

SENTIMIENTO APOCALÍPTICO Y MOVIMIENTO CRUZADO

Carlos de AYALA MARTÍNEZ¹
(UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID)

Presentación

Las dos expresiones contenidas en el título de este trabajo están íntimamente relacionadas. Sería, en efecto, muy difícil entender el movimiento cruzado sin conocer el sentimiento apocalíptico que de forma más o menos explícita lo recorre a lo largo de toda su historia. Pero realmente para poder comprender bien esa íntima relación entre ambos elementos es preciso aclarar lo mejor posible cada uno de ellos: ‘sentimiento apocalíptico’ y ‘movimiento cruzado’.

Empezaremos por este último. Ante todo debemos subrayar que, cuando hablamos de ‘movimiento cruzado’, estamos ante un sentimiento doble. Por un lado, de arrepentimiento y, por otro, de venganza. Ese doble sentimiento, hábilmente estimulado y en cierto modo conformado por el Papa, acaba cristalizando en expedición militar². Con independencia de los factores causales realmente actuantes en el desencadenamiento de la cruzada –complejo tema en el que no vamos a entrar aquí–, lo cierto es que Urbano II supo canalizar ese doble sentimiento hacia un objetivo, el de la recuperación de Jerusalén, que activaba las más hondas emociones de los habitantes de la Cristiandad y que, caso de traducirse en triunfo, podría servirle para afianzar su liderazgo hegemónico en un Occidente desgarrado por el cisma y el enfrentamiento con el Imperio.

¹ El presente estudio forma parte también del proyecto de investigación I+D *Violencia religiosa en la Edad Media peninsular: guerra, discurso apologético y relato historiográfico* (ss. X-XV), financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (referencia: HAR2016-74968-P).

² Concretamente la cuestión de la venganza y su significativa presencia en el discurso cruzadista ha sido bien estudiada por Susanna A. THROOP, “Zeal, Anger and Vengeance. The Emotional Rhetoric of Crusading”, en S.A THROOP and P.R. HYAMS (eds.), *Vengeance in the Middle Ages: Emotion, Religion and Feud*, Farnham, Ashgate, 2010, pp. 177-202; IDEM, *Crusading as an Act of Vengeance, 1095-1216*, Farnham, Ashgate, 2011. Cf. Martín ALVIRA CABRER, *Las Navas de Tolosa 1212. Idea, liturgia y memoria de la batalla*, Madrid, Sílex, 2012, p. 64. Recientemente, Tyerman ha insistido en la importancia de la categoría jurídica de ‘venganza’ a la hora de servir de argumento justificativo para la puesta en marcha de la cruzada: Christopher TYERMAN, *Cómo organizar una cruzada. El trasfondo racional de las guerras de Dios*, Barcelona, Crítica, 2016 (orig. inglés 2015), pp. 82-86.

Es cierto que esta explosión emocional que constituyó la que luego hemos llamado ‘primera cruzada’ fue lógicamente entendida por todos como un acontecimiento único y definitivo, pero no es menos cierto que, desde muy pronto y ante los magros resultados de la operación, ‘la cruzada’ acabó exigiendo una continuidad que le hizo convertirse en ‘las cruzadas’; era precio y consecuencia de una inevitable institucionalización que abordó con celo el pontificado y que acabó transformando el antiguo y más o menos espontáneo movimiento cruzado en una construcción jurídica regulada por el derecho canónico.

Pese a ello, el movimiento cruzado en sus doscientos años de andadura no dejó nunca de ser expresión de aquel doble sentimiento que lo inició –arrepentimiento y venganza– y que fue utilizado una y otra vez por un pontificado siempre deseoso de afirmar su discutido liderazgo sobre el conjunto de la Cristiandad.

Pues bien, lo que permitía con relativa asiduidad poner en marcha la base emocional del movimiento cruzado era precisamente lo que hemos definido como ‘sentimiento apocalíptico’. Detengámonos ahora en él, conscientes de que su definición resulta algo más compleja que la anterior.

El sentimiento apocalíptico es también mezcla de dos impulsos emocionales, el del miedo y el de la esperanza. Miedo a la condenación a la que nos conduce el pecado, y esperanza porque la revelación –eso es exactamente lo que quiere decir apocalipsis– nos descubre que la maldad, por terrible que pueda aparecer, no resistirá el triunfo de la salvación de Cristo.

En el imaginario medieval, ese miedo y esa esperanza adoptaron la forma de una secuencia dramática de acontecimientos que pondría fin a la historia. La identificación de la experiencia personal con el drama final de los tiempos, la inminencia en definitiva de ese final, se debía fundamentalmente a tres circunstancias. En primer lugar, el pesimismo antropológico, de raíz agustiniana, que caracteriza la alta Edad Media y que tiende a identificar el miedo con el presente y la esperanza con el triunfo definitivo de la salvación. En segundo término, la tendencia, igualmente antropológica, a que cada sociedad considere su tiempo como decisivo, como el momento de la ‘gran solución’. Y en tercer y último lugar, la facilidad con que, desde la conciencia medieval, es posible identificar cualquier presente con algunos de los catastróficos signos que acompañaban el imaginario cuadro dramático del fin de los tiempos.

El escenario apocalíptico y el Emperador de los últimos días

¿En qué consiste ese cuadro? La Biblia, y concretamente el Nuevo Testamento, da pie a pensar que la *parusía*, es decir, la segunda llegada de Cristo y manifestación de salvación definitiva, vendría precedida por una extraor-

dinaria condensación de maldad personificada en el gobierno del Anticristo, que se desplegaría desde el santuario de Dios, es decir, desde Jerusalén³.

Los enemigos del Anticristo son lógicamente los cristianos y solo ellos, por lo que la aparición del nefasto líder satánico no sería nunca anterior a la definitiva derrota del paganismo. La victoria asociada a ella inicialmente fue vinculada al caballero blanco que describe el libro del Apocalipsis y que es una evocación de la figura de Cristo⁴ pero pronto, en la tradición profética del *Pseudo-Methodio*, ese guerrero apocalíptico es identificado con el *Emperador de los últimos días*.

El llamado *Apocalipsis del Pseudo-Methodio* es un texto siríaco de autor anónimo, melkita o jacobita, que lo redactaría en Singār, en las cercanías de Mosul, casi con toda probabilidad en los años 691-692, en el ambiente de desmoralizadora opresión que, para los cristianos, supuso el califato del omeya 'Abd al-Malik (685-705). Este texto tuvo una extraordinaria difusión tanto en Oriente como en Occidente, en donde ya en los primeros años del siglo VIII había sido traducido al latín en un contexto, el de la conquista islámica de la Península Ibérica y el de la ofensiva sobre el territorio meridional de la actual Francia, que dibujaba en tierras occidentales un escenario sorprendentemente similar al de las orientales⁵.

Para el *Pseudo-Methodio* (y, en consecuencia, para importantes sectores de la Cristiandad occidental a partir del siglo VIII), al comienzo del séptimo y último milenio de la historia, el linaje de Ismael abandonará su reducto del desierto y extenderá su desolación por toda la Tierra en justo castigo por los pecados de los cristianos⁶. Y es que el travestismo, la sodomía y el incesto se

³ 2 Tes 2:1-12.

⁴ Ap 19: 11-16.

