLINA (2002).

¹¹² LUCAS DE TUY (1926), cap. LXXIX, pp. 393-396. Para la iconografía de San Isidoro como santo militar, véase FERNÁNDEZ GONZÁLEZ (1998), especialmente pp. 171-179.

¹¹³ JIMÉNEZ DE RADA (1989), Lib. IV, cap. XIII; *Poema de Fernán González* (1989), estrofas 556-558. Para el desarrollo del culto a Santiago como “santo militar”, véase HERBERS (1999). Para la iconografía de Santiago como caballero véase SICART GIMÉNEZ (1982). Sobre la idea de Reconquista en el *Poema de Fernán González* véase PERISSINOTTO (1987), pp. 53-87 y AGUADO (1999).

¹¹⁴ BERCEO (1984), estrofas 437-441.

¹¹⁵ *Llibre dels fets del rei En Jaume* (1991), vol. II, 84, p. 97 [citamos por la traducción de JAIME I (2003), 84, p. 170]. Sobre el culto a San Jorge y sus apariciones en Aragón y Cataluña véase CANELLA LÓPEZ (1966-1967), especialmente pp. 14-18; TORRA PÉREZ (1996) especialmente pp. 498-499 y 505. Sobre las implicaciones religiosas de los conflictos protagonizados por Jaime I, tal como él mismo las expresó, véase SMITH (2006).

«vna ligion de caualleros blancos» y de ángeles, siendo así que según los testigos «*estos caualleros blancos les semeiaua que les estroyen mas que ninguna otra gente*»¹¹⁶.

Junto a la voluntad de Dios como causa y legitimidad última de la guerra y a las intervenciones directas o indirectas del propio Dios, de su Madre o de los santos en los combates, también uno de los objetivos de la *Reconquista* contribuye de manera notable a su sacralización: en estas tierras se luchaba, además de para recuperar un espacio y un reino perdido, por el bien de la Iglesia y de la Cristiandad.

El mensaje, con todo, no siempre es el mismo, sino que se modula según las circunstancias. Así, en tiempos de acoso militar islámico, la meta de la guerra protagonizada por los cristianos adquiere un tono claramente defensivo: frente a las campañas ofensivas almohades, los monarcas hispanos que se ayudan mutuamente lo hacen «*en acorro de la Cristiandad*», mientras que las Órdenes Militares que, situadas en las fronteras, aspiraban a contener la avalancha musulmana, lo hacían para «*defender la Cristiandad*»¹¹⁷.

Por el contrario, cuando los reinos del norte se sienten en condiciones de tomar la iniciativa, de golpear a sus enemigos y conquistar algún lugar, lo pueden presentar como una venganza por los daños y humillaciones que la Iglesia había padecido mientras duró la dominación islámica: «*A vosotros [los cruzados europeos a los que se dirige el obispo de Oporto en 1147 animándoles a que participen en el cerco de Lisboa] la Madre Iglesia, que tiene sus brazos cortados y su cara desfigurada [a causa de la desolación y violencia de los musulmanes], os pide ayuda; ella busca venganza a través de vuestras manos por la sangre de sus hijos. Ella os llama, ella grita fuerte: “Ejecutad venganza sobre los paganos y castigo sobre el pueblo”*»¹¹⁸.

La intención, en estos supuestos de guerra ofensiva, estaba clara: los reyes combaten contra el Islam «*pora ensanchar cristianismo et los términos de su regno*», «*pro dilatandis sancte ecclesie finibus*», para que la fe de Dios creciera, para «*exterminar a los enemigos del nombre cristiano*» de los confines de la Cristiandad¹¹⁹. El objetivo fue perfectamente definido por Sancho Ramírez de Aragón en 1092 al donar la iglesia de Montemayor al monasterio de San Juan de la Peña:

«*ad recuperandam et dilatandam Xristi ecclesiam, pro destructione paganorum, Xristi inimicorum, atque edificatione vel profectu Xristicolarum, ut regum ab Ismaelitis invasum et captivatum, Xristi liberaretur ad honorem et servicium*»¹²⁰.

¹¹⁶ *Primera Crónica General* (1977), cap. 1044, p. 727.

¹¹⁷ *Crónica de España de Alfonso el Sabio* (1604), fol. 348r.; *Primera Crónica General* (1977), cap. 1000.

¹¹⁸ *De expugnatione Olisiponis* (1856), pp. 394–398.

¹¹⁹ *Primera Crónica General* (1977), cap. 998; LUCAS DE TUY (1997), cap. XXXII. De Alfonso VIII las *Cantigas* afirman que fue «*aquel que prime[i]ra vez / vençeu o sennor dos mouros / pola fe de Deus cre[cler]*» (C. 361). La idea de que la guerra se emprende «*ad exterminandos inimicos nominis christiani*» procede de una carta del Papa Inocencio III al infante don Fernando, hijo de Alfonso VIII, en MANSILLA (1955), doc. 442, pp. 472–473.

¹²⁰ Cit. por SMITH (2006), p. 308. El documento original fue publicado en *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez* (1904–1913), vol. 1, n° 48, pp. 187–189.

Y es que desde esta perspectiva lo que se expande con cada éxito militar, con cada conquista, era «la Iglesia del Señor» que «crece por más y mejor», al tiempo que «el territorio de los enemigos mengua cada día»¹²¹. En esos términos lo entendía el cronista de la corte astur a principios del siglo IX, pero en los mismos parámetros ideológicos se seguía moviendo Alonso de Cartagena en 1434 cuando, en el concilio de Basilea, argumentaba la precedencia de la monarquía castellana sobre la inglesa alegando que

*«los señores Reyes de Castilla fezieron et fazen mayores benefiçios a la Iglesia que los señores Reyes de Inglaterra... La primera es en estensión de los términos de la Iglesia, et enxalçamiento et ensanchamiento de la fee catholica, et destrucción de aquella maldita seta de Mahomad. Ca una de las prinçipales cosas que la Iglesia desea es que los paganos et las nasçiones bárbaras et infieles sean convertidas a la fee o destruydas... Pues claro es que los señores Reyes de Castilla, que por tiempo fueron, et mi señor el Rey después dellos continuamente trabajaron et trabaja por lo acabar, pugnando et guerreando con los moros syn çesaçión, según que es notorio»*¹²².

No sólo los monarcas fueron los agentes responsables de la expansión y ensalzamiento de la Iglesia y de la fe católica mediante la guerra contra los musulmanes, sino también todos aquellos que se implicaron en el proceso de erradicación del Islam: las «grandes victorias y vencimientos que en los moros fizo» Rodrigo Ponce de León, a juicio de su cronista, también se realizaron «favoreciendo y ensalçando la santa fe de Iesu Christo»¹²³.

La guerra se hace, pues, para defender a la Iglesia o a la Cristiandad, para vengarla o para engrandecerla. Consecuentemente, la empresa militar desarrollada por los reinos cristianos contra al-Andalus no podía ser sino un servicio a Dios: «servir a Dios», los compiladores y traductores alfonsíes no necesitaban mayores explicaciones para aludir a la actividad de quien se dedicaba a luchar contra los musulmanes, y esa misma –«servir a nostre Seyor»– era la pretensión de Jaime I al preparar la conquista de Mallorca o la de Alfonso XI al comenzar sus actividades bélicas en la frontera de Granada. La equivalencia era completa y sin fisuras¹²⁴.

A este respecto, el razonamiento de Alonso de Cartagena resulta particularmente interesante, por cuanto que venía a explicitar, además de la superioridad del rey de Castilla sobre el de Inglaterra, que las guerras libradas por los primeros contra los

¹²¹ «Sicque protegente diuina clementia inimicorum terminus quoddidie defecit et ecclesia Domini in maius et melius crescit», *Crónica Profética* (1985), 3, p. 188 [3, p. 262 de la traducción].

¹²² CARTAGENA, Alfonso de (1992) pp. 370-372. Convendría tener en cuenta que para este autor la guerra contra los infieles, «por enxalçamiento de la fee católica» y «por estensión de los términos de la cristiandad», era una «guerra diuinal» –«bellum diuinum» según la versión latina, IBÍDEM, p. 360 [p. 115 para la versión latina].

¹²³ *Historia de los hechos del marqués de Cádiz* (2003), cap. II, pp. 158-159.

¹²⁴ *Primera Crónica General* (1977), caps. 998, 1000, 1046; *Llibre dels fets del rei En Jaume* (1991), 48, p. 59. Sobre la intención del último de los monarcas citados de hacer «la guerra de los moros», la *Gran Crónica de Alfonso XI* (1977) afirma que «ouo su consejo con ellos [los adalides experimentados] a qual parte podría yr a tierra de moros por do podiese hazer algun seruiçio a Dios y ensalçamiento de la corona de sus rreyno, e que fuese mas prouecho de su tierra», vol. I, cap. LXXII, p. 411. Sobre las justificaciones ideológicas e imágenes de la guerra contra los musulmanes en la *Gran Crónica de Alfonso XI* véase PANIAGUA LOURTAU (2002) y ARIAS GUILLÉN (2007).

infielos instalados en las fronteras de sus reinos respondían directamente a un mandato divino: uno, Dios es emperador sobre todos los reyes –«*Rey de los reyes, Señor de los señores*»–, y los reyes hacen la guerra «*de mandado del enperador*»; dos, existe una «*guerra de Dios*» –«*bellum Dei*» en la versión latina–, que es la que «*se faze contra los infieles*»; tres, el Papa, «*en logar de Dios, amonesta et conbida para tal guerra*». Dado que es manifiesto que «*el Rey de Castilla, continuamente faze guerra contra los paganos et infieles*», la conclusión no podía ser más evidente: el citado monarca «*es ocupado de fecho en guerra divinal por mandado del soberano enperador que es Dios*» («*est actu occupatus in bello divino mandato summi imperatoris qui est Deus*») ¹²⁵.

Por supuesto, para todo cristiano hacer servicio a Dios era la forma de alcanzar honra y bien, y desde luego había muchas formas de llevarlo a la práctica, pero para un noble guerrero, que debía actuar según su “estado”, de todas las posibles maneras que podía hacerlo ninguna otra era mejor que librando «*guerra con los moros por ençalçar la sancta e verdadera fe catolica*». Así, desde luego, lo entendía en el siglo XIV don Juan Manuel, y la misma consideración encontramos a finales de la siguiente centuria, cuando los preparativos militares que realizaba Rodrigo Ponce de León en su villa de Marchena eran presentados con la finalidad de «*dar horden a las cosas que conplían al seruiçio de Dios y de los reyes, segund su estado, contra los moros ynfielos*». En fin, quizás el mejor elogio que podía hacerse del maestre de una Orden Militar era el consignado en las *Cantigas* a propósito del de Calatrava: «*En servir Deus en mouros / guerrear se treballava*» ¹²⁶.

La idea de que el combate contra los musulmanes era un servicio prestado al Señor se pone de relieve continuamente en las fuentes, y en alguna ocasión incluso puede percibirse cierto aire de reproche cuando, a pesar de la manifiesta intención de realizar una campaña en provecho de Dios, Éste parece no colaborar con sus servidores y dificulta sus acciones. A este respecto, el testimonio en primera persona de Jaime I no puede ser más revelador, pues denota no sólo el ánimo que le movía a conquistar la isla de Mallorca, sino también la congruencia de un planteamiento que demuestra cierta censura del rey hacia Dios: ante las dificultades que encontró la flota que transportaba a las tropas y el riesgo evidente de que toda la operación fracasara como consecuencia de las tormentas, el rey de Aragón imploró la ayuda de Dios y la de Su Madre para que les librara del peligro, pero además se permitió recordarle que, si finalmente todo acababa en aquel trance de manera tan penosa y lamentable,

«no perdería sólo yo sino que sobre todo perderíais Vos, puesto que promuevo esta expedición para exaltar la fe que Vos nos habéis dado y para humillar y destruir a los que no creen en Vos. Así pues, Dios verdadero y poderoso, sólo Vos podéis salvarme de este peligro y hacer que se cumpla la voluntad que tengo de serviros. Tenéis que acordaros de Nos, ya que si nadie que os haya pedido merced dejó de hallarla en Vos, más aún los que se proponen serviros y padecen por Vos. Y yo soy uno de ellos. Señor, acordaros también de tanta gente que se ha embarcado conmigo para serviros» ¹²⁷.

