

LA FRONTERA ENTRE LOS CREYENTES Y EL “PASAPORTE” POR SERVICIO HUMANITARIO DE LOS “TRINITARIOS” REDENTORES (1199)

P. GIULIO CIPOLLONE

O. Trinitaria. Roma

El concepto mismo de frontera implica fuerza y fragilidad, compleción y necesidad, seguridad y riesgo, aunque sólo sea por el conjunto de valores que se encuentran «más allá» de la frontera y que se necesitan «a este lado» de la misma. Así pues, la frontera marca, delimita y «establece» diferencias, desigualdades, soberanías. En realidad, esta experiencia de los límites puestos o impuestos refleja la misma naturaleza humana obligada a buscar certidumbres y seguridades, y a superarlas.

Nuestro Congreso «La frontera nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XIV)» trata de un tema, por así decirlo, de moda, y recientemente estudiado bajo varios aspectos.

La idea de frontera devuelve a su punto de partida a varias complejas temáticas. Ante todo, un pueblo y una tierra, que evidentemente están delimitados y quieren ser identificables por límites visibles. De ahí los presupuestos para la idea de *natio*, de suelo patrio, de patria y de patriotas. Se está soñando con un tiempo en el que se hable de patria no «mortificada» por la estrechez de las fronteras. Una sola patria para todos los nacidos de mujer.

Pero a partir de estos antecedentes existen las premisas para el encuentro-enfrentamiento con quienes están fuera, más allá de la frontera. Y los motivos son múltiples. Entre los más importantes parece estar el político en pos de la expansión que postula la «grandeza» del pueblo y de su tierra. Así la frontera «estable» se revelará absolutamente «móvil» por razón de la defensa/ofensiva, de la expansión, de la conquista, de la intervención «necesaria» fuera de la propia tierra y siempre en favor de la misma. Las razones que permiten la «infracción» de las fronteras, de por sí políticas, se visualizan a través de algunas necesidades reales, aunque no sean absolutas, como el comercio y los intereses territoriales y a través del inagotable contencioso que acompaña a la historia de la humanidad aflorando a la superficie de modo aparentemente lógico, hasta lo ilógico de la guerra inútil que, a lo largo de los siglos, desplazará en algunos metros más acá o más allá la frontera.

El tema de la frontera como se ha dicho antes, tiene implicaciones en varias materias de estudio, especialmente en derecho internacional, política, lengua, cultura, sociedad, economía, geografía, historia, religión. Estas posibles claves de lectura evidentemente se deben tomar en el sentido de separación o de desvío de modo que veamos el desarrollo y la elaboración histó-

rica de ideas y de hechos que aún hoy en nuestros días plantean los problemas inherentes a la frontera en las noticias del telediario.

La claves de lectura mencionadas se emplean con frecuencia, especialmente la del derecho internacional; pero en general no se registra gran interés por el estudio de las fronteras a través de sus implicaciones religiosas. También se estudia la frontera según las causas por las que se cruzan mortificándolas o ennobleciéndolas; piénsese en quien las atraviesa para llevar paz y quien para llevar armas y divisiones. También en este caso se registra una gran variedad de finalidades: la política, la diplomacia, el comercio, el deporte, la ciencia, la piratería, la fuga clandestina y la razón humanitaria. Entre las finalidades no se presta apenas atención a la razón humanitaria real, no implicada o enmascarada como verdadera invasión de fuerza. Es historia de ayer y crónica de hoy.

De este modo, más que colmar lagunas, nuestro estudio pretende subrayar la religión como una de las causas primordiales que fundan y sostienen la frontera, de ahí la extensión de la guerra en nombre de Dios, como penetración dependiente de la misionariedad, postulada por las palabras de Dios, y por último la nobleza del cruce humanitario de la frontera. Todo esto limitado al tiempo de Saladino y de Inocencio III.

Por esta razón queremos centrar nuestra contribución al hecho de que la frontera delimite los territorios de los creyentes teniendo presente la estrategia de Dios en la historia de la geografía y de los asentamientos humanos.

Intentaremos por tanto subrayar el aspecto pacífico de la infracción de las fronteras como servicio desarmado que ayer -y hoy- se aprecia y ennoblece porque es humanitario y no belicoso, ni de lucro o de cálculo personal.

Considerar la organización desarmada y humanitaria de algunos cristianos surgida al final del siglo XII permitirá entender la frontera como «abierta» para quien lleve un servicio humanitario apreciado por los creyentes, aunque sea a irreconciliables enemigos.

1. LA PALABRA DE DIOS. LA TIERRA DE YHWH. LA TIERRA DE ALL H. LOS CONFINES DE DIOS

La Biblia y el Corán son el punto más alto y referencia imprescindible para el conocimiento de un creyente cristiano y de un creyente musulmán.

El tema de la frontera, sostenido e ilustrado por la guerra, se aposenta en el terreno de la Antigua Alianza, mientras el nuevo *humus* de la Nueva Alianza se revela inadecuado o, por lo menos, insuficientemente predispuesto a la enemistad o a la guerra y por tanto a la exasperación de la idea de frontera. Para apoyar la idea de la «tierra heredada», la Cristiandad de nuestro periodo, se acerca más a la Antigua que a la Nueva Alianza. En el Corán encontramos que son mucho más abundantes las referencias a la Antigua que a la Nueva Alianza. Las coincidencias en la base de esta sensibilidad «santamente» guerrera, y unida a la tierra, suscitan profunda reflexión y desconcierto. La relación entre Yhwh y el hombre la apoya y dirige la Alianza¹.

1. G. CIPOLLONE, *Cristianità - Islam*, 16 y ss.

Para el creyente existe una evolución de extrema importancia: Dios estableció con su pueblo una primera (Antigua) Alianza y una segunda (Nueva) Alianza.

Hay que señalar que Dios elige a un pueblo que se convierte en su pueblo; circunstanciado en una tierra bien delimitada y que está abierta a una posterior expansión, precisamente como signo evidente del fiel entendimiento entre Dios y su pueblo con el respeto de la Alianza.

La alianza con el pueblo de Israel es iniciativa de Yhwh, quien da el primer paso tras una primordial y perennemente anterior infidelidad del pueblo. «Y también establecí mi alianza con ellos para darles la tierra de Canaán, aquella tierra en la que residieron como forasteros» (Éxodo 6, 4-7). Cuando la alianza se fortaleció en el interior de la intimidad entre Yhwh y el pueblo elegido, este se convierte en «su pueblo». Cuando la relación se abre al extranjero, Yhwh garantiza a su pueblo que será enemigo de sus enemigos. Serán aliados incluso ante el enemigo: un enemigo común. Aliados, sea como fuere. Yhwh dará la victoria a su pueblo y este entrará en posesión de las tierras de los enemigos. «Pero si escuchas su voz y haces cuanto yo diga, seré enemigo de tus enemigos y oprimiré a tus opresores, pues mi ángel marchará delante de ti y te conducirá a la tierra de los amorreos, de los jeteos, de los fereceos, de los cananeos, de los jeveos y de los jebuseos, que yo exterminaré. No adores a sus dioses ni les sirvas; no imites sus costumbres, derriba y destruye sus cijos. Mi terror te precederá y perturbaré a todos los pueblos a que llegues y todos tus enemigos volverán ante ti las espaldas.» (Éxodo 23, 22-24,27).

Cuando el pueblo sea infiel, Yhwh le quitará a su pueblo la tierra que les había dejado en herencia. «Tus bienes y tus tesoros yo entregaré al pillaje y sin precio, por todos tus pecados y sobre todo tu territorio. Yo te haré esclavo de tus enemigos en tierra que no conoces.» (Jeremías 15, 13-14). «Te obligaré a abandonar tu heredad, que te había dado, y te haré servir a tus enemigos en tierra par ti desconocida, pues habéis encendido el fuego de mi ira, que arderá por siempre. Así dice Yhwh.» (Jeremías 17,4).