⁵ La última edición del texto en G.J. REININK, *Die Syrsche Apokalypse des Pseudo-Methodios (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 540-541)*, Lovaina, 1993. Una traducción castellana de la versión latina en Jacinto LOZANO ESCRIBANO y Lucinio ANAYA ACEBES, *Literatura apocalíptica cristiana (hasta el año 1000)*, Madrid, Polifemo, 2002, pp. 271-288. La autoría ficticia del texto es atribuida a san Methodio, obispo de Olimpia, Patara y Tiro sucesivamente, martirizado en 311. La autoría real ha generado un importante debate no resuelto. Véase Francisco Javier MARTÍNEZ, "La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en Oriente", en Gonzalo ANES (ed.), *Europa y el Islam*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2003, pp. 190-191 (nota 101). Sobre la cuestión de la datación del texto, véase G.J. REININK, "Pseudo-Methodius: A Concept of History in Response to de Rise of Islam", en Averil CAMERON y Lawrence I. CONRAD (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton, 1992, I, pp. 149-187. El traductor y adaptador del texto griego al latín fue el monje Pedro. Es poco lo que conocemos acerca de su figura: James T. PALMER, *The Apocalypse in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 113-114.

⁶ El *Pseudo-Methodio* añade un último milenio, el séptimo, a los tradicionales seis que, desde antiguo, servían a la reflexión cristiana para periodizar el desarrollo de la humanidad. Pues bien, según el texto, al final del cuarto milenio ya se había producido una primera expedición destructora de los ismailitas, llegando incluso a regiones occidentales como Roma. Sería el juez Gedeón el encargado de rechazarlos y confinarlos en sus inhóspitas tierras desérticas

habrán apoderado de la sociedad y, por eso, Dios la abandonará en manos de los bárbaros inaugurándose una era de sufrimiento indescriptible. Será tiempo de destrucciones, matanzas, profanaciones, persecuciones y apostasía y la pobreza y el hambre se apoderarán por doquier, y así durante setenta años.

Pero de pronto, inesperadamente, resucitará de su letargo el emperador de griegos y romanos y se lanzará sobre los ismailitas, les arrebatará vidas y bienes y los destruirá. La paz reinará sobre la Tierra durante el mismo período de tiempo que había durado la dominación de los infieles –setenta años–; será, de hecho, el último periodo de paz que preceda el final de los tiempos.

Al llegar el término de este período, la maldad volverá a imponerse sobre la Tierra y lo hará en dos momentos. En el primero, los pueblos contenidos tras las puertas del Aquilón por Alejandro Magno, es decir, las hordas malditas de Gog y Magog⁷, se esparcirán sembrando el terror con sus abominables prácticas, entre ellas la del canibalismo, y así durante otros setenta años, hasta que Dios envíe a uno de los príncipes del ejército celestial, que los aniquilará en un instante.

El segundo tiempo es el que ya protagonizará el “Hijo de la Perdición”, es decir, el Anticristo, un hombre perteneciente a la tribu de Dan, la de Judas Iscariote, que había nacido en Corozáin, había sido criado en Betsaida y reinaba en Cafarnaún, las tres ciudades malditas por Cristo (Lc 10: 13-15). Pero en el intervalo entre los dos tiempos, y durante diez años y medio, el emperador de los romanos, desplazado a Jerusalén, esperará allí la venida del Anticristo. Cuando esta tenga lugar, el emperador ascenderá al Calvario y allí depondrá su corona colocándola sobre la cruz de Cristo. Ello significará que el imperio sobre los cristianos es entregado a Dios y, mientras cruz y corona asciendan al cielo, el emperador expirará.

Se iniciará así el reinado del Anticristo, que gobernará el mundo desde el templo de Jerusalén y engañará a muchos con sus milagros y acciones portentosas. Pero, cumplido el tiempo de la abominación, Dios enviará a sus dos siervos más queridos, Enoch y Elías, para neutralizar el poder de seducción

hasta su segunda y definitiva aparición en el séptimo milenio. Sobre la correspondencia de los madianitas bíblicos y estos supuestos ismailitas, véase Javier MARTÍNEZ, *op. cit.*, pp. 197-198.

⁷ La vieja leyenda recogida por el *Pseudo-Methodio* nos dice que Alejandro, después de derrotar a los persas de Darío, descendió hasta el mar de la “región del sol” y allí se encontró con peligrosísimos pueblos inmundos y de prácticas repugnantes. Eran en total veintidós, cada uno de ellos regido por sus propios gobernantes encabezados por Gog y Magog, todos ellos descendientes de Jafet. Temeroso de que pudieran extender sus infeciosas costumbres a Tierra Santa, Alejandro decidió, con la ayuda de Dios, confinarlos tras los “Senos de Aquilón”, dos grandes promontorios que milagrosamente se aproximaron hasta quedar a una distancia de doce codos. En el hueco, el héroe macedonio instaló unas portentosas puertas de bronce revestidas de acero. Los 22 pueblos quedarían ahí encerrados hasta que, según profecía de Ezequiel (Ez 38-39), salieran al final de los tiempos. Sobre la leyenda y sus duraderas repercusiones cartográficas, véase Sandra SÁENZ-LÓPEZ PÉREZ, “La representación de Gog y Magog y la imagen del Anticristo en las cartas náuticas bajomedievales”, *Archivo Español de Arte*, 78 (2005), 263-276.

del Anticristo. La muerte de los enviados a manos del líder del mal será la señal de la definitiva venida de Cristo, quien destruirá con su aliento al “Hijo de la Perdición”, produciéndose, ahora sí, la definitiva *parusía*, la que pondrá en marcha el Juicio Final.

No es la del *Pseudo-Methodio* la única versión barajada en los primeros siglos de la Edad Media acerca de la leyenda del *Emperador de los últimos días*. La hallamos también en la tradición profética de una decena de libros sibilinos, textos los más primitivos, de origen pagano (s. II a.C.) pero expresión ya de la apocalíptica del judaísmo helénico, los posteriores (s. IV). De todas formas, no es en ellos en donde encontramos la leyenda sino en las tardías reelaboraciones cristiano-latinas, como la que afectó a la *Sibila Tiburtina*. De hecho, y pese a que Cohn afirmara en su día que es en este texto donde aparece por vez primera la figura del *Emperador de los últimos días*⁸, lo cierto es que más bien parece que fue el *Pseudo-Methodio* el que pudo proporcionar la idea a la tradición sibilina cristianizada. En cualquier caso, y aunque pudieron existir en Occidente versiones latinas anteriores, la forma en que nos ha llegado la *Sibila Tiburtina* es en una redacción compuesta a comienzos del siglo XI en la Lombardía otónida y reelaborada a mediados de la centuria⁹.

¿Qué nos dice la tradición sibilina sobre el particular? Como colofón de una compleja sucesión de nueve generaciones, el redactor, sin aludir en ningún momento de manera expresa a los musulmanes, asocia la superación de un tiempo de opresión, violencia y desastrosos acontecimientos, a la figura de un emperador de griegos y romanos llamado Constante, un hombre de particular prestancia, cuyo gobierno durará más de cien años en medio de la abundancia de sus súbditos. Impondrá el dominio de la cruz y, en su tiempo, paganos y judíos se convertirán a la fe cristiana. Pero antes de acabar su reinado hará su aparición el Anticristo, el príncipe de la maldad perteneciente a la tribu de Dan, un embaucador que engañará con sus prodigios y que no tardará en verse acompañado por la veintena de pueblos inmundos que, liderados por Gog y Magog, Alejandro había contenido en el norte.

⁸ Norman COHN, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1981 (orig. inglés 1957), pp. 29-30.

⁹ El tema es extraordinariamente complejo. No se puede afirmar con absoluta rotundidad la precedencia de una u otra tradición al respecto y tampoco que, en caso de ser posterior, fuera directamente el *Pseudo-Methodio* u otra fuente latina independiente la que informara de la figura del *Emperador de los últimos días* a la *Sibila Tiburtina* cristianizada. Véase P.J. ALEXANDER, “Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor”, *Medievalia et Humanistica*, 2 (1971), 47-68; Bernard MCGINN, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Nueva York, Columbia University Press, 1979, pp. 43-50; IDEM, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Barcelona, Paidós, 1997 (orig. inglés 1994), p. 105; Jean FLORI, *El islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Madrid, Akal, 2010 (orig. francés 2007), pp. 189-192.