¹²⁵ Alfonso de Cartagena (1992), pp. 355–359 [pp. 113–115 para la versión latina].

¹²⁶ JUAN MANUEL (1983), Ejemplo XXXIII, p. 277; *Historia de los hechos del marqués de Cádiz* (2003), cap. LII, p. 306; *Cantigas*, 205.

¹²⁷ *Llibre dels fets*, 57, p. 69 [citamos por la traducción de Julia Butiñá, *Libro de los hechos*, 57, p. 132].

Y ello era así porque aquel combate se libraba *«pro exultatione nominis Christiani», «pro honore fidei christiane», «pro fide catholica», «por la fee», «a onrra de Dios et de la cristiandad», «a honor de Déu»*¹²⁸. Por eso, también, de aquel monarca que dedicaba su tiempo y esfuerzo a conquistar las ciudades y tierras dominadas por los musulmanes, bien podía decirse que *«consagró sus obras al Señor»*¹²⁹. Como escribiría Alfonso X, *«onrrar a fe de Cristo / e destroyr a dos mouros»* eran una misma acción que merecía las gracias y tesoros que la Virgen tenía reservados *«aos que serven seu Fillo / ben e ela contra mouros»*¹³⁰.

Nadie debía olvidar la sublime razón por la que se luchaba, porque hacerlo y anteponer otros objetivos a este principal que acabamos de comentar significaba una desviación grave, que Dios no dudaba en castigar severamente. Por supuesto, en cualquier campaña los contingentes podían ir animados por motivaciones diversas, unos *«movidos por servicio de Dios, otros por ganar honrra, e otros por aver robos»*, según las palabras de Pulgar¹³¹. El problema se presentaba cuando la mayoría se movilizaba más por lo último que por lo primero. Un único ejemplo puede servir no sólo para ilustrar lo que decimos, sino también para ofrecer un perfecto negativo fotográfico del ideal bélico: en 1483 un contingente cristiano procedente de varias ciudades andaluzas sufrió una estrepitosa derrota en la Axarquía malagueña. El desastre fue consecuencia de una sucesión de errores militares, pero ello no es óbice para que uno de los cronistas que ofrece más detalles sobre la campaña, Andrés Bernaldez, apele a razones religiosas, más que a las tácticas, para explicar el desbarato de una fuerza que, por otra parte, era superior en número:

*«pareció que Nuestro Señor lo consintió, porque es cierto que la mayor parte de la gente iba con intención de robar e mercadear más que no de servir a Dios, como fue provado e confesado por muchos dellos mesmos, que no llevaban la intención que los buenos cristianos han de llevar a la pelea e batalla de los infieles, que es ir confesados e comulgados e fecho testamento, e con intención de pelear e vencer a los enemigos en favor de la sancta fee católica. E ovo muy pocos que tal intención llevasen...»*¹³².

Quienes luchaban siguiendo la voluntad de Dios, con la ayuda directa de Dios, de la Virgen y de los santos, al servicio del Señor y por el bien de la Cristiandad y de la Iglesia, no podían tener la simple consideración de combatientes, como aquellos otros que combatían sirviendo una causa política o movidos por un afán mundano, terrenal o económico. Los primeros tenían un rango especial, porque formaban parte de un contingente mucho más excelso que cualquier otro: el ejército de Dios. La terminología empleada para designarlos delata su particular condición militar: Fernando III fue un *«miles Christi»*; el poblador de las zonas fronterizas, expues-

¹²⁸ Respectivamente en *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, pp. 36 y 94; LUCAS DE TUY (1926), pp. 413 y 419, *Primera Crónica General*, cap. 1020, *Llibre dels fets*, 48, p. 59.

¹²⁹ JIMÉNEZ DE RADA (1989), Lib. VII, cap. XXV.

¹³⁰ *Cantigas de Santa María* (1986-1989), 348.

¹³¹ PULGAR (1943), Volumen Segundo, cap. CXLVI, p. 62.

¹³² BERNÁLDEZ (1962), cap. LX, pp. 129-130.

tos a todo tipo de peligros y avanzadilla de la Cristiandad, era «*incola fidei*» —«*mora - dor de la fe*»¹³³.

Del conquistador de Andalucía su hijo llegó a decir que siempre amó a Dios y a su Madre, y que fue de su bando¹³⁴. Y es que en esta guerra había dos bandos: uno ya lo conocemos, el de los fieles y seguidores de Cristo. El otro era el de sus enemigos, unos enemigos que, consecuentemente, tampoco podían ser únicamente rivales políticos, sino contrincantes con una dimensión religiosa, cuya categoría teológica igualmente es desvelada por el lenguaje de las fuentes: «*enemics de la fe e de la creu*», «*moros desleales de Cristo et yent enemiga de la su ley*», «*enemigos de la Cruç et de la fe et de la ley de Jhesu Cristo*», «*enemigos renegados de la cruç*», «*paganos enemigos de la cruz*», «*gentem illam maledictam*», «*cultori demonum*», «*moros enemigos de la fe católica*», aliados o compañeros de los diablos¹³⁵.

Su presencia en ciudades y tierras que habían pertenecido a la Cristiandad no sólo tenía que ser erradicada mediante conquista, sino que además sus huellas debían ser purificadas, limpiadas y destruidas, porque su estancia dejaba un poso de inmundicia y suciedad, una contaminación “Mahomética” que resultaba intolerable precisamente porque representaba una polución claramente demoníaca: como afirma el autor de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* en relación con la toma de Coria por las fuerzas de Alfonso VII, «*postquam autem reddita est ciuitas imperatori, mundata est ab immunditia barbarica gentis et a contaminatione Mahometis et, destructa omni spurcitia paganorum ciuitatis illius et templi sui...*»¹³⁶.

Frente al ejército de la luz, la satanización del enemigo. El círculo de la sacralización de la *Reconquista* está ya casi completo. Pero queda todavía otro aspecto sustancial para completar la perspectiva religiosa de la guerra contra el Islam: su capacidad purificadora. El conflicto armado con los musulmanes no es sólo una actividad conforme a los deseos del Señor, y por tanto inducida y bendecida por Él, sino que además constituye una acción meritoria, de la que se derivan beneficios penitenciales y

¹³³ *Crónica Latina de los Reyes de Castilla* (1984), 94; JIMÉNEZ DE RADA (1987), Lib.VII, cap. XXVII.

¹³⁴ *Cantigas de Santa María* (1986-1989), 221.

¹³⁵ *Llibre dels fets del rei En Jaume* (1991), 53, p. 64; *Primera Crónica General* (1977), caps. 999, 1000, 1013, 1019; *Crónica Latina de los Reyes de Castilla* (1984) p. 69; JIMÉNEZ DE RADA (1987), Lib.VII, cap. XXVII; *Gran Crónica de Alfonso XI* (1977), vol. I, cap. LXXIII, p. 414; *Poema de Fernán González* (1989), estrofas 475-478. Sobre la “satanización” o “demonización” del enemigo musulmán en las crónicas contemporáneas a la batalla de Las Navas de Tolosa y a la conquista del reino de Granada, respectivamente, véase BARKAY (1984), pp. 219-226 y PEINADO SANTAELLA (2000), pp. 511-514.

¹³⁶ *Chronica Adefonsi Imperatoris* (1990), Lib. II, 66, p. 225. Véase la reflexión al respecto de Miquel Barceló, que ha conectado convincentemente la *spurcitia paganorum* con la figura de Mahoma y con el demonio, BARCELÓ (2005). La limpieza de la “suciedad de Mahoma” llevada a cabo en las mezquitas tras las conquistas de ciudades andalusíes por los cristianos no es una práctica del todo extraña, como demuestra el conocido ejemplo de Córdoba, *Primera Crónica General* (1977), cap. 1047. A la postre, la conversión de mezquitas en catedrales constituía en sí misma todo un símbolo reconquistador, por cuanto representaban la recuperación de la pureza original, profanada por los musulmanes. En este contexto, como ha señalado John Tolan, la traducción del Corán podía convertirse, en manos de los cristianos, en un arma espiritual que, paralelamente al enfrentamiento militar, habría de colaborar a la derrota del Islam y a la recuperación —“reconquista”— de la Iglesia, cuya expresión más clara sería, precisamente, la citada conversión de mezquitas en catedrales, TOLAN (2005).

espirituales tan importantes como el perdón de los pecados, la absolución de las penitencias o, más trascendente aún, la salvación eterna.

No está claro que esta consideración de la guerra como vía de acceso al Paraíso y de la muerte del guerrero como una acción martirial pueda retrotraerse a algún momento anterior al impacto de las ideas cruzadistas. Como indicamos al comentar la donación de Alfonso II a la iglesia de San Salvador en el año 812, algunas nociones vinculadas con estas ideas quizás puedan encontrarse en los textos hispanos anteriores a mediados del siglo XI¹³⁷, pero desde luego no parece que llegara a configurarse en el mundo hispánico un planteamiento de este tipo, coherente y sistemático, hasta el siglo XII, como ha señalado Henriët¹³⁸.

Para entonces, los privilegios otorgados por los pontífices a los combatientes en las guerras ibéricas contra el Islam tenían ya cierto recorrido y la concepción de una guerra que confería el perdón de los pecados o la palma del martirio se habría hecho familiar en las cortes cristianas peninsulares: ya en 1064, con motivo de la campaña de Barbastro, Alejandro II había concedido la absolución de los pecados y el levantamiento de las penitencias a los combatientes que participasen en ella; con posterioridad, especialmente después de la predicación de la Primera Cruzada, los papas continuaron otorgando indulgencias y beneficios espirituales a quienes guerrearan contra los infieles en tierras hispanas¹³⁹. A título de ejemplo, baste recordar que, al mismo tiempo que se desarrollaba la Primera Cruzada, Urbano II exhortaba a los caballeros peninsulares para que no marcharan a Tierra Santa y permanecieran en España combatiendo a los musulmanes, para lo cual prometía que

«Quien caiga en esta campaña [la organizada para la restauración de Tarragona] por el amor a Dios y a su vecino, que no tenga dudas de que encontrará el perdón de todos sus pecados y la vida eterna mediante la graciosa piedad de Dios»¹⁴⁰.

¹³⁷ BRONISCH (1998), pp. 138-144. Además del citado texto del año 812, cabría recordar que el autor de la *Crónica Albeldense* (1985) también relaciona los éxitos militares de Alfonso III, a los que se da el calificativo de “sagrados”, con la ayuda de Dios, la victoria y el triunfo en este mundo y la consecución del reino de los cielos, p. 158 [p. 229 de la trad.]. Igualmente en algunos documentos catalanes, anteriores a la recepción en ámbito ibérico de los privilegios de la cruzada, los deseos de tener una vida feliz en la tierra, de conseguir la victoria contra los agarenos con protección del Señor, y la de alcanzar después de la muerte el reino de los cielos, junto al coro celestial, aparecen relacionados en una misma petición. Ciertamente no se establece un hecho —la lucha contra los agarenos— como causa de otro —la consecución del Paraíso—, pero la correlación de anhelos hace que la conjunción, al menos intuitivamente, sea casi inevitable. Véase LALIENA CORBERA (2005), nota 27.

