

LAS FORMAS DE INSTITUCIONALIZACION MONASTICA EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

JOSÉ ANGEL GARCÍA DE CORTÁZAR
Universidad de Cantabria

En el primer seminario que, sobre este tema genérico de «Monacato y Sociedad», se desarrolló en este mismo marco el año pasado, mi intervención concluyó con un intento de sintetizar lo que, desde un punto de vista histórico, parecían distintos modelos de entender la relación social y económica entre los monasterios y su entorno en los reinos de León y Castilla en los siglos VIII a XII. De la enorme polivalencia del microcosmos que cada monasterio constituye, aquella fue la línea de profundización escogida. Es la que, en definitiva, se convenía mejor con mi propia experiencia como investigador. Hoy, en este segundo seminario, mi preocupación por no reiterarme me ha empujado a la consideración de ámbitos más alejados de aquella experiencia personal. Ámbitos más ricos, más profundos, a los que me acerco con el entusiasmo y la ignorancia del converso y con el temor de verme en presencia de esta internacional y acreditada *congregatio fratrum*, en cuya *discretio* benevolente confío a la hora de castigar mi osadía. Sirva en descargo de ella que, al fin y al cabo, ha sido *monastico amore succensu* por lo que ocupó ahora esta tribuna.

Desde ella, y en relación con el tema escogido, el camino que propongo recorrer es el de la presentación de las sucesivas manifestaciones institucionalizadas a través de las cuales se expresó, en la Península entre los siglos VII y XII, el cumplimiento del ideal ascético del monaquismo. Nada más enunciado el objetivo, un cúmulo de cuestiones pugnan por abrirse paso. Retengamos las que derivan de tres de los sustantivos empleados en la frase que resume nuestros objetivos: manifestaciones; Península; monaquismo. El análisis de las «manifestaciones institucionalizadas» nos remite a un tema ya viejo en los estudios monásticos. ¿Dónde acaban las simples semejanzas y empiezan las

deliberadas influencias entre movimientos monásticos? ¿Dónde acaban las diferencias y empiezan las oposiciones entre unos y otros? O dicho de otro modo, ¿es correcto insistir tanto en la diferencia del género que se olvida la unicidad de la especie, o, por el contrario, es preferible subrayar la unidad del ideal monástico, incluso, simplemente, religioso, expresado a través de variadas y sucesivas, pero también simultáneas, manifestaciones de cumplimiento del mismo?

El segundo sustantivo que nos interpela es «Península», nuestra Península Ibérica. En dos sentidos muy concretos. Uno, ¿existen especificidades peninsulares del proceso de institucionalización monástica?; y de ser así, como podría acontecer con el pactualismo monástico de época visigoda, prolongado en la repoblación, ¿qué significado tiene en la dinámica de búsqueda de un ideal de perfección que, suponemos, es inherente al movimiento monástico y qué relación puede tener con el ámbito de la sociedad en que aparece tal manifestación? Y dos: si, en la mayoría absoluta de los casos, la Península sólo ha sido uno de los escenarios de difusión de una modalidad de institucionalización monástica inventada fuera de ella, ¿cuáles son los criterios en virtud de los cuales se difunde tal modalidad? Porque, en principio, podemos pensar que esa modalidad ofreció, en su lugar de nacimiento, una cierta originalidad, alguna funcionalidad con respecto a un sistema global de valores culturales. O, al menos, una respuesta carismática, normalmente, de rechazo a las circunstancias espirituales del momento. Pero, cuando un mismo modelo monástico se difunde, la rutinización del carisma es ya un dato de la situación. A no ser que exista algún modo de distinguir entre el carisma del fundador universal de una modalidad monástica y el posible carisma del fundador en cada uno de los lugares de aplicación (monasterios) de aquella misma modalidad. La historia nos dice que, en este segundo caso, los carismas son menos frecuentes y que, en cambio, lo dominante es la mimesis institucionalizada de los patrones existentes. Se levantan monasterios benedictinos porque es lo que, en un momento dado, hay en el «mercado». Como, luego, se alzarán cluniacenses o, más tarde, cistercienses o premostratenses.