El emperador de los romanos reunirá entonces un poderoso ejército que los derrotará y marchará después a Jerusalén a deponer su corona y entregar el gobierno del imperio a Dios. Será entonces cuando el Anticristo muestre todo su poder desde la sede ocupada de Jerusalén. Dios enviará entonces a Elías y Enoc que, muertos por el príncipe de la maldad, serán resucitados al tercer día y la persecución contra los fieles del Señor arreciará. Pero Dios no tardará en acortar su sufrimiento enviando al arcángel Miguel que dará muerte al Anticristo en el Monte de los Olivos. De este modo, se dará paso al Juicio Final¹⁰.

Pese a las evidentes variantes, ambos discursos, el del *Pseudo-Methodio* y el de la tradición sibilina, presentan evidentes paralelismos en lo que a la figura del *Emperador de los últimos días* se refiere. Esta figura, desde luego, canalizaba bien las esperanzas de una sociedad atrapada en el discurso del miedo. Pero lo que realmente conectaba este cúmulo de sentimientos con la emotividad desatada por el movimiento cruzado era, sin lugar a dudas, la fuerza simbólica de Jerusalén, el ‘ombligo del mundo’ –en expresión del cronista Roberto el Monje–, el lazo de unión entre cielo y Tierra¹¹, el lugar limítrofe suspendido entre ambos¹² y que contenía las verdades ocultas más profundas¹³. No era fácil para la mentalidad medieval distinguir entre la existencia de los dos Jerusalén, el celeste y el terrestre que, en cualquier caso se fundirían en uno en el contexto apocalíptico del final de los tiempos cuando, eso sí, el Jerusalén terrestre estuviera depurado de toda mácula¹⁴.

A partir de aquí, vamos a intentar analizar los tres modelos de reconstrucción apocalíptica de que se revistió el fenómeno cruzado: el papal, sin duda el más importante pero no el primero en aparecer; el imperial, menos decisivo pero con claros antecedentes respecto del papal y, finalmente, el popular, que de manera más o menos espontánea recorre el desarrollo de todo el movimiento. Cada uno de ellos obedece a impulsos e intereses diferentes.

El modelo imperial

Aunque sea el modelo papal, sin duda, el más decisivo por cuanto fue el pontífice el que puso en marcha el movimiento cruzado, sin embargo, ese modelo no fue el primero sino más bien la respuesta a una formulación anterior de cuño imperial. Esta formulación tiene su origen en la doble tradición

¹⁰ Véase LOZANO y ANAYA, *op. cit.*, pp. 301-310, con reproducción castellana del texto.

¹¹ Claude CAROZZI, *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo XXI, 2000 (orig. alemán 1996), p. 94

¹² Christopher TYERMAN, *Las Guerras de Dios. Una nueva Historia de las Cruzadas*, Barcelona, Crítica, 2007 (orig. inglés 2006), p. 86

¹³ Jay RUBENSTEIN, *Los Ejércitos del Cielo. La primera cruzada y la búsqueda del apocalipsis*, Barcelona, Pasado y Presente, 2012 (orig. inglés 2011), p. 42.

¹⁴ Ap 21. El versículo alusivo a la limpieza de la Ciudad: 27.

extra-bíblica y greco-oriental del *Pseudo-Methodio* y la *Sibila Tiburtina*, debidamente occidentalizada. Con anterioridad al siglo XI, ambas tradiciones habían ya dado lugar a la figura del *Emperador de los últimos días*. Pues bien, su primera encarnación fue la del emperador alemán, el salio Enrique IV¹⁵.

Debemos esta elaboración a un curioso personaje, el obispo italiano Benzo de Alba, panegirista de Enrique IV al servicio de la causa imperial, y la hallamos en su tratado *Liber ad Heinricum*, redactado hacia 1085-1086 aunque con algunos materiales anteriores en un par de décadas. Para él, al emperador, que era ‘vicario del Creador’, ‘imagen de Dios’, ‘rey y emperador después de Dios’, ‘emperador de emperadores’, nombrado por Dios ‘para regir el mundo entero’ y ‘Cristo del Señor’¹⁶, le correspondía un poder absoluto, el propio de la herencia romana que debía restaurar en plena fuerza¹⁷. Frente a él, el Papa era el ‘nuevo Anticristo’ y ‘cabeza de todos los errores’¹⁸. A Enrique IV correspondía, en definitiva, el papel del ‘último emperador’, vaticinado por las profecías; el papel, por tanto, de unificador de toda la Cristiandad antes de dirigirse a Jerusalén para esperar al Anticristo. Eso significaba haber previamente sometido cualquier oposición en Occidente, lo cual pasaba por derrotar a los normandos del sur de Italia y someter al Papa¹⁹. Luego pasaría a Constantinopla para ser coronado y reunificar así el imperio y, más tarde, se dirigiría a Jerusalén donde, tras rescatar el Santo Sepulcro y el resto de

¹⁵ Desde luego, no es descartable, como sugiere James T. Palmer, que antes que él Otón III pudiera haberse considerado como el *Emperador de los últimos días*, pero no deja de ser una hipótesis razonable:

PALMER: *op. cit.*, pp. 201-208. Sobre su enigmática visita a la tumba de Carlomagno en el año 1000, véase Máximo DIAGO HERNANDO, “La pervivencia y utilización histórica del mito: los casos de Carlomagno y Federico I Barbarroja”, en José Ignacio de la IGLESIA DUARTE (coord.), *Memoria, mito y realidad en la Historia Medieval. XIII Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de estudios Riojanos, 2003, pp. 238-239.

¹⁶ I.S. ROBINSON, *Henry IV of Germany, 1056-1106*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 14.

¹⁷ La ceremonia de coronación como emperador de Enrique IV en Roma por el ‘antipapa’ Clemente III en la primavera de 1084 escenifica muy bien la pretensión de ‘continuidad’ político entre la vieja Roma y el nuevo César salio. La descripción que de ella aporta el obispo Benzo de Alba sobre la base del *ordo* imperial salio resulta muy elocuente: *ibid.*, pp. 229-231.

¹⁸ Agustín FLICHE, *Reforma Gregoriana y Reconquista*, vol. VIII de la *Historia de la Iglesia* de A. Fliche y V. Martin, Valencia, Edicep, 1975, pp. 188-190. Hay una accesible edición crítica *on-line* del *Liber ad Heinricum* en *MGH SS Rerum Germanicarum*, 65, Hannover, 1996. Un reciente y completo análisis, en la estela de la construcción legendaria sobre Carlomagno, en Anne A. LATOWSKY, *Emperor of the World. Charlemagne and the construction of imperial authority, 800-1229*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2013.

¹⁹ RUBENSTEIN, *op. cit.*, pp. 38-39. La idea, muy gibelina, de considerar al Papa un obstáculo para el triunfo del imperio cristiano, asociándolo a la imagen misma del Anticristo, mucho más adelante tendrá una de sus manifestaciones más populares en los vaticinios que Joaquín de Fiore habría hecho a Ricardo Corazón de León en las vísperas de la ‘tercera cruzada’: FLORI, *op. cit.*, p. 281, e IDEM, *La cruz, la tiara y la espada. Las cruzadas: ideología y orígenes*, Barcelona, Edhasa, 2013 (orig. francés 2010), pp. 252-253.

santuarios, inauguraría entonces un reino universal que permanecería hasta el final de los tiempos²⁰.

