

Encuentros y desencuentros entre el islam y el cristianismo: del caballero cruzado al pobre caballero franciscano

Manuel Lázaro Pulido¹

Recibido: 23 de enero de 2023 / Aceptado: 15 de mayo de 2023 / Publicado en línea: 20 de mayo de 2023

Resumen. Cuando en la Edad Media hablamos de cristianismo e islam nos viene a la memoria la historia del desencuentro, que tiene como momento icónico el periodo de las cruzadas y sus caballeros. La figura del caballero es esencial al mundo medieval, tanto en su realidad como en su imaginario. La llegada del mundo islámico alimenta más si cabe esta figura, así como la necesidad de realizar una peregrinación de salvación de Tierra Santa. El caballero está dotado de una misión externa de confrontación, de búsqueda de la verdad que llevará al enfrentamiento, al desencuentro con el mundo islámico, también él bajo esquemas de confrontación y de héroes guerreros. Nosotros proponemos una alternativa nacida del encuentro de la mano de Francisco de Asís y los franciscanos. Nuevos caballeros que proponen una misión de encuentro, no de pérdida de identidad, sino de misión. Para ello analizaremos el caballero cruzado como realidad religiosa natural, el caballero, el pobre caballero franciscano como una alternativa sobrenatural, para, por último, reflexionar sobre la experiencia del propio Francisco de Asís en tierra de sarracenos.

Palabras clave: Francisco de Asís, franciscanos, cruzadas, caballería, misión, sarracenos.

[en] Encounters and misunderstandings between Islam and Christianity: from the crusader knight to the poor Franciscan knight

Abstract. When we speak of Christianity and Islam in the Middle Ages, we are reminded of the history of the clash, whose iconic moment was the period of the Crusades and their knights. The figure of the knight is essential to the medieval world, both in its reality and in its imaginary. The arrival of the Islamic world further nourishes this figure, as well as the need to make a pilgrimage to save the Holy Land. The knight is endowed with an external mission of confrontation, a quest for truth that will lead to confrontation to a disagreement with the Islamic world, which is also based on confrontation and warrior-heroes. We propose an alternative born of the encounter between Francis of Assisi and the Franciscans. New knights who present a mission of meeting, not of loss of identity, but of the mission. To this end, we will analyse the crusader knight as a natural religious reality, the knight, the poor Franciscan knight as a supernatural alternative. Finally, we will reflect on the experience of Francis of Assisi himself in the land of the Saracens.

Keywords: Francis of Assisi, Franciscans, crusades, chivalry, mission, Saracens, Saracens.

Sumario. 1. El pensamiento figurativo de Joaquín de Fiore y la estética teológica: speculum historiale 2. El árbol. 3. *Maiestas domini*. 4. Conclusión reflexiva. 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Lázaro Pulido, M. (2023). Estética teológica y escritura figurativa: Joaquín de Fiore. *De Medio Aevo*, 12(2), 423-437. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/dmae.85782>

La imagen del choque de civilizaciones –por utilizar la expresión de Samuel Huntington²– o de culturas no es una cuestión novedosa, si bien, la realidad es que no se puede utilizar las tipificaciones de forma unilateral ni descontextualizada. Junto al choque se observan convivencias más o menos definidas, claras, híbridas o soportables. En la misma partitura espacio-temporal es frecuente ver diferentes notas, realidades distintas con ocasión de encuentro y de desencuentro. Si bien es necesario entender también la naturaleza de lo que se entiende por encuentro que

no tiene por qué implicar relativismo, ni indiferencia, ni un espacio común de verdades... La imagen de un Francisco de Asís y su experiencia con el sultán Al-Kâmil, a la que haremos referencia desde un punto de vista hermenéutico y teológico, no podemos entenderlo desde la posmodernidad religiosa. Ciertamente, la posición del *Poverello* es amistosa, con la pretensión de establecer relaciones armoniosas con otras religiones, en particular con el islam, en lugar de fomentar la guerra y la violencia como, en principio, parece encarnar el caballero cruzado,

¹ Universidad Internacional de La Rioja, España
Universidad Bernardo O'Higgins, Chile
E-mail: manuel.lazaro@unir.net
ORCID: 0000-0002-0064-5293

² Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York, NY: Simon and Schuster, 1996).

pero ello no supondrá renunciar al carácter misionero, muy al contrario, sino que implicará una nueva forma de misionar, de establecer la nueva forma del soldado y caballero cristiano. Como veremos, Francisco de Asís fue al encuentro del sultán con la idea de que se convirtiera a la religión cristiana, pero todo ello desde la profunda convicción de la fraternidad, desde el planteamiento de un deseo de reconciliación y paz, siendo conscientes de que como señala François Durand-Gasselin, cada época ha interpretado a su manera y según sus necesidades el paradigmático encuentro entre Francisco de Asís y el sultán de Damietta³.

1. Una realidad religiosa natural: el caballero cruzado

El concepto de caballero tiene una vinculación especial con el caballo en tanto que elemento privilegiado en la estrategia militar desde la época clásica, pero adquiere nuevas connotaciones en la Edad Media, especialmente en un periodo tan crucial para la historia de Europa Occidental como el siglo VIII, en el que Occidente se debate entre seguir siendo cristiana o sucumbir en las entrañas del continente al islam⁴. Durante este periodo surgen nuevos elementos que van redimensionando la tradición clásica, afianzando el ya establecido cristianismo como relectura de la *latinitas*, o si se quiere, redefiniendo la *latinitas* clásica en la *latinitas* medieval entendida como *christianitas*. Este elemento iniciado en la época patristica y fundamentado en la obra isidoriana reverberará más tarde con Carlomagno y su empeño en afrontar la reforma que acuña su nombre (reforma carolingia), con el fin de encontrar una nueva estructura organizativa –y también en una lucha sin cuartel contra Bizancio en un nuevo terreno bélico: el de la ideología– y una reunificación escriturística como el medio con el que realizar la unificación legislativa y política. Ello implica la relectura de las letras y artes grecolatinas. La labor carolingia manifiesta un tesoro clásico que había sido transmitido en el Occidente bárbaro a través del fenómeno del monaquismo. Un monaquismo que desde las formas del continente europeo y las de Irlanda, no olvida, sino que, al contrario, potencia, las enseñanzas clásicas y la profundización teológica, reviviendo desde el punto de vista del pensamiento no teológico, la estela casi muerta de Boecio. Conocida es la labor de los benedictinos que mantuvo la cultura clásica, pero no menos importante es el impulso de las comunidades irlandesas a la hora de reforzar estructuras escolares ambiciosas que siguen lo esencial de *latinitas*, elaborándose la *latinitas* medieval como elemento fundamental de la *christianitas*. Esta relectura afecta a todos los órdenes de la vida y

también a la estructura social implícita en la organización militar inserta en la sociedad. Durante este periodo, la caballería pesada alcanzará un peso fundamental, capaz de suplantar a la infantería que era predominante hasta entonces. El caballero era un elemento esencial y especial, dominador de un arte y una herramienta única, la de los caballos de combate que se convirtieron en un instrumento bélico excepcional.

El impulso de la transformación y relevancia de la caballería encumbra la figura del caballero, capaz de esgrimir no solo el dominio del caballo, sino de las artes propias del soldado, manejando toda la técnica de la esgrima como se observa en la figura paradigmática del caballero normando, ya en 1066, en la batalla de Hastings –tal como se observa de forma especial en la escena 51 de *El tapiz de Bayeux*⁵–. Durante seis siglos, el caballero medieval dominó los campos de batalla y despertó la imaginación del mundo occidental.

La imagen icónica del caballero que sostiene la lanza en posición horizontal, con un fuerte y firme agarre bajo el brazo buscando atravesar al adversario con todo el peso del caballo, lanzado a todo galope, se extiende en el continente geográfico y se expande en el imaginario medieval. El caballero guerrero es, también, el caballero de las fustas. El caballero es capaz de destrozar y dislocar al adversario y esa fuerza penetrante y rompedora se presentaba formidable e impresionante, elevando a una iconografía, mágica e, incluso, mística, la realidad bélica, especialmente con el advenimiento de los torneos, donde la faceta bélica se eleva a categoría popular, al emular deportivamente las condiciones de la batalla, sirviendo a su vez de elemento imprescindible en el entrenamiento. El caballero bélico queda así mitificado y con ello su labor belicosa, creándose una clase y cultura caballeresca que conocen sus géneros literarios en las canciones de gesta y el romance caballeresco.

La cultura caballeresca reforzará las estructuras sociales feudales en sus formas internas, tales como la obligación mutua entre señor y vasallo, el honor de la familia, la sed de aventuras e incluso el deseo de las mujeres. Se crea un universo de ficción caballeresca secular que da forma a la memoria y la interpretación de los acontecimientos pasados e impulsa la fijación de los valores colectivos de una sociedad heroica como la identidad de una época marcada por realidades épicas. En Francia, la edad de formación de la épica conoce su epicentro en la figura de Carlomagno. En Castilla, la etapa de formación se localiza en un periodo que va desde el conde Fernán González, en el siglo X, hasta el enfrentamiento contra la hegemonía política leonesa personificada en la figura de Rodrigo Díaz de Vivir, el Cid, en el siglo XI. No siempre los caballeros han representado un poder atemperado. La fiereza que representa su imagen es,

³ François Durand-Gasselin, “Saint François et le sultan”, *Médium* 14 (2008): 108.

⁴ Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* (Paris: Desclée de Brouwer, 1970), 215. [reimpresión del original de 1926].

⁵ Mogens Rud, *La tapisserie de Bayeux et la bataille de Hastings 1066. La réproduction intégrale d'un épisode-clé de l'histoire européenne* (Copenhague: Gyldendal, 2008).

en múltiples ocasiones, ocasión de terror y tiranía. Ni tampoco siempre el caballero tiene una armadura brillante, los hay que tienen una armadura oscura, es el “caballero oscuro”, terrorífico, la lucha entre el bien y el mal representada en los cantares de gesta y en las novelas de caballería, especialmente descritas en el ciclo artúrico. Esta psicología humana se trasluce de forma especial en *Perlesvaus*, pero se revive en otras obras⁶. No pocas veces esta confrontación marca el linaje del mal (Eva) contra el bien (Cristo)⁷, redefiniendo la fuente pagana de dicha literatura, de una forma más apropiada para los propósitos formativos de la aristocracia cristiana.

El caballero con su armadura brillante se convierte en un símbolo acabado de la Edad Media⁸. La literatura épica de caballería irá preparando, a su vez, el imaginario de la clase aristocrática y de los guerreros, de la cristiandad occidental a la participación en la guerra santa⁹. Como señala Frances Gies, la Iglesia intentó primero domesticar la caballería y luego la enroló en sus propias empresas, sobre todo, en la Primera Cruzada de 1095¹⁰. La influencia de la caballería en la literatura, la religión y la arquitectura va unida a su ascenso como élite social que llegará a la fusión de la caballería con la realeza en el siglo XIV, alimentando dos valores esenciales como son el “honor y la fama”¹¹, que en su versión luminosa y pietista se expresarán en la defensa de la fe, destacando las campañas de las cruzadas. De esta forma, la caballería alimenta los valores de la cruzada¹², y, a su vez, la cruzada, enaltece la axiología caballeresca, añadiendo y ampliando a los valores profanos y guerreros las virtudes cristianas que se confrontan con la realidad como es el “proteger a la Iglesia, a sus representantes y sus bienes, mantener la «paz de Dios», luchar contra la perfidia, proteger a los débiles, a la viuda y al huérfano, dar la vida por sus hermanos cristianos”¹³.