Desde un punto de vista teórico, es cierto que cada forma institucionalizada puede ofrecer una respuesta global funcional a las condiciones (tanto sociales como espirituales) de un momento determinado. Ello facilita la coincidencia en el tiempo de soluciones monásticas adoptadas en distintos espacios. Pero no parece fácil explicar por ese camino el despliegue, prácticamente simultáneo, de cistercienses, premostratenses y órdenes militares. A no ser que las consideremos como tres manifestaciones complementarias de una única respuesta

global, la cisterciense. Pero, para estas horas, está claro que ése no es el caso; al menos, no lo es para cistercienses y premostratenses. Por todo ello, habrá que concluir que, como sucede con los estilos artísticos románico y gótico, la Península, como tantos otros espacios europeos, importa las respuestas monásticas, no los planteamientos. Y, en cada caso, será el poder de la demanda el que decida. En nuestro caso, el poder económico anejo a las devociones predilectas de reyes o nobles fundadores o estimuladores del nacimiento de los distintos monasterios. Además, por supuesto, del poder de convicción que sobre ellos tengan los dirigentes de las diversas corrientes monásticas.

El tercer sustantivo a analizar es ya el de «monaquismo». Al margen del muy desigual grado de cumplimiento histórico del ideal monástico, el monaquismo aparece fundamentalmente como una doble búsqueda. La búsqueda individual de la perfección y la búsqueda colectiva de la utopía. Ambas búsquedas no son patrimonio exclusivo del monaquismo. Todos los movimientos religiosos, cuyos resultados institucionalizados conocemos con los nombres genéricos de «orden», «congregación», «instituto», «prelatura personal»,... proclaman su empeño en realizar esa doble tarea. La primera parte, la búsqueda individual de la perfección aparece como un ideal genérico, susceptible de variables modalidades. Variables, incluso, en la propia biografía de un individuo concreto. Todas ellas, con todo, orientadas a atender la llamada de Dios y a buscar en la comunión con El la realización del ideal de perfección. La forma de cumplir esa vocación implica que el aspirante a monje salga del «mundo», en cuanto ámbito ordenado, conocido, familiar, y entre en el «desierto» en cuanto espacio, mental pero eventualmente también físico, de ausencia del medio ambiente habitual, de inseguridad, de desprendimiento. Como resume Jean Leclercq, esta salida del mundo al desierto se realiza de las dos formas posibles. Como peregrinación exterior, esto es, como movimiento físico de traslado de un lugar a otro, como *stabilitas in peregrinatione*. Y como peregrinación interior, como itinerario espiritual de un medio físico cerrado, como *peregrinatio in stabilitate*. De las dos fórmulas, aunque no con carácter exclusivo, la puesta en práctica de la primera puede relacionarse más con el eremitismo individual; y la de la segunda con el cenobitismo, o con la síntesis institucionalizada de ambos, caso, por ejemplo, de los cartujos.

La segunda búsqueda propia del monaquismo la constituye, como reitera Jean Séguy, la búsqueda colectiva de la utopía. Esto es, de un mundo mejor, ajeno por completo al existente. Por definición, la empresa se realiza en el marco común del cenobio. La regla, de un lado, y el diseño arquitectónico del monasterio, de otro, constituyen los dos instrumentos de realización tota-

lizadora de la utopía. La existencia de una sola ideología, transmitida jerárquicamente por el abad, según el modelo familiar de la relación paterno-filial; la ausencia absoluta de intimidad física por parte de los monjes, siempre viendo y siempre siendo vistos por sus hermanos; la práctica continua de las técnicas de control e interiorización de una dependencia basada en el valor absoluto de la obediencia; la regulación omnímoda de las propias funciones de comer y hablar... todo ello, según sintetiza Albert d'Haenens, configura el monasterio como un sistema cerrado, totalizador. Como un lugar de concentración en que cada elemento de la estructura arquitectónica cumple una función global de crear un espacio utópico, trasunto de una versión de la Jerusalén celeste. Desde él, se supone, será más fácil la búsqueda de la utopía. En ese sentido, la formalización definitiva del plano monasterial, que corresponde a los cistercienses, podría entenderse como el triunfo de un consenso acerca de la forma más adecuada para llevar a cabo la *peregrinatio in stabilitate*.