Benzo de Alba se hacía eco, pues, de la profunda convicción de que sería el heredero de la Roma imperial a quien correspondía la recuperación de Jerusalén²¹. Lo habían vaticinado las profecías y lo confirmaba la propia experiencia del primer emperador occidental de la Roma restaurada, Carlomagno, quien, siendo ‘protector del Santo Sepulcro’, había acudido ya en socorro de Tierra Santa²². En cualquier caso, la escatologización de la figura de Carlomagno no es anterior al siglo XII, razón por la cual puede afirmarse que fue Enrique IV el primer candidato occidental al título de *Emperador de los últimos días*²³.

²⁰ “... Adhuc enim longa a sibi via, sicut Sybille testatur prophetia. Nam ordinatis et in statum pristinum collocatis Apulia scilicet atque Calabria videbit eum Bizas coronatum in sua patria. Deinceps erit egressio eius usque ad urbem Solimorum, et salutato sepulchro ceterisque dominicis sanctuariis coronabitur ad laudem et gloriam *viventis in secula seculorum*. Stupens igitur Babylon desiderans *lingerem pulverem pedum eius* (Is 49:23) venit in Syon. *Tunc implebitur, quod scriptum est: Et erit sepulchrum eius gloriosum* (Lc 22: 37 y Mt 27: 9)”, MGH, SS, *Rerum Germanicorum*, 65, lib. I, cap. xv, p. 144. Cf. FLORI, *El islam y el fin de los tiempos*, pp. 213-214.

²¹ CAROZZI, *op. cit.*, pp. 87-90. Latowsky analiza con detalle la utilización de la Sibila por Benzo de Alba, *op. cit.*, pp. 104-110.

²² Desde el s. IX el cronista Eginhardo nos informa que Carlomagno se convirtió en el ‘protector del Santo Sepulcro’, atribuyéndoselo a una decisión de Harun al-Rasid (EGINHARDO, *Vida de Carlomagno*, ed. Alejandra de RIQUER, Barcelona, PPU, 1986, cap. XVI, p. 80). En realidad, el cronista funde en una varias embajadas que tuvieron lugar entre 779 y 807, en una de las cuales Carlomagno recibió las llaves del Santo Sepulcro de manos del patriarca de Jerusalén (*ibid.*, p. 80, n. 6). Véase LATOWSKY, *op. cit.*, pp. 19-23 y 33. Para Flori, la entrega de las llaves y un *vexillum* del Santo Sepulcro de parte del patriarca se produjo en vísperas de la coronación del 800. A partir de aquí se desarrolla la leyenda del ‘protectorado franco en Tierra Santa’, un protectorado que, en términos históricos, no se tradujo en otra cosa que en el envío de armas y dinero cuando las circunstancias lo aconsejaron (Johannes FRIED, *Charlemagne*, Cambridge- Londres, Harvard University Press, 2016 [orig. alemán 2013], pp. 441-442). Sin embargo, ya en el siglo X el monje Benito del monasterio romano de San Andrés nos informa de una expedición victoriosa de Carlomagno a Jerusalén (véase *infra*, nota 36). Los predicadores de la cruzada sacaron partido de esta leyenda y Roberto el Monje atribuye al discurso del papa Urbano la alusión a las hazañas victoriosas de Carlomagno y Luis en Oriente. Otras crónicas de la cruzada (*Anónimo normando* y *Tudebodo*) hablan de la ruta de Carlomagno emprendida por los primeros cruzados. En vísperas de la cruzada, Carlomagno aparece como el héroe guerrero de la Cristiandad que había triunfado sobre el islam en su calidad de protector de los Santos Lugares. Véase Jean FLORI, *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*, Granada, Universidad de Granada, 2004 (orig. francés 2002), pp. 154-155.

²³ Carlomagno, no obstante, se halla asociado ya al profético anuncio que, adaptando la tradición sibilina, Benzo de Alba hace de la misión escatológica de Enrique IV. En el libro I (cap. XVII) aparece en diálogo con el emperador germánico, constituyendo su auténtico precursor (LATOWSKY, *op. cit.*, pp. 105-110).

El modelo papal

Pues bien, cuando el pontificado tuvo fuerza suficiente para reivindicar, a raíz de la reforma gregoriana, el liderazgo sobre la Cristiandad, entró en competencia directa con el imperio. Por ello, uno de los primeros objetivos que se impone a sí misma la Sede apostólica es el de arrebatarse a ese imperio la justificación de su liderazgo y, ya que la tradición la concebía en términos apocalípticos, el Papa acudirá también a ellos para disputarle esa reconocida hegemonía. No sería, por tanto, el emperador quien unificara la Cristiandad y obtuviera la recuperación de Jerusalén iniciando un nuevo y definitivo período de paz sino que sería el propio Papa quien dirigiría esa expedición de conquista, lograría con ello la reunificación de las Iglesias y el triunfo definitivo de la causa de Cristo, a la espera, eso sí, de la llegada del Anticristo.

Los antecedentes claramente se sitúan en el escenario de confrontación de Gregorio VII con Enrique IV, su rival imperial, del que son expresión los planes ‘proto-cruzados’ del Papa²⁴. Pero es obvio que la gran apuesta propagandística, llamada a contrarrestar la formulación imperial, vendría de la mano del papa Urbano II, el inventor y predicador de la considerada como ‘primera cruzada’. Ahora bien, el problema de esta interpretación es que un sector importante de la historiografía especializada cuestiona que el papa Urbano II imprimiera realmente en Clermont un sesgo inequívocamente apocalíptico a su discurso y que hubiera en él alguna expresa alusión al Anticristo. Arguyen para ello que, de las cinco tardías versiones que nos han llegado de ese discurso, solo una, la del monje Guiberto de Nogent, incluye este tipo de referencias apocalípticas²⁵ aunque, eso sí, con una vehemencia que alcanza un tercio del conjunto del texto.

Caben dos explicaciones. O bien que Urbano II nunca aludiera realmente a estas referencias (o lo hubiera hecho de un modo tan tangencial que no habría merecido la pena reflejarlo) o bien justamente lo contrario, que el hecho de que ello fuera reflejado por uno de los autores, del que no se sabe que estuviera presente en Clermont pero que se le considera normalmente bien informado, es prueba de que él, a diferencia de los anteriores, quiso ser fiel a un argumento que los otros prefirieron olvidar, máxime teniendo en cuenta que la cruzada estaba consumada y que no parecía que las perspectivas apocalípticas tuvieran visos de cumplirse. Así lo sugiere Flori²⁶ y así nos parece

²⁴ H.E.J. COWDREY, “Pope Gregory VII’s ‘Crusading’ Plans of 1074”, en B.Z. KEDAR, H.E. MAYER y R.C. SMAIL (eds.), *Outremer. Studies in the history of the Crusading Kingdom of Jerusalem*, Jerusalén, 1982, pp. 27-40; IDEM, *Pope Gregory VII, 1073-1085*, Oxford, Clarendon Press, 1998, en especial p. 96 y ss.

²⁵ Lo hace en su *Gesta Dei per francos* redactada en torno a 1100, MCGINN, *El Anticristo*, p. 139.

²⁶ Jean FLORI, *Prêcher la croisade (XI^e-XIII^e siècle). Communication et propagande*, París, Perrin, 2012, pp. 83-84 (publica en francés el discurso, aunque parcialmente, en pp. 397-398; una versión inglesa en MCGINN, *Visions of the End*, pp. 91-92).

más congruente, teniendo en cuenta que nadie niega que lo que el Papa quiso hacer es apoderarse de una competencia del emperador que su propaganda había rodeado de perspectivas apocalípticas²⁷.