La estrategia del Antiguo Testamento está toda en función de la plenitud de la revelación del Nuevo Testamento.

Sin embargo, nuestro medievo, como veremos, extraerá del mensaje de la Antigua Alianza la sensibilidad frente a la tierra de Dios, a la guerra santa, a la cautividad santa, a la liberación santa. La historia bíblica del pueblo de Israel, aliado de Dios, se presentará ahora no sólo como mensaje, sino como ejemplo a seguir. Las *gesta Dei* de nuestro medievo se entienden como continuación en el tiempo de las guerras de Yhwh y por lo tanto como recuperación de la tierra del Señor o su expansión. Las voces bíblicas del Antiguo Testamento que sostienen la idea de la territorialidad como absolutamente ligada a la vitalidad misma de la alianza se encuentran evidentes en *terra, hereditas, fines*².

Esta alianza está vigente hoy igual que en el periodo histórico que nos ocupa. Una de sus características más evidentes es la universalidad. El pueblo de Dios ya no coincide con una nación, *ethnos*. Si está claro que aumentar las fronteras significa aumentar el número de posibles enemigos, está igualmente claro que abolirlas significa reducir el número de posibles enemigos. La Nueva Alianza se basa en el proyecto de una apertura universal más allá de la(s) territorialidad(es) y, evidentemente, más allá de las fronteras.

2. *Ibidem*, 75-79.

La primera consecuencia de tal plenitud de alianza es la apertura universal de todos los hombres a participar en dicha Alianza que se presenta con la fisonomía de la universalidad. Efecto primario es, por tanto, una apertura universal según los posibles tiempos de la evangelización (Mateo 28,16-20); la segunda consecuencia es el espíritu de tolerancia que acompaña a dicho proyecto de alianza universal (Lucas 9, 49-50).

Después del tiempo preconstantiniano de la Iglesia, ésta tendrá un territorio y, con él, la imprescindible referencia a la frontera. La ordenación teológica; la amplia reducción del derecho romano a derecho de la Iglesia; el mismo empleo bíblico, se resentía del cierre de un desarrollo en el interior de una frontera. Resumiendo, en la iglesia se vivirá con la certidumbre de las fronteras, de los límites territoriales, más allá de los cuales se sabe o se imagina que existen pueblos, no de la iglesia, pueblos de no bautizados, de no sujetos al derecho eclesiástico vigente. Gente fuera de «nuestro grupo».

A continuación la *ecclesia*, convertida en *christianitas*, tras haber sido entendida como *romana* y *universalis*³, tendrá, justamente en nuestro periodo un enemigo identificado y potente, peligro inminente y terrible para toda la Cristiandad. Sentimiento adecuado para redescubrir la fe y la fidelidad comunes, el sentido de la pertenencia a un pueblo, junto al compromiso de reforzar la seguridad de las fronteras.

El Corán confirma algunas ideas que se encuentran en el Antiguo Testamento y contiene alguna alusión al Nuevo Testamento, pero de valor marginal para nuestro tema.

Aunque es menos evidente, el dios de los musulmanes transmite su plano de salvación basado en un pacto o alianza. La diferencia sustancial es que el Dios de los cristianos es un Dios único que se alía con un «socio», mientras el dios de los musulmanes es un dios único que se alía con un «sometido». Con motivo de la primera Alianza se instaura una relación de paternidad-filiación; con la segunda, la relación entre voluntad absoluta y sumisión absoluta.

El dios musulmán es libertad absoluta. Allá dijo que no habría una sola comunidad y decidió que habría varias sectas opuestas e idólatras. (cf. la sura de la Mesa 5,7; 12-13; 55-56; 70).

2. EL CRUCE MISIONAL DE LA FRONTERA

Podemos escribir que los fieles cristianos y musulmanes de nuestro periodo vivían la vida socio-política-económica en un contextoteológico que preveía, dependiendo de las palabras de Dios, una gestión física del territorio. El fiel del otro Dios, o infiel, tiene una connotación arreligiosa⁴ que hace lícitas las acciones de sumisión del infiel a la fe en el propio Dios y por tanto una sistemática tensión de mutación y agrandamiento de la frontera.

En verdad el pensamiento teológico musulmán y su elaboración histórica definirán la tierra según una doble territorialidad: d r-al-Islam (tierra del Islam) y d r-h rb (tierra de la guerra)⁵. Estos dos términos se introducen en el contexto de la misionariedad o fuerza de expansión de

3. *Ibidem*, 81.

4. *Ibidem*, 47 y ss.

dos monoteísmos. Es como decir que existen razones «constantes» para superar y ensanchar las fronteras.

La provocación religiosa a la expansión y al anuncio del mensaje es totalmente común al mundo cristiano e islámico. Entre las posibles citas evangélicas y coránicas que expresan la obligación del anuncio se pueden mencionar las siguientes: Mateo 28, 18-20; Marcos 16, 15-18; Lucas 24, 47; Actos 2, 38-48. Por parte musulmana, especialmente la sura 9 (El arrepentimiento) del periodo medinense, expresa el sentido de una religiosidad de expansión, ligada a los dos principios de la divulgación del mensaje (darlo a conocer) y, por tanto, de la conversión. El bautismo o la profesión de fe son los signos visibles de la «conversión» de hecho.

El anuncio del mensaje evangélico es tarea esencial de la iglesia primitiva en toda su pureza. A continuación la iglesia cambiará a iglesia romana, es decir, iglesia universal hasta llegar a tener connotaciones de *christianitas*⁶. Así, la idea pura y simple del anuncio del Evangelio pasó por las exigencias de la *dilatatio imperii Christiani*⁷. Con este fin el papel de la espada y el de la palabra se sostenían mutuamente. Evangelización, cristianización y conquista se convierten en conceptos de una amalgama indisoluble.

El periodo de Inocencio III estuvo preparado por las experiencias misioneras precedentes y se resiente de ellas y de esa sensibilidad que se alimentaba de la fuerza del *compelle intrare*.

Las motivaciones primeras para la obra de cristianización, que era expansión de la Cristiandad, son para Inocencio III claramente evangélicas. De modo similar, el empleo de la fuerza para llevar a cabo el *compelle intrare*, entraba en el contexto de evangelización y *dilatatio christianitatis*⁸. Las implicaciones de orden jurídico para los nuevos cristianos son enormes y vinculantes automáticamente al recibir el bautismo.

El mundo islámico vivía y practicaba, a su vez, el imperativo coránico del anuncio del mensaje pero con un estilo diferente del cristiano. El derecho y la fuerza, ya en el Corán, están previstos como apoyo a la expansión del mensaje. La clara percepción de una «tierra de nadie»⁹, por lo tanto susceptible de conquista, será el primer impulso y la mayor provocación para la expansión. Será la ordenación jurídica, más que la elaboración teológica del Islam, la que establecerá el espacio y el criterio de la expansión islámica, es decir las constantes de una acción islamizante.

El Islam, desde sus primeros tiempos se mostró siempre muy interesado en la difusión-expansión. Nos preguntamos si el Profeta tenía la conciencia de una misión universal.

5. En el desarrollo histórico encontramos que se utilizan otros términos para indicar el ámbito de la frontera: *awa im, gh zi, ribat, murabit, thugh r*.

6. La idea de universalidad todavía hoy tiene la doble posibilidad de referencia a la expansión y difusión universal del mensaje evangélico y a la tensión universal de unión entre los estados cristianos. Pío XII aún reafirma la idea de «internacionalismo cristiano»; cf. Ph. CHENAUX, «Le Vatican de Pie XII et la division de l'Europe», *Relations internationales*, 72, (1992), 475.

7. G. CIPOLLONE, *Cristianità - Islam*, 53.

8. *Ibidem*, 53-54.

9. *Ibidem*, 57. Cf. G. ABI-SAAB, «La perennité des frontières en droit international», *Relations internationales*, 64, (1990), 343-344.

Podemos considerar la invitación coránica (3,64) como una tensión constante en el Islam, una especie de pensamiento tenaz y primario en el acercamiento al que no es de la misma fe islámica¹⁰.