Se va forjando un mundo inmaterial que alimenta los caballeros cruzados y templarios (*los pauperes commilitones Christi Templique Salomonici*)¹⁴ y que nutren historias de héroes nacidos del rotundo éxito de la Primera Cruzada, pero que se extienden a otras

cruzadas posteriores¹⁵. El horizonte es el de la guerra santa que abarca la lucha contra la amenaza a la cultura cristiana, que tendrá como adversario el mundo musulmán, y que conocerá en el territorio de la Península ibérica el episodio de la Reconquista.

Así como las líneas que han precedido no pretenden explicar el fenómeno de la caballería, sino presentarlo para contraponerlo con el de san Francisco, del mismo modo no es nuestra intención analizar las cruzadas de las que existe múltiple literatura y no menos interpretaciones. Nos interesa señalar un modo de (des)encuentro para presentar un modelo específico, como es el de san Francisco.

En este sentido, hablar de cruzada ya es en sí una toma de posición, en la medida en que los contemporáneos no conocían semejante término, al menos hasta el siglo XIII en que aparece en forma escrita. El significado de este hecho ha sido objeto de controversia¹⁶. Entendamos la cruzada como una forma de legitimación—más o menos consciente—de una posición desde el horizonte cristiano frente a una posición heterodoxa en un contexto de conflicto. Cuando hablamos de cruzadas, en sentido general nos referimos a la lucha armada contra los infieles y los enemigos de la cristiandad, que conlleva una peregrinación y desplazamiento espiritual hacia Tierra Santa, con toda la pléyade de cuestiones (eclesiales, políticas, sociales, económicas, geopolíticas...) concomitantes. Se trata de una lucha y una peregrinación¹⁷. Cobra sentido la afirmación de Alain Demurger de que “los cruzados eran *militēs christi*, buenos enfrentados a malvados, al igual que las milicias de la paz de Dios movilizaban a los buenos caballeros contra los malos”¹⁸ y enfatiza la realización del imaginario entre el caballero bueno y oscuro de la literatura caballeresca.

La cruzada en tanto que guerra santa, por una parte, es una respuesta tardía a la yihad, es decir a la “guerra legal” de los musulmanes definida en el Corán. La yihad no se define de forma precisa como “guerra santa”¹⁹. De las 41 veces que aparece en el Corán²⁰, en cuatro ocasiones (Corán: 9, 24; 22, 78; 25, 52; 47, 31) se refiere a la lucha con armas de forma específica, pero eso no evita que designe la guerra contra los infieles y, su práctica tuvo como objetivo

⁶ Richard W. Kaeuper, *Chivalry and Violence in Medieval Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 25.

⁷ Kaeuper, *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, 26.

⁸ Winston E. Black, *The Middle Ages: Facts and Fictions* (California: ABC-CLIO, 2019), 89.

⁹ Stefan Vander Elst, *The Knight, the Cross, and the Song: Crusade Propaganda and Chivalric Literature, 1100-1400* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017).

¹⁰ Frances Gies, *The Knight in History* (New York: Harper & Row, 1984).

¹¹ Nigel Saul, *For Honour and Fame: Chivalry in England 1066-1500* (London: Bodley Head, 2011).

¹² Maurice Keen, *Chivalry* (London: Yale University Press, 1986), 2; David Crouch, *The Birth of Nobility: Constructing Aristocracy in England and France 900-1300* (Harlow: Pearson/Longman, 2005), 32-33.

¹³ Jean-Louis Kupper, “Chevalerie et croisade. Sur l'œuvre de Jean Flori”, *Le Moyen Age* CVII, n. 2 (2001): 323.

¹⁴ Alain, Demurger, *Moines et Guerriers. Les ordres militaires au Moyen Âge* (Paris: Le Seuil, 2010), 9.

¹⁵ Marianne Ailes, “Heroes of War: Ambroise's Heroes of the Third Crusade”, en *Writing War: Medieval Literary Responses to Warfare*, ed. por Corinne Saunders, François LeSaux y Neil Thomas (Woodbridge: Boydell, 2004), 29-48.

¹⁶ Benjamin Weber. “El término «cruzada» y sus usos en la Edad Media: La asimilación lingüística como proceso de legitimación”, en *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica: Palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, ed. por Carlos de Ayala, Patrick Heinriet y J. Santiago Palacios (Madrid: Casa de Velázquez, 2016), 223.

¹⁷ Herbert E. J. Cowdrey, “Pope Urban's Preaching of the First Crusade”, *History* 55, n. 184 (1970): 177-188.

¹⁸ Alain Demurger, *Cruzadas: una historia de la guerra medieval* (Barcelona: Paidós, 2009), 38

¹⁹ Juan Luis de León Azcárate, “El yihad y el tratamiento de la guerra en el Corán”, *Deusto Journal of Human Rights* 3 (2018): 53.

²⁰ Ella Landau-Tasseron, “Jihad”, en *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. III, editado por Jane Dammen (Leiden-Boston: McAuliffe Brill, 2003), 35.

defender y ampliar constantemente la comunidad musulmana: “Combatid... a la Gente del Libro, hasta que paguen la *yizya* con sumisión voluntaria y se sientan sometidos” (Corán: 9, 29). Desde los siglos VII al XVI, los ejércitos musulmanes acometieron numerosas campañas militares en nombre de la *yihad* durante la Edad Media. El yihadismo se presenta como la doctrina de movilización e ideología de combate desarrollada por una serie de pensadores y teólogos durante este periodo. Una expansión bélica que, a su vez, resurgirá, con carácter más defensivo, con el advenimiento de las cruzadas. Efectivamente, a esta hermenéutica ideológica del islam le acompañaron los acontecimientos geopolíticos del periodo medieval, no solo la implantación de los cruzados en Oriente Próximo (siglos XI a XVIII), sino, también, la presión de los mongoles en Oriente²¹. Como señala Mathieu Guidère, “el concepto se deriva del principio fundamental del universalismo en el islam, pero tiene que ver con otro principio islámico, el de la tolerancia dentro de la comunidad musulmana hacia los seguidores de las «religiones del Libro». (principalmente cristianos y judíos)”²². En este sentido hay una llamada mutua entre la guerra santa islámica (*yihad*) y la cristiana (cruzada), de manera que esta última, señala Jean Flori, se asemeja, en muchos aspectos, a la *yihad* islámica²³, una mezcla de defensa de un ideal y de expansión²⁴, como se empieza a ver en el mundo islámico, especialmente a finales del siglo XI y en las primeras décadas del XII cuando los zenguies pusieron toda su energía en reconstituir la unidad de la Siria musulmana y, así, pasar de la defensa a la idea de conquista y colonización²⁵.

La fuerza y la mística del caballero también está presente en el mundo musulmán. Como en el ciclo artúrico existe “Escalibur”, en el imaginario religioso aparece “*Dhu 'l-faqâr*” –la espada que el arcángel Gabriel entregó al Profeta, la espada del profeta Mahoma, que es uno de los símbolos más perdurables del Islam²⁶– y el caballo es el elemento en el que se sustenta en parte la expansión de la civilización musulmana. El término *furûsiyya* hace referencia a una suerte de caballería²⁷, a las actividades y arte ecues-

tres. Pero su significado también incluye el arte de la caza y la guerra, el manejo de las armas, las técnicas de combate, lo que conlleva la profesión de fe sobre armas y armadura, como muestran las piezas de arte de la caballería en tierra del islam²⁸. Surge la imagen del caballero espiritual (santos guerreros) que, “habiéndose alcanzado una elevada realización mística, tenían como misión la revelación del esoterismo de la profecía”, se tratan, señala el antropólogo Zaïm Khenchelaoui, de “auténticos caballeros espirituales en el sentido de que todos ellos fueron capaces de distinguir una guerra justa de una injusta”²⁹. La *yihad* implica la palabra, el púlpito, la espada y, también, el caballero, de modo que armas y armaduras islámicas son objetos “concebidos para ser utilizados en una lucha santa y, como tales, tienen un significado y una función religiosas”³⁰.

Caballeros y guerra santa implican la forma exterior de la lucha de la fe. Pero esta lucha tiene otro camino. En las cruzadas existe todo un camino interior, una dimensión espiritual³¹, una idea de peregrinación, que permeaba todo el movimiento cruzado. Las cruzadas conocían un espíritu de conversión y de fe, reflejo de su tiempo y en base a lo que tenían en contraposición, de toda batalla espiritual interna humana. Por su parte, en la *yihad* el camino más importante y primero en la vida espiritual es la *yihad al-Akbar*, “que consiste en el gran esfuerzo del creyente por buscar la sabiduría, la mística, la lucha contra el ego y las pasiones”³², especialmente subrayado por la hermenéutica sufi. El objetivo de la *yihad*, interior o exterior, es defender una causa recta o justa ante Dios³³. La misericordia y la ocasión, señala el Hadiz Qudsi, deben preceder a la ira³⁴.

El caballero cruzado, como el guerrero islámico a caballo (*furûsiyya*), expresan una forma externa de lucha de la fe, de una peregrinación misionera, un peregrinaje armado que hay que entender en el contexto de la época, y de las mentalidades donde se suma el premio espiritual y la conciencia de ayudar a las comunidades (los cristianos de Tierra Santa, los hermanos musulmanes bajo presión de los infieles). Estas soluciones que fueron las mayoritarias fomentaron el (des)encuentro entre cristianos y musulma-

²¹ Gabriel Martínez-Gros, *De l'autre côté des croisades. L'Islam entre croisés et Mongols* (Paris: Passés/Composés, 2021).

²² Mathieu Guidère, *La guerre des islamismes* (Paris: Gallimard, 2017), 49.

²³ Jean Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade : Violence et religion dans le christianisme et l'islam* (Paris: Seuil, 2002).

²⁴ Como señala Antonio Musarra, por una parte, para Urbano II se trata de reforzar el primado universal de Pedro en Oriente y, por otra parte, “se basa en la idea de dos sociedades rivales, una consagrada al bien y otra al mal: la «gens christianorum» y la «gens paganorum», con las que se solía identificar indefinidamente al mundo musulmán, más allá de distinciones étnicas”. Antonio Musarra, “«Ipse transfert regna et mutat tempora». Urbano II e la crociata: una revisión”, *De Medio Aevo* 12, n. 1 (2023): 98.

²⁵ Michel Balard, *Croisades et Orient latin : XIe-XIVe siècle* (Paris: Armand Colin, 2010), 171.

²⁶ David Alexander, “Dhu 'l-Faqâr and the Legacy of the Prophet, Mîrâth Rasûl Allâh”, *Gladius* 19 (1999): 157. <https://doi.org/10.3989/gladius.1999.18>

²⁷ Anne-Marie Eddé y Sylvie Denoix, ed. *Gouverner en Islam (xe-xve siècle): Textes et de documents* (Paris: Éditions de la Sorbonne,

2015), 165.

²⁸ Bashir Mohamed, *L'Art des Chevaliers en Pays d'Islam* (Paris: IMA/Skira, 2007).

²⁹ Zaïm Khenchelaoui, *La chevalerie spirituelle dans l'ordre Rahmani. Seme édition du colloque international Soufisme, culture et musique* (Alger: CNRPAH. Centre National de Recherche Préhistorique, Anthropologique et Historique, 2008), 612.