Veamos ahora cómo construye el pontífice su propio discurso apocalíptico, un discurso que, no lo olvidemos, se convertirá en versión ortodoxa de la perspectiva apocalíptica de la cruzada durante doscientos años. La construcción de ese discurso prescinde absolutamente del material profético extra-bíblico para ceñirse exclusivamente a la tradición bíblica. No podía ser de otro modo por dos razones. Por una parte, porque el material extra-bíblico es el que en círculos imperiales legitimaba, a costa de una Iglesia que no aparecía, el protagonismo imperial en lo referente a recuperación de Jerusalén; y por otra, porque una lectura de fundamentación inequívocamente ortodoxa, demandaba ceñirse de manera estricta a la información bíblica.

En su construcción, el Papa utiliza textos proféticos de Daniel e Isaías²⁸, algún versículo evangélico de Lucas y Juan²⁹ y, sobre todo, de la segunda carta a los Tesalonicenses³⁰; finalmente, aunque sin citarlo de manera expresa, el libro del Apocalipsis aparece como telón de fondo. El gran argumento del Papa es que estamos obligados a facilitar el cumplimiento del plan salvífico diseñado por Dios y anunciado por los profetas. Ese plan incluye la venida del Anticristo antes de que se produzca la *parusía* o segunda y definitiva venida de Cristo a la Tierra. La llegada del Anticristo, que se instalará en Jerusalén, pondrá en marcha un período de persecución y combate contra los cristianos que precederá a aquella venida de Cristo.

El problema para el Papa es que la situación en la que vivía el mundo de su tiempo no permitía el advenimiento del Anticristo porque su presencia solo se justifica para combatir a los cristianos y no a los musulmanes y judíos que eran, en ese momento, los dueños de Jerusalén. Por tanto, si se quería –y ello era un deber cristiano– colaborar en el plan de Dios, era preciso expulsar a los infieles y paganos de Jerusalén y de las tierras de Oriente y, de este modo, poder plantar cara con ciertas garantías de éxito al Anticristo. Si esto no se hacía, el Anticristo no podría actuar y con la cómplice desidia de los cristianos, además, se estaría dificultando la *parusía* de Cristo.

Como vemos, el Papa no estaba imbuido de un sentimiento de inminencia. Es verdad que, en un momento dado del discurso, alude a que ‘el fin del siglo está próximo’ pero no hay plazos necesariamente cercanos: lo que nos está indicando es que el tiempo escatológico puede empezar muy pronto y el hecho de que la apostasía se haya apoderado de Jerusalén podía ser un indi-

²⁷ Rubenstein cree que hubiese sido sorprendente que Urbano II no aludiera al Anticristo, *op. cit.*, p. 48.

²⁸ Dn 7: 24; 11: 44-45; Is 43: 5.

²⁹ Lc 21: 24; Jn 7: 6.

³⁰ 2 Tes 2: 3-4.

cio claro de ello, según las Escrituras. A partir de ese momento, comenzaba el plan escatológico de Dios pero de sus plazos cronológicos nada se decía.

En resumen, la Cruzada es, desde la perspectiva papal, la respuesta que debían dar los creyentes, instalados en el pecado, desagradecidos con Dios y poco sensibles a las innumerables penas que padecían los peregrinos que, en aquel momento, querían visitar los Santos Lugares, una respuesta destinada a no obstaculizar el plan escatológico de la definitiva salvación. Es más, la Cruzada era el 'sí' a la colaboración con Dios en esa salvación que a todos incumbía. Si la Cruzada era un éxito, los efectos de la persecución del Anticristo serían menos contundentes y la definitiva oferta de salvación de Dios se impondría con bastante más facilidad.

El esquema papal de justificación apocalíptica no variaría con el tiempo aunque desde luego sí se enriquecería. En los primeros años del s. XIII se asistirá a un recrudescimiento protagonizado por la teocrática figura de Inocencio III³¹. Él era un hombre obsesionado por la idea de cruzada y, desde que asumió el pontificado, la caída de Jerusalén, acaecida diez años antes y no resuelta con la 'tercera cruzada', se impuso como un objetivo de superación irrenunciable. La primera cruzada, que predicó para recuperar la Ciudad Santa, se tradujo en el fiasco del saqueo de Constantinopla. Por eso, la siguiente cruzada, la que ha pasado a la historia como la quinta, fue cuidadosamente preparada y en ella se activaron los correspondientes recursos apocalípticos.

Sirva de ejemplo el desarrollo doctrinal que aparece en la bula *Quia maior* de abril de 1213 por la que se convocaba dicha cruzada. En él, el esquema de Urbano, implícitamente aceptado, es enriquecido con un nuevo elemento que sirve para explicar el papel escatológico del islam, que hasta la fecha el movimiento cruzado se había visto incapaz de desplazar –antes al contrario– de Jerusalén y de la Tierra Santa. Esta situación conllevaba el peligro del retraso en la labor del Anticristo y, por tanto, el de la puesta en marcha del plan salvífico que culmina en la *parusía*. Pues bien, lo que hacía ahora el Papa era incluir el islam en el movimiento que haría entrar en juego, de manera inminente, al Anticristo. Para ello, Inocencio III apela a las figuras de las dos bestias que se nos describen en el capítulo 13 del *Apocalipsis*: la bestia salida del mar, que sería propiamente el Anticristo y cuyo poder venía directamente de Satán, y la bestia proveniente de la tierra que, a su vez, era la servidora del Anticristo. El *Apocalipsis* describe a esta última como un pseudo-profeta seductor que lanza un mensaje religioso que no hace sino alimentar el culto al Anticristo. Pues bien, en la *Quia maior*, Inocencio III habla del poder seductor del pseudo-profeta *Machometus*, cuyos efectos han apartado de la verdad a muchísimos fieles. Pero –y esto es la gran novedad del Papa– se trataba de una situación próxima a finalizar: el

³¹ J.C. MOORE, *Pope Innocent III (1160/6–1216): to root up and to plant*, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 126-128.

dominio del servidor del Anticristo, marcado con el 666, tenía los días contados. De hecho, para el Papa esa cifra era el número de años de la vigencia del servidor del Anticristo, es decir, del islam, y teniendo en cuenta que este había aparecido en época del papa Gregorio el Grande, es decir, hacia el 600, el cumplimiento de los 666 años nos llevaría en torno a 1260³². En ese momento, el islam habría de desaparecer, la cristianización sería completa y se entiende –aunque no lo dice el Papa expresamente– que el Anticristo iniciaría su combate escatológico contra el bien³³.

El desarrollo del modelo apocalíptico pontificio se produce en paralelo al del modelo imperial y no cabe duda de que se activó considerablemente a raíz de Hattin, momento a partir del cual el protagonismo pontificio en la cruzada comenzó a entrar en crisis. Con todo, ya antes de esa fecha, la corte imperial de Federico I había activado de forma consciente todo un programa propagandístico destinado a exaltar la figura del emperador como el proféticamente predestinado a la recuperación de Jerusalén y a facilitar, al margen de la Iglesia, la implementación del plan salvífico de Dios.

El reforzamiento apocalíptico del modelo imperial

La propaganda de Federico I resulta modélica desde muchos puntos de vista. Parte, en la década de 1160, en pleno enfrentamiento cismático con el papa Alejandro III, de tres consideraciones de proyección inequívocamente apocalíptica o, al menos, de susceptible interpretación apocalíptica.