Dos parecen ser los términos islámicos que más visiblemente expresan misionariedad: *d r-al-h rb* (país de guerra o de conquista) y *da' wa* (invitación, llamada, llamamiento). Se hace remontar al Profeta la costumbre de considerar los territorios vecinos a la tierra del Islam como territorios sobre los que pesa la obligación misionera del llamamiento y de la invitación y la consiguiente amenaza de guerra misionera. La fórmula convencional: *d r-al-h rb*¹¹ está íntimamente ligada al concepto de la islamización, de sumisión a All h, es decir del Islam. Ligada a la idea del *ih d. Ahl al-h rd* (considerados en estado de guerra), se llama a aquellos que se han negado a convertirse después de haber sido convenientemente invitados con los medios más oportunos y apropiados, y contra quienes, ya es lícita toda forma de guerra, conforme a las prescripciones de la sura 9.

La reciprocidad inevitable para la obligación misionera que se ha hecho coincidir con una *dilatatio* de la guerra regida por la fe y por las leyes del mismo Dios, lleva necesariamente a una convivencia en permanente estado de alerta en las puertas de la frontera. La teología misionera es pues fe y fidelidad. Sin términos medios, fortalecida por la palabra de Dios. De este modo, la teología genera paradójicamente suspicacia, enemistad, provocación y guerra. Guerra Santa, claro está. Es evidente y desconcertante cómo incide la fe sobre el «valor» de la frontera. Hasta una constante tensión de penetración y expansión.

Hemos dicho que el marco temporal en el que nos movemos con nuestras reflexiones es el tiempo de Saladino y de Inocencio III. Y precisamente de las prestigiosas cancillerías de los dos «grandes» representantes de los dos monoteísmos, nos llega un vocabulario de guerra santa ligada al territorio que hay que reconquistar/defender.

Los valores teologales presentes en el pueblo de Dios llevan a un consenso tan vasto y universal como el enemigo, que se percibe como enemigo de todos, no sólo de aquella nación. El enemigo del dios propio hace redescubrir y ensanchar el sentido de hermandad. El proceso de formación de la idea y del sentimiento de Cristiandad tiene raíces lejanas; sólo a partir de Gregorio VII adquirirá connotaciones más precisas. El lento proceso de coagulación y estructuración, en la práctica, lo cataliza la *donatio Constantini*. Un territorio con fronteras. Es la fe la que mantiene firme a un grupo cristiano, una iglesia o unión cristiana. Será la fe la que mantenga firme al pueblo cristiano. Por el mismo principio será la fe la que mantendrá firme a un conjunto de pueblos cristianos. Nada mejor que el contacto con un potente pueblo enemigo en nombre de la fe para ver como se fortalece el concepto de Cristiandad.

El lexema cristiano evoca ante todo la fe, por tanto formar parte de una nación con dicha fe. La Cristiandad expresará entonces una masa de fieles; un pueblo supranacional y supraestatal cuyo elemento de base y de cohesión es la fe común.

La metáfora bíblica se convierte con Inocencio III, aún más claramente, en una metáfora de liberación, de recuperación de lo propio.

10. *Da' wa*, en el sentido religioso, significa la invitación dirigida por Dios y los profetas a los hombres, a creer en la verdadera religión, que es el Islam.

11. G. CIPOLLONE, *Cristianità - Islam*, 57-58, 104-106.

El tipo y la frecuencia de las citas bíblicas de Inocencio III y corrientes en su tiempo nos permiten subrayar que Dios vino a la tierra para liberar al hombre; a una tierra concreta físicamente: *inqua steterunt pedes eius*. Ahora su herencia está en manos ajenas, profanada. Es hora de que el hombre «trabaje» para su Dios. Igual que el Dios encarnado asumió la cruz, ahora el hombre debe asumir la suya para liberar su herencia.

De este hecho histórico y planteamiento bíblico resulta muy evidente que la tierra, a la que vino Dios, es *tierra de Dios y de su heredad*. Las expresiones inocencianas son vivísimas y muy frecuentes. La tierra es «*nativitatis dominice; ubi steterunt pedes eius; in qua dignaus es operari; in qua Dominus et redemptor operatus es salutem nostram, dorsum posuit ad flagella et humiliavit semetipsum factus obediens; passionis et resurrectionis*»¹².

En razón de esta presencia física de Dios y como resultado de su actividad de redención, la tierra es de hecho patrimonio y herencia. Una tierra consagrada. En la mente de Inocencio III se trataba de un hecho de derecho «contemporáneo» más que de teología. La tierra se revela y se identifica: «*quam Dominus noster Jesus Christus pretiosos sui corporis sanguine consecravit; patrimonium Jesu Christi; hereditas Domini/Jesu Christi*»¹³.

3. LA «NECESIDAD» DE LA GUERRA SANTA Y DE LA FRONTERA

De la actitud totalmente sometida del fiel de All h (muslim) toma vida y se sostiene la incesante tensión del *ih d*. El *ih d* como esfuerzo y compromiso dirige toda la vida del fiel musulmán. Un compromiso doble: consigo mismo y contra los enemigos del Islam. All h incita al *ih d*, que por tanto es *ih d* santo o guerra santa. Varias garantías de All h sostienen y alimentan dicho santo *ih d*.

La guerra es de All h y se combate sobre su Vía y el fiel musulmán está obligado a esta santa tensión, inagotable hasta que toda la humanidad esté islamizada: sometida a All h, o por lo menos reconozca el dominio de los musulmanes: sometidos a All h (cf. sura de las Mujeres 4,71; 74; 76; 84; 101-104).

La incursión, el «desbordamiento» más allá de los límites -hasta la licitud del botín- son fenómenos presentes en el Corán (cf. Sura de la Familia de Imran 3, 156,158; 169; 195).

En la sura de la Coalición y en la de los Profetas encontramos dos referencias particularmente importantes a la «tierra».

«Dios despidió a los infieles llenos de ira sin que consiguieran triunfar. Dios evitó el combate a los creyentes. Dios es fuerte, poderoso.

Hizo bajar de sus fortalezas a los de la gente de la *Escritura* que habían apoyado a aquellos. Sembró el terror en sus corazones. A unos matasteis, a otros les hicisteis cautivos.

Os ha dado en herencia su tierra, sus casas, sus bienes y un territorio que nunca habáis pisado. Dios es omnipotente.» (Sura de la Coalición 33, 25-27).

12. *Ibidem*, 143 y ss.

13. *Ibidem*.

«Hemos escrito en los salmos, después de la Amonestación que la tierra la heredarán mis siervos justos.» (Sura de los Profetas 21, 105).

La herencia de Cristo es herencia de los cristianos. En la mente de Inocencio III no hay duda de que Cristo ha comprado con su sangre aquella tierra; Cristo ha muerto por los cristianos; la herencia consecuencia de esa muerte es de los cristianos.

Entre otras citas, una nos parece particularmente acertada. Está extraída de una carta de 1202 significativa incluso para los destinatarios: los patriarcas, los arzobispos, los obispos, los curas, los priores y todo el clero en *transmarinisi partibus constitutis*. El papa escribe claramente de su deseo de una victoria de modo que «*hereditatem suam heredibus Dei, coheredibus autem Christo restituens, ut inhabitent in ea qui diligunt nomem eius*»¹⁴.

En tono muy sentido, incluso afligido, Inocencio III habla de la herencia del Señor, y por tanto de los cristianos, como de una *herencia en mano ajena y profanada*¹⁵.

Esto indica claramente que en nuestro periodo territorialidad y fronteras de los creyentes es un hecho «de conciencia». La realidad de Dios y la de su tierra dada en herencia a sus fieles son un hecho indisoluble. Una realidad física implantada sobre la teología hasta el nivel de agresión, extralimitación, guerra.