¹³⁸ Según este autor, las primeras referencias a estas cuestiones en el ámbito ibérico se encuentran en textos redactados en la segunda mitad del siglo XII, como son la *Cronica Adefonsi imperatoris, el Privilegio de los votos de Santiago* o la *Crónica del Pseudo-Turpín*, HENRIËT (2004). Es posible que, todavía a mediados del siglo XII, los beneficios espirituales asociados a la guerra contra los musulmanes no fueran claramente percibidos en la Península Ibérica, de tal modo que si bien se sabía que la muerte en combate implicaba la salvación eterna, por el contrario no estaría claro la situación penitencial del guerrero que no sucumbiera, BALOUP (2002), pp. 463-464.

¹³⁹ Para el desarrollo de la idea de cruzada en España sigue siendo necesario la obra clásica de GOÑI GAZTAMBIDE (1958). Sobre la aplicación del concepto de cruzada en la Península Ibérica entre los siglos XI y XIII véase también FLORI (1998), pp. 55-58; SMITH (1999); O'CALLAGHAN (2003), pp. 35-66; GARCÍA FITZ (2005), pp. 425-441.

¹⁴⁰ KEHR (1926), doc. 23, pp. 287-288.

En el primer cuarto del siglo XII la idea ya había calado en la Iglesia hispana, como demuestra el hecho de que, en el concilio de Compostela de 1125, el arzobispo Diego Gelmírez presentara un edicto en el que instaba a los hispanos a vestir «*las armas de la luz*», a convertirse en «*caballeros de Cristo*», a vencer a los «*pésimos sarracenos*» y a abrir un camino desde España hasta el Santo Sepulcro de Jerusalén, para lo cual instaba a que

«todo aquel que quisiere participar en esta milicia, haga examen de todos sus pecados y apresúrese a ir a la verdadera confesión y verdadera penitencia y, tomando después las armas, no se retrase en marchar a los campamentos de Cristo para servicio de Dios y remisión de sus pecados. Y si así lo hiciere, nos [los obispos y otras autoridades religiosas presentes en el concilio]... según el mandato del Papa... lo absolvemos por la autoridad de Dios omnipotente y de los santos apóstoles Pedro y Pablo y Santiago y de todos los santos, de todos sus pecados, que desde la fuente del bautismo hasta el día de hoy haya cometido por instigación del diablo»¹⁴¹.

Por supuesto, todas las campañas peninsulares que en adelante fueron respaldadas por Roma recibieron los citados beneficios espirituales. Por citar sólo un ejemplo, cabe repetir las palabras dirigidas por el arzobispo de Barcelona a los barones catalanes que participaron en la conquista de Mallorca, recordándoles que «*aquels qui en aquest feyt pendran mort, que la pendran per nostre Seyor, e que hauran paradís hon auran glòria perdurable per tots tems; e aquels qui viuran hauran honor e preu en sa vida e bona fi a la mort*»¹⁴². Con esta convicción, la muerte violenta a manos de los musulmanes era un premio: a la postre, los meriníes que cortaron las cabezas a los cautivos cristianos delante de las murallas de Tarifa en 1340 para presionar sus defensores, «*enbiaron sus almas a parayso, a Dios que es Padre de piedad, por quien muerte padecían*»¹⁴³.

Sin embargo la consideración de la guerra contra el Islam como una actividad penitencial y salvadora parece tomar en la Península un rumbo propio, desbordando los límites de las cruzadas oficialmente predicadas por el Papado, que como se sabe eran bendecidas y convocadas expresamente por los Pontífices, normalmente supervisadas por sus legados, amparadas bajo el signo de la Cruz, aseguradas con el voto solemne de los combatientes y beneficiadas por las indulgencias espirituales y penitenciales. En algunos textos se da la impresión de que los contemporáneos entendían que aquellos beneficios espirituales revertían sobre todos los que participaran en la guerra contra los musulmanes, y ello independientemente de que la confrontación militar se realizara fuera del marco canónico de una cruzada. La poesía épica, por

¹⁴¹ *Historia Compostelana* (1994), Lib.II, cap. LXXVIII, pp. 453-454. Véase también SÁNCHEZ PRIETO (1990), pp. 138-141. El premio de la corona de martirio para quienes muriesen combatiendo a los musulmanes tuvo un eco muy importante en las fuentes literarias relacionadas con el culto a Santiago durante el siglo XII, como demuestra su reiterada aparición en piezas como el *Pseudo-Turpin*, el *Liber Sancti Iacobi* y el «*privilegio de los votos de Santiago*», KERBERS (1990), pp. 69-70.

¹⁴² *Libre dels fets del rei En Jaume* (1991), 62, pp. 74-75. La misma idea, pero expresada por el propio rey dirigiéndose a un vasallo suyo al que le encomendaba un peligroso encargo, en cap. 207. Un siglo antes, en el *Prefatio de Almaria*, otro obispo, esta vez «*astoricensis*», también intentaba levantar la moral de los guerreros que intentaban conquistar Almería recordándoles que «*nunc opus ut quisque bene confiteatur et eque, / Et dulces portas paradisi noscat apertas*», *Prefatio de Almaria* (1990), v. 382-383, p. 267.

¹⁴³ *Gran Crónica de Alfonso XI* (1977), vol. II, cap. CCCIX, p. 377.

ejemplo, ofrece algunas muestras de la “popularización” de estos privilegios: así, a principios del siglo XIII, en el *Cantar de Mio Cid*, se presentaba al obispo Jerónimo animando a la lucha al ejército de Rodrigo Díaz con la indicación de que «*El que aqui muriere lidiando de cara, / préndol’ yo los pecados e Dios le abrá el alma*»¹⁴⁴.

En este caso quizás se podría alegar que, aunque el encuentro armado al que se refiere el poema no fuera una cruzada, el obispo tenía autoridad para perdonar los pecados, de modo que los muertos en el combate, limpios de toda culpa, alcanzarían la salvación. Pero lo cierto es que en el *Poema de Fernán González*, escrito pocas décadas más tarde, es el caudillo de la hueste y protagonista de la composición el que expresa directamente su convicción de que, si moría en el curso de una batalla contra los islamitas, tendría ocasión de reunirse en el paraíso con todos sus vasallos que ya habían perecido durante el choque: «*todos mis vasallos que aquí son finados [en la batalla de Hacinas] serían por su señor este día vengados, todos en el paraíso [serían] conmigo ayuntados*»¹⁴⁵.

Por lo menos desde principios del siglo XIV encontramos este tipo de creencias también entre algunos círculos nobiliarios hispanos. En la alocución que, supuestamente y según la *Crónica de Espanna*, Diego Pérez de Vargas dirigió a los hombres que acaudillaba en la operación emprendida para descercar la Peña de Martos, les recordó, a fin de animarlos ante la oscura perspectiva que se les avecinaba, que «*los que no podiermos pasar et morieremos oy, saluaremos nuestras almas et yremos a la gloria del parayso*»¹⁴⁶. No hace falta decir que los autores del relato prescinden de cualquier alusión a la Cruzada, lo cual no es óbice para que dejaran constancia de las ganancias celestiales que esperaban a los caídos. No obstante, quizás lo más significativo sea que, en otros testimonios coetáneos, las máximas recompensas espirituales –la salvación eterna– se otorgan de manera más amplia y generosa de lo explicitado en las bulas de cruzada. Veamos: para don Juan Manuel, todos los combatientes cristianos que participasen en la guerra contra los moros debían ir «*muy bien confessados et fecho emienda de sus pecados lo mas que pudieren*», puesto que de esta forma se encontrarían «*aparejados por rezebir martirio et muerte por defender et ensalçar la sancta fe catolica, et la rezeiben los que son de buena ventura*». Como en ejemplos anteriores, tampoco en este caso resulta necesario que, para recibir los beneficios espirituales, la muerte del guerrero se tuviera que producir durante una campaña a la que el Papado le hubiera conferido la condición de Cruzada. Por el contrario, parece que toda guerra contra el Islam era válida a los efectos de alcanzar la gloria eterna:

«*lo cierto es que todos los que van a la guerra de los moros et van en verdadera penitencia y con derecha entencion... que es de buena ventura si el muere en defindimiento et ensalzamiento de la sancta fe catolica, et los que asi mueren, sin dubda ninguna, son santos et derechos martires et non an ninguna otra pena sinon aquella muerte que toman*».

¹⁴⁴ *Cantar de Mio Cid* (2007), v. 1704-1705. Un análisis de la idea de Reconquista en el famoso poema en PERISSINOTTO (1987), pp. 1-52.

¹⁴⁵ «*Todos los mis vasallos que aquí son finados, / serían por su señor este día vengados, / todos en parayso conmigo ayuntados: / faría muy grande honrra el conde a sus vasallos*», *Poema de Fernán González* (1989), estrofa 555.

¹⁴⁶ *Primera Crónica General* (1977), cap. 1054.

Claro que don Juan Manuel conocía a muchos guerreros que, habiendo combatido a lo largo de toda su vida contra los musulmanes, no habían encontrado la muerte en el combate. ¿Acaso éstos otros no eran igualmente merecedores de aquellas recompensas? Como los muertos, los sobrevivientes también habían padecido sufrimientos, trabajos, miedo y peligros al servicio de Dios, así que bien podía considerarse que a éstos «*la buena voluntad los faze martires*». Su propio abuelo, Fernando III, era el perfecto ejemplo de lo que afirmaba: «*commo quiere que por armas non murio, tanto afan et tanta lazeria tomo en seruiçio de Dios et tantos buenos fechos acabo* [en las guerras contra los musulmanes], *que bien le deuen tener por martir et por sancto*».

Así pues, desde este punto de vista la buenaventura, la corona del martirio, se extendía no sólo a los caídos en la lucha contra los infieles, sino también a todos los que, con las adecuadas condiciones e intenciones, participasen en ella¹⁴⁷. Pero nuestro autor, un hombre con mucha experiencia en asuntos bélicos, sabía que no todos los que iban a las guerras contra los musulmanes lo hacían «*con derecha intención y para defensa de la ley y de la tierra de los cristianos*». Antes bien, los había que iban «*robando et forçando las mugeres et faziendo muchos pecados et muy malos*», y otros que sólo marchaban animados «*por ganar algo de los moros o por dineros que les dan o por ganar fama del mundo*». Por supuesto, era evidente que si éstos encontraban la muerte combatiendo al infiel no podían ser tenidos como mártires ni como santos. No obstante, incluso estos pecadores –o estos combatientes simplemente motivados por razones materiales o seculares–, podían contar con algún aprecio y comprensión de Dios, podían tener mayor confianza en la misericordia divina a la hora de la muerte, al menos en comparación con la que podían esperar los pecadores que falleciesen en otras circunstancias: «*los pecadores que mueren et los matan los moros, muy mejor sperança deuen aver de saluaçion que de los otros pecadores que non mueren en la guerra de los moros*»¹⁴⁸.

Parece claro, pues, que al menos los sectores no clericales acabaron dando su propia interpretación, o al menos su propia dimensión y alcance, a los méritos que el guerrero cristiano podía conseguir en la guerra contra el Islam. El círculo se había cerrado: la *Reconquista*, en tanto que formación ideológica, se había convertido en una guerra santa, de ahí que los procuradores castellanos reunidos en las cortes de

¹⁴⁷ En las primeras predicaciones de cruzada los beneficios otorgados por los pontífices estuvieron circunscritos al perdón de los pecados confesados, a la conversión de la guerra en un acto de penitencia que permitía lavar las faltas cometidas y a la consideración de la muerte violenta al servicio de Dios como un martirio que permitía alcanzar el reino de los cielos. Sin embargo, E.D. Hehl ha señalado que a lo largo del siglo XII se produjo una ampliación de los privilegios concedidos, de tal modo que para la Segunda Cruzada –a mediados del siglo XII– el papa Eugenio III extendió la remisión a todos los pecados pasados y futuros, de modo que el combatiente se presentaría al Juicio Final limpio de toda mancha. En la práctica, ello significaba garantizar la vida eterna al cruzado tanto si moría en la lucha como si no, HEHL (1980), p. 127. Hay que hacer notar, no obstante, que ni en las bulas de cruzada expedidas por los Papas para las guerras peninsulares posteriores a la fecha indicada, ni en la documentación real referida a campañas cruzadas, estos privilegios “extensos” resultan tan evidentes, como demuestran, por ejemplo, los redactados con motivo de la cruzada de Las Navas de Tolosa. Para esto último véase MANSILLA (1955), docs. 416, 442, 446-448, y 470; GONZÁLEZ (1960), doc. 890, p. 558.