La primera de ellas es la de la plena identificación entre el emperador germánico y ‘el último emperador’ que, después de recuperar Jerusalén y deponer la corona, daría paso de inmediato a la figura del Anticristo. Lo vemos, por ejemplo, en el *Ludus de Anticristo*, una representación litúrgico-sacramental de vocación divulgadora confeccionada en torno a 1160 en el monasterio imperial de Tegernsee, en Baviera muy próximo a la corte³⁴.

³² Penny J. COLE, *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, Cambridge–Massachusetts, The Medieval Academy of America, 1991, pp. 105-106; John V. TOLAN, *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia, Universitat de València, 2007 (orig. inglés 2002), p. 229.

³³ El lenguaje apocalíptico está forjado en la ambigüedad de la imprecisión, lo cual no deja de manifestar el misterioso final que nos espera y del que la revelación solo proporciona indicios o pistas de interpretación. En cualquier caso, los tiempos están siempre sujetos a la flexibilidad que se desprende de la comparación entre el tiempo de los hombres y el de Dios: un día del hombre es como mil para Dios (Sal 90:4 y 2 Pe 3: 8b).

³⁴ Vinicius Cesar DREGER DE ARAUJO, “O *Ludus de Antichristo* e o drama da escatologia imperial no século XII”, *Revista Brasileira de História das Religiões*, 17 (2014) (on-line). Un resumen valorativo de la trama en CAROZZI, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, pp. 101-104. Las vacilaciones del emperador romano/germánico ante los milagros realizados por el Anticristo, sitúan el mensaje del drama en una cierta ambigüedad. Latowsky cuestiona el carácter de inequívoca propaganda pro-Staufen del texto, *op. cit.*, pp. 149-160.

La segunda de las consideraciones es la canonización de Carlomagno realizada a instancias de la corte imperial por el ‘anti-papa’ Pascual III en Aquisgrán en 1165³⁵. Se trataba del primer emperador de Occidente, antecesor de Federico y quien, en la proyección legendaria, había vuelto a vincular el destino del Imperio romano con el control sobre Jerusalén³⁶.

Finalmente, la tercera es la ‘mesianización’ de que es objeto la figura del emperador, cuyo proyecto político fue vinculado al del legendario *Preste Juan*. Este era un mesías, un ungido de Dios, el emperador cristiano de las Indias dispuesto a apoderarse de Jerusalén. Su figura, desde mediados del siglo XII, estaba despertando en la Cristiandad occidental una esperanzada fascinación. Pues bien, la corte imperial trató de apropiarse de su evocadora memoria fabricando en su cancillería una carta del mítico *Preste*, que presuntamente habría llegado a Occidente en 1165 y en la que se reproducía un modelo político-religioso idéntico al propugnado por Federico I: el de un príncipe-sacerdote que gobierna sobre reyes y con una jerarquía eclesiástica sometida a su poder. La cercana familiaridad de Federico I con el *Preste Juan* de alguna manera se reforzó mediante el impulso que, en aquel momento, recibió el culto a los *Reyes Magos*, supuestos antecesores del *Preste Juan*, y cuyos restos mortales fueron solemnemente trasladados desde Milán a Colonia por orden del canciller imperial y arzobispo de la ciudad, Rainaldo de Dassel³⁷.

³⁵ Robert FOLZ, “La Chancellerie de Frédéric et la canonisation de Charlemagne”, *Le Moyen Age*, 6 (1964), 13-31; FRIED, *op. cit.*, pp. 537-538; DIAGO, *op. cit.*, pp. 239-246. La decisión es preciso inscribirla en contexto de cargada intencionalidad política. Detrás de él se hallaba el emperador germánico y también el rey Enrique II de Inglaterra, en un momento de especial tensión en sus relaciones con el papa Alejandro III. El documento de la cancillería imperial que explica el acontecimiento llevado a cabo en la Navidad de 1165 recalca que fue la condición de propagador de la fe y apóstol de la conversión en tierras de infieles –Sajonia, Frisia, Wetsfalia e Hispania– lo que hacían a Carlomagno acreedor de santidad. Por tanto, era ese liderazgo bélico-espiritual el que lo convertía, sin necesidad de protagonismo papal alguno, en el santo del imperio cristiano que necesariamente guiaría los pasos de su sucesor Federico: Marcel PACAUT, *Federico Barbarroja*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971 (orig. francés 1967), pp. 131-132; Carlos de AYALA MARTÍNEZ, “Alfonso VIII, la Cruzada y la Cristiandad”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 29 (2016), p. 82.

³⁶ La literatura épico-hagiográfica de la época, como el *Pseudo-Turpín* (ca. 1140), insiste en que Carlomagno viajó triunfalmente a Constantinopla y a Jerusalén, de donde trajo consigo el madero de la cruz (A. MORALEJO, C. TORRES y J. FEO (eds.), *Liber Sancti Iacobi “Codex Calixtinus”*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1992 [ed. orig. 1951], p. 461). Véase también Franco CARDINI, *Barbarroja. Vida, triunfos e ilusiones de un emperador medieval*, Barcelona, Península, 1987 (orig. italiano 1985), p. 216. En realidad, como ya sabemos, desde mediados del siglo X hay informaciones cronísticas de origen italiano que hablan de un viaje pacífico de Carlomagno a Jerusalén para encontrarse con el califa Harun al-Rasid, un viaje en el que también se entrevistó con el emperador bizantino, y que le sirvió para traer consigo reliquias a Francia: LATOWSKY, *op. cit.*, pp. 59-68.

³⁷ Bernard HAMILTON, “Prester John and the Three Kings of Cologne”, en Ch.F. BECKINGHAM y B. HAMILTON (eds.), *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*,

Con estos antecedentes, la cruzada diseñada por el emperador en el marco de la llamada ‘tercera cruzada’, la de la respuesta a Hattin, adquirió todas las connotaciones apocalípticas asociadas a la figura del ‘Emperador de los últimos días’. En este sentido, resulta muy significativa la liturgia política diseñada para la dieta de Maguncia celebrada en marzo de 1188 y que fue donde se escenificó la próxima partida a Jerusalén. Fue llamada, a instancias del propio Federico, ‘Curia de Jesucristo’ porque el trono del emperador fue dejado vacío para significar en él la presencia del Mesías³⁸. Era una prefiguración del abandono del trono en manos de Cristo, una vez conquistada Jerusalén.

Y por si ello fuera poco, en aquel momento y como expresión propagandística, un amañado intercambio de cartas entre Federico I y Saladino, en el que aquel se proclamaba dueño de Tierra Santa en nombre del Rey Eterno, contenía un desafío a un combate decisivo que mantendría el emperador con el líder musulmán en el campo egipcio de *Thaneos*³⁹, en lo que apunta a un duelo entre el bien y el mal de connotaciones escatológicas y resabios claramente apocalípticos.

La frustrada expedición alemana, incluida la muerte accidental del emperador ahogado en un riachuelo de los desfiladeros del Taurus, no permite acabar de perfilar el sesgo de la intervención cruzada de Federico I aunque las circunstancias mismas de su muerte alimentaran con el tiempo especulaciones de sesgo apocalíptico⁴⁰.

Con todo, y pese a algunos indicios relativamente claros, no todos los especialistas concuerdan en atribuir a *Barbarroja* y a sus círculos propagandísticos la plena identificación del emperador con la figura escatológica del

Aldershot, Variorum, 1996, VIII, pp. 171-185; DIAGO, *op. cit.*, pp. 242-243; cf. LATOWSKY, *op. cit.*, pp. 173-182.

³⁸ CARDINI, *op. cit.*, pp. 274-278; CAROZZI, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, p. 104; John B. FREED, *Frederick Barbarossa: the prince and the myth*, New Haven, Yale University Press, 2016, pp. 472-473. Según Tyerman, fue el legado pontificio Enrique de Albano quien habló de ‘Curia de Jesucristo’ (TYERMAN, *op. cit.*, p. 478).