³⁰ David Alexander, “Jihād and Islamic Arms and Armour”, *Gladius* 22 (2002): 205. <https://doi.org/10.3989/gladius.2002.60>.

³¹ Pablo Martín Prieto, *Las Cruzadas* (Madrid: Digital Reasons, 2019).

³² Julián Arturo Zapata F., “El islam: Dios, el concepto de yihad y el diálogo entre civilizaciones”, *Theologica xaveriana* 141 (2002): 121-122.

³³ Paul L Heck, “Jihad Revisited”, *Journal of Religious Ethics* 32 (2004): 95-128.

³⁴ Pablo Beneito, *El Lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el lenguaje de Ibn 'Arabî* (Murcia: Editorial Regional, 2005), 59.

nes. Pero no fue la única propuesta. En un espíritu misionero, de encuentro evangelizador, otro tipo de caballero inicia otra peregrinación, donde lo interior se impone a las formas rudas externas como la mejor forma de defensa de la fe redimensionando el ideal caballeresco: es el caso de Francisco “y sus caballeros” (*militumque suorum*)³⁵.

2. Una realidad religiosa sobrenatural: el pobre caballero franciscano

A la noche siguiente, cuando estaba sumergido en profundo sueño, la clemencia divina le mostró [a san Francisco] un precioso y grande palacio, en que se podían apreciar toda clase de armas militares, marcadas con la señal de la Cruz de Cristo, dándosele a entender con ello que la misericordia ejercitada, por amor al gran rey, con aquel pobre caballero sería galardonada con una recompensa incomparable. Y como Francisco preguntara para quién sería el palacio con aquellas armas, una voz de lo alto le aseguró que estaba reservado para él y sus caballeros³⁶.

El sueño del caballero en armas en el santo de la Paz no es ni mucho de menos un hecho aislado, si bien en Buenaventura tiene una lectura mística de la conversión. Celano presenta a san Francisco de Asís en un tono decididamente más caballeresco. Y es, precisamente, la conversión de la imagen caballeresca, a través de una visión, la que marca el inicio de la conversión. Se trata de la búsqueda hacia el interior, que en Buenaventura destaca en su esquema *extra nos, intra nos, cointutio* y que en Celano se expresa de un modo más literario o si se prefiere cultural: más místico-existencial en el Seráfico doctor, más místico-vital en Celano.

Francisco de joven piensa en el *miles*, el caballero, una imagen heroica que gracias a los juglares penetró hasta en las menores aldeas y que, como hemos señalado, condensó el ideal de toda una época. Francisco “mientras vivió en el siglo” comparte la forma disoluta de la burguesía naciente. Celano repite al recordar este momento del santo (primer y segundo capítulo) la palabra “vanidad”. Vano es su estado de ánimo y, de hecho, se aventura más en la vanidad (“promete aún llevar a cabo las más grandes empresas por la gloria vana de este siglo”³⁷). La vanidad es una característica de la creatura que le diferencia radicalmente de la trascendencia divina. La vanidad

nos indica el apego a lo natural, el peso de lo natural, su nihilidad ontológica, la finitud radical de toda creatura. El hombre marcado por lo vano es incapaz de elevarse, ir de lo natural hacia lo sobrenatural. La creatura no puede escapar de su vanidad frente a la trascendencia divina³⁸, pero puede ir desprendiéndose de acciones vanas, de la banalidad, para abrazar aquellas acciones que Dios ha puesto y que llevan al hombre a vislumbrar en su trascendencia. Nos capacitan para gustar la divinidad que la creación representa, aunque sea, en términos bonaventurianos, como vestigios e imágenes. Una trascendencia de lo natural que en Cristo se hace una realidad, pues lo sobrenatural abraza lo natural para elevarlo. Y es que quien abraza lo mundano, recuerda la *Leyenda de los tres compañeros*, no ha gustado de Dios, y eso le pasaba al joven Francisco, que incluso después del sueño –aquí también narrado– se encontraba “pensando en lo mundano –como quien no había gustado todavía plenamente del espíritu de Dios–”³⁹.

La ideología caballeresca que quiere abrazar el joven Francisco es un ideal que apunta a una dirección distinta a la de Dios, y también es diferente a la de quien ha dejado su realidad cómoda para defender la fe adoptando un peregrinaje hacia la lucha por Tierra Santa. Se embarca en la batalla entre los nobles de Asís y Perusa, cayendo prisionero, aunque fue tratado como un caballero, tal como apunta la *Leyenda de los Tres Compañeros*, ya que “como era noble por sus costumbres, lo tuvieron junto con los caballeros”⁴⁰. El deseo del caballero es el que encarna el noble caballero pobre, el de conquistar dinero y honor y por el que “aspiraba a ser armado caballero por un conde de nombre Gentil”⁴¹. La nobleza caballeresca de san Francisco, que se despierta en su deseo de ir a Apulia para ser nombrado caballero, su famoso sueño de las armas y su popularidad juvenil son signos de la mundanidad efímera, de un ideal llevado por el peso de la naturaleza, o mejor, de la sola naturaleza, donde el sentimiento religioso no es sino un mero contexto, muy presente culturalmente, y muy alejado vitalmente.

El espíritu cortesano que invade el ideal caballeresco va a dar un vuelco, en el sueño que hemos presentado al inicio de este apartado. La imagen del sueño es frecuente en la literatura hagiográfica, pero eso no impide señalar su sentido y significado teológico. El sueño, entendido como un *raptus*, no es una cuestión baladí. El *raptus* es una forma de conocimiento mirado desde el sujeto, una manifestación dulce de Dios, desde la perspectiva divina. El sueño expresa una forma superior de conocimiento del mis-

³⁵ Buenaventura, *Leyenda mayor*, en *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, ed. por José Antonio Guerra, 8^o ed. (Madrid: BAC, 2000), cap. 1, n. 3, 385. Edición crítica en Buenaventura, *Legenda maior sancti Francisci*, en *Opera omnia*, vol. VIII, ed. por PP. Collegii a S. Bonaventura (Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1898).

³⁶ Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap. 1, n. 3, 385.

³⁷ Tomás de Celano, *Vida primera*, en *San Francisco de Asís*, cap. 2, n. 4, 143. La edición crítica en *Vita I S. Francisci. Vita II S. Francisci, en Legendae S. Francisci Assisiensis saec. XIII et XIV conscriptae ad codicum fidem recensitae a patribus collegii*. Ed. por Fratres Editores (Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1941) 1-260.

³⁸ Dionisio Castillo, *Trascendencia e inmanencia de Dios en san Buenaventura* (Salamanca: Naturaleza y Gracia, 1974), 50.

³⁹ *Leyenda de los tres compañeros*, en *San Francisco de Asís*, cap. 2, n. 5, 535. Ed. crítica *Legenda trium sociorum*, ed. por Théophile Desbonnets, *Archivum franciscanum historicum* 67 (1974): 89-144.

⁴⁰ *Leyenda de los tres compañeros*, en *San Francisco de Asís*, cap. 2, n. 4, 534.

⁴¹ *Leyenda de los tres compañeros*, en *San Francisco de Asís*, cap. 2, n. 5, 534-535.

terio divino que deriva de la gracia, es indicio de la vida espiritual. Quien recibe un sueño, un *raptus* “vive en los límites últimos del estado de viadores gozando a modo de acto y de privilegio la visión beatífica”⁴². Francisco de Asís entra por gracia en el estado de conocimiento espiritual, este hecho ya es un acto de profunda conversión espiritual. No solo es espiritual el mensaje, sino el propio acto. La narración del sueño de Francisco tras auxiliar la caballero noble y pobre de Celano en su *Segunda Vida*, ahonda de forma más literaria en el cambio de significado de los ideales mundanos (del peso natural) a los sobrenaturales. El texto es significativo. La introducción compara a Francisco con el santo más venerado en tierras galas: san Martín de Tours:

Un día se encontró con un caballero pobre y casi desnudo. Movido a compasión, le dio generosamente, por amor de Cristo, los ricos vestidos que traía puestos. ¿Qué menos hizo que aquel varón santísimo, Martín? Sólo que, iguales los dos en la intención y en la acción, fueron diferentes en el modo. Este dio los vestidos antes que los demás bienes; aquél, después de haber dado los demás bienes, dio al fin los vestidos. El uno como el otro vivieron en el mundo siendo pobres y pequeños y el uno como el otro entraron ricos en el cielo. Aquél, caballero, pero pobre, vistió a un pobre con la mitad de su vestido; éste, no caballero, pero sí rico, vistió a un caballero pobre con todos sus vestidos. El uno y el otro, luego de haber cumplido el mandato de Cristo, merecieron que Cristo los visitara en visión: el uno, para recibir la alabanza de lo que había hecho; el otro, para recibir amabilísima invitación a hacer lo que aún le quedaba⁴³.

La historia de la capa de Martín de Tours, narrada en la *Vie de saint Martin* de Sulpice⁴⁴, es bien conocida y representada iconográficamente. Martín, soldado del Imperio Romano, habiendo dado ya todo el dinero que tenía a los pobres corta su abrigo por la mitad, en Amiens, para dar parte de él a un pobre con el que se encuentra, muerto de frío. Tras el acto realizado, Cristo se aparece en sueños la noche siguiente, recordándole que lo que hace a los más pequeños se lo hace a Él mismo. Este momento significativo en la vida de San Martín fue solo el comienzo de una larga vida siguiendo a Cristo, durante la cual creó el primer monasterio de la Galia, en Ligugé, iniciando una vida de misión y entrega al Evangelio, llegando a ser nombrado obispo de Tours. Martín representa la transformación del caballero romano en caballero de Cristo, de soldado a la orden del Imperio, a soldado al servicio del Evangelio: *el milites Christi*.

En el sueño recreado por Celano en su *Segunda vida* aparece otra imagen caballeresca: una descripción del castillo y la evocación a una dama (*sponsa*):

Y así, poco después se le muestra en visión un suntuoso palacio, en el cual ve provisión abundante de armas y una bellísima esposa. Francisco es llamado por su nombre en sueños y alentado con la promesa de cuanto se le presenta. Con el objeto de participar en lances de armas, intenta marchar a la Pulla, y, preparados con exageración los arreos necesarios, se apresta a conseguir los honores de caballero. El espíritu carnal le sugería una interpretación carnal de la visión anterior, siendo así que en los tesoros de la sabiduría de Dios se escondía otra mucho más excelente⁴⁵.

El caballero en el orden mundano es símbolo del carácter noble. Ya hemos señalado como a los nobles medievales les gusta distinguirse por tener sus armas en las manos, para ello se entrenan desde jóvenes, se hacen hábiles caballeros que en torneos simulan las batallas. En este juego no está exento el deseo de complacer a las damas, así lo cantan los trovadores, donde los caballeros son protagonistas del juego del amor cortés. El caballero se enfrenta en el juego, no exento de peligro, con la esperanza, no pocas veces, de seducir a una bella heredera, una dama con quien esposarse. Se trata de un *topos* literario que explotará de forma formidable en su ocaso testimoniado por *Don Quijote*.