¹⁴⁸ JUAN MANUEL (1981), I Parte, cap. LXXXVI, pp. 348-349.

Segovia a principios de 1407, pudieran referirse a los proyectos bélicos del infante de Fernando de Antequera en la frontera de Granada como una «*empresa tan santa y tan loable*», en tanto que el 2 de enero 1492 Fernando el Católico calificaba a la toma de la ciudad de la Alhambra como «*esta sancta conquista*»¹⁴⁹.

Se entiende, pues, que una actividad que, dependiendo de las circunstancias, podía llegar a estar revestida de un grado de sacralidad tan elevado, contase no sólo con el patronazgo de la Iglesia, sino también con la participación activa y directa del clero. La figura del obispo-guerrero resulta relativamente frecuente en el ámbito hispánico y, particularmente, en el contexto de la lucha contra el Islam, si bien la participación de dignidades eclesiásticas en conflictos contra cristianos tampoco resulta extraña.

Quizás la imagen del obispo Jerónimo que se ofrece en el *Cantar de Mio Cid* no pueda ser considerada como un modelo aplicable al resto de la jerarquía hispánica, ni siquiera a aquellos personajes eclesiásticos que llegaron a tener una implicación más asidua en las cuestiones militares. Recuérdese que en aquella obra el obispo no sólo no se distingue por su comportamiento de cualquier otro compañero de armas de Rodrigo Díaz, sino que incluso presenta unos rasgos marcadamente belicosos: un individuo aguerrido, ansioso por entrar en combate, dispuesto a exigir una posición de vanguardia en la formación de batalla, habilidoso con la lanza y con la espada, presto a manchar sus manos con la sangre de sus enemigos, a los que mata a pares:

*El obispo don Jerónimo priso a espolonada
E ívalos ferir a cabo del albergada.
Por la su ventura e Dios que l'amava,
a los primeros colpes dos moros matava de la lança;
el astil á quebrado e metió mano al espada*¹⁵⁰.

Ciertamente, quizás no deba suponerse que la participación habitual de los obispos y otros hombres de Iglesia en las guerras fuera siempre tan personal, directa y cruenta como expone el poeta, pero desde luego existe constancia suficiente para afirmar que los clérigos iban armados a los combates con un equipamiento equiparable al de cualquier otro guerrero: lanzas, escudos, espadas, cotas de malla, caballos, arneses... se citan en los testamentos de diáconos, archidiaconos y levitas catalanes del siglo X, y cabe imaginar que si los tenían e iban con ellos a las campañas, era para utilizarlos¹⁵¹.

En todo caso, y por lo que se refiere a la cúspide de la jerarquía eclesiástica, está claro que, independientemente de que actuaran o no como guerreros, su dedicación militar fue notable: la vida del arzobispo de Santiago, Diego Gelmírez, ofrece todo un compendio de acciones bélicas. Ciertamente, el famoso prelado compostelano se empleó a fondo, al frente de sus propias huestes, contra sus vecinos más inmediatos, correligionarios suyos en la mayoría de las ocasiones, por cierto. Pero también dedi-

¹⁴⁹ Respectivamente en PÉREZ DE GUZMÁN (1953), cap. XI, p. 281 y *El Tombo de los Reyes Católicos del Concejo de Sevilla* (1971), tomo V, III, 483, p. 298.

¹⁵⁰ *Cantar de mio Cid* (2007), vers. 2384-2387.

¹⁵¹ ZIMMERMANN (2005), pp. 200-203.

có atención a la Reconquista, como habían hecho sus antecesores en el cargo: «*los pontífices de Santiago [explica con toda nitidez uno de los autores de la Historia Compostelana] protegidos con armas militares, acostumbraban a marchar a la guerra y a reprimir duramente la audacia de los sarracenos, por lo que entre los gallegos surgió este refrán: “Obispo de Santiago, báculo y ballesta”*»¹⁵².

«*Baculus et ballista*». La expresión resume de manera magistral la actividad de unos prelados que, además de ejercer como pastores en sus diócesis, reclutaban y financiaban ejércitos, mantenían guarniciones en los castillos de frontera, planificaban operaciones de conquista, encabezaban a sus huestes, tomaban parte en cercos, cabalgadas y batallas. El caso del arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, quizás sea excepcional: muy conocido es su protagonismo en la campaña que culminó en Las Navas de Tolosa, una cruzada que predicó, planificó, organizó, y en la que además participó personalmente. El día de la batalla tuvo el privilegio de estar junto a Alfonso VIII en la retaguardia del ejército cruzado¹⁵³. Su actividad bélica, con todo, no se limitó, ni mucho menos, a tan importante operación: antes y después de Las Navas lo encontramos demostrando su furor bélico, actuando en la guerra contra el Islam con más ahínco incluso que otros nobles de su tiempo: desde el castillo de Milagro, defendió los caminos que conducían a Toledo cuando, después de la derrota de Las Navas, parecía que los almohades reanudaban sus ataques; acaudilló otras cruzadas que terminaron en derrotas dramáticas que dejaron centenares de cadáveres de cristianos bajo los muros de Requena; consiguió los recursos económicos y humanos necesarios –mil hombres armados– para mantener a los treinta y siete castillos que, en el Adelantamiento de Cazorla, sostenían aquella parte de la frontera con los musulmanes¹⁵⁴.

No obstante, por muy excepcional que fuera el famoso *Toledano*, otros compañeros suyos le acompañan en su interés y protagonismo militar en la *Reconquista*: baste recordar, sólo a título de ejemplo, que el cerco de Córdoba de 1236 pudo consolidarse gracias a la llegada de la hueste reclutada y encabezada por los obispos de Cuenca y Baeza¹⁵⁵. O que en el asedio sobre Sevilla de 1248 el prelado de Santiago de Compostela comandaba fuerzas suficientes como para establecer su propio real individualizado, aunque en esta operación también estuvieron presentes, al menos, los de Coria, Córdoba y Astorga¹⁵⁶. Dos siglos antes y en la Cataluña condal, la realidad, en lo referente a la participación del clero en las actividades militares, no había sido muy diferente a la que apuntamos para la Castilla del XIII¹⁵⁷. Sin duda, en el

¹⁵² *Historia Compostelana* (1994), Lib. II, cap. I, p. 297. Para la relación entre Diego Gelmírez y la *Reconquista* véase PORTELA y PALLARES (2006). Véase también FLETCHER (1984).

¹⁵³ GARCÍA FITZ (2005), pp. 203–204, 434, 505.

¹⁵⁴ Para lo ocurrido en el castillo de Milagro, véase JIMÉNEZ DE RADA (1989), Lib. VIII, cap. XIV; para la cruzada de Jiménez de Rada contra Requena o otras localidades véase GARCÍA FITZ (2002), pp. 154–155. Sobre el mantenimiento militar del Adelantamiento de Cazorla, véase CARRIAZO ARROQUIA (1975), doc. 2.

¹⁵⁵ Para las actividades militares de los obispos de Cuenca y Baeza véase *Crónica Latina de los Reyes de Castilla* (1984), pp. 68 y 95.

¹⁵⁶ Para el campamento del arzobispo de Santiago sobre Sevilla véase *Primera Crónica General* (1977), caps. 1113 y 1117. Para la presencia de otros obispos en esta operación, GARCÍA FITZ (2000), p. 126.

¹⁵⁷ ZIMMERMANN (2005), pp. 197–204.

epitafio de muchos prelados hispánicos de la Edad Media se podrían reproducir las mismas palabras que aparecen grabadas en el sepulcro de Berenguer de Palou, el obispo de Barcelona que participó en la conquista de Mallorca: «*Condujo frecuente -mente la tropa contra Mahoma*» -«*Saepius hic coetum duxit contra Mahometum*»-¹⁵⁸.

Seguramente, a los ojos de los combatientes la mera presencia de las autoridades eclesiásticas en una campaña militar actuaría como refrendo y legitimación religiosa de la misma. Pero se da la circunstancia de que, además, estos personajes se encargaban de hacer patente la carga religiosa del combate: eran ellos, rodeados de otros sacerdotes, los que celebraban las misas cada día de campaña, los que dirigían al cielo las peticiones de ayuda, los que confesaban los pecados de los combatientes y reparaban absoluciones, lo que portaban cruces y otros imágenes sagradas, los que animaban a los guerreros con las promesas de la vida eterna. Valga la imagen del ejército antes de la batalla que nos dejó el poeta:

*«levantáronse todos, misa fueron a oyr,
confesarse a Dios, sus pecados descubryr.
Todos, grandes e chycos, su oraçion fyzieron,
del mal que avyan fecho todos se arrepentieron,
la ostya consagrada todos la rrescebyeron,
todos de coraçón a Dios merçed pedieron»*¹⁵⁹.

Símbolos, gestos, palabras, rituales, invocaciones... toda una puesta en escena que contribuía a la creación de la atmósfera sacra que caracterizaba a algunas operaciones bélicas¹⁶⁰. A la postre, no sólo las grandes batallas, sino también las cabalgadas de pequeña o mediana magnitud, pero que formaban la cotidianeidad de la guerra en la frontera con el Islam, tales como las que protagonizaba el condestable Lucas de Iranzo en la granadina -«*fartas veces entré a correr a Granada y a su reyno* [le describía al Papa Sixto IV], *y fice asaz daños en lugares de aquel*»-, bien podían ser consideradas como un «*santo exerçio*»¹⁶¹.

★ ★ ★ ★ ★

A tenor de todo lo que hemos recogido en las anteriores páginas, parece claro que el concepto de *Reconquista*, en tanto que construcción ideológica, se fundamentó sobre dos potentes pilares: el de la *guerra justa* y de la *guerra santa*. Aunque desde el punto de vista actual unas y otras pertenecen a dos conjuntos de principios perfectamente dissociables, uno de carácter jurídico y otro religioso, lo cierto es que

¹⁵⁸ Recogido en JAIME I (2003), p. 125.

¹⁵⁹ *Poema de Fernán González* (1989), estrofas 484-485. Escenas como las descritas no eran invenciones poéticas, sino habituales en determinadas campañas: cuando en 1340 las tropas castellanas y portuguesas salieron de Sevilla para levantar el asedio meriní sobre Tarifa, «*tomaron la señal de la cruz muy deuotamente, e todos se confessauan e tomauan penitencia de sus pecados, e hazien emienda dellos, e los omeziellos e contiendas que eran entre ellos fueron perdonados; e todos hordenaron sus haciendas como verdaderos cristianos*», *Gran Crónica de Alfonso XI* (1977), vol. II, cap. CCXII, p. 385.

¹⁶⁰ A este respecto, véase el modélico estudio que Alvira dedicó a la batalla de Las Navas de Tolosa, ALVIRA CABRER (2000).

¹⁶¹ *Hechos del Condestable* (1940), cap. XLVIII, p. 471.

para los autores medievales la distinción entre uno y otro no siempre resulta clara ni posible. Después de todo, por definición, una guerra santa, querida por Dios, tenía que ser necesariamente justa, en tanto que las motivaciones religiosas se encontraban en la raíz misma de las guerras justas tal como fueron entendidas por los pensadores cristianos¹⁶².