En la sensibilidad islámica encontramos una elaboración menos evidente de la pertenencia física de la tierra a Dios y por tanto de sus fronteras. Pero partiendo de las ideas claras de *d r al-Islam* y *d r al-harb* se impone la constante mutación de la frontera islámica, hasta que todos los hombres estén sometidos a All h y la tierra entera sea *d r al-Isl m*. De aquí la lógica de la teología del *ih d* dirigida en constante tensión a la islamización del mundo. Atravesar la frontera para islamizar es, al mismo tiempo, fuerte tentación y deber del creyente.

ih d significa, por lo tanto, esfuerzo esencial, perenne e irreversible victoria sobre lo que retrasa o impide la sumisión universal a All h. Lucha contra el mal en general y el mal cuantificado en personas y cosas. Se percibe fácilmente la santidad del impulso, del esfuerzo, de la lucha. Es de All h la orden, es por su religión su fe y sus intereses. Todo ello en un contexto de total sumisión. El musulmán es esencialmente un sometido. No podemos detenernos en la ordenación teológica, jurídica y política del *ih d*¹⁶ pero debemos mostrar el intento de solución entre defensa y ofensa; la obligación del *ih d*; el *ih d* no sólo espiritual sino también político; el llamamiento constante a la unidad y al patriotismo. En nuestro periodo encontramos que el mundo entero en la geografía musulmana está dividido en zonas militares, por así llamarlas. Algunas estratégicas, siempre. Desde la «intimidad» de la zona de la Meca, hasta el *d r-al-h rb* (país de la guerra) vemos el *d r-al-Isl m* (país del Islam) las zonas *dimm* (sometidas), las zonas de frontera, las zonas en las que se desarrolla el *ih d*.

Fuera de otros fraccionamientos dinásticos y en algunos casos, étnicos, que dividen el mundo musulmán, podemos considerar el Maghreb y al-Andalus bajo el dominio almohade como muy distante de los problemas inmediatos de *ih d* del mundo musulmán oriental.

14. PL 214, 978; y cf. PL 216, 963.

15. G. CIPOLLONE, *Cristianità - Islam*, 141.

16. *Ibidem*, 106 y ss.

Las alianzas con el enemigo infiel están presentes en el cuadro global y se revelan como el hecho más escandalosos contra los intereses del *ih d*. En cualquier caso la expansión y la toma de ciudades y de tierras es obra de Dios. En la sura de H d 11,102 (3º de la Meca) encontramos la referencia al señor que «se adueña de ciudades criminales y así como ellos se adueñan de ellas; se adueña de ellas con severidad y violencia». El pasaje se utiliza para explicar la victoria de los Zankos y la toma de Edessa en 1144-1145.

De modo similar, en la sura de la Luz 24,55 (Medinense) «El islamismo se estableció en este país ([literalmente] apoyó su pecho en este país) y repartió su apoyo y sus auxilios; de ese modo se constató el cumplimiento de esta palabra de Dios: ‘A quienes de vosotros crean y obren bien, Dios les ha prometido que ha de hacerles sucesores en la tierra, como ya había hecho con sus antecesores’». Pasaje utilizado para ilustrar la toma de Edessa, ya mencionada.

Las páginas más claras sobre la «tierra» que pertenece a All h fueron escritas en el tiempo de la reconquista de Jerusalén (1187) por parte de los fieles musulmanes.

La tierra reviste un carácter sacro particular en algún caso concreto, aunque si la «tierra es Dios» infunde una sacralidad general, especialmente en el Islam. De este modo, nos encontramos el santuario como razón «necesaria» para atravesar la frontera.¹⁷

Jerusalén tiene un carácter sagrado para los musulmanes. Este hecho adquiere en el siglo XII un reconocimiento más amplio y profundo. Digamos que en este siglo, sobre todo en la segunda mitad, la santidad de Jerusalén adquiere mayor esplendor a los ojos del Islam. Su mezquita, al-Aqs a es con la de La Meca y la de Medina, el tercer punto de referencia para la piedad musulmana. El tercer lugar santo. Con Damasco, son estas cuatro ciudades, las perlas del Islam, las cuatro ciudades del Paraíso.

Ya en el tiempo de la conquista de Jerusalén por el Califa Omar, Jerusalén se consideraba territorio del Islam; además, la cristalización del hecho, que será ya siempre objeto de fe musulmana, de la ascensión nocturna al cielo de Mahoma justamente en Jerusalén, ha hecho de ello un punto intocable y santo entre las referencias de fe islámica. La toma de Saladino el 2 de octubre de 1187, aniversario de la ascensión nocturna, engrandeció desproporcionadamente la percepción de Jerusalén como ciudad santa musulmana y la devoción hacia ella como meta de peregrinación.¹⁸

En tiempos de Nur al-Din, la conquista de Jerusalén se convirtió en uno de los símbolos y objetivo principal para el *ih d*.

La piedra negra (ka'ba) enviaba sus felicitaciones a la roca blanca (sahra), el lugar de la revelación al lugar del viaje nocturno. Después de que Jerusalén estuviera noventa años en manos de los infieles.

Tras la muerte de Saladino, Ab , ma subraya el luto por semejante pérdida: «Se lamenta tu pérdida sobre el ejemplo de la casa santa (Jerusalén), del territorio sacro (La Meca), y del monte Arafat». «En relación con las dos mezquitas sagradas (de la Meca y de Medina), ésta (la de Jerusalén) ocupa el tercer lugar; y no hay Trinidad en el santuario de la Unidad Divina»¹⁹

17. *Ibidem*, 126-128.

18. IMAD AL-DIN, *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, trad. H. Massé, Paris 1972, 98.

19. AB , MA, «Le livre des deux jardins. Histoire des deux regnes, celui de Nour ed-Din et celui de Salah ed-Din», *Recueil des Historiens des Croisades: Historiens Orientaux*, IV, 363.

Cuando Saladino comunicaba al diwan de Bagdad los importantes sucesos militares de principios de julio de 1187 empieza la carta citando la sura 21 que a su vez cita el Salmo 36, 29, «‘Encontramos escrito en los Salmos, según la mención de la *Torah*, que la tierra es la herencia de nosotros, siervos justos’. Gloria a Dios por la realización de esta promesa»

Lo dicho hasta ahora justifica ampliamente la idea de la frontera entre cristianos y musulmanes mantenida íntegra y/o en movimiento precisamente por las palabras de Dios y del derecho y la política subsiguientes. La constante tensión misionera, los imperativos del servicio al Dios propio hasta llegar a la militancia guerrera como praxis ordinaria evidencian el estado móvil de la frontera hasta el necesario cruce sistemático de la misma.

Según Ab , ma, compilador de *Los dos jardines*, Saladino respondía así a quien quería un reposo en la práctica de la guerra: «Es Dios quien nos ha ordenado someter la tierra; es un deber para nosotros obedecerle y dedicarnos a la guerra santa; es Él quien nos hará amos de este país. Aunque todas las naciones del mundo se aliasen contra nosotros, nosotros invocáramos la ayuda de Dios y combatiríamos sin pensar en el número de nuestros enemigos»²⁰.

En una carta de Saladino enviada a Malik-al ‘ dil se lee: «Los infieles han violado la cuna y el refugio del Islamismo, han profanado nuestro santuario. [...] Purifiquemos pues la tierra de estos hombres que la deshonran; es un deber sagrado para nosotros; purifiquemos el aire del aire que ellos respiran, y que están destinados a morir»²¹.

Los cruces y desplazamientos por cuestiones de diplomacia, o del pobre en busca de alimento, del apostata o del mercenario, de los comerciantes y de los guerreros, de los científicos y de la mano de obra, de los artistas y de los espías, de los enamorados y de los misioneros, de hecho muestran que nuestra frontera es «inútil», como mínimo porque en el respectivo «más allá» de la frontera en realidad se tiene la misma búsqueda y la misma esperanza: vivir en paz y gozar plenamente de los bienes de la tierra.

El estado de cautela, desconfianza, enemistad, intolerancia y la guerra en nombre del propio Dios, hacían que no fuese fácil, por lo menos a nivel de derecho, atravesar la frontera²².