En tiempo de Francisco de Asís un acceso a la nobleza privilegiado sigue siendo recibir la designación de caballero, si bien, la cosa empieza a declinar en el siglo XIII⁴⁶. Francisco de Asís sueña lo que un caballero. Al igual que el héroe caballeresco Perceval da la espalda a los valores del mundo y cumple con los valores de la caballería y la cortesía en la primera búsqueda del Grial, el santo de Asís dará la espalda a los valores mundanos. Pero a diferencia de lo que acontece en la obra de Chrétien de Troyes, Francisco asume también el papel de Lancelot integrando todas las virtudes caballerescas en la inversión de las virtudes cristianas, pues Francisco no abandonará la dama, sino que se abrazará a ella, porque esa dama encarna a su vez los verdaderos valores del mundo evangélico que es supramundano. Acometer la aventura de Percival implica abrazar la dama de Lancelot, pero no una dama que se posee, sino una dama a la que se ama pues es la del verdadero noble. Seguir los nuevos valores del caballero de Cristo, pasa por abrazar la Dama Pobreza, pues es justo hacerse pobre para compartir con los pobres lo que había hecho Martín de Tours y antes que él Cristo. El nuevo caballero no busca bienes materiales, sino bienes espirituales. “Francisco de Asís es ya, para siempre, –recuerda Sebastián López– «il Poverello», el enamorado de Dama Pobreza”⁴⁷, como reza Celano en su *Vida primera*: “¡Oh padre de los pobres, enamorado de la pobreza!”⁴⁸. En la interpretación de Fr. Pacífico de la

⁴² Francisco de Asís Chavero, “«Discete a me». El sermo V de sancto Francisco y la teología de san Buenaventura”, *Carthaginensia* 16 (2000): 289.

⁴³ Tomás de Celano, *Vida segunda*, en *San Francisco de Asís*, cap. 2, n. 5, 232.

⁴⁴ Sulpice Sevrère, *Vie de saint Martin*, ed. por Jacques Fontaine (Paris: Éditions du Cerf, 1967-1969).

⁴⁵ Tomás de Celano, *Vida segunda*, en *San Francisco de Asís*, cap. 2, n. 5, 232.

⁴⁶ Philippe Contamine, “Point de vue sur la chevalerie en France à la fin du Moyen Âge”, *Francia* 4 (1976): 257-258.

⁴⁷ Sebastián López, “La pobreza, vacío para Dios. Dimensión teológica de la pobreza de San Francisco”, *Verdad y Vida* 28 (1970): 455.

⁴⁸ Tomás de Celano, *Vida primera*, en *San Francisco de Asís*, cap. 10 n. 117, 214.

visión que tuvo Francisco de una bella mujer lo expresa así: “muchos en quienes reside el Espíritu de Dios interpretan que esa señora, en calidad de esposa del Padre, es la pobreza”⁴⁹. Aquí la pobreza es la esposa del Padre, si bien normalmente aparece como la esposa del Hijo. Francisco, a imitación de Cristo, se une al amor de la Dama Pobreza: “se empeña en desposarse con ella con amor eterno”⁵⁰, está enamorado “de su belleza”. Siguiendo la narración de Celano, Buenaventura expresa este amor a la pobreza:

“Entre los diversos dones y carismas que obtuvo Francisco del generoso Dador de todo bien, destaca, como una prerrogativa especial, el haber merecido crecer en las riquezas de la simplicidad mediante su amor a la altísima pobreza.

Considerando el Santo que esta virtud había sido muy familiar al Hijo de Dios y al verla ahora rechazada casi en todo el mundo, de tal modo se determinó a desposarse con ella mediante los lazos de un amor eterno, que por su causa no sólo abandonó al padre y a la madre, sino que también se desprendió de todos los bienes que pudiera poseer”⁵¹.

El Seráfico entiende que “la relación de Francisco con la pobreza es eminentemente esponsal”⁵². En un escrito próximo al espíritu franciscano que algunos especialistas sitúan cercano a la muerte del Fundador y otros, parece ser que con mayor fundamento lo ubican en medio del conflicto entre maestros seculares y Mendicantes⁵³, la Dama Pobreza aparece como la amada de Francisco: “Diligente –como un curioso explorador–, se puso a recorrer con interés las calles y plazas de la ciudad buscando apasionadamente al amor de su alma. Preguntaba a los que estaban en las calles y plazas, interrogaba a cuantos se le cruzaban en el camino, diciéndoles: «¿Por ventura habéis visto a la amada de mi alma?»”⁵⁴. Esa amada es la Dama Pobreza: “Acercándose a ellos el bienaventurado Francisco, les dijo: «Indicadme –por favor– dónde mora dama Pobreza, dónde pastorea, dónde sesteá al mediodía, porque desfallezco de amor por ella»”⁵⁵.

La pobreza es el signo del caballero de Cristo⁵⁶. Si el caballero cruzado busca fortuna y nobleza, la fortuna y la nobleza del caballero de Cristo son dos virtudes antípodas de las anteriores: la pobreza y la hu-

mildad, que son sinónimas y hermanas: “Señora santa Pobreza (*Domina sancta paupertas*), / el Señor te salve con tu hermana la santa Humildad”⁵⁷. Las virtudes cristianas confunden las virtudes de este mundo y presentan una forma evangélica de construir el orden mundano. Frente a la vanagloria, las nuevas virtudes construyen un mundo evangélico. Los caballeros de Cristo franciscanos, pertrechados con las armas de la oración y la meditación, no proporcionan la gloria en la tierra, sino reconocimiento en el cielo:

Estos hermanos míos son mis caballeros de la mesa redonda, los hermanos que se esconden en lugares desiertos y apartados, para dedicarse con más diligencia a la oración y a la meditación, llorando sus pecados y los de los demás, cuya santidad es conocida por Dios, y a veces es ignorada por los hermanos y por el pueblo. Y cuando sus almas sean presentadas al Señor por los ángeles, el Señor les revelará entonces el fruto y la recompensa de sus trabajos, es decir, las muchas almas salvadas por sus oraciones.⁵⁸

Francisco de Asís se presenta como una nueva versión del protagonista del cantar de gesta Roldán de Roncesvalles (*La Chanson de Roland*), prefecto de la marca de Bretaña, comandante de la retaguardia del ejército carolingio que lucha valientemente contra una emboscada de los sarracenos andalusíes. Como él, acompañado de Oliveros y sus compañeros, en el mundo anglosajón Arturo y sus caballeros, Francisco y sus hermanos afrontan la misión de los caballeros de Cristo: abrirse al encuentro del que necesita ayuda, del desvalido, como muestra de configuración con Cristo. Es este encuentro que Francisco se propone no solo como caballero, sino también como juglar y trovador, así lo narra Buenaventura en la *Leyenda mayor*:

“Cierta día, mientras cabalgaba por la llanura que se extiende junto a la ciudad de Asís, inopinadamente se encontró con un leproso, cuya vista le provocó un intenso estremecimiento de horror. Pero, trayendo a la memoria el propósito de perfección que había hecho y recordando que para ser caballero de Cristo debía, ante todo, vencerse a sí mismo, se apeó del caballo y corrió a besar al leproso. Extendió éste la mano como quien espera recibir algo, y recibió de Francisco no sólo una limosna de dinero, sino también un beso. Montó de nuevo, y, dirigiendo en seguida su mirada por la planicie, amplia y despejada por todas partes, no vio más al leproso. Lleno de admiración y gozo, se puso a cantar devotamente las alabanzas del Señor, proponiéndose ya escalar siempre cumbres más altas de santidad”⁵⁹.

Buenaventura presenta la vocación de Francisco unida a la misión como perteneciente a la *milita Christi*, signo del cumplimiento del sueño de las ar-

⁴⁹ Tomás de Celano, *Vida segunda*, en *San Francisco de Asís*, cap. 50 n. 82, 278.

⁵⁰ Tomás de Celano, *Vida segunda*, en *San Francisco de Asís*, cap. 25 n. 55, 263.

⁵¹ Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap. 7, n. 1, 420.

⁵² Fernando Uribe, El Francisco de Buenaventura. *Lectura de la Leyenda Mayor* (Salamanca: Tenacitas, 2008), 190.

⁵³ En su edición crítica del texto, Stefano Brufani examinó meticulosamente cada uno de estos trece manuscritos y descartó la fecha de 1227 por proceder de la más débil de las dos ramas de manuscritos Stefano Brufani, “Introduzione”, *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, ed. por Stefano Brufani (Assisi: Edizioni Porziuncola, 1990), 3-18.

⁵⁴ *Sacrum commercium*. Alianza de san Francisco con dama Pobreza, en *San Francisco de Asís*, n. 5, 935.

⁵⁵ *Sacrum commercium*, n. 9, 937.

⁵⁶ Sobre este tópico cf. Hilarino Felder, *El caballero de Cristo*. *San Francisco de Asís* (Barcelona: editorial franciscana, 1957).

⁵⁷ Francisco de Asís, *Saludo a las virtudes*, en *Escritos*, ed. por Carlo Paolazzi, trad. Isidoro Rodríguez y Rafael Sanz (Grottaferrata: Fratelli Editori di Quaracchi, 2014) 47.

⁵⁸ *Compilatio Assisiensis*, *Fontes*, vol. 2, nn. 13-15, 1642-1644.

⁵⁹ Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap. 1, n. 35 386.

mas, ejemplo único y acabado de este título de la hagiografía medieval⁶⁰. Francisco inicia su vida como caballero para seguir las huellas de Jesús. Hilario Felder interpreta el inicio de la *Regla no Bulada*⁶¹, –“el documento que refleja de forma más rica y articulada los orígenes, la experiencia de vida y la normativa evangélica de los primeros años de los Frailes Menores”⁶²–, de la siguiente forma: “La regla y vida de estos frailes es esta, a saber, vivir en obediencia, en castidad y sin propio, y seguir la doctrina y las huellas de nuestro Señor Jesucristo”. Francisco infunde a los suyos no solo la imitación de Cristo, sino su seguimiento: se trata de un camino, un peregrinaje (*in via*) hacia la patria (*in Patria*).

Francisco es el caballero sin caballo (*Quod fratres non eque*):

Impongo a mis frailes, tanto clérigos como laicos, a lo que van por el mundo o los que moran en lugares, que de ningún modo tengan alguna bestia consigo, ni en casa de otro, ni de algún otro modo. Y no les sea permitido cabalgar, a no ser que se vean precisados por enfermedad o gran necesidad.⁶³

3. El caballero de Cristo: encuentros y (des) encuentros

El caballero de Cristo, san Francisco, es esencialmente misionero. La predicación y la misión son el efecto de adoptar una vida evangélica. Jacobo de Vitri nos narra la experiencia predicadora y evangelizadora de los primeros franciscanos. Quien fue obispo de Acre, actor y testigo de las transformaciones que se estaban produciendo en el Occidente cristiano y en la Iglesia en particular, de sagaz mirada, tiene experiencia, pues él mismo predicó la cruzada contra los albigenses y los sarracenos⁶⁴. A principios de 1216, habla de los franciscanos y su acción misionera: “Durante el día van a las ciudades y a las aldeas para conquistar a los que puedan, dedicados a la acción; y durante la noche, retornando al despoblado o a lugares solitarios, se dedican a la contemplación”⁶⁵. La vida apostólica implica la predicación como elemento fundamental de la vocación franciscana. San Buenaventura muestra cómo el fruto de la exigencia apostólica reforzada es el ardor evangelizador: “Iluminado por el oráculo de la divina revelación, llegó a comprender que él había sido enviado por el Señor a fin de que ganase para Cristo las almas que el diablo se esforzaba en arrebatarse. Por eso prefirió vivir para

bien de todos los demás antes que para sí solo, estimulado por el ejemplo de Aquel que se dignó morir él solo por todos”⁶⁶.