Podría afirmarse, pues, que para los autores medievales existía un importante campo de coincidencia entre ambos conceptos que permitía un desplazamiento natural de una esfera a la otra, quizás porque para ellos una y otra, la religiosa y la político-jurídica, formaban parte de una misma realidad indisociable. De ahí que, como ha subrayado Peinado Santaella, «*el dilema entre finalidad religiosa y recuperación territorial no se planteaba como tal en la gramaticalidad de la ideología de reconquista*»¹⁶³.

Por eso, atendiendo a la percepción que aquellos autores tuvieron del caso hispánico, es posible sostener la definición que ofreciera José Antonio Maravall hace ya más de medio siglo: «*la Reconquista española [según los testimonios de los contemporáneos, matizaríamos nosotros] no es sólo una lucha de cristianos simplemente contra los enemigos en general del nombre de tales, sino tarea de unos cristianos determinados, los peninsulares, para recuperar de unos infieles que les son inmediatos algo que les era propio*»¹⁶⁴.

La imbricación de estos dos tipos de argumentos es tan estrecha que no sólo resulta a veces difícil diferenciar entre uno y otro, sino que además, cuando ambos aparecen en un mismo párrafo, se puede producir el paso de uno a otro sin solución de continuidad. Veamos un ejemplo de lo que queremos decir: en alguno de sus textos don Juan Manuel parece tener meridianamente claro que la guerra contra los musulmanes no podía radicar en razones de índole religiosa o proselitista, puesto que, en sus propias palabras, «*por la ley nin por la secta que ellos tienen, non abrian guerra entre ellos: ca Ihesu Christo nunca mando que matasen nin apremiasen a ninguno por que tomasen la su ley; ca el non quiere seruido forçado*». El conflicto, pues, respondía a causas jurídicas y territoriales: en su expansión, el Islam se había apoderado de tierras que pertenecían a pueblos cristianos que habían sido convertidos a la fe de Cristo por los apóstoles, y todavía en los días del autor las seguían reteniendo injustamente. Y es por esto, y no por la diferencia de credos, por lo que «*a guerra entre los christianos et los moros, et abra fasta que ayan cobrado los christianos las tierras que los moros les tienen forçadas*».

Pocas veces se puede encontrar en las fuentes hispánicas medievales una expresión tan clara de guerra justa y una negación tan expresa de guerra santa en relación con la confrontación en las fronteras meridionales. Y sin embargo, en cuanto el autor se explica con un poco más de detalle, podemos comprobar que ambos conceptos acaban tan estrechamente relacionados que un argumento, el jurídico, se convierte en la base sobre el que se sustenta el religioso. Si no, atiéndase a su conclusión:

¹⁶² Una aproximación a esta cuestión, siguiendo las opiniones de San Agustín, Graciano o Santo Tomás, en GARCÍA FITZ (2003), pp. 21-84.

¹⁶³ PEINADO SANTAELLA (2000), pp. 466-467, con particular atención a las opiniones de Ladero Quesada y Domínguez Ortiz recogidas en la nota 54 de la p. 467.

¹⁶⁴ MARAVALL (1981), p. 286.

«E tiene[n] los buenos christianos que la razon por que Dios consintio que los christianos oviesen recebido de los moros tanto mal, es por que ayran razon de aver con ellos guerra derechurera mente; por que los que en ella murieren, aviendo conplido los mandamientos de sancta Iglesia, sean martires et sean las sus animas, por el martirio, quitas del pecado que fizieren»¹⁶⁵.

Y algo similar encontramos en el discurso que Enrique IV pronunció al principio de su reinado, ante las cortes reunidas en Cuellar en 1455, para justificar la guerra contra Granada que pensaba iniciar: en las versiones que nos han llegado de su alocución –las recogidas por Enríquez del Castillo y por Galíndez de Carvajal–, el rey de Castilla mezcla repetidamente las dos argumentaciones básicas que venimos comentado: de un lado, había que combatir a los musulmanes, «que husurparon nuestra tierra», para dar respuesta y castigar así los daños e injurias que padecían los cristianos cotidianamente, con la esperanza de volver «con triumpho y victoria e vengança de las injurias que cada dia nos hazen, cobrada la tierra que nuestros antepasados perdieran». De otro, había que ponerse en marcha «en nombre de Christo para pelear por su honra como ellos en su vituperio por la destruir se trabajan», con la aspiración de que «destruyamos los henemigos que persiguen nuestra fe». La conclusión ni podía ser más concluyente ni imbricar mejor las justificaciones jurídicas y religiosas: «esta causa es justa y el propósito sancto»¹⁶⁶.

La *Reconquista*, pues, se nos presenta como una construcción ideológica que convertía el conflicto bélico contra el Islam peninsular en una actividad justificada y legal, es decir, en una *guerra justa*, pero también en una acción deseable, meritoria, piadosa, santificada, esto es, en una *guerra santa*. Y esta interpretación, conviene repetirlo, no sólo aspiraba a dar un sentido global y legitimador a la confrontación militar, sino también a inducir, motivar o movilizar tanto al guerrero como a quien debía contribuir económicamente al sostenimiento de aquella. Así se deduce, por ejemplo, del testimonio de los diputados de las hermandades de las ciudades reunidas en la villa de Orgaz en noviembre de 1484 para discutir acerca de la guerra de la Granada y de las necesidades que ésta suscitaba: la causa que explícitamente les llevó a aceptar el pago de un servicio extraordinario, a pesar de algunas experiencias negativas previas, no fue otra que «considerando que la yntición con que se pide este seruiçio es recta, e la guerra en que se gastaba es sancta, y la manera de gastar veyan ser reglada, les pareça que la razón les obligaua a contribuir nuevas contribuciones»¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Sobre todo lo anterior, JUAN MANUEL (1981), cap. XXX, pp. 248-249.

¹⁶⁶ Combinamos en este párrafos las expresiones que se atribuyen a Enrique IV en ENRÍQUEZ DEL CASTILLO (1994), cap. 8, pp. 146-147 y GALÍNDEZ DE CARVAJAL (1946), cap. 6, pp. 82-83.

¹⁶⁷ PULGAR (1943), Volumen Segundo, cap. CLXII, p. 130. Como ha puesto de manifiesto Peinado Santaella, la fusión en una única razón del doble objetivo de la guerra contra el Islam –el jurídico-político y el religioso–, se observa también de manera paradigmática en el discurso pronunciado por Bernardino López de Carvajal en 1490 en Roma, durante la conmemoración de la conquista de Baza: «En el año de la Salvación del Señor de 1482, una vez expulsados de España los malvados usurpadores, los reyes cristianos Fernando e Isabel comenzaron a emprender una muy fructífera campaña contra los moros que ocupaban el insigne territorio granadino de la Bética desde hacía más de setecientos años, con gran afrenta para el Crucificado, por un lado para aumentar la religión, por otro para recuperar unas posesiones ancestrales». No puede extrañar, pues, que en la correspondencia enviada por Fernando el Católico, bien al Papa bien al sultán de Egipto, a propósito de las campañas granadinas, pudiera utilizar indistintamente argumentos religiosos –«que la santa fe católica sea acrecentada y la Cristiandad se quite de un continuo peligro»– y jurídicos – «habrá

Por eso los reyes hispanos disfrutaban de una suerte que era envidiada por los monarcas de otros reinos: porque ellos tenían en sus confines unos enemigos que les daban la oportunidad de llevar a cabo una guerra justa y santa. Como en su momento le indicó el maestre de Santiago, Alonso de Cárdenas, a Fernando el Católico:

«Bien creo, señor, que sabe Vuestra real Majestad, como vna de las cosas que los buenos reyes cristianos os an enbidia, es tener en vuestros confines gente pagana con quien no sólo podéys tener guerra justa, mas guerra santa, en que entendáys e fagáis exerçitar vuestra cauallería... Pues, ¿quánto lo deve mejor hazer [ejercitar la caballería] quien tiene tan justa, tan santa e tan necesaria guerra como vos tenéys, en la cual se puede ganar honrra en esta vida e gloria en la otra»¹⁶⁸.

★ ★ ★ ★ ★

A estas alturas, parece evidente que el concepto de *Reconquista* no sólo está vigente, sino que su uso sigue siendo plenamente operativo. Y ello es así porque con un único término se hace referencia, sin necesidad de mayores explicaciones, a un proceso clave en la Edad Media peninsular, como fue la expansión militar a costa del Islam occidental, que estuvo revestido e impulsado por una ideología militante basada en los principios de guerra santa y de guerra justa, y que además tuvo una incidencia decisiva en la conformación de unas sociedades de frontera¹⁶⁹. Es verdad que recientemente algunos autores han realizado propuestas fundadas para cambiar la denominación con la que nombramos a todos aquellos procesos, recuperando el histórico concepto de *Restauración*, que hasta mediados del siglo XIX había servido para designarlos¹⁷⁰. No sabemos si en el futuro esta propuesta acabará cuajando en la historiografía, pero de momento sigue existiendo un consenso bastante amplio en torno a la utilización de *Reconquista*: después de todo, si con una sola palabra podemos aludir, intuitivamente, a dinámicas históricas tan complejas, quizás no sea necesario que acabemos con ella.

poco más de 700 años que, siendo señores é estando en pacífica posesión de estos reinos de España... nuestros progenitores é antecesores, sin tener guerra é fazer mal ni daño á los moros que vivían en Africa, gran muchedum - bre dellos, sin hauer muestra ni color de justicia para lo hacer, entraron con mano armada en nuestra España, y ocuparon gran parte della», PEINADO SANTAELLA (2002), pp. 464-472.

¹⁶⁸ *IBÍDEM*, cap. CL, p. 84.

¹⁶⁹ En palabras de Daniel Baloup, «*la Reconquête a bien sûr existé, comme appareil idéologique destiné à justifier l'expansionisme des royaumes chrétiens et aussi comme réalité historique puisque, au final, les vastes étendues du sol ibérique que avaient été intégrées politiquement, économiquement et socialement au monde musulman sont passées dans le giron de la Chrétienté occidentale*», BALOUP (2004), p. 17.

¹⁷⁰ DESWARTE (2003); RIOS SALOMA (2003), p. 120.

4. Fuentes

ABD ALLAH (1982): *Memorias*, en *El siglo XI en 1ª persona. Las “Memorias” de Abd Allah, último rey Zirí de Granada*, eds. E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid.

BERCEO, Gonzalo de (1984): *Vida de San Millán de la Cogolla*, estu. y ed. crítica por B. Dutton, 2ª ed., Londres.

BERNÁLDEZ, Andrés (1962): *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. Manuel Gómez-Moreno y Juan de M. Carriazo, Madrid.

Cantar de Mio Cid (2007), ed. Alberto Montaner, Barcelona.

Cantigas de Santa María (1986-1989), ed. Walter METTMANN, 3 vols., Madrid.

CARRIAZO ARROQUIA, Juan de Mata (1975): *Colección Diplomática de Quesada*, Jaén.

CARTAGENA, Alfonso de (1992): *Propositio super altercatione praeminentia sedium inter oratores regum Castellae et Anglia in Concilio Basiliense*, edición crítica de Mª Victoria ECHEVARRÍA GAZTELUMENDI, versiones en latín y castellano, Madrid.

Chronica Adefonsi Imperatoris (1990), ed. A. Maya Sánchez, en *Chronica Hispana Saeculi XII. Pars I*, eds. E. Falqué, J. Gil y A. Maya, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, LXXI, Turnholt.

Crónica Albeldense (1985), en *Crónicas Asturianas*, Juan Gil Fernández (intro. y ed. crítica), José L. Moralejo (trad.) y Juan I. Ruiz de la Peña (estu. preliminar), Oviedo.

Crónica de Alfonso III (1985), en *Crónicas Asturianas*, Juan Gil Fernández (intro. y ed. crítica), José L. Moralejo (trad.) y Juan I. Ruiz de la Peña (estu. preliminar), Oviedo.

Crónica de España de Alfonso el Sabio (1604), ed. Florián de Ocampo, Valladolid.