A pesar de ello, existía la posibilidad de obtener un «laissez-passer» por razón de la dignidad o del servicio de las personas, pero también se fue aceptando como hecho la ósmosis y contagio, más bien mal visto pero inevitable, de la gente fronteriza.

Más allá de las sospechas y de las impías leyes impuestas por la enemistad y la guerra queremos detenernos en el laissez-passer humanitario.

El derecho internacional, que se ha ido afinando hasta nuestro días, preveía el laissez-passer, el salvoconducto o un documento de entrada y salida, ya en nuestro periodo.

20. Del mismo Ab , ma, recogido en *Bibliothèque des Croisades*, IV, 187.

21. Pensemos en la excomunión y prohibición en general para los cristianos que mantuvieron relaciones comerciales con quien era considerado infiel o herético.

22. G. CIPOLLONE, *Cristianità - Islam*, 307 y ss.

4. EL «PASAPORTE» POR RAZONES DE SERVICIO HUMANITARIO

Muchas eran las razones para atravesar la frontera y otros tantos los impedimentos y las cautelas. Siempre se podía cambiar de religión, pero entonces se convertía uno automáticamente en enemigo de los que antes eran amigos²³.

El salvoconducto puede traducirse según Am n: salvaguardia, protección, seguridad y se refiere a una finalidad de libertad de entrada y salida de un territorio hacia otro, a la libertad de circulación, al respeto y a la protección que se busca más allá de la frontera, por un servicio considerado útil por la parte que concede el salvoconducto. Generalmente pactos bilaterales consentían una libertad mutua. La naturaleza jurídica del salvoconducto puede ser de concesión o de autorización. En el tiempo de guerra se tiende a distinguir salvoconducto de salvaguardia²⁴.

El término pasaporte es como *laissez-passer*: más tarde tendrá también una finalidad de reconocimiento de identidad y de invitación a conceder al titular una protección particular²⁵.

El pasaporte se concibe con peso distinto según las delimitaciones espacio-temporales y la finalidad con las que se emite. El pasaporte podrá ser ordinario, de servicio y diplomático. El pasaporte de servicio y el diplomático indican la calidad del titular.²⁶

La frontera, por consiguiente, era atravesada por una necesaria e incesante ósmosis.

Dejaremos de lado las razones comerciales o diplomáticas para hablar sobre los cruces de la frontera con fines humanitarios.

No le escapa a nadie que nuestro periodo era un tiempo de «incesante» reconquista o liberación y un tiempo de conquista dependiendo del punto de vista. Por eso la frontera, frágil y/o inexistente, era trasladada sistemáticamente a causa de las empresas militares. El *ih d* y la cruzada, guerras santas en nombre de Dios, estaban tan preocupadas por dar gloria a Dios extendiendo o reconquistando la tierra para Dios que los creyentes aceptaban de «buen grado» la suerte del martirio o del cautiverio como si les correspondiera por el hecho de ser creyentes. Pero los mártires: van al cielo derechos, en cambio los cautivos tardan días, quizá toda la vida en ganarse su porción de gloria: viviendo la frustración de la derrota de su dios y la suya personal; el desprecio del enemigo vencedor; el sufrimiento físico hasta la violación de la intimidad; la experiencia dolorosa de «saltar el foso» para pasarse de bando, cambiando de religión. Insultado por los amigos de antes y visto con circunspección por los nuevos hermanos. Al menos en la mayoría de casos.

Precisamente la suerte de estos cautivos en manos del enemigo era lo que empujaba a los hermanos, correligionarios patriotas, a interesarse por la solución de los vínculos y por la total liberación de los hermanos.

Si recordamos que el cautivo está en manos del enemigo y en territorio enemigo, está claro que era urgente y necesario atravesar la frontera y obtener *laissez-passer*. De este modo los

23. *Ibidem*, 223 y ss., 290 y ss.

24. G. BISCOTTINI, «Salvacondotto», *Enciclopedia del diritto*, XLI, 224-226.

25. G. BISCOTTINI, «Passaporto», *ibidem*, XXXII, 175-181. Mención explícita de la protección para el ciudadano de la propia nacionalidad, si tiene en el pasaporte emitido en los Estados Unidos de América y el Reino Unido.

26. La voz falta todavía en la reciente edición de la *Encyclopédie de l'Islam*.

redentores deshonrados o mercaderes sin escrúpulos que se interesaban esporádica o sistemáticamente por los cautivos necesitaban un pasaporte de servicio. El tipo de servicio califica a los titulares de *laissez-passer*.

En el mundo musulmán, antiguo como la frontera con el mundo cristiano se tenía muy bien considerado el oficio de *alfaqeeque* (al-fakk k)²⁷ redentor de cautivos. Según las Siete partidas (II 30.1-3), los alfaqueques eran hombre de probada honestidad. Ellos tenían como servicio y misión el trato y contrato que permitía el rescate o canje de cautivos y su conducción a lugar seguro, aparte de ocuparse de la recuperación de los bienes robados. La situación económica de los alfaqueques era desahogada, de modo que les salvaguardase de cualquier posible corrupción. Estos mediadores legales eran reconocidos en ambos lados de la frontera hispano-musulmana. En la segunda mitad del siglo XIV se creará el cargo de «alfaqueque mayor». Más tarde encontramos en Castilla cuatro clases de alfaqueques; el alfaqueque mayor, un hombre que nombrado por el rey estaba a cargo de la frontera «desde Lorca a Tarifa»²⁸.

Cuando el cautivo se encuentra en territorio enemigo se encuentra a su alrededor un entorno que quiere ser religioso-jurídico, pero que resulta ser muy fluido.

El prisionero permanece libre en el territorio enemigo por un periodo indeterminado o hasta una fecha establecida; el prisionero como tal presta servicio militar de ayuda al enemigo incluso arma en mano, a cambio de la liberación en territorio enemigo o hacia la tierra de origen; el prisionero se compra a sí mismo al contado. O bien se le envía momentáneamente a casa a buscar dinero. En este caso debe prestar caución o prometer legalmente que volverá a la prisión ni no es capaz de pagar. Todos estos acuerdos son a causa de una relación de seguridad recíproca entre las partes contrayentes. De ese modo se puede registrar cuántas veces y por qué motivos el no-libre atraviesa la frontera en los dos sentidos.

Se puede uno interrogar sobre la validez del contrato con el enemigo. De todas formas lo que más interesa en nuestro tema es la relación con la fe. En el caso en que se obligue al prisionero a decir: «no creo en All h» o se le mata, el musulmán podrá traicionar a su garante. Tendrá permiso para decir la palabra «no creo» sin preocuparse en su corazón por la fe, sólo si está en peligro de muerte. El prisionero musulmán puede corromper el enemigo para poder llegar a un país islámico. Estos casos y muchos otros introducen la discusión sobre la *palabra de honor* de los prisioneros. Ésta está ligada a la mayor o menor nobleza de quien la pronuncia. Existe la voz *am n, pistis* en griego y *fides* en latín. Con los tres lexemas se quiere expresar la seguridad dada al enemigo en el territorio fuera de su frontera y para que se le consienta atravesarla²⁹.

El derecho nos plantea el problema del estado de emergencia y de la santidad del juramento. Combinar las dos realidades no es fácil. Para los musulmanes, sin embargo, era relativamente fácil porque se pueden liberar del juramento mediante la *kaff ra*, expiación. Una reflexión del

27. F. MAILLO SALGADO, *Vocabulario básico de historia del Islam*, Madrid 1987, 21.

28. G. CIPOLLONE, *Cristianità - Islam*, 301.

29. Todavía hoy sabemos de comerciantes de armas ‘bendecidas’ y no bendecidas, vendidos a estrategias de paja que establecen de lejos y ‘en nombre de Dios’ las fronteras que insultan a Dios y a la dignidad de las sociedades, que luego regirán el futuro *status* que se convertirá en *status quo*, hasta el próximo desplazamiento de frontera.