Esta actividad predicadora es misionera. Efectivamente, Francisco de Asís señaló a los suyos que su campo de acción es todo el mundo: “les manifestó su proyecto de enviarlos a las cuatro partes del mundo”⁶⁷. Entre los años 1213 y 1214, Francisco viaja por Francia y España, camino de Marruecos, pero una enfermedad le obliga a regresar a la Porciúncula.

En la *Vida Primera* de Celano se nos muestra cómo, en una incipiente comunidad, Francisco de Asís muestra en sus cartas apostólicas, sus deseos de misión y envío. Así lo expresa Celano, utilizando las perícopas del envío evangélico:

Por este mismo tiempo ingresó en la Religión otro hombre de bien, llegando con él a ser ocho en número. Entonces, el bienaventurado Francisco los llamó a todos a su presencia y platicó sobre muchas cosas: del reino de Dios, del desprecio del mundo, de la negación de la propia voluntad y del dominio de la propia carne; los dividió en cuatro grupos de a dos y les dijo: «Marchad, carísimos, de dos en dos por las diversas partes de la tierra, anunciando a los hombres la paz y la penitencia para remisión de los pecados. Y permaneced pacientes en la tribulación, seguros, porque el Señor cumplirá su designio y su promesa. A los que os pregunten, responded con humildad; bendecid a los que os persigan; dad gracias a los que os injurien y calumnien (cf. 2 R 10,10-12), pues por esto se nos prepara un reino eterno».⁶⁸

Efectivamente, en el Primer Capítulo General del 14 de mayo de 1217, ya fueron enviados varios hermanos a territorios de ultramar⁶⁹. Posteriormente, en el Capítulo General, celebrado el 16 de mayo de 1219, en La Porciúncula, se decide enviar misiones a tierras de sarracenos: Marruecos, Túnez y Oriente. El testimonio de los cinco protomártires hace indicar que su misión posiblemente sea consecuencia de esta decisión: “somos discípulos de nuestro hermano Francisco, que ha enviado a sus frailes por el mundo a predicar a los cristianos, sarracenos y judíos”⁷⁰. La misión es, pues, una actividad que pertenece al seno de la comunidad franciscana, a su *modus vivendi* como franciscanos. En la *Leyenda de Perusa Fran-*

⁶⁰ Fernando Uribe, *El Francisco de Buenaventura*, 50.

⁶¹ Hilario Felder, *Los ideales de San Francisco de Asís* (Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1948), 41-60.

⁶² Francisco de Asís, *Escritos*, 234.

⁶³ Francisco de Asís, *Regla no bulada*, en *Escritos*, cap. XV, 265.

⁶⁴ Cf. Jean Donnadieu, *Jacques de Vitry (1175/1180-1240). Entre l'Orient et l'Occident : l'évêque aux trois visages* (Turnhout: Brepols, 2015).

⁶⁵ Jacobo de Vitri, “Carta primera” (de primeros de octubre de 1216)”, en *San Francisco de Asís*, 264. Tomado de Jacques de Vitry, *Lettres de Jacques de Vitry* (Brill, Leiden, 1960), 76-76.

⁶⁶ Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap. 4, n. 2, 399. Cf. Fernando Uribe, “El proyecto apostólico de Francisco de Asís en la *Legenda Major* de san Buenaventura”, en “*Sanctum Evangelium observare*”. *Saggi in onore di Martino Conti*, ed. por Marco Nobile e Lluís Oviedo (Roma: Ed. Antonianum, 2003), 139-184.

⁶⁷ Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap. 3, n. 7, 396.

⁶⁸ Tomás de Celano, *Vida primera*, en *San Francisco de Asís*, cap. 12 n. 29.

⁶⁹ Gratien de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle* (Paris: Soc. et Libr. Saint François d'Assise, 1928 (2^a edición. Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1982); *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII: Atti del VI convegno internazionale* (Asís: Società Internazionale di Studi Francescani, 1979).

⁷⁰ K. Müller, ed., *Martyrium quinque fratrum minorum apud Marochium*, en K. Müller, *Die Anfänge des Minotitenordens und der Bussbruderschaften* (Freiburg im Breisgau, 1885), 208.

cisco conversa con el cardenal Hugolino explicándole la vocación de la Orden:

Os digo de verdad: Dios ha elegido y enviado a los hermanos para provecho y salvación de todos los hombres del mundo entero; serán recibidos no sólo en los países de fieles, sino también de infieles. Y, con tal de que observen lo que prometimos al Señor, Él les proveerá de lo necesario tanto en tierra de infieles como en la de fieles.⁷¹

Esta intención se hace norma tanto en la *Regla no bulada*, antes de las experiencias concretas entre sarracenos, como en la *Regla bulada*: “De los que van entre sarracenos y otros infieles”⁷². Es curioso cómo en la *Regla no bulada*, donde la misión en tierras de infieles aún no se ha producido, su referencia sea más amplia y, que, a su vez, se encuentra de forma discreta en el conjunto del articulado. Cuando se redacta la *Regla bulada*, escrita en 1223, los hermanos se han difundido con notable éxito en la mayor parte de Europa, en el Oriente próximo y han llegado a Marruecos. La ventaja de esta Regla es, al contrario que la primera, su ubicación en el articulado, pues es el capítulo que la cierra. Esta colocación parece indicar que la misión es la culminación de la vida de la comunidad franciscana: se parte de la oración, se pasa a la vida, para terminar en la predicación y la misión. Es el itinerario del caballero de Cristo. Por su parte, la *Regla no bulada* nos proporciona la ventaja de su frescura, de enseñarnos mejor el espíritu del caballero franciscano en tierra de infieles, en contraposición con el espíritu cruzado, tal como señala Théophile Desbonnets:

Lo lamentable es la desaparición de la casi totalidad del capítulo 16 de la *Regula non bullata*, que era de verdad la carta del hermano que se encontraba en país de infieles, con la descripción de las dos actitudes que podía tomar para organizar su vida. Ante la ausencia de razones válidas para explicar esta desaparición, se ha llegado a preguntarse si la Curia, impregnada por entero del espíritu de la Cruzada, no vio en las páginas libertadoras de la *Regula non bullata* una condenación implícita de su manera de actuar, y si no fue ella la que exigió su desaparición.⁷³

La Orden franciscana inauguró la acción misionera en países no cristianos, en este caso en medio de los sarracenos, le siguieron tierras aún más lejanas en el Oriente como Zipango (China). Testimonio paradigmático de esta misión lo encontramos en la vida del franciscano fray Juan de Montecorvino (1246-1328), quien permaneció en China treinta y cinco años, hasta su muerte en 1328. La edición de sus cartas escritas entre 1292 y 1306 son el testimonio de

un esfuerzo de comprensión de la geografía física y humana propia de una enculturación religiosa y del contacto con las religiones de raigambre semítica que allí habitaban y que utilizaron la ruta de la seda para su movilidad⁷⁴.

Los caballeros de Cristo franciscanos se aventuraron a ir a tierras sarracenas y lo hacían sin miedo. En principio, eran bien recibidos y escuchados (“su humildad y su virtud: cuando van sin ningún temor a predicarles, los reciben gustosamente y les proveen con agrado de lo necesario”⁷⁵), mientras no hablaran sobre Mahoma. Ahora bien, la misión del caballero de Cristo era anunciar la palabra de Dios y atraer las almas al Evangelio y en ese caso, señala Jacobo de Vitry, recibían “una tunda de golpes y fueron expulsados de las ciudades”⁷⁶. La respuesta de los franciscanos no era sino aceptar las consecuencias de sus actos ansiando el martirio.

Lo que nos narra Jacobo de Vitry tiene que ver con la misión de los primeros mártires franciscanos⁷⁷, un viaje casi contemporáneo al viaje de Francisco a Siria. Efectivamente, un grupo de seis frailes menores partió de Asís, entre mayo y junio de 1219, hacia los reinos cristianos ibéricos. Tras su paso por Aragón, fray Vitale enfermó y abandonó a sus compañeros. Por la vía de Portugal llegaron a Marruecos el resto de los hermanos: el sacerdote y predicador fray Bernardo da Calvi, el sacerdote fray Ottone da Stronccone, el diácono fray Pietro da Sangemini y los hermanos profesos fray Accursio da Aguzzo y fray Adjuto da Narni⁷⁸. Pero antes pasaron por Sevilla. Allí efectuaron la primera predicación y sufrieron su primer tormento físico en suelo musulmán. La causa fue que mientras se realizaba una de las cinco oraciones diarias, decidieron proclamar el Evangelio denunciando la falsedad de las revelaciones del profeta Mahoma. Esto provocó la reacción del Emir. Llegados a Marruecos, ya marcados corporalmente por el castigo, continuaron con el estilo de predicación. Esto obligó a las autoridades portuguesas presentes

⁷¹ *Leyenda de Perusa*, en *San Francisco de Asís*, n. 108, 678. Cf. *Espejo de perfección*, en *San Francisco de Asís*, n. 65, 743.

⁷² Francisco de Asís, *Regla no bulada*, cap. XVI, 265-269. Francisco de Asís, *Regla bulada*, en *Escritos*, cap. XII, 337-339.

⁷³ Théophile Desbonnets, *De la intuición a la institución. Los franciscanos* (Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu, 1991), 119.

⁷⁴ Cf. Pacífico Sella, *Il Vangelo in Oriente. Giovanni da Montecorvino, frate minore e primo vescovo in terra di Cina (1207-1328)* (Assisi: Edizioni Porziuncola, 2008).

⁷⁵ Jacobo de Vitry, *Historia orientalis*, c. 32, en *San Francisco de Asís*, cap. 267.

⁷⁶ “Los sarracenos suelen escuchar gustosamente la predicación de los hermanos menores cuando se limitan a exponer la fe de Cristo y la doctrina del Evangelio; pero desde el punto en que en su predicación condenan abiertamente a Mahoma como al mentiroso y pérfido esto ya no lo soporta, y los azotan sin piedad hasta llegar casi al linchamiento, de no ser por la maravillosa protección divina, y acaban por expulsarlos de sus ciudades”. Jacobo de Vitry, *Historia orientalis*, c. 32, en *San Francisco de Asís*, cap. 267.

⁷⁷ Cf. Milton Pedro Dias Pacheco, “Os proto-mártires de Marrocos da Ordem de São Francisco - muy suave odor de sancto martyrio”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 8 (2009) 85-108.

⁷⁸ Noticia de esta misión la tenemos ya en la obra *Tratado da vida & martyrio dos cinco Martires de Marrocos enuiados per são Francisco* (Coimbra: Printer of João Alvarez, 1568) y también en la crónica: *Passio sanctorum Martyrum Beraldi fratrum Beraldi, Petri, Adiuti, Accursii, Othonis* (Apéndice de *Marochio martyrizatorum*), en *Crónica de los XXIV Generales*, vol. 3 (Ad Claras Aquas: ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1898), 579-596.

(Dom Pedro) a escoltarlos a Ceuta. Pero deciden regresar a Marrakech y predicar en el mercado. Según el *Tratado da vida & martyrio dos cinco Martires de Marrocos*, los franciscanos son llevados a la cárcel, donde siguen predicando. Llevados hasta el sultán, fray Bernardo lo acusa de idólatra. De nuevo, Dom Pedro los salva y, obstinadamente, regresan. Continuando con su actitud, Miramolim, el sultán, los manda ejecutar por sus blasfemias, cortándoles las cabezas:

“Eu vingarey com minha propria mão, as injurias q[ue] estes peruersos e malaventurados disseram contra nosa sancta lei, e pois nam quiseram aceytar a misericórdia, sentyram a yra de Deos”⁷⁹.