³⁹ CARDINI, *op. cit.*, pp. 275-276. Las cartas –la de Federico y la contestación de Saladino– fueron incluidas al final de una narración atribuida al cronista inglés Raúl de Coggeshall (*De expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum libellus*, en J. STEVENSON (ed.), *Chronicun Anglicarum, Rolls Series*, Londres, 1875, pp. 209-262) y aparecen también en el conocido *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi* (W. STUBBS (ed.), *Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I*, Londres, 1864, lib. I, cap. XVIII, pp. 35-42). Cit. G.A. LOUD, *The Crusade of Frederick Barbarossa. The History of the Expedition of the Emperor Frederick and Related Texts*, Farnham, Ashgate, 2010, p. 145, n. 43 y FREED, *op. cit.*, p. 481, n. 44.

⁴⁰ Su muerte accidental fue seguida, en su tiempo, de algunas incertidumbres como la de constar que el emperador no pudo recibir el viático y, por otra parte, hoy sigue llamando la atención el complicado destino final de sus restos. Todo ello ayudaría a alimentar fantasiosas especulaciones que acabarían identificando su enigmático destino con el de su nieto Federico II (FREED, *op. cit.*, pp. 512-513 y 518-519). Sobre la evolución que fue sufriendo este proceso de identificación, véase DIAGO, *op. cit.*, pp. 252-256.

fin de los tiempos⁴¹. Y es que, en realidad, quien daría cumplida cuenta del modelo apocalíptico imperial sería el nieto de Federico I, Federico II. Y no podía ser de otro modo porque, si el modelo apocalíptico imperial era el contrapunto excluyente del papal, su máxima expresión hubo de darse cuando el imperio y el papado llegaron a un punto de cenital enfrentamiento, es decir, cuando el proyecto imperial de Federico II, el de un control sin restricciones sobre la Cristiandad en el que la Iglesia no representara otro papel que el de la subsidiariedad legitimadora, levantó las iras del papa Gregorio IX⁴².

Una vez más la disputa quiso decidirse en el campo de la cruzada, toda vez que el Papa había perdido en él el monopolio, mostrándose ahora como el medio más eficaz para determinar quién, al llevarla a efecto con éxito, era el auténtico líder sobre el conjunto de la Cristiandad.

La entrenada cancillería imperial puso en marcha su aparato de propaganda. De hecho, la figura del canciller Pietro della Vigna es clave para entender la deriva de la figura del emperador hacia una perfecta ‘mesianización’⁴³. En todo este entramado propagandístico se jugaba básicamente con dos ideas. La primera es que Federico II, modelo de perfección humana, debía ser considerado como el nuevo mesías, el ‘salvador cósmico’ enviado por Dios⁴⁴. La segunda idea consistía en identificar al monarca con el Emperador de los últimos días destinado a instaurar, tras la conquista de Jerusalén, una época de paz y armonía entre los hombres, una época que algunos identificarían con la tercera era del joaquinismo, la del triunfo de la paz y la solidaridad⁴⁵,

⁴¹ Si lo creyó en su momento Peter MÜNZ (*Frederick Barbarossa: A Study in Medieval Politics*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1969), pero discrepa de ella LATOWSKY, *op. cit.*, p. 146. En este sentido, es preciso indicar que el obispo Otón de Freising, tío y principal agente propagandístico de Federico I, se muestra quizá algo escéptico en su conocido y por tantos motivos sorprendente prólogo de sus *Gestas* (OTTO DE FREISING-RAHEWIN, *Gestas de Federico Barbarroja*, ed. Eustaquio Sánchez Salor, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2016, pp. 57-60).

⁴² Una contextualización general del problema en J.A. WATT, “The Papacy”, en *The New Cambridge Medieval History*, vol. V: c. 1198–c. 1300, Cambridge, University Press, 1999, pp. 134-137. Véase también la clásica y muy completa visión panorámica de Yvonne AZAIS, Augustin FLICHE y Cristina THOUZELLIER, *La Cristiandad romana*, vol. X de la *Historia de la Iglesia* de A. Fliche y V. Martin, Valencia, Edicep, 1975, pp. 223-240.

⁴³ Florencio HUBEÑAK, *Roma, el mito político*, Buenos Aires, 1997, pp. 264-278. De hecho, la evocación mesiánica del profeta Miqueas 5:1 –“... de ti Belén vendrá el que ha de ser el rey de Israel...”–, se refería, en realidad y según la perspectiva propagandista del emperador, a la nueva Belén, Jesi, el lugar de su nacimiento.

⁴⁴ Sobre el empeño imperial de conectar con la Casa de David, véase DIAGO, *op. cit.*, p. 254.

⁴⁵ Marjorie REEVES, “Pauta y propósito en la Historia: los periodos de la Baja Edad Media y el Renacimiento”, en Malcolm BULL (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 (orig. inglés 1995), p. 118; CAROZZI, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, p. 110 y ss. Para profundizar en la complejidad del pensamiento joaquinista y sus ulteriores derivaciones, véase Gian Luca POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*, Madrid, Trotta, 2010 (orig. italiano 2004).

y que otros, más convencionalmente, identificaban con el momento previo al advenimiento del Anticristo.

Con tales antecedentes no es raro que ‘los libros proféticos’ que, oportunamente fueron encontrados en Damietta hacia 1220, a raíz de su conquista por los efectivos de la llamada ‘quinta cruzada’, entre ellos la famosa *Profecía de Hunayn ibn Ishāq*, aludieran de manera explícita a ‘un rey cristiano de Calabria’ que, de común acuerdo con el *Preste Juan* –nuevamente la asociación germánica con este misterioso personaje– se haría con el control de Jerusalén posibilitando así el advenimiento del Anticristo⁴⁶.

En estas circunstancias, lo lógico es que el Papa hiciera todo lo posible por evitar la cruzada de Federico II y, sobre todo, para evitar que fuera un éxito. De este modo, la ‘sexta cruzada’ (1228-1229) fue, en realidad, una ‘anti-cruzada’ en que se rompieron todos los esquemas: la protagonizó un emperador excomulgado, del que la propaganda papal decía que rechazaba la divinidad de Cristo y la virginidad de María y que, además, era amigo de los musulmanes; era una cruzada sin derramamiento de sangre porque Jerusalén sería entregada mediante un acuerdo previo entre el emperador y las autoridades ayyubíes de Egipto; una cruzada, además, que autorizaba a los musulmanes a acceder tranquilamente a los lugares santos de la explanada del Templo y una cruzada que, en definitiva, no permitiría a Federico II permanecer mucho tiempo en Jerusalén, porque se vio privado del apoyo de sus autoridades, de su clero y de las órdenes militares (salvo naturalmente la teutónica)⁴⁷.

Un mundo al revés que permitió a Gregorio IX anunciar al orbe cristiano, en 1239, que no hacía falta seguir esperando al Anticristo porque la bestia apocalíptica salida del mar había ya tomado posesión del cuerpo del emperador⁴⁸.

⁴⁶ FLORI, *El islam y el fin de los tiempos*, pp. 298-299. El propio papa Honorio III se haría eco de estos hallazgos y aprovechó su rentabilidad propagandística: Pierre-Vincent CLAVÉRIE, *Honorius III et l'Orient (1216-1227). Étude et publication de sources inédites des Archives Vaticanes* (ASV), Leiden - Boston, Brill, 2013, pp. 61-62.

⁴⁷ TYERMAN, *Las Guerras de Dios*, pp. 952-972.