Crónica Latina de los Reyes de Castilla (1984), ed. Luis Charlo Brea, Cádiz.

Crónica Profética (1985), en *Crónicas Asturianas*, Juan Gil Fernández (intro. y ed. crítica), José L. Moralejo (trad.) y Juan I. Ruiz de la Peña (estu. preliminar), Oviedo.

Crónica del rey don Alfonso el Onceno (1953), en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, ed. Cayetano Rosell, tomo I, Madrid.

Crónica del rey Don Fernando Cuarto (1953), en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, ed. Cayetano Rosell, tomo I, Madrid.

De expugnatione Olisiponis (1856): *A. D. MCXLVII*, en *Portugaliae Monumenta Historica, Scriptores*, vol. I, Lisboa.

Diplomatario Andaluz de Alfonso X (1991), ed. Manuel González Jiménez, Sevilla.

Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez (1904-1913), ed. José Salarrullana y Eduardo Ibarra, Zaragoza.

ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, Diego (1994): *Crónica de Enrique IV*, ed. Aureliano Sánchez Martín, Valladolid.

GALÍNDEZ DE CARVAJAL (1946): *Crónica de Enrique IV*, en TORRES FONTES, Juan (1946): *Estudio de la "Crónica de Enrique IV" del Dr. Galíndez de Carvajal*, Murcia.

GAMBRA, Andrés (1998): *Alfonso VI. Cancillería, Curia e Imperio. II: Colección Diplomática*, León.

GARCÍA LARRAGUETA, S. (1962): *Colección Diplomática de documentos de la catedral de Oviedo*, Oviedo.

GONZÁLEZ, Julio (1960): *El reino de Castilla en tiempos de Alfonso VIII*, Madrid.

IDEM (1986): *Reinado y diplomas de Fernando III*, Córdoba.

Gran Crónica de Alfonso XI (1977), ed. Diego Catalán, Madrid.

Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo (1940), ed. Juan de Mata Carriazo, Madrid.

Historia Compostelana (1994), trad. Emma Falqué, Madrid.

Historia de los hechos del marqués de Cádiz (2003), ed. Juan Luis Carriazo Rubio, Granada.

IBN IDARI (1993): *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al-Bayan al-Mugrib)*, est., trad. y notas por Felipe Maíllo Salgado, Salamanca.

JAIME I (2003): *Libro de los hechos*, trad. Julia Butiñá Jiménez, Madrid.

JUAN MANUEL (1981): *Libro de los Estados*, ed. José Manuel Blecua, *Obras Completas*, vol. I, Madrid.

IDEM (1983): *El Conde Lucanor*, ed. José Manuel Blecua, *Obras Completas*, vol. II, Madrid.

JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo (1987): *Historia de Rebus Hispanie sive Historia Gótica*, ed. Juan Fernández Valverde, Turnholt.

IDEM (1989): *Historia de los Hechos de España*, ed. y trad. Juan Fernández Valverde, Madrid.

KEHR, P. (1926): *Papsturkunden in Spanien Vorarbeiten Zur Hispania Pontificia. I. Katalanien*, Berlín.

Llibre dels fets del rei En Jaume (1991) ed. Jordi Bruguera, Barcelona.

LUCAS DE TUY (1926): *Crónica de España*, primera edición del texto romanceado, ed. Julio Puyol, Madrid.

IDEM (1997): *Miracula Sancti Isidori*, cap. XXXII, ed. HENRIET, Patrick (1997): «Hagiographie et politique à León au début du XIIIe siècle: les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza», *Revue Mabillon*, n.s. 8 (= t. 69), p. 53-82.

MANSILLA, Demetrio (1955): *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma.

PALENCIA, Alonso (1998): *Guerra de Granada*, trad. Antonio Paz y Meliá, Madrid, 1909, ed. facsímil, estudio preliminar por Rafael Peinado Santaella, Granada.

PÉREZ DE GUZMÁN, Fernán (1953): *Crónica de Juan II*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 68, Madrid.

PÉREZ DE URBEL, Justo (1952): *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid.

Poema de Fernán González (1989), Burgos, ed. facsímil.

Prefatio de Almaria (1990), ed. A. Maya Sánchez, en *Chronica Hispana Saeculi XII. Pars I*, eds. E. Falqué, J. Gil y A. Maya, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, LXXI, Turnholt.

Primera Crónica General (1977), ed. Ramón Menéndez Pidal, Madrid.

PULGAR, Hernando del (1943): *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. Juan de Mata Carriazo, Madrid.

SOLÍS RODRÍGUEZ, Carmelo (1998): «Archivo de la Catedral de Badajoz. Colección de Pergaminos Medievales I. Siglo XIII», *Memorias de la Real Academia de Extremadura de la Letras y las Artes*, IV.

El Tumbo de los Reyes Católicos del Concejo de Sevilla (1971) ed. Juan de Mata Carriazo, Sevilla.

5. Bibliografía

AGUADO, Joseph (1999): «La Historia, la Reconquista y el protonacionalismo en el *Poema de Fernán González*», *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 3, pp. 17-31.

ÁLVAREZ BORJE, Ignacio (2003): *La Plena Edad Media. Siglos XII-XIII*, Madrid.

ALVIRA CABRER, Martín (2000): *Guerra e Ideología en la España Medieval: cultura y actitudes históricas ante el giro de principios del siglo XIII. Batallas de Las Navas de Tolosa (1212) y Muret (1213)*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

IDEM (en prensa): «La historiografía de la guerra medieval en la Corona de Aragón (siglos XI-XIII)», *I Symposium Internacional. La conducción de la guerra (950-1350). Historiografía*, Cáceres, 18-20 de noviembre de 2008.

ARIAS GUILLÉN, Fernando (2007): «Los discursos de la guerra en la *Gran Crónica de Alfonso XI*», *Miscelánea Medieval Murciana*, XXX, pp. 9-21.

AURELL, Martin (2005): «Conclusions», *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, dir. Thomas Deswarte y Philippe Sénac, Turnhout.

BACHRACH, David S. (2003): *Religious and the Conduct of War. c.300 - c.1215*, Woodbridge.

BALOUP, Daniel (2002): «Reconquête et croisade dans la *Chronica Adefonsi Imperatoris* (ca. 1150)», *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, 25, pp. 453-480.

IDEM (2004): «Guerre sainte et violences religieuses dans les royaumes occidentaux de péninsule Ibérique au Moyen Âge», en Michel Bertrand et Patrick Cabanel (éd.), *Religions, pouvoir et violence du Moyen Âge à nos jours*, Toulouse, pp. 15-32.

IDEM (2006): «Le roi et la guerre. À propos des idéologies royales en León et Castille (c. 1140-c. 1250)», en Jean-Pierre Barraqué et Véronique Lamazou (éd.), *Minorités juives, pouvoirs, littérature politique en Péninsule Ibérique, France et Italia au Moyen Âge. Études offerts à Béatrice Leroy*, Biarritz, pp. 417-429.

BALOUP, Daniel y JOSSERAND, Philippe (eds.) (2006): *Regards croisés sur la Guerre Sainte. Guerre, Idéologie et Religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005*, Toulouse.

BARBERO, Abilio y VIGIL, Marcelo (1988): *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona.

BARCELÓ, Miquel (2005): «La *spurcitia paganorum* que había en Coria antes de la conquista cristiana en junio de 1142 d.C.», en *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los XII y XIII*, Miquel Barceló y J. Martínez Gázquez (eds.), Barcelona, pp. 63-70.

BARKEY, Ron (1984): *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid.

BARROCA, Mário Jorge; DUARTE, Luís Miguel y GOUVEIA MONTEIRO, João (2003): *Nova História Militar de Portugal* (dir. Manuel Themudo Barata y Nuno Severiano Teixeira), vol. 1, Rio de Mouro.

BARTLETT, Robert (2003): *La formación de Europa. Conquista, civilización y cambio cultural, 950-1350*, Valencia.

BENITO RUANO, Eloy (1951-1952): «España y las Cruzadas», *Anales de Historia Antigua y Medieval*, pp. 92-120.

IDEM (1988): *De la alteridad en la Historia*, Madrid.

IDEM (2002): «La Reconquista. Una categoría histórica e historiográfica», *Medievalismo*, 12, pp. 91-98.

BESGA MARROQUÍN, Armando (1983): *La situación política de los pueblos del norte de España en la época visigoda*, Bilbao.

IDEM (2003): «Los orígenes de la Reconquista. El reino de Asturias en el siglo VIII», *Historia* 16, 223, pp. 25-50.

BISHKO, Charles Julian (1975): «The Spanish and Portuguese Reconquest, 1095-1492», *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin, vol. III, 396-456.

BOISSELLIER, S. (1994): «Réflexions sur l'idéologie portugaise de la Reconquête. XIIe-XIVe siècles», *Mélanges de la Casa de Velásquez*, 30, 1, pp. 139-166.

BONNAZ, Yves (1976): «Continuité wisigothique dans la monarchie asturienne», *Mélanges de la Casa de Velásquez*, XII, pp. 81-99.

BRONISCH, Alexander P. (1998): *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert*, Münster. [Existe traducción española: *Reconquista y Guerra Santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Granada, 2007].

IDEM (2005): «La noción de guerra en el reino de León y el concepto de djihÇd hacia el año mil», en Thomas Deswarte et Philippe Sénac, *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, Turnhout, pp. 7-23.

IDEM (2006a): «Reconquista y Guerra Santa. Una breve réplica a una crítica de Patrick Henriet», *Anuario de Estudios Medievales*, 36/2, pp. 907-915.

IDEM (2006b): «En busca de la guerra santa. Consideraciones acerca de un concepto muy amplio (el caso de la Península Ibérica, siglos VII-XII)», *Regards croisés sur la Guerre Sainte. Guerre, Idéologie et Religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005*, ed. Daniel Baloup y Philippe Josserand, Toulouse, pp. 91-113.

CANELLA LÓPEZ, Ángel (1966-1967): «Leyenda, culto y patronazgo en Aragón del señor san Jorge, mártir y caballero», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 19-20, pp. 7-22.

CANTARINO, Vicente (1978): *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*, Madrid.

IDEM (1980): «The Spanish Reconquest: A Cluniac Holy War againsts Islam?», en K.I. Semaan (ed.), *Islam and the medieval West. Aspects of Intercultural relations*, Albany, pp. 82-101.

CASTRO, Américo (1971): *La realidad histórica de España*, ed. renovada, 4ª ed, México.

IDEM (1983): *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, 2ª ed., Barcelona.

IDEM (1985): *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Madrid.

COLLINS, Rogers (1986): *España en la Alta Edad Media*, Barcelona.

CONRAD, Philippe (1998): *Histoire de la Reconquista*, Paris.

CORRAL, José Luis (2008): *Una historia de España*, Barcelona.

DESWARTE, Thomas (2003): *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIIIe-Xie siècles)*, Turnhout.

DOMÍGUEZ ORTÍZ, Antonio (2001): *España. Tres milenios de Historia*, Madrid.

DUBY, Georges (1973): «Guerre et Société dans l'Europe féodale: Ordonnancement de la Paix», *Concetto, Storia, Miti e Immagini del Medio Evo*, a cura di Vittore Branca, Firenze, pp. 449-482.

IDEM (1978): «Historia social e ideologías de las sociedades», en J. Le Goff y P. Nora (eds.), *Hacer la Historia*, Barcelona, vol. I.

IDEM (1989): «La vulgarización de los modelos culturales en la sociedad feudal», *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, pp. 198-208.

ENGELS, Odilo (1989): *Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter*, Paderborn.

ERDMANN, Carl (1940): *A idea de Cruzada em Portugal*, Coimbra.

IDEM (1977): *The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton [El original se remonta a 1935: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart]

ESPINO, Jesús (1996): *Los orígenes de la reconquista en el reino Astúr-Leonés*, Madrid, Akal.