Nadie puede negar el celo y el quehacer misionar de estos primeros protomártires que se embarcaron como caballeros de Cristo. La imposición de la verdad (cristiana) frente a la idolatría (islámica) dejaba traslucir una “una fiebre caballeresca”⁸⁰, un modo de hacer quizás aún dependiente de la actitud de los caballeros cruzados, o si se prefiere, de la Iglesia secular, que Francisco ha querido transformar: la verdad es una virtud de la naturaleza, mientras que el amor y el bien es una virtud de lo sobrenatural. Como señala con acierto Stéphane Delavelle:

La historia de los hermanos menores en Marruecos comienza por tanto con un encuentro fracasado. Dos grupos de hermanos salieron de su mundo para ir al encuentro del otro con el deseo de compartir el motivo de su existencia. Sin embargo, al no comprender el mundo al que se enfrentaban y, en cierto modo, al no salir realmente de ellos mismos, al no haberse tomado el tiempo de convivir con los otros y entablar con ellos relaciones de amistad, al no haber sabido hacerles ver el amor que sentían por ellos (los mártires afirmaban que habían «venido a predicaros a vosotros a quienes amamos por causa de Dios»), su palabra pareció tan solo una provocación que se debía silenciar lo antes posible.⁸¹

El caballero de Cristo, al estilo franciscano, pretende mover los corazones, hacer que todo hombre cumpla la voluntad del Padre, y eso no se hace mediante el conocimiento, sino mediante el amor. La imposición de una verdad no hace mover los corazones, pero al amor libre provoca la búsqueda de la verdad. Este es el objetivo de la predicación: “todos los frailes prediquen con las obras” dirá la *Regla no bulada* (“De los predicadores”), y continúa: “Guardémonos, pues, todos los frailes de toda soberbia y vanagloria. Defendámonos de la sabiduría de este mundo y de la *prudencia de la carne* (Rm 8,6); pues el espíritu de la carne quiere y se esfuerza mucho por

tener palabras, pero poco por las obras, y busca no la religión y santidad interior del espíritu, sino que quiere y desea una religión y santidad que aparezca exteriormente a los hombres”⁸².

Esta actitud psicológica y espiritual viene narrada de forma magistral en el texto de *La verdadera alegría*. En ella se narra como Francisco le pide al hermano León, según el testimonio de fray Leonardo de Asís, quien fue testigo en el proceso de canonización tras retornar de las tierras de Oriente, que escriba en qué consiste la verdadera o perfecta alegría. El santo de Asís no la cifra en la sabiduría (los maestros de París), ni en el reconocimiento eclesiástico (los preladados...) o político (reyes), ni tan siquiera en el hecho de la conversión (“que mis frailes se fueron a los infieles y los convirtieron a todos a la fe”). Tampoco en que él manifieste hechos asombrosos: sanaciones y milagros. La verdadera alegría consiste en aceptar su papel en el mundo y realizar la conversión interior: “Te digo que si tuviere paciencia y no me turbare, que en esto está la verdadera alegría y la verdadera virtud y salvación del alma”⁸³. Como señala el editor en la nota a pie de página, “Fray Francisco, por lo tanto, aplica y repite para sí mismo lo que en circunstancias análogas recomendaba a un Ministro suyo: «aun cuando te azotaran, debes tenerlo todo por gracia»”⁸⁴.

La espiritualidad franciscana impulsa la transformación del mundo a partir de la actitud vital, de las obras, de la oración, la atención hacia los pobres y el amor de la pobreza en sí misma. Estos temas son, también un reflejo y una respuesta afirmativa a las exigencias de la época, realizadas desde la simplicidad y un profundo amor a la Iglesia, pero fundamentadas desde el estilo de vida. De modo que la *forma vitae* fundamenta la *forma mentis*. Esta es la actitud del predicador también en tierra de infieles y sarracenos. San Francisco señala como la sabiduría de las palabras se hace vana sin obras y cómo el movimiento del espíritu es más importante que la exterioridad religiosa, de la que advierte, hemos visto, nos tenemos que guardar.

Las cruzadas quieren llevar la Verdad cristiana mostrando exteriormente su religiosidad al mundo entero. Este empeño por defender la verdad y calumniar el error del infiel, fue también secundado por los protomártires, quien externamente seguían las formas franciscanas –siguiendo lo que se señalaba en el capítulo XIV de la *Regla no bulada*: “Cuando los frailes van por el mundo, *nada* lleven por el camino...”⁸⁵–, pero habían olvidado su espíritu: “Y en cada casa que entraren, digan primero: *Paz a esa casa*”⁸⁶. Francisco de Asís señala en las normas dadas en la *Regla no bulada*, que frente al estilo cruzadista, lo importante es mover el espíritu, hacer que los infieles conozcan

⁷⁹ *Tratado da vida & martyrio dos cinco Martires de Marrocos*, fol. CXXXIXrb.

⁸⁰ Daniel Elcid, *Compañeros primitivos de San Francisco* (Madrid: BAC, 1993), 198.

⁸¹ Stéphane Delavelle, “Franciscanos en Marruecos. Ocho siglos de encuentros”, *Archivo Ibero-Americano* 78, n. 286 (2018): 215.

⁸² Francisco de Asís, *Regla no bulada*, cap. XVII, 269-271.

⁸³ Francisco de Asís, *La verdadera alegría*, en *Escritos*, ed. por Carlo Paolazzi, trad. Isidoro Rodríguez y Rafael Sanz (Grottaferrata: Fratelli Editori di Quaracchi, 2014), 417-419.

⁸⁴ Francisco de Asís, *La verdadera alegría*, nota 29, 419.

⁸⁵ Francisco de Asís, *Regla no bulada*, cap. XIV, 265.

⁸⁶ Francisco de Asís, *Regla no bulada*, cap. XIV, 265.

el amor de Dios, el Evangelio, como señala, en una formulación más acabada, el inicio de *la Regla bulada*: “La Regla y vida de los frailes menores es esta, a saber: guardar el santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo, viviendo en obediencia, sin propio y en castidad”⁸⁷. Ser Menor implica vivir en el Evangelio, es, dice en la *Regla no bulada*: “seguir la doctrina y las huellas de nuestro Señor Jesucristo”⁸⁸.

Francisco de Asís realizó tres expediciones a tierras de sarracenos. Dos fallidas (a Dalmacia en 1211 y 1212 y a Marruecos en 1213-1214) y una conseguida, la que realizara, en 1219, a Damietta (Egipto) en plena quinta cruzada y hostilidad entre cristianos y musulmanes. Este viaje viene narrado en diversos pasajes: en la *Vida primera* (57) y *Vida segunda* (30) de Tomás de Celano, en la *Leyenda mayor* (9) y la *Leyenda menor* (3,9) de san Buenaventura, en la *Leyenda de Perusa* (77) en las *Floreccillas* (24, n. 1) y también lo describe Jacobo de Vitry en su *Historia Orientalis* (32).

De los textos biográficos, la biografía de Celano, en especial la primera, tiene un motivo hagiográfico, y supone una exaltación del recuerdo cercano y muy vivo de la muerte reciente del Fundador, pues la obra nace del acaecimiento de su canonización. Por su parte, la *Leyenda Mayor* responde a criterios más pedagógicos demandados por el Capítulo de Narbona de 1260, reflejando todo su bagaje como maestro de teología, tanto en el tratamiento del personaje de san Francisco, como la estructura de sus capítulos. A pesar de ello, la biografía del Seráfico presenta elementos originales que denotan precisiones de tipo histórico. Precisamente es la visita de Francisco al Sultán de Damietta, nuestro texto, uno de ellos. De este modo el texto de Celano⁸⁹ muestra algunos aspectos fundamentales que son adornados con elementos históricos originales e imágenes teológicas que son enriquecidos por el de san Buenaventura.

El texto bonaventuriano nos muestra al santo de Asís que ha entregado su vida al Evangelio. Desea el martirio, como expresión evangelizadora y apostólica que propicia la identificación con Cristo, que es lo que implica ser cristiano. Se aventura, así, a su misión como caballero de Cristo, más que como caballero cristiano. El encuentro siempre es de un cristiano, es decir de quien admite la cruz de Cristo, de quien sabe de la muerte y, también, de la resurrección. El caballero de Cristo es consciente de que establecer una comunicación con el “infiel” puede llevar al sufrimiento y a la muerte. “Dice el Señor: *Mirad, que yo os envío como ovejas en medio de lobos. Se, pues, prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas* (Mt 10,16)”⁹⁰. Francisco es consciente de que los *milites Christi* no imponen la fe con la fuerza, sino que anticipan el Reino sobre el misterio de la cruz y del martirio.

Con estas armas el caballero Francisco se lanza a un escenario de conflicto. Parte a Egipto en junio de 1219 y presencia el asalto de Damietta el 29 de agosto de ese año:

“Se entablaba entonces entre cristianos y sarracenos una guerra tan implacable, que -estando enfrentados ambos ejércitos en campos contrarios- no se podía pasar de una parte a otra sin exponerse a peligro de muerte, pues el sultán había hecho promulgar un severo edicto, en cuya virtud se recompensaba con un besante de oro al que le presentara la cabeza de un cristiano”⁹¹.

Entra en un escenario conflictivo. Tomás de Celano en su *Vida segunda* nos narra su enfrentamiento a los cruzados que asedian Damietta. Francisco de Asís había señalado en la *Regla no bulada*, en su manual de la misión, como debían acercarse al infiel. En su cabeza mantiene clara esa premisa evangélica ya anunciada (“digan primero: *Paz a esta casa*”⁹²) por eso, intenta disuadir a los cristianos, que asediaban Damietta, a que retiren las hostilidades⁹³.

San Buenaventura narra este hecho al hablar del espíritu de profecía de san Francisco, tras la narración de la misión. En ambos episodios contrapone el doctor Seráfico ambas formas caballerescas. Efectivamente, al narrar el consejo de Francisco de abandonar el sitio de Damietta, Buenaventura señala como junto a los caballeros cruzados, “se encontraba allí, el varón de Dios, protegido no con el poder de las armas, sino con la coraza de la fe”⁹⁴. Y efectivamente, en medio del conflicto, “el intrépido caballero de Cristo Francisco, con la esperanza de ver cumplido muy pronto su proyecto de martirio se decidió a emprender la marcha sin atemorizarse por la idea de la muerte”⁹⁵.

El caballero de Cristo avisa a los caballeros cruzados, que piensan que está loco. No es escuchado y de ahí viene el fiasco de los cristianos (unas 6000 muertes en una derrota muy dolorosa. Este caballero con singular armadura (la fe) y sin caballo (pues como hemos visto la regla prohibía su uso), no teme presentarse ante el representante de una posición religiosa y cultural que Francisco piensa infiel, personificada en el Sultán de los sarracenos, Ibn Bakhr al Melik, conocido como Melek-el-Kamel (1218-1238), que le lleva a vivir una situación vejatoria y dolorosa (“aflijéndoles con azotes y atándolos con cadenas”⁹⁶). Frente a las dificultades vividas responde con entere-

⁸⁷ Francisco de Asís, *Regla bulada*, cap. I, 323.

⁸⁸ Francisco de Asís, *Regla no bulada*, cap. I, 243.

⁸⁹ Señalaremos entre paréntesis los textos de Celano y los de san Buenaventura que se citen en nota a pie de página.

⁹⁰ Francisco de Asís, *Regla no bulada*, cap. XVI, 265.