⁴⁸ La identificación se produce a raíz de la excomunió decretada aquel año. Una circular dirigida a reyes y dirigentes de la Cristiandad, la *Ascendit de mari bestia*, es la que recoge esta identificación. Sobre el particular véase Robert E. LERNER, “Frederick II, Alive, Aloft and Allayed, in Franciacan-Joachite Eschatology”, en Werner VERBEKE, Daniel VERSHELST y Andries WELKENHUYSEN (eds.), *The Use et Abuse os Eschatology in the Middle Ages*, Lovaina, Leuven University Press, 1988, p. 360. Sobre el mismo texto y manifestaciones ulteriores, véase Fulvio DELLE DONNE, “Il papa e l'anticristo: poteri universali a etese escatologiche all'epoca di Innocenzo IV”, *ArNos. Archivio Normanno-Svevo*, 4 (2013-2014), 17-43, en especial 29-30. El larguísimo texto de la bula papal, en la que se pormenorizan los motivos de la excomunió del emperador, puede verse, entre otros lugares, en Santiago DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, *Documentos de Gregorio IX (1227-1241) referentes a España*, León, Universidad de León, 2004, doc. 841, pp. 656-661.

El modelo popular

Aludiremos finalmente con brevedad al último modelo apocalíptico, el popular. En realidad, no añade nada realmente nuevo a los dos anteriores pero sí acentúa elementos y radicaliza contenidos. Se halla más próximo al modelo imperial y ello por dos motivos fáciles de comprender: es un paradigma sensible hacia ciertos aspectos que la ortodoxia eclesial rechaza y tiende a llenar de contenido político-social e histórico el escenario meta-histórico de la escatología.

El esquema, en resumen, podría ser el siguiente⁴⁹. Un enviado de Dios –un mesías– muestra a pobres y marginados una oferta de salvación que, aquí en la Tierra, se traducirá en resarcimiento de su exclusión. La oferta consiste en colaborar activamente en una decisiva intervención de Dios en la historia que acabe con el pecado y sus efectos de pobreza, enfermedad y muerte⁵⁰. Para ello deben afrontar con heroico espíritu de penitencia las pruebas que permitan limpiar Jerusalén y la Tierra Santa de los enemigos de Dios, empezando por los deicidas judíos que habitaban en los caminos de Occidente que conducían a la Ciudad Santa⁵¹. Una vez purificados esos caminos y eliminada toda mancha pagana de Jerusalén, la sede de Cristo, Este descendería en su gloria de la Jerusalén celeste hasta fundirse con la terrestre y tendría lugar un período de paz, concordia y justicia en el cual los pobres reinarían junto con Cristo o su representante aquí en la Tierra. Es el milenio, el tiempo en que Satán, encadenado en el infierno, es impotente para actuar⁵². Esa sociedad de los justos desactivaría la eficacia del Anticristo que, fuertemente combatido por Cristo y sus aliados los pobres, daría paso al Juicio de Dios y al cumplimiento final, ahora sí, de la historia.

En consecuencia, podríamos resumir en cuatro los acentos más o menos novedosos que aporta este modelo: un fuerte contenido social y reivindicación

⁴⁹ Para la articulación del esquema sigue siendo de utilidad el libro clásico de COHN, *En pos del Milenio*. Véase, asimismo, la importante aportación que supuso al respecto el estudio monográfico de Jean Flori sobre Pedro el Ermitaño: Jean FLORI, *Pedro el Ermitaño y el origen de las Cruzadas*, Barcelona, Edhasa, 2006 (orig. francés 1999).

⁵⁰ En su día, a propósito de la masiva respuesta popular que provocó, sin proponérselo, el papa Urbano II en 1095, Riley-Smith subrayó el hecho aparentemente anecdótico de la coincidencia que se produjo entonces con un brote epidémico causado por el consumo de pan de centeno en malas condiciones. La presencia del Papa en territorio francés, muy afectado por la enfermedad, y sus intentos de paliarla debieron excitar la adhesión de no pocos sectores empobrecidos a su llamamiento (Jonathan RILEY-SMITH, *The First Crusade and the idea of crusading*, Londres, 1993, p. 35).

⁵¹ La asociación entre violencia musulmana contra los cristianos en Oriente y la culpabilidad que, de esa violencia, se atribuía a los judíos occidentales, fue un patrón que se generó en la conciencia de la Cristiandad desde los famosos acontecimientos de la destrucción del Santo sepulcro por el califa fatimí al-Hakim en 1009 y, desde luego, estuvo presente en la génesis y desarrollo del movimiento cruzado, RUBENSTEIN, *op. cit.*, pp. 23-25.

⁵² Ap 20.

tivo; una radicalización de aspectos penitenciales, como la sublimación del sufrimiento del oprimido; un mesianismo, que normalmente se asocia a un monarca idealizado que, por sus méritos, no ha muerto sino que permanece dormido hasta el cumplimiento de su misión y, sobre todo, la acentuación de un milenarismo que implica historización de la meta-historia y la afirmación de una venida adicional de Cristo a la Tierra.

Conclusión

La conclusión que podríamos plantear a partir de estas breves e introductorias reflexiones acerca del sentimiento apocalíptico y el movimiento cruzado⁵³, además de constatar su estrecha conexión⁵⁴, es la de que pocos acontecimientos históricos han sido tan notablemente manipulados propagandísticamente como lo fue la Cruzada. Los modelos explicativos a que hemos hecho referencia nos hablan de intereses pontificios asociados al liderazgo de la Cristiandad, nos hablan también de pretensiones universalistas inherentes a la estructura político-ideológica del Imperio romano-germánico y nos hablan, por último, de aspiraciones populares pendientes de una cristalización justificadora. En cada una de estas perspectivas se manifiesta, desde un primer momento, que la cruzada y su potencial propagandístico no solo se dirigieron hacia el adversario natural, el de la más o menos real amenaza islámica, sino que puede colegirse ya desde ese entonces un escenario de conflictividad intra-cristiana cuya cobertura legitimadora fue la propia Cruzada.

Antagonismos políticos de signo excluyente y efervescencia social de connotaciones incluso revolucionarias se esconden tras la proyección ideológica del cruzadismo, dibujando una realidad que el imaginario impuesto por el patrón bíblico traduce en conciencia apocalíptica. Surgen así ideas y creencias que prenden con facilidad en una sociedad abierta a explicaciones fabulosas que siguen siendo atractivas incluso hoy día y es que –lo apuntaba Christopher Tyerman hace poco más de diez años– “invocar las Cruzadas

⁵³ Se trata efectivamente de una breve aproximación a un tema que esperamos poder abordar con cierto detalle en un futuro inmediato y del que estas páginas no son sino un esquema sumario.

⁵⁴ Hubo ciertamente en su momento una reacción a la clásica obra de Paul ALPHANDÉRY y Alphonse DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, Paris, 1954-1959 (Alphandéry había fallecido en 1932 y fue su discípulo Dupront quien ordenó sus materiales en forma de libro) y esa reacción tendió a oscurecer el protagonismo de la esperanza mesiánica con que los autores habían leído los acontecimientos que pusieron en marcha la cruzada. Riley-Smith, sin embargo, ya a comienzos de los años 90 se encargaba de subrayar que, con independencia de la cantidad de materiales de que podamos disponer, las ideas milenaristas estaban sin duda en el trasfondo del movimiento (RILEY-SMITH, *op. cit.*, p. 143).

es como remover en lo profundo de los mitos, las creencias y los prejuicios culturales”⁵⁵.

⁵⁵ TYERMAN, *Las Cruzadas. Realidad y mito*, Barcelona, Crítica, 2005 (orig. inglés 2004), p. 18.