FACI, Javier (1998): «La obra de Barbero y Vigil y la historia medieval española», en "Romanización" y "Reconquista" en la península ibérica: nuevas perspectivas, María José Hidalgo, Dionisio Pérez y Manuel J. R. Gervás (eds.), Salamanca, pp. 33-40.

FEBO, Giuliana di (2002): *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Bilbao.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, F. (1992): «The Survival of a Notion of Reconquista in the Late Tenth and Eleventh-Century León», T. Reuter (ed.), *Warriors and Churchmen in the High Middle Ages. Essays presented to Karl Leyser*, Londres y Río Grande, pp. 123-143.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Etelvina (1998): «La iconografía isidoriana en la Real Colegiata de León», *Pensamiento medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, José María Soto Rábanos (Coord.), vol. 1, Madrid, pp. 141-181.

FLETCHER, Richard A. (1984): *Saint James' Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford.

IDEM (1987): «Reconquest and Crusade in Spain, c. 1050-1150», *The Royal Historical Society Studies*, 37, pp. 31-47.

IDEM (2001): «La Alta Edad Media, 700-1250», *Historia de España*, Raymond Carr (ed.), Barcelona, pp. 71-96.

FLORI, Jean (1998): «Réforme, reconquista, croisade (L'idée de reconquête dans la correspondance pontificale d'Alexandre II à Urbain II)», en J. Flori, *Croisade et chevalerie. XIe-XIIIe siècles*, Bruselas, pp. 51-80.

IDEM (2003): *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente Cristiano*, Granada.

IDEM (2004): *Guerra Santa, Yihad, Cruzada. Violencia y religión en el Cristianismo y el Islam*, Granada-Valencia.

GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando y GONZÁLEZ VESGA, José Manuel (2004): *Breve historia de España*, 3ª ed., Madrid.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel (1981): *Historia de España Alfaguara*. Tomo II: *La época medieval*, Madrid.

IDEM (1985): «Introducción. Espacio, sociedad y organización medievales en nuestra tradición historiográfica», en José Ángel García de Cortázar et alii, *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Barcelona.

IDEM (1990): «La Reconquista en el siglo XI: ¿Geográfica o cultural?», *IX Centenario da dedicação da Sé de Braga. Congreso Internacional*, Vol. I: O Bispo D. Pedro e o Ambiente Político-Religioso do Século XI, Braga, 1990, pp. 689-715.

IDEM (1997) «Un tiempo de cruzada y guerra santa a finales del siglo XI», *Los monjes soldados. Los Templarios y otras Órdenes Militares*, Palencia, pp. 9-31.

IDEM (1998) : «Sociedad y organización social del espacio castellano en los siglos VII al XII. Una revisión historiográfica», en “Romanización” y “Reconquista” en la península ibérica, pp. 317-337.

GARCÍA FITZ, Francisco (1998): *Castilla y León frente al Islam. Estrategias de expansión y tácticas militares (siglos XI-XIII)*, Sevilla.

IDEM (2000): «El cerco de Sevilla: reflexiones sobre la guerra de asedio en la Edad Media», *Sevilla, 1248. Congreso Internacional conmemorativo del 750 aniversario de la conquista de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Sevilla, pp. 115-154.

IDEM (2002): *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII*, Sevilla.

IDEM (2003): *La Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones jurídicas y religiosas*, Madrid.

IDEM (2004a): «Conflictividad bélica entre cristianos y musulmanes en el Medievo hispano. Perspectivas ideológicas y políticas», *Conflicto, violencia y criminalidad en Europa y América. IV Jornadas de Estudios Históricos del Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América (Vitoria-Gasteiz, 11 al 13 de noviembre de 2002)*, José Antonio Munita Loinaz (ed.), Vitoria, pp. 59-66.

IDEM (2004b): «¿Una España musulmana, sometida y tributaria? La España que no fue», *Historia. Instituciones. Documentos*, 31, pp. 227-248.

IDEM (2005): *Las Navas de Tolosa*, Barcelona.

IDEM (2009): «El Islam visto por Alfonso X», *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales*, León, pp. 393-432.

IDEM (en prensa): «La guerra en la Península Ibérica medieval: los reinos occidentales, siglos XI al XIII. Estado de la cuestión y perspectivas de análisis», *I Symposium Internacional. La conducción de la guerra (950-1350). Historiografía*, Cáceres, 18-20 de noviembre de 2008.

GARCÍA TURZA, Javier (2002): «El final de la Reconquista», en *Historia de España de la Edad Media*, V. Á. Álvarez Palenzuela (coord.), pp.477-496.

GERBET, Marie-Claude (1985): «Les espagnols de la “frontière”, VIIIe-milieu XIVe siècle», en BENNASSAR, Bartolomé (dir.), *Histoire des Espagnols, T. 1: VIe-XVIIe siècle*, Paris.

GILLINGHAM, John (1992): «Richard I and the Science of War in the Middle Ages», *Anglo-Norman Warfare. Studies in late Anglo-Saxon and Anglo-Norman military organization and warfare*, ed. Matthew STRICKLAND, Woodbridge, pp. 194-207.

GLICK, Thomas F. (1991): *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Madrid.

GOMES BARBOSA, Pedro (2008): *Reconquista Cristã. Séculos IX a XII*, Lisboa.

GONZÁLEZ, Julio (1960): *El reino de Castilla en tiempos de Alfonso VIII*, Madrid.

IDEM (1986): *Reinado y diplomas de Fernando III*, Córdoba.

GONZÁLEZ-CASANOVAS, Roberto J. (1994): «Reconquista y conquista en la historiografía hispánica: Historia, mito y ejemplo de Alfonso X a Las Casas», *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. III, pp. 42-55.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (2000): «¿Re-conquista? Un estado de la cuestión», en E. Benito Ruano (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media (I)*, Madrid, pp. 155-178.

IDEM (2003): «Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos», *Memoria, mito y realidad en la Historia Medieval. XIII Semana de Estudios Medievales de Nájera*, José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), Logroño, pp. 151-170.

IDEM (2004): «¿Pero existió la Reconquista?», *Muy Especial*, 65, pp. 6-11.

GOÑI GAZTAMBIDE, José (1958): *Historia de la bula de cruzada en España*, 2 vols., Vitoria.

GUIANCE, Ariel (1991): «Morir por la patria, morir por la fe: la ideología de la muerte en la *Historia de Rebus Hispaniae*», *Cuadernos de Historia de España*, LXXIII, pp. 75-106

GUICHARD, Pierre (2002): *De la expansión árabe a la Reconquista: Esplendor y fragilidad de al-Andalus*, Granada.

HEHL, E.D. (1980): *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu Kanonischem Recht und Politischer Wirklichkeit*, Stuttgart.

HENRIET, Patrick (1997): «Hagiographie et politique à León au début du XIIIe siècle: les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza», *Revue Mabillon*, n.s. 8 (=t. 69), pp. 53-82.

IDEM (2002): «L'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen-Âge hispanique», *Francia*, 29/1, pp. 171-220.

IDEM (2003): «Y-t-il une hagiographie de la "Reconquête" hispanique (XIe-XIIIe siècle)?», en *L'expansion occidentale (XIe-XVe s.). Formes et conséquences. Actes du XXXIIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, Paris, pp. 47-63.

IDEM (2004): «La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación política-sociológica», en *Memoria Ecclesiae*, 24, Oviedo, pp. 13-79.

IDEM (2007a): «*Protector et defensor omnium*. Le culte de saint Michel en Péninsule ibérique (haut Moyen Âge)», en P. BOUET, G. OTRANTO y A. VAUCHEZ, *Culto e Santuari di San Michele nell'Europa medievale*, Bari, pp. 113-131.

IDEM (2007b): «Les saints et la frontière en Hispania au cours du Moyen Âge central», en K. HERBERS y N. JASPERT eds., *Grenzen und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, Münster, pp. 361-386.

IDEM (en prensa): «Propagande hagiographique et Reconquête», en M. TISCHLER et alii, *Christlicher Norden / Muslimischer Süden*.

HERBERS, Klaus (1999): *Política y veneración de los santos en la Península Ibérica. Desarrollo del "Santiago político"*, Pontevedra.

IDEM (2004): «Reconquista. Spaniens Christen gegen Spaniens Muslime?», en *Terror oder Toleranz? Spanien und der Islam*, ed. Raimund Allebrand, Bad Honnef, pp. 39-59.

IBARRA Y RODRÍGUEZ, E. (1942): «La Reconquista de los Estados Pirenaicos hasta la muerte de don Sancho el Mayor (1034) », *Hispania*, 2, pp. 3-63.

JOSSERAND, Philippe (2003): «Croisade et reconquête dans le royaume de Castille au XIIe siècle. Éléments pour une réflexion», *L'Expansion occidentale aux XIe-XVe siècles: formes et conséquences. Actes du XXXIIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, Paris, pp. 75-85.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel (1972): *Las Cruzadas*, Bilbao.

IDEM (1998a): «¿Es todavía España un enigma histórico? (Releyendo a Sánchez-Albornoz)», *Lecturas sobre la España histórica*, Madrid, pp. 317-341.

IDEM (1998b): «España: Reinos y Señoríos Medievales», *Lecturas sobre la España Histórica*, Madrid, pp. 11-69.

IDEM (1998c) (coord.): *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, tomo IX: *La reconquista y el proceso de diferenciación política (1035-1217)*, Madrid.

LALIENA CORBERA, Carlos (2005): «Guerra sagrada y poder real en Aragón y Navarra en el transcurso del siglo XI», *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, dir. Thomas Deswarte y Philippe Sénac, Turnhout, pp. 97-112.

LALIENA CORBERA, Carlos y SÉNAC, Philippe (1991): *Musulmans et Chrétiens dans le Haut Moyen Âge: aux origines de la Reconquête aragonaise*, París.

LINEHAN, Peter (1993): *History and Historians of Medieval Spain*, Oxford.

LOMAS, Francisco Javier (1998): «Vigencia de un modelo historiográfico. De las sociedades gentilicias en el norte peninsular a las primeras formaciones feudales», en *"Romanización" y "Reconquista" en la península ibérica*, María José Hidalgo, Dionisio Pérez y Manuel J. R. Gervás (eds.), Salamanca, pp. 102-116.

LOMAX, Derek (1984): *La Reconquista*, Barcelona.

IDEM (1993): «Novedad y tradición en la guerra de Granada, 1482-1491», en *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla. Actas del Symposium conmemorativo del Quinto Centenario*, ed. Miguel Ángel Ladero Quesada, Granada, pp. 229-262.

LÓPEZ QUIROGA, Jorge (2005): «El "mito-motor" de la Reconquista como proceso de etnogénesis socio-política», en Thomas Deswarte et Philippe Sénac (dir.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, Turnhout, pp. 113-121.

MACKAY, Angus (1980): *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el Imperio, 1000-1500*, Madrid.

IDEM (2001): «La Baja Edad Media, 1250-1500», *Historia de España*, ed. Raymond Carr, Barcelona, pp. 97-118.

MANGAS, Julio (1998): «Pervivencias sociales de los astures y cántabros en los modelos administrativos romanos: tiempos y modos», en "Romanización" y "Reconquista" en la península ibérica, María José Hidalgo, Dionisio Pérez y Manuel J. R. Gervás (eds.), Salamanca, pp. 117-128.

MARAVALL, José Antonio (1981): *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid.

MARÍN-GUZMÁN, R. (1992): «Crusade in al-Andalus: the eleventh century formation of the reconquista as an ideology», *Islamic Studies*, 31:3, pp. 287-311.

MARTÍN, José Luis (1975): *La Península en la Edad Media*, Barcelona.

IDEM (1993): «La pérdida y la reconquista de España a la luz de las crónicas y del romancero», *Repoblación y reconquista (Actas del III Curso de Cultura Medieval Aguilar del Campoo, 1991)*, Aguilar del Campoo, pp. 9-16.