Hanbalita Ibn Qud ma es útil para subrayar que la fidelidad al contrato sirve para todos los prisioneros porque la deslealtad hace que el enemigo deje de suscribir acuerdo alguno.

Al QalqaTMandi explica que no es lícito suscribir algo que va contra la religión musulmana, y que, por lo tanto no son válidos los contratos que contienen condiciones contra la propia religión. Es fácil captar el sentido religioso que anima el derecho en el entresijo legal que rige la suerte del musulmán cautivo.

En los lugares donde encontramos fronteras entre cristianos y musulmanes, además del problema de los cautivos, existe el de los prófugos. Según los contratos, aquellos debían extraditarse siempre y cuando no se hubieran convertido a la religión del país huésped.

5. LOS TRINITARIOS REDENTORES DESARMADOS CRUZADORES DE FRONTERA

La humanidad, más allá de la teología que fabrica barreras y produce guerra, tiene el sumo anhelo de tolerancia y de paz. Ciertamente, la lógica «solamente» humana tendría el poder de aumentar las divisiones y de declarar la guerra; pero, al menos, tal lógica tiene la dignidad de asumir la responsabilidad de la división y de la guerra, sin hacerla recaer sobre terceros, incluso sobre un oportuno dios³⁰.

Ahora queremos apuntar a un grupo de cristianos surgido en Francia después de la experiencia de la pérdida de Jerusalén por los cristianos en 1187.

Algunas características de este grupo nos interesan para nuestro tema. El grupo es un fenómeno nuevo y singular; es un grupo desarmado; tiene la finalidad humanitaria de rescatar a los prisioneros de guerra; está autorizado a rescatar incluso a los «enemigos» musulmanes; los miembros del grupo pagan personalmente por el rescate; el grupo está aprobado y actúa en nombre de la cristiandad; el ámbito de movimiento es supranacional por la naturaleza misma y servicio del grupo; se puede llamar grupo de cristianos itinerantes por la cualidad de sus servicios y de los medios empleados. Es un grupo de «trinitarios» desarmados. Trinitarios desarmados por varias razones.

Ante todo el nombre trinitarios merece reflexión. El enemigo observa al enemigo. Lo investiga; cuando lo encuentra desarmado, la guerra tiende a apaciguarse. Cristianos y sarracenos fraternizaban en tiempo de paz o de tregua sin tener en cuenta la política o las intenciones ideales de la guerra.

Si se examina la lista de los insultos que los musulmanes dirigían a los cristianos, nos sorprende la variedad de los insultos. La mayoría consisten en insultos religiosos. Entre ellos, uno de los insultos teológicos, por llamarlo así, era *trinitario*. En el contexto de la desviación, disociación y politeísmo, los cristianos se llaman trinitarios por oposición a unitarios o monoteístas. Los musulmanes insultan a los cristianos llamándoles *al-mutallim* (trinitarios: los que profesan *tal ta, tres*), ahl *al-tatl t* (la gente de la profesión de tres). El contrario, es decir,

30. G. CIPOLLONE, *Cristianità - Islam*, 413.

los que son monoteístas musulmanes se llaman a sí mismos *al-muwahhid n* (los que profesan la unidad). Almohade será la forma derivada para expresar el que profesa la unicidad de Dios.³¹

En el lenguaje guerrero hecho de invocaciones y de insultos, encontramos las antítesis «trinitarios-unitarios», «politeístas-monoteístas», «politeísmo-monoteísmo», «gente de la trinidad-gente de la unidad», «disociadores-asociadores», «Trinidad-Unidad»³².

Es revelador el hecho de que este grupo cristiano que había nacido por un contacto humanitario y sistemático con los musulmanes hubiera escogido un título y un nombre, por así decir, antiislámico. Pero se trataba de un comportamiento por encima de toda sospecha: totalmente desarmado. Un nombre no para demostrar sino para mostrar.

Una meditada reflexión nos lleva a leer síntomas de otra cultura, es decir de cultura totalmente desarmada en el enfoque cristiano con el Islam, puesto que los redentores trinitarios van totalmente desarmados.

Decimos «totalmente desarmado» porque además de las armas físicas de contienda, hay evidentes signos de fuerza y de presión, ya sea ciertas fuerzas políticas, o incluso ciertos comportamientos religiosos que intentan imponer la cristianización sin las armas; multiplicar el número de fieles y, por tanto, de «fuerzas» cristianas. En la literatura específica, y no en vano, se da cabida a la reflexión: ¿misioneros o cruzados?; cruzados y misioneros ¿opuestos o aliados?; ¿cristianización o colonización?; expansión y conquista.

En el grupo cristiano que nos interesa son evidentes los fines desarmados, los medios desarmados y un conjunto de signos y gestos que expresan una realidad desarmada. Los trinitarios se consideran todavía comúnmente desarmados por razón de la cruz roja y azul: *signum trinitaris* de su hábito³³. Pero lo que mejor define al cristiano trinitario desarmado es el asno, la cabalgadura impuesta por la regla³⁴.

Los trinitarios estaban en constante itineranza a causa de la obra de redención. Para sus incesantes desplazamientos tenían necesidad de una cabalgadura. Las razones más evidentes para los viajes de los trinitarios eran postulados de viajes de redención, viajes de petición, viajes de propaganda y divulgación de la obra, viajes de presentación de las indulgencias por la obra, viajes para participar anualmente en la reunión general. Tales viajes suponían más de un mes para ir y más de un mes para volver.

Está claro que el redentor trinitario debía tener un comportamiento desarmado, por encima de cualquier sospecha. El enemigo musulmán, antes de que llegase sabía que el trinitario era esencialmente inadecuado para la guerra, para golpear y darse a la fuga. Estaba estructurado como militarmente incapaz.

El uso del asno por norma de la regla de vida ha producido en la historia de la costumbre, un sintagma que revela iconografía: *frates asinorum*; *frères aux ânes*, *Eselsbrüder*. Permaneciendo en el siglo XIII, encontramos algunas típicas expresiones que indican tanto el Orden Trinitario como sus religiosos, como son: *frates asinorum*; *Trinité aux Asnieres*. Aun en el si-

31. IMAD AL-DIN, trad. Massé, 260.

32. G. CIPOLLONE, *Cristianità - Islam*, 415 y ss.

33. *Ibidem*, 421 y ss.

34. *Ibidem*, 426 y ss.

glo siguiente encontramos la definición de Trinitarios como «Les frères des Asnes de Fontainebliau».

El asno era la cabalgadura para ir y volver. Además de la cantidad de los kilómetros que podían llegar al millar era el porqué y el espíritu de *iter* trinitario.

6. EL PASAPORTE INTERNACIONAL DE LOS TRINITARIOS REDENTORES

El papa Inocencio III instauro a través de este grupo espontáneo, una relación humanitaria con el mundo del Islam. Un relación, por decirlo así, oficial y permanente. Consiste en una alternativa desarmada y humanitaria en cuyo establecimiento se nota una postura «contracorriente» u organizada: en el fondo una especie de postura no antiislámica sino anticruzada; un acercamiento no armado de teología sino desarmado de caridad con finalidad humanitaria.

Ya en el primer año de su pontificado, Inocencio III hace suya la iniciativa de los redentores trinitarios mediante el contacto con los redentores trinitarios y manifiesta su interés por la liberación de los cautivos. Y, al principio de su segundo año de pontificado, toma la iniciativa de escribir al «príncipe de los creyentes», miramolino. Se trata de una iniciativa humanitaria. De caridad misericordiosa según el mandato del evangelio.

Inocencio III presenta por el contrario el proyecto cristiano de liberación, lo divulga y le hace propaganda. Era un proyecto moderno; lo mejor que podía proponer Inocencio III que, en realidad, no tenía otro proyecto. El primer proyecto nacido de la Cristiandad e ideado «a escala de Cristiandad». Más allá de las fronteras cristianas.