⁹¹ Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap. 3, n. 7, 396.

Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap. 9, n. 7, 440.

⁹² Francisco de Asís, *Regla no bulada*, cap. XIV, 265.

⁹³ Tomás de Celano, *Vida segunda*, parte II, cap. 4, n. 30, 247. LM 11, 3. La moraleja cambia en ambos textos. Mientras que para Celano los avisos del santo desentendidos por los cristianos, muestra la grandeza de los designios de Dios, es decir del ordenante del mensaje. En el texto bonaventuriano se destaca la figura del mensajero justo que es san Francisco. Cf. F. MARTÍNEZ y J. C. GARCÍA, “La paz”, o. c., 210-212.

⁹⁴ Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap. 11, n. 3, 448.

⁹⁵ Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap. 9, n. 7, 440.

⁹⁶ Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap. 9, n. 8, 440.

za y ánimo. La actitud del caballero de Cristo provoca la respuesta comunicativa y asertiva del representante musulmán. El caballero de Cristo ha simultaneado su presencia con la de los cruzados, pero su espíritu es distinto y también sus resultados. Él no está ahí “para combatir como un soldado cruzado, ni para dominar a los musulmanes ocupando el país de ellos, ni para defender la política Pontificia, sino con otra finalidad: la conversión del sultán y de su pueblo”⁹⁷. Esto no supone renunciar a cumplir su fin que es la conversión de los infieles. Su intención es la de “mostrar a él (el sultán) y a su pueblo el camino de la salvación y anunciarles el Evangelio de la verdad”⁹⁸. De esta forma, el caballero, cuyo Señor es el mismo Dios, transita del desencuentro al encuentro: “observando el sultán el admirable fervor y virtud del hombre de Dios, lo escuchó con gusto y le invitó insistentemente a permanecer consigo”⁹⁹.

Recordábamos al principio que el viaje anunciaba la tormenta del martirio, que para san Francisco representa la exteriorización de la acción evangélica virtuosa por imitación a la cruz de Cristo. Sin embargo, el final reservado para él es otro. El encuentro auténtico no provoca los resultados previstos por los ojos normales del hombre, por la mentalidad caballeresca dominada por lo natural. La resolución no está en la consecuencia prevista en una lógica mercantil, de cosas materiales o ideas, dominio o fuerza. De hecho, san Francisco ni obtiene el martirio, ni tampoco convierte al sultán. Personalmente, incluso se siente frustrado y, sin embargo, sigue animando a realizar encuentros de ultramar, a hacer apostolado y misionar:

“La acción de Francisco es inútil cara a la Iglesia y al mundo – señala Francisco Martínez Fresneda–. «Predicó la palabra del Señor a los sarracenos durante algunos días, aunque en realidad con escaso provecho». Su acción supone un hecho intrascendente para las instituciones que gobiernan en Occidente, y simplemente no se tiene en cuenta por los poderes, porque él no representa a ninguno de ellos al no poseer riqueza alguna, y porque tales poderes están imposibilitados para captar desde qué fundamentos actúa Francisco y por qué causa... Francisco de Asís no consigue nada, pero hace memoria de Jesús y abre las puertas de una nueva forma de situarse ante los enemigos del cristianismo de entonces y los ajenos a la fe de siempre”¹⁰⁰.

De ahí que insista a sus hermanos (a su comunidad, a sus compañeros de la tabla redonda) que una

vez que cumplan su misión, que blandeen la espada de la fe, de dos modos pueden conducirse:

“Un modo es que no hagan litigios ni contiendas, sino que *estén sometidos a toda humana criatura por Dios* (1P 2,13) y confiesen que son cristianos. El otro modo es que, cuando vieren que agrada a Dios, anuncien la palabra de Dios, para que crean en Dios omnipotente cómo Padre e Hijo y Espíritu Santo, creador de todas las cosas, en el Hijo, redentor y salvador, y para que se bauticen y ahora cristianos”¹⁰¹.

Siguiendo lo que comenta el editor de la Regla¹⁰², el modo franciscano de la mansedumbre es constructivo. No renuncia a proponer la fe en Dios trinitario reclamando la divinidad de Cristo, pero lo hace a partir de la común creencia en Dios creador, como herederos de Abraham. Francisco cambiaría el sentimiento de idolatría por el de infiel, en el sentido que no tiene una completa vivencia de la revelación de Dios que no solo es Uno, sino Trino.

Francisco de Asís presupone una mirada nueva al modo en el que se entiende el encuentro con el otro que siempre es hermano, a partir de la objetividad de la donación de Dios a los hombres en Cristo. El caballero de Cristo es amigo de su Señor, de ahí nace la vocación de entrega y el fruto tiene que ser comunicada, como señala el sueño del sacerdote Silvestre en el *Anónimo de Perusa*:

La noche siguiente vio en sueños una cruz inmensa cuya cima alcanzaba el cielo, cuyo pie salía de la boca del bienaventurado Francisco y cuyos brazos se extendían de una extremidad del mundo hasta la otra. Al despertar, se convenció de que el bienaventurado Francisco era realmente un amigo de Dios y que la Religión iniciada por él debía propagarse por el mundo entero.¹⁰³

Frente al paradigma de la lucha —entonces muy presente con la experiencia viva de la cruzada promovida por el Concilio de Letrán en 1214—, se oferta la presencia que no ofenda, “supone sustituir toda prepotencia por el amor que se formula de una manera servicial y respetuosa con el otro... y esto por ser cristianos, porque así lo hizo Jesús”¹⁰⁴. La paz como tarjeta de presentación de cualquier relación humana. Para promover la paz, es necesario asimilar la personalidad de la persona encontrada, pues en la raíz del encuentro cultural, subyace el encuentro de personas, que, en su estructura más profunda y esencial, comparten el ser iguales. Como he señalado en otros escritos y aquí rescatamos¹⁰⁵, el sarraceno y el cristiano son iguales (“Hijos de Dios”), su relación es fraterna y profunda. Es la fraternidad universal la que propicia siempre un encuentro, el hecho estructurante de la

⁹⁷ Fernando Uribe, *El Francisco de Buenaventura*, 260. EL autor en nota a pie de página (nota 44) señala como no todos los autores interpretan la divergencia entre Francisco de asís y los cruzados. Señala algunos estudios como los de Cardini, Maccarrone, F. de Beer y J. Hoeerichts. Remismitimos a esa nota para ver los estudios.

⁹⁸ Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap. 9, n. 8, 440.

⁹⁹ Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap. 9, n. 8, 441.

¹⁰⁰ F. Martínez y J. C. García, “La paz”, *o. c.*, 212; 216. La cita es de J. DE VITRY, *Carta segunda*, en SAN FRANCISCO DE ASÍS, “Escritos”, *o. c.*, 964-965. Edición original: ID., *Deuxième épître (1220)*, en R. B. C. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry, (1160/1170-1240) évêque de Saint-Jean-d'Acre*, Leiden, Brill. 1960, 131-133.

¹⁰¹ Francisco de Asís, *Regla no bulada*, cap. XVI, 267.

¹⁰² Francisco de Asís, *Regla no bulada*, cap. XVI, nota 28, 267.

¹⁰³ *Anónimo de Perusa*, en *San Francisco de Asís*, cap. 2, n. 13, 576.

¹⁰⁴ Francisco Martínez, “La paz y los musulmanes en San Francisco y en el Papa Francisco”, *Carthaginensia* 35, n. 68 (2019): 404.

¹⁰⁵ Manuel Lázaro, “Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval. Encuentros y desencuentros”, *Cauriensia* 4 (2009): 129-130.

persona de ser radicalmente igual al otro: el semejante, el hermano. Esto no anula la misión, pues la relación no implica disolución cultural, sino reafirmación identitaria. No puede haber intercambio espiritual, de seres personales, sin identificación de lo que somos. “San Francisco inaugura para el Occidente un paradigma de encuentro intercultural e interreligioso basado en la estructura radicalmente fraternal de la persona: el hombre desde lo que es (su identidad cultural) se dona desde la paz y el respeto”¹⁰⁶. Esto supone que, una vez establecido el encuentro y desde el respeto, es preciso realizar las propuestas como caminos a tener en cuenta.

4. Conclusión reflexiva

Francisco es reordenador del espíritu del caballero de Cristo, rodeado por sus compañeros, los hermanos de comunidad, pertrechados con las armas de los valores evangélicos, juntos con la Dama Pobreza, afrontan los retos de su misión como un abajarse, como un encuentro, como una verdadera y auténtica resignificación de la caballería. Si la caballería que sustenta las cruzadas en tierra de infieles peregrina de lo natural teniendo en cuenta lo sobrenatural; la caballería de Cristo que sustenta las misiones entre los infieles, parte de la llamada sobrenatural (la intuición), para comprender la significación natural como cointuición

de lo sobrenatural. Se trata de todo un recorrido epistemológico (intuición-cointuición), de una metafísica de la donación. El estema metafísico subyacente no es simplemente de lo natural (de la vivencia natural, de los valores naturales) para buscar desde ahí lo sobrenatural en el mundo por venir, realidad que éticamente permite distraerse en el peso de la vanidad creatural natural. Se trata, y eso Buenaventura lo define de forma magistral, de entender que lo natural es ya (sobre)natural y que tocado de la gracia nos permite cointuir lo sobrenatural anticipar en el camino lo que nos espera en Patria: la vida sobrenatural¹⁰⁷. Solo así se puede transformar la peregrinación de la lucha y el enfrentamiento en una misión, pues ya todo encuentro y todo encontrado lleva en sí la marca de lo sobrenatural. Se tratará pues de hacer ver al otro, el encontrado, que es imagen de lo sobrenatural y que el ejemplo solo se encuentra en quien fue realmente la síntesis sacramental de esa realidad Jesucristo, Dios encarnado, lo sobrenatural-natural, que el mundo solo tiene interpretación posible en la mirada cristocéntrica de la existencia humana¹⁰⁸. Solo así se descubre la vocación tras el encuentro del caballero de Cristo con el otro. “«Señor, ¿qué queréis que haga?. Con estas breves palabras Francisco se declara en seguimiento del mejor de los Señores, como caballero «a lo divino»”, escribía Enrique Rivera de Ventosa¹⁰⁹, dispuesto a la misión de vivir y predicar el evangelio como caballero de Cristo.

5. Referencias bibliográficas

5.1. Fuentes

- Asís, Francisco de. *La verdadera alegría*. En *Escritos*, editado por Carlo Paolazzi, traducido por Isidoro Rodríguez y Rafael Sanz, 417-419. Grottaferrata: Fratelli Editori di Quaracchi, 2014.
- Asís, Francisco de. *Regla bulada*. En *Escritos*, editado por Carlo Paolazzi, traducido por Isidoro Rodríguez y Rafael Sanz, 234-289. Grottaferrata: Fratelli Editori di Quaracchi, 2014.
- Asís, Francisco de. *Regla no bulada*. En *Escritos*, editado por Carlo Paolazzi, traducido por Isidoro Rodríguez y Rafael Sanz, 318-339. Grottaferrata: Fratelli Editori di Quaracchi, 2014.
- Asís, Francisco de. *Saludo a las virtudes*. En *Escritos*, editado por Carlo Paolazzi, traducido por Isidoro Rodríguez y Rafael Sanz, 46-51. Grottaferrata: Fratelli Editori di Quaracchi, 2014.
- Buenaventura, San. *Legenda maior sancti Francisci*. En *Opera omnia*, vol. VIII, editado por PP. Collegii a S. Bonaventura, 504-564. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1898), 506b. (504-564).
- Buenaventura, San. *Leyenda mayor*. En *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, editado por José Antonio Guerra, 8º ed., 380-475. Madrid: BAC, 2000.
- Celano, Tomás de. *Vita I S. Francisci. Vita II S. Francisci*, En *Legendae S. Francisci Assisiensis saec. XIII et XIV conscriptae ad codicum fidem recensitae a patribus collegii*. Editado por Fratres Editores, 1-260. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1941.
- Celano, Tomás de. *Vida Primera*. En *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, editado por José Antonio Guerra, 8º ed., 140-228. Madrid: BAC, 2000.
- Celano, Tomás de. *Vida Primera*. En *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, editado por José Antonio Guerra, 8º ed., 140-228. Madrid: BAC, 2000.
- Desbonnets, Théophile. *De la intuición a la institución. Los franciscanos*. Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu, 1991.