IDEM (1996): «Reconquista y cruzada», *Studia Zamorensia*, Segunda Etapa, III, 1996, pp. 215-241.

MATTOSO, José (1985): *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal, 1096-1325*, vol. I, 2ª ed., Lisboa.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1991): *Los españoles en la Historia*, Madrid.

MÍNGUEZ, José María (1989): *La Reconquista*, Madrid.

IDEM (1994): *Historia de España II: Las sociedades feudales, 1. Antecedentes, formación y expansión (siglos VI al XIII)*, Madrid.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio y ALVIRA CABRER, Martín (2001): «Ideología y guerra en los reinos de la España Medieval», *Conquistar y Defender. Los recursos militares en la Edad Media Hispánica. Revista de Historia Militar*, núm. extraordinario, año XLV, pp. 291-334.

MONSALVO ANTÓN, José María (2006): «Notas sobre los primeros espacios de la reconquista (primera mitad s.VIII) en la cronística cristiana plenomedieval: de la Historia Silense a la Estoria de España», en José María Mínguez Fernández y Gregorio del Ser Quijano (eds.), *La península en la Edad Media: treinta años después: estudios dedicados a José-Luis Martín*, Salamanca, pp. 253-270.

MONTEIRA ARIAS, Inés (2007a): «Los musulmanes como verdugos de los personajes sagrados en el Románico. Una interpretación actualizada de las Escrituras para combatir el islam en la Edad Media», *Codex Aquilarensis*, 23, pp. 66-89.

IDEM (2007b) «Une iconographie de propagande de la lutte contre l'islam: les têtes tranchées dans la sculpture romane française et espagnole», en *Actas congreso Transpyrenalia. Les Français en Espagne du VIIIe au XIIIe siècle*, Oloron Sainte-Marie, pp. 165-181.

MONTENEGRO VALENTÍN, Julia y DEL CASTILLO ÁLVAREZ, Arcadio (1992): «Don Pelayo y los orígenes de la reconquista: un nuevo punto de vista», *Hispania*, 180, pp. 5-32.

IDEM (1995): «De nuevo sobre don Pelayo y los orígenes de la Reconquista», *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia Antigua*, 8, pp. 507-520.

MONTERO GUADILLA, José Luis (1990): *La Reconquista que nunca existió*, Madrid.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús y JUÁREZ BLANQUER, A. (1988): *Andalucía en las Cantigas de Santa María*, Granada.

NOVO GÜISÁN, José (1992): *Los pueblos vasco-cantábricos y galaicos en la Antigüedad tardía. Siglos III-IX*, Alcalá de Henares.

O'CALLAGHAN, Joseph F. (2003): *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia.

OLIVER ASÍN, José (1928): «Origen árabe de rebato, arroba y sus homónimos. Contribución al estudio de la historia medieval de la táctica militar y de su léxico peninsular», *Boletín de la Real Academia Española*, tomo XV, pp. 347-395 y 496-542.

OTERO, Luis (2000): *Flechas y Pelayos. Moral y estilo de los niños franquistas que soñaban imperios*, Madrid-México-Buenos Aires.

PANIAGUA LOURTAU, Ana Belén (2002): «Consideraciones sobre los musulmanes en la Gran Crónica de Alfonso XI», en F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina (coords.), *IV estudios de Frontera: Historia, tradiciones y leyendas en la frontera*, Jaén, pp. 417-430.

PASTOR DE TOGNERY, Reyna (1975): *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII*, Barcelona.

PEINADO SANTAELLA, Rafael G. (2000): «“Christo pelea por sus castellanos”. El imaginario cristiano de la guerra de Granada», en José Antonio González Alcántud y Manuel Barrios Aguilera (eds.), *Las tomas: antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Granada, pp. 452-524.

PÉREZ DE URBEL, Justo (1952): *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid.

PERISSINOTTO, Giorgio (1987): *Reconquista y literatura medieval: cuatro ensayos*, Potomac.

PORTELA, Ermelindo y PALLARES, Carmen (2006): «Compostela y Jerusalén. Reconquista y cruzada en tiempos de Diego Gelmírez», en José María Mínguez Fernández y Gregorio del Ser Quijano (eds.), *La península en la Edad Media: treinta años después: estudios dedicados a José-Luis Martín*, Salamanca, pp. 271-285.

PRAWER, J. (1968): *Histoire du Royaume Latin de Jérusalem*, Paris.

RECUERO ASTRAY, Manuel José (1996): *Orígenes de la Reconquista en el Occidente Peninsular*, La Coruña.

REYNAUD, Georges (1991): «La lutte Chrétienne contre le pouvoir musulman en Occident ou l'origine ibérique de la Croisade d'Orient», *Sharq al-Andalus*, 8, pp. 243-247.

RÍOS SALOMA, Martín F. (2003): *El concepto de Reconquista en la historiografía hispánica. Un siglo de investigaciones*, Proyecto de Investigación inédito, Universidad Complutense de Madrid.

IDEM (2005a): «De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)», *En la España Medieval*, 28, pp. 379-414.

IDEM (2005b): «Restauración y Reconquista: sinónimos en una época romántica y nacionalista (1850-1896)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 35 (2), pp. 243-263.

IDEM (2005c): «Los acontecimientos del siglo VIII a la luz de la historiografía tradicional. Reflexiones en torno a una obra de Enrique Herrera Oria», *Memoria y Civilización*, 8, pp. 173-184.

IDEM (2006): «La Reconquista: una invención historiográfica (siglos XVI-XIX)», *Regards croisés sur la Guerre Sainte. Guerre, Idéologie et Religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velázquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005*, ed. Daniel Baloup y Philippe Josserand, Toulouse, pp. 413-429.

IDEM (2007): *La Reconquista en la historiografía hispana: revisión y deconstrucción de un mito identitario (siglos XVI-XIX)*, Tesis Doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid.

RIVERA GARRETAS, Milagros (1980): «El origen de la idea de orden militar en la historiografía reciente», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, I, pp. 77-90.

RIVERA RECIO, J. (1966-1976): *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, 2 vols., Roma.

RODRÍGUEZ GARCÍA, José Manuel (1996): «Idea and Reality of Crusade in Alfonso's X Reign Castile and Leon, 1252-1284», *Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East: Autour de la Première Croisade*, Paris, pp. 379-390.

IDEM (1998): «Relaciones "cruzadas" entre Portugal y Castilla, 1250-1297», *IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval: As relações de fronteira no século de Alcanices*, vol. II, Porto, 1998, pp. 945-953.

IDEM (2000): «Historiografía de las Cruzadas», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, 13, pp. 341-395.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ana (2004): «Légitimation royale et discours sur la croisade en Castille aux XIIe et XIIIe siècles», *Journal des Savants*, enero-junio, pp. 129-163.

RODRÍGUEZ MOLINA, José (2002): «Santos guerreros en la frontera», en F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina (coords.), *IV estudios de Frontera: Historia, tradiciones y leyendas en la frontera*, Jaén, pp. 447-470.

RODRIGUEZ DE LA PEÑA, Alejandro (2000-2001): «La cruzada como discurso político en la crónica alfonsí», *Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes*, 2, pp. 22-41.

RUCQUOI, Adeline (1993): *Histoire médiévale de la péninsule Iberique*, Paris.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio (1995): «La monarquía asturiana (718-910)» en Juan Ignacio Ruiz de la Peña, Justiniano Rodríguez y José Luis Martín, *El reino de León en la alta Edad Media III. La monarquía astur-leonesa. De Pelayo a Alfonso VI (718-1109)*, León, pp. 11-127.

RUSSELL, F.H. (1975): *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio (2000): *España, un enigma histórico*, Barcelona, vol. II.

SÁNCHEZ PRIETO, A.B (1990): *Guerra y guerreros en España según las fuentes canónicas de la Edad Media*, Madrid.

SÉNAC, Philippe (2005): «Al-Mansûr et la reconquête», en Thomas Deswarte et Philippe Sénac (dirs.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, Turnhout, pp. 37-50.

SICART GIMÉNEZ, Ángel (1982): «La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media», *Compostellanum*, 27, pp. 11-32.

SILVEIRA DA COSTA, Ricardo Luis (1998): *A guerra na Idade Média. Estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*, Río de Janeiro.

SMITH, Damian J. (1999): «*Soli hispani?*, Innocent III and Las Navas de Tolosa», *Hispania Sacra*, 51 (1999), pp. 449-501.

IDEM (2006): «Guerra Santa y Tierra Santa en el pensamiento y la acción del rey Jaime I de Aragón», *Regards croisés sur la Guerre Sainte. Guerre, Idéologie et Religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005*, ed. Daniel Baloup y Philippe Josserand, Toulouse, pp. 305-321.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis (1975): *Historia de España Antigua y Media*, Madrid.

TOLAN, John (2005): «Las traducciones y la ideología de reconquista: Marcos de Toledo», en *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los XII y XIII*, Miquel Barceló y J. Martínez Gázquez (eds.), Barcelona, pp. 79-85.

TORRA PÉREZ, Alberto (1996): «Reyes, santos y reliquias. Aspectos de la sacralidad de la monarquía catalano-aragonesa», *El poder real en la corona de Aragón (siglos XIV-XVI). XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. III*, Zaragoza, pp. 493-517.

TORRES FONTES, Juan (1946): *Estudio de la "Crónica de Enrique IV" del Dr. Galíndez de Carvajal*, Murcia.

TORRÓ, Josep (2000): «Pour en finir avec la "Reconquête". L'occupation chrétienne d'al-Andalus, la soumission et la disparition des populations musulmanes (XIIe-XIIIe siècle)», *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 78, pp. 79-97.

TULIANI, Maurizio (1994): «La idea de reconquista en un manuscrito de la Crónica General de Alfonso X el Sabio», *Studia Storica*, 12, pp. 9-23.

UBIETO ARTETA, Antonio (1970): «Valoración de la reconquista peninsular», *Príncipe de Viana*, 120-121, pp. 213-220.

UDINA MARTORELL, Federico (1983): «La Reconquista Española», *La Cristianità dei secoli XI e XII in Occidente- Coscienza e structure de una società. Atti della ottava settimana internazionale di studio Mendola, 30 giugno-5 luglio 1980*, Milán, pp. 85.101.

VALDEÓN BARUQUE, Julio (1973): «Las particiones medievales en los tratados de los reinos hispánicos. Un precedente de Tordesillas», *El Tratado de Tordesillas y su proyección. Segundas Jornadas Americanistas. Primer coloquio Luso-Español de Historia Ultramarina*, Valladolid, tomo I, pp. 21-32.

IDEM (2006): *La Reconquista. El concepto de España: unidad y diversidad*, Madrid.

VANOLLI, Alessandro (2002): «Tra Platone e Ibn Khaldûn: considerazioni sulla guerra giusta. Note sulla circolazione mediterranea di un'idea», *Studi Storici*, 43/3, pp. 755-776.

IDEM (2003): *Alle origini della Reconquista*, Torino.

IDEM (2008): «L'invenzione della *Reconquista*. Note sulla storia di una parola», *Reti Medievali Revista*, IX/1, pp. 1-13.

VARA THORBECK, Carlos (1999): *El Lunes de Las Navas*, Jaén.

VASCONCELOS e SOUSA, Bernardo (2000): «A Reconquista portuguesa nos séculos XII e XIII», en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248*, Madrid pp. 245-257.

VICENS VIVES, Jaime (1962): *Aproximación a la Historia de España*, Barcelona.

VIDAL, César (2004): *España frente al Islam. De Mahoma a Ben Laden*, Madrid.

VILLEY, M. (1942): *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*. Paris

ZIMMERMANN, Michel (2005): «Le clergé et la guerre en Catalogne aux alentours de l'an mil», *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, dir. Thomas Deswarte y Philippe Sénac, Turnhout, pp. 191- 207.