El mundo musulmán estaba dividido en dos grandes bloques, uno al Este hasta los confines con el Maghreb y otro al Oeste que comprendía todo el Maghreb y la España musulmana. En nuestro periodo, el mundo del este vivía profundas discordias y laceraciones fruto de los inciertos equilibrios exasperados por la muerte de Saladino. El mundo del oeste se presentaba más compacto y guiado por un único jefe supremo reconocido por los diferentes príncipes musulmanes. La religión musulmana, vivida en la interpretación como almohade, propiciaba la estabilidad política del mundo musulmán al oeste.

La primera carta de Inocencio III enviada a un príncipe musulmán es la del 8 de marzo de 1199 a Ab 'Abd All h Muhammad al-N sir, am r al mu' min n³⁵. Es una carta muy citada siempre que se escribe sobre las relaciones internacionales entre Cristiandad e Islam y más precisamente sobre relaciones entre papado e Islam. La carta es verdaderamente excepcional, también por el hecho de que la relación epistolar entre el papa y su interlocutor musulmán no es frecuente.

A partir de la carta de Inocencio III el príncipe es llamado *miramolino*, *am r al mumin n*, príncipe de los creyentes y *regi marrochetano*, rey de Marruecos. Este rey en realidad era más que rey, una especie de emperador por encima de todos los almohades que dominaban el norte de África desde Túnez al océano y toda la España musulmana.

35. *Ibidem*, 346 y ss., 380 y ss.

Los términos de la propuesta de Inocencio III merecen un análisis más en profundidad. Se trata de una propuesta con fines humanitarios. Es una cuestión distinta de la que entablará con las siguientes misivas a los príncipes musulmanes.³⁶

El proyecto de la liberación que el papa quiere presentar a su interlocutor musulmán no lo concibió él, sino un fiel cristiano, provenzal, formado en el ambiente de París, maestro en teología y sacerdote. Un proyecto ya experimentado a nivel de iglesia local y que ya había obtenido la adhesión pública de seguidores y el reconocimiento de benevolencia benefactora. Inocencio III hace suyo el proyecto, esposa la causa, es más, la presenta y propone como «el» plan de liberación en nombre de la Cristiandad. No existían otros planes de liberación a escala de Cristiandad. El papa califica a los trinitarios redentores religiosos, simplemente *virii quidam*. Era latente cierta circunscripción en el lenguaje que se utilizaba con un príncipe musulmán. La cautela se debe atribuir con fundamento, a la idea de que los musulmanes podrían hacerse «religiosos» cristianos.

Inocencio III se adueña de un proyecto evangélicamente libre del grupo de los redentores cristianos y lo comunica con comprensible complacencia y esperanza al interlocutor musulmán. Lo que el papa quiere comunicar es que se trata de un grupo de redentores: absolutamente desarmados y depositarios de una excepcional facultad: llegar a redimir a los cautivos musulmanes. Los miembros del grupo llevan otra cruz.

Inocencio III, *arbiter mundi*, y cabeza de la cristiandad toma una opción política, más que espiritual, haciendo suya la intención del grupo nacido para un servicio humanitario. De tal modo que las exigencias prácticas obligan a superar las prohibiciones o dificultades jurídicas.

En verdad, el cambio alcanzaba el ámbito de la relación comercial, prohibida con los sarracenos, pero debía estar provista periódicamente de una licencia.

El proyecto necesitaba, por tanto, un *laissez-passer* cualquier frontera y, a pesar de la resistencia, un *laissez-passer* incluso a través de las fronteras de las divisiones territoriales cristianas: reinos y diócesis.

Los trinitarios se identifican rápidamente, y su paso a través de las fronteras es el paso de quien es «reconocido a la vista».

Se registran varias valoraciones en torno al grupo de los redentores trinitarios y a su obra de redención. La postura general es de aprecio, respaldo y colaboración. Se nota también la novedad del fenómeno y, por tanto, se expresa cautela y el riesgo de una *nova religio*, que de cierta manera chocaba con los esquemas anteriores. Con el crecimiento del grupo y la multiplicación de los asentamientos por todas las regiones de la Cristiandad, sin molestias y con la presentación de los papas, se llegará a tener incluso claro testimonio de aprecio y benevolencia musulmana.

Así los papas daban a los trinitarios un *laissez-passer* prácticamente sin límites para su obra, mientras los obispos ponían todo su interés en evitar perjuicios para sus ingresos obstaculizando el paso de fronteras de los redentores y su libertad en el momento de nuevas fundaciones. Los papas más de una vez tendrán que amonestar a los obispos que temían por sus ingresos.

36. Los papas muchas veces han debido amonestar enérgicamente a los obispos para que dejaran circular a los redentores trinitarios para los fines de su obra humanitaria, a pesar de las ya existentes cartas permisos y los privilegios acordados a dichos redentores.

Los tratos externos, la gestualidad, el comportamiento, el estilo de vida, atraen la atención de los «observadores». El hábito religioso, la cabalgadura, la conformación de las casas, la actividad itinerante, y el correspondiente pasaporte internacional con fines humanitarios.

Toda la orden está por esencia dedicada a tal obra: digamos que nace para ella. No tiene el patrocinio de los poderosos, y, por tanto, está más en el seno de la Iglesia y vinculada solamente a la autoridad pontificia no está presente en su planteamiento el elemento defensivo de la Cristiandad; el papa en primera persona, presenta la finalidad de la orden y las ventajas recíprocas; con el orden trinitario se establece una de las formas de contacto estable más representativas entre la Cristiandad y el mundo fuera de la fe; con el grupo de trinitarios los sumos pontífices tiene un punto de referencia por parte de la iglesia en favor de la obra del rescate.

Es una tarea asumida por los papas la de divulgar el grupo y su obra redentora exhortando y amonestando a la ayuda caritativa para dicha obra. Son los papas los más convencidos y más calificados propagadores de los trinitarios redentores; se trataba de una obra de características supranacionales y concebida a la escala de la Cristiandad. Además del papa Inocencio III, los papas sucesores normalmente siguen con atención la obra del grupo trinitario intentando obtener respeto y protección y confiriéndole posterior confirmación de su *laissez-passer* supranacional.

Los papas conceden indulgencias a aquellos que dan limosnas para la obra del rescate y amonestan y reprenden a aquellos, fieles y clero, que obstaculicen a los redentores trinitarios en su obra.

Los sumos pontífices seguirán de cerca el crecimiento del grupo que se organiza en las provincias y está presente un poco en todas las regiones cristianas. Encontraremos fundaciones *citraet ultra mare* ya en 1209, siguiendo la línea del mediterráneo para los evidentes fines del viaje ultramar. Se tratará de un interés y de una estrategia de liberación o de intervención humanitaria. Por la actitud desarmada, y por las características de los agentes de servicio humanitario supranacional, como hemos escrito, los trinitarios eran inofensivos.

Tenemos una prueba directa y altamente calificada de estima musulmana para uno de los grupos de los redentores. El testimonio está contenido en una célebre y singular carta de Gregorio X³⁷.

Así podemos considerar el constante y férreo perdurar de la validez del pasaporte internacional de los trinitarios redentores hasta el surgimiento y la manifestación de poder «mundana» de príncipes cristianos que a partir de la segunda mitad del siglo XV llegaron a interferir en la obra con limitaciones y prohibiciones³⁸.

37. G. CIPOLLONE, «La bolla 'Adaperiat Dominus' (1972) y el 'Ordo Trinitatis et captivorum'», *Archivum Historiae Pontificiae*, 21, (1983), 229-244.

38. Es el caso ocurrido en Portugal en la segunda mitad del siglo XV, cuando la autoridad real trató de apropiarse de la obra humanitaria de los trinitarios, pero con evidente finalidad política y de lucro.