¹⁰⁶ Lázaro, “Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval”, 130.

¹⁰⁷ Al respecto, cf. Manuel Lázaro, “Más allá de la quiditas: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano”, *Cauriensia* 14 (2019): 49-80.

¹⁰⁸ Manuel Lázaro, “Cristologismo escotista vs. cristocentrismo bonaventuriano: esquemas filosóficos franciscanos subyacentes. En torno a la cuestión del objeto de la teología”, *Carthaginensia* 36 (2020): 375-404.

¹⁰⁹ Enrique Rivera de Ventosa, *Acercamiento al alma de San Francisco* (Salamanca: Tenacitas, 2008), 31.

- El Corán*, trad. J. Vernet. Barcelona: Planeta, 1983.
- Espejo de perfección*. En *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, editado por José Antonio Guerra, 8º ed., 695—793. Madrid: BAC, 2000.
- Jacobo de Vitry, “Carta primera” (de primeros de octubre de 1216)”. En *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, editado por José Antonio Guerra, 8º ed., 963-964. Madrid: BAC, 2000.
- Jacobo de Vitry, *Historia orientalis*, c. 32. En *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, editado por José Antonio Guerra, 8º ed., 965-968. Madrid: BAC, 2000.
- Jacques de Vitry, *Lettres de Jacques de Vitry*, ed. por R.B.C. Huygens. Leiden: Brill, 1960.
- Legenda trium sociorum*, editado por Théophile Desbonnets. *Archivum franciscanum historicum* 67 (1974): 89-144.
- Leyenda de los tres compañeros*. En *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, editado por José Antonio Guerra, 8º ed., 529-570. Madrid: BAC, 2000.
- Leyenda de Perusa*. En *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, editado por José Antonio Guerra, 8º ed., 599-691 Madrid: BAC, 2000.
- Müller, Karl editor. *Martyrium quinque fratrum minorum apud Marochium*. En Müller, Karl. *Die Anfänge des Minoritensordens und der Bussbruderschaften*, 204-210. Freiburg in Breslau, 1885.
- Passio sanctorum Martyrum Beraldi fratrum Beraldi, Petri, Adiuti, Accursii, Othonis* (Apéndice de *Marochio martyrizatorum*). En *Crónica de los XXIV Generales*, vol. 3, 579-596. Ad Claras Aquas: ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1898.
- San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, editado por José Antonio Guerra, 8º ed. Madrid: BAC, 2000.
- Sevère, Sulpice. *Vie de saint Martin*, editado por Jacques Fontaine. Paris: Éditions du Cerf, 1967-1969.
- Sacrum comemmercium. Alianza de san Francisco con dama Pobreza*. En *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, editado por José Antonio Guerra, 8º ed., 934-960. Madrid: BAC, 2000.
- Tratado da vida & martyrio dos cinco Martires de Marrocos enuiados per são Francisco*. Coimbra: João Alvarez, 1568.

5.2. Bibliografía

- Ailes, Marianne. “Heroes of War: Ambroise’s Heroes of the Third Crusade”. En *Writing War: Medieval Literary Responses to Warfare*, editado por Corinne Saunders, François LeSaux y Neil Thomas, 29-48. Woodbridge: Boydell, 2004.
- Alexander, David. “Dhu’l-Faqār and the Legacy of the Prophet, Mīrāth Rasūl Allāh”. *Gladius* 19 (1999): 157-188. <https://doi.org/10.3989/gladius.1999.18>.
- Alexander, David. “Jihād and Islamic Arms and Armour”. *Gladius* 22 (2002): 201-233. <https://doi.org/10.3989/gladius.2002.60>.
- Balard, Michel. *Croisades et Orient latin : XIe-XIVe siècle*. Paris: Armand Colin, 2010.
- Beneito, Pablo. *El Lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el lenguaje de Ibn ‘Arabī*. Murcia: Editorial Regional, 2005.
- Black, Winston E. *The Middle Ages: Facts and Fictions*. California: ABC-CLIO, 2019.
- Castillo, Dionisio. *Trascendencia e inmanencia de Dios en san Buenaventura*. Salamanca: Naturaleza y Gracia, 1974.
- Contamine, Philippe. “Point de vue sur la chevalerie en France à la fin du Moyen Âge”. *Francia* 4 (1976): 255-285.
- Cowdrey, Herbert E. J. “Pope Urban’s Preaching of the First Crusade”. *History* 55, n. 184 (1970): 177-188.
- Chavero, Francisco de Asís. “«Discete a me». El sermo V de sancto Francisco y la teología de san Buenaventura”, *Carthaginensia* 16 (2000): 275-322.
- Crouch, David. *The Birth of Nobility: Constructing Aristocracy in England and France 900-1300*. Harlow: Pearson/Longman, 2005.
- Delavelle, Stéphane. “Franciscanos en Marruecos. Ocho siglos de encuentros”. *Archivo Ibero-Americano* 78, n. 286 (2018): 199-316.
- Demurger, Alain. *Cruzadas: una historia de la guerra medieval*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Demurger, Alain. *Moines et Guerriers. Les ordres militaires au Moyen Âge*. Paris: Le Seuil, 2010.
- Durand-Gasselin, François. “Saint François et le sultan”. *Médium* 14 (2008): 108-120.
- Donnadieu, Jean. *Jacques de Vitry (1175/1180-1240). Entre l’Orient et l’Occident : l’évêque aux trois visages* (Turnhout: Brepols, 2015).
- Eddé, Anne-Marie y Sylvie Denoix, editores. *Gouverner en Islam (xe-xve siècle): Textes et de documents*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2015.
- Elcid, Daniel. *Compañeros primitivos de San Francisco*. Madrid: BAC, 1993.
- Expansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII: Atti del VI convegno internazionale*. Asís: Società Internazionale di Studi Francescani, 1979.
- Felder, Hilarino. *Los ideales de San Francisco de Asís* (Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1948).
- Felder, Hilarino. *El caballero de Cristo. San Francisco de Asís*. Barcelona: editorial franciscana, 1957.
- Flori, Jean. *Guerre sainte, jihad, croisade : Violence et religion dans le christianisme et l’islam*. Paris: Seuil, 2002.
- Gies, Frances. *The Knight in History*. New York: Harper & Row, 1984.
- Guidère, Mathieu. *La guerre des islamismes*. Paris: Gallimard, 2017.

- Heck, Paul L. "Jihad Revisited". *Journal of Religious Ethics* 32 (2004): 95-128.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, NY: Simon and Schuster, 1996.
- Kaeuper, Richard W. *Chivalry and Violence in Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Keen, Maurice. *Chivalry*. London: Yale University Press, 1986.
- Khenchelaoui, Zaïm. *La chevalerie spirituelle dans l'ordre Rahmani. Seme édition du colloque international "Soufisme, culture et musique"*. Alger: CNRPAH. Centre National de Recherche Préhistorique, Anthropologique et Historique, 2008.
- Kupper, Jean-Louis. "Chevalerie et croisade. Sur l'œuvre de Jean Flori". *Le Moyen Age* CVII, n. 2 (2001): 321-327
- Landau-Tasseron, Ella. "Jihad". En *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. III, editado por Jane Dammen, 35-42. Leiden-Boston: McAuliffe Brill, 2003.
- Lázaro, Manuel. "Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval. Encuentros y desencuentros". *Cauriensia* 4 (2009): 81-139.
- Lázaro, Manuel. "Más allá de la quiditas: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano". *Cauriensia* 14 (2019): 49-80.
- Lázaro, Manuel. "Cristologismo escotista vs. cristocentrismo bonaventuriano: esquemas filosóficos franciscanos subyacentes. En torno a la cuestión del objeto de la teología". *Carthaginensia* 36 (2020): 375-404.
- León Azcárate, Juan Luis de. "El yihad y el tratamiento de la guerra en el Corán". *Deusto Journal of Human Rights* 3 (2018): 49-75.
- López, Sebastián. "La pobreza, vacío para Dios. Dimensión teológica de la pobreza de San Francisco". *Verdad y Vida* 28 (1970): 455-491.
- Martín Prieto, Pablo. *Las Cruzadas*. Madrid: Digital Reasons, 2019.
- Martinez-Gros, Gabriel. *De l'autre côté des croisades. L'Islam entre croisés et Mongols*. Paris: Passés/Composés, 2021.
- Martínez, Francisco. "La paz y los musulmanes en San Francisco y en el Papa Francisco". *Carthaginensia* 35, n. 68 (2019): 399-423.
- Musarra, Antonio. "«Ipse transfert regna et mutat tempora». Urbano II e la crociata: una revisione". *De Medio Aevo* 12, n. 1 (2023): 89-101.
- Paris, Gratien de. *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*. Paris: Soc. et Libr. Saint François d'Assise, 1928 [2^a edición. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1982.
- Pirenne, Henri. *Mahomet et Charlemagne*. Paris: Desclée de Brouwer, 1970. [reimpresión del original de 1926].
- Rivera de Ventosa, Enrique. *Acercamiento al alma de San Francisco*. Salamanca: Tenacitas, 2008.
- Rud, Mogens. *La tapisserie de Bayeux et la bataille de Hastings 1066. La reproduction intégrale d'un episode-cléf de l'histoire européenne*. Copenhague: Gyldendal A/S, 2008.
- Sella, Pacífico. *Il Vangelo in Oriente. Giovanni da Montecorvino, frate minore e primo vescovo in terra di Cina (1207-1328)*. Assisi: Edizioni Porziuncola, 2008.
- Uribe, Fernando. "El proyecto apostólico de Francisco de Asís en la *Legenda Major* de san Buenaventura". En "*Sanctum Evangelium observare*". *Saggi in onore di Martino Conti*, editado por Marco Nobile e Lluís Oviedo, 139-184. Roma: Ed. Antonianum, 2003.
- Uribe, Fernando. *El Francisco de Buenaventura. Lectura de la Leyenda Mayor*. Salamanca: Tenacitas, 2008.
- Vander Elst, Stefan. *The Knight, the Cross, and the Song: Crusade Propaganda and Chivalric Literature, 1100-1400*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.
- Weber, Benjamin. "El término «cruzada» y sus usos en la Edad Media: La asimilación lingüística como proceso de legitimación". En *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica: Palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, editado por Carlos de Ayala, Patrick Heinriet y J. Santiago Palacios, 221-234. Madrid: Casa de Velázquez, 2016.
- Zapata F., Julián Arturo. "El islam: Dios, el concepto de yihad y el diálogo entre civilizaciones". *Theologica xaveriana* 141 (2002): 119-134.