39. Es interesante notar como todavía hoy se considera un riesgo moderno el del sufrimiento del vencido «a manos» del vencedor recurriendo a antiguas situaciones «de derecho» y perpetuándolas; cf. G. CIPOLLONE, *Cristianità - Islam*, 162 y ss., y G. ABI-SAAB, «La perennité des frontières en droit international», *Relations internationales*, 64, (1990), 346-348. Respecto al retraso inicuo e histórico de la intervención humanitaria para aliviar el sufrimiento de quien se encuentra forzado a vivir - o a morir - en tierra extranjera, saliendo de la propia frontera, es actualísima la idea del *backlog of misery*: cf. D. WARNER, «Des réfugiés 'de jadis' aux 'nouveaux réfugiés': quarante ans d'activités du Comité exécutif du HautCommissariat pour les Réfugiés (HCR)», *Relations internationales*, 76, (1993), 399-410.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La humanidad está todavía esperando cuando se «forjarán las espadas en arados, las lanzas en hoces; un pueblo no alzaré más la espada contra otro pueblo, no se ejercitarán en el arte de la guerra» (cf. Is 2,4). Como en una perenne tensión que escande la existencia de todo ser humano de buena voluntad, para demostrar la inutilidad de la guerra y de sus trágicos efectos. De hecho, en toda guerra el que pierde, pierde y el que gana, pierde. Como mínimo por el efímero resultado de una frontera desplazada algunos metros más allá, que a lo largo de los siglos, volverá donde estaba. Inevitablemente y con el precio pagado por la víctimas de turno. El anhelo profético con un inicuo retraso de milenios y las innumerables víctimas de espadas y lanzas, inducen más aún a subrayar la importancia de la misericordia hacia las víctimas del odio, como gesto concreto de la reconversión profética. Los únicos pasos adelante de la humanidad: los que expresan tolerancia, convivencia, fraternidad. Lo «esencial» para la humanidad, hoy como ayer, es el supremo anhelo con el riesgo de violentísimas tentaciones que lo reducen a proyecto inalcanzable. Siempre nuevo. Que se espera contra toda evidencia. Y se desea que tal anhelo no sea mortificado, además creyendo que se está dando culto al Dios propio. El hombre corre el riesgo de volverse teológicamente feroz y de aumentar las barreras-fronteras³⁹.

El periodo del final del siglo XII y del principio del XIII que es objeto de este estudio resulta ser un tiempo de recuperación de la tierra y por tanto de desplazamiento o restablecimiento de fronteras cristianas: la tierra santa y la tierra de los cristianos en la península ibérica.

Este momento, el deslizamiento de fronteras estaba provocado por la «solidez» de la idea de Dios y de la política para su tierra. Miles de muertos serán mártires; miles de cautivos permanecerán al otro lado de la frontera. Sobre trozos de tierra conquistados y perdidos con las correspondientes víctimas.

Pero era necesario atravesar la frontera desarmados para liberar a los cautivos en una obra tan necesaria como delicada, que consistía en atravesar la frontera como «enemigos».

Tenemos a «enemigos inofensivos porque están totalmente desarmados» que merecieron un *laissez-passer* internacional para toda la Cristiandad y un servicio humanitario presentado y ofrecido en nombre de la Cristinadad al enemigo más allá de la «gran barrera». ¿Establecida por Dios o por los hombres creyentes?

Los trinitarios liberadores tanto de hermanos cristianos como de enemigos creyentes, se autodefinen como una especie de Cruz Roja internacional en nombre de la Cristiandad.

Todavía hoy existe la clara necesidad de cruzar fronteras no para llevar división y armas sino paz y servicio humanitario. Pensemos en Bosnia, Somalia, Ruanda...

Mucha gente, hoy en 1994, confía en los que atraviesan las fronteras con estas intenciones para continuar soñando: por qué no la abolición de las fronteras; o al menos atravesarlas sólo llevando paz. Éste sería el único paso hacia delante de la humanidad bajo todos los cielos y todos los «credos».

BIBLIOGRAFÍA

- ABEL, A., «D r al-harb», *Encyclopédie de l'Islam*, II, Leiden-Paris ²1965, 129-130.
- ___, «D r al-Isl m», *Encyclopédie de l'Islam*, II, Leiden-Paris ²1965, 130-131.
- ABI-SAAB, Georges, «La perennité des frontières en droit international», *Relations internationales*, 64, (1990), 341-349.
- BALLADORE PALLIERI, Giorgio - VISMARA, Giulio, *Acta pontificia juris gentium usque ad annum MCCCIV*, Milano 1946.
- BAZZANA, André - GUICHARD, Pierre - SENAC, Philippe, «La frontière dans l'Espagne médiévale», *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au moyen-âge*, Roma-Madrid 1992, 35-59.
- BLAKE, G. H. - SCHOFIELD, R. N., *Boundaries and State in the Middle East and North Africa*, Cambridgeshire 1987.
- BOGNETTI, Gian Piero, «Note sulla storia del passaporto e del salvacondotto», *Studi delle scienze giuridiche e sociali dell'Università di Pavia*, Pavia 1931-1933.
- CAFLISCH, Lucius, «Essai d'une typologie des frontières», *Relations internationales*, 63, (1990), 265-293.
- CANARD, M., «Da'wa», *Encyclopédie de l'Islam*, II, Leiden-Paris ²1965, 173-176.
- CIPOLLONE, Giulio, *Cristianità - Islam cattività e liberazione in nome di Dio. Il tempo di Innocenzo III dopo 'il 1187'*, *Miscellanea Historiae Pontificiae* 60, Roma 1992.
- CORDERO TORRES, José María, *Fronteras hispánicas. Geografía e historia, diplomacia y administración*, Madrid 1960.
- DUROSELLE, Jean-Baptiste, «Les frontières. Vision historique», *Relations internationales*, 63, (1990), 229-242.
- GAROFALO, Salvatore, «Terra», *Nuovissimo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 1552-1562.
- GAUTHIER-DALCHE, Jean, «Islam et Chrétienté en Espagne au XII^e s.: contribution à l'étude de la notion de frontière», *Hespéris*, 47, (1959) 183-217.
- FERRIERE, Jacques, de la, «La frontière dans la théorie et la stratégie militaires», *Relations internationales*, 63, (1990), 247-264.
- FLORY, Maurice, «Islam et droit international», *L'Islam dans les relations internationales*, Paris 1986.
- FOUCHER, Michel, *L'invention de la frontière*, Paris 1986.
- ___, *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique*, Paris 1988.
- GARCIA ANTON, José, «La tolerancia religiosa en la frontera de Murcia y Granada en los últimos tiempos del reino Nazarí», *Murgetana*, 57, (1980), 133-143.
- LACARRA, José-María, «Les villes-frontière dans l'Espagne des XI^e et XII^e s.», *Le Moyen Age*, 69, (1963), 205-222.
- MARCAIS, Georges, «Rib t», *Encyclopédie de l'Islam*, III, Leiden-Paris 1936, 1230-1233.
- PALEOLOGO, Giovanni, «Passaporto», *Enciclopedia Giuridica*, XXII, Roma 1990, 1-7.
- PASTOR, Reyna, *Del Islam al Cristianismo: en las fronteras de dos formaciones sociales* (Toledo en los siglos XI-XIII), Barcelona 1975.
- RAFFESTIN, Claude, «La frontière comme représentation: discontinuité géographique et discontinuité idéologique», *Relations internationales*, 63, (1990), 295-303.

- REZA DJALILI, Mohammed, «Territoire et frontière dans l'idéologie islamiste contemporaine», *Relations internationales*, 63, (1990), 305-312
- RIZVI, S. A. A. - BURTON-PAGE, J., «Harb», *Encyclopédie de l'Islam*, III, Leiden-Paris ²1971, 184-208.
- SCHACHT, J., «Am n», *Encyclopédie de l'Islam*, II, Leiden-Paris ²1960, 441-442.
- TYAN, E., «Djihad», *Encyclopédie de l'Islam*, I, Leiden-Paris ²1965, 551-553.
- VISMARA, Giulio, *Comunità e diritto internazionale* Scritti di storia giuridica 7, Milano 1989.