El plano del monasterio cisterciense y su difusión absolutamente formalizada por los reinos europeos constituyeron durante el siglo XII todo un símbolo del acabamiento de la institucionalización de las formas monásticas. Como sucedía en el plano, también la fundación y la dotación de los monasterios cistercienses aparecían como una deliberada premisa de organización. Del espacio puramente monástico, desde luego. Pero también del espacio de producción o del espacio de relación con otras entidades eclesiásticas, fueran monasterios o sedes episcopales. Parecía como si los sucesivos tanteos protagonizados por experiencias ascéticas anteriores, en su interioridad espiritual y en su exterioridad temporal, concluyeran fraguando un modelo. Pese a ciertas ignorancias sobre la cronología de fundación de determinadas abadías, en el caso cisterciense, sabemos casi siempre cuándo, cómo, dónde y por qué nacen. Más aún, sabemos lo que piensan sobre temas tan variados como la liturgia y la creación del excedente agrario; la arquitectura y la aceptación de los diezmos; la espiritualidad personal y la relación con otras células de encuadramiento religioso; la *cura animarum* y el aprovechamiento de los *loci deserti*,... Para cada cuestión, la *Carta charitatis* o sus desarrollos en sucesivos capítulos generales se han pronunciado o se pronuncian. Es, de hecho, en el tiempo, la primera orden monástica. Jerarquizada, formalizada, organizada y organizadora, constituye, en cierto modo, el final de nuestra historia. Bueno será, por ello, comenzar por el principio y observar, en el escenario de nuestra Península Ibérica, cómo se ha ido desarrollando una institucionalización monástica que parece concluir con la aparición de ese modelo formalizado.

Prebenedictinos y abenedictinos.

El título del epígrafe resume la posición más común de la historiografía. La que, con toda justicia, señala el papel decisivo del paso constituido por la benedictinización. Con relación a ella, hay un antes y un fuera de. El «antes» está constituido por el conjunto de manifestaciones monásticas, incluida, sobre todo, el pactualismo o la jurisdicción efectiva de los obispos sobre los monasterios, que florecieron ya en época hispanovisigoda, y que fueron objeto de la exposición del profesor Díaz Martínez. Por la propia dinámica de los acontecimientos, en especial, por el hecho de que la consagración jurídica de la regla de San Benito como norma monástica no tuvo lugar hasta el concilio de Aquisgrán de 817 y por el hecho de que su difusión en la Península fue enormemente lenta, tres siglos después de la caída del reino visigodo continuaban floreciendo en los reinos hispanocristianos manifestaciones prebenedictinas ya conocidas de época anterior. De las misceláneas de las *regulae mixtae* o de los *codices regularum* se dedujeron pautas de comportamiento de los primeros monasterios de la repoblación. En ellos no fue raro el pacto monástico, cuyos rasgos y área de difusión ha dado lugar a las encontradas opiniones que Bishko sintetizó. En general, si el pacto pareció surgir, en el siglo VII, en el área gallego-portuguesa, en el siguiente hay huellas del mismo en el extremo oriental del área que aspiran a dominar los reyes asturianos, esto es, en las estribaciones de la Sierra de la Demanda. Y en los dos siguientes continúa apareciendo tanto en el espacio gallego como en el burgalés.

En todos los casos, como en los de la mayoría de los monasterios que surgen al hilo de la más temprana repoblación, hay que pensar en ellos menos como complejos abadiales y más como simples células de colonización. Células que sirven de cobijo a grupos de personas desasidas de los vínculos de la sangre o, por el contrario, deseosas de reforzarlos. En una gradación muchas veces insensible y casi siempre desconocida por falta de fuentes, se mezclan eremitismo y pequeños monasterios, muchas veces familiares, y, por ello, aunque luego la tradición se prolonga autónomamente, dúplices. El hilo conductor de todos ellos es, en buena parte, la ausencia del mismo. Esto es, la espontaneidad. Ofrecer una respuesta, entre muchas posibles, a las circunstancias de instalación humana generadas en el proceso general de repoblación de los siglos IX y X. En especial, en el espacio comprendido entre el Cantábrico y el Duero. Los cientos de *monasteria* censados en él, a los que cabe añadir, puesto que los matices son poco explícitos en la documentación, otros cientos de *baselicae*, *ecclesiae*, etc., constituyen buen ejemplo de la amplitud del fenómeno.

Dentro de él, habría que contar con otras manifestaciones abenedictinas, en concreto, las del eremitismo. Por su propia índole, son difíciles de localizar en las fuentes. En cualquier momento, en las espesuras de los bosques de las Cordilleras Cantábrica, Ibérica o Pirenaica, o en la multitud de cuevas a que son propicias sus abundantes formaciones kársticas, puede surgir el ermitaño dedicado a la oración y la mortificación. En las tierras altas del Bierzo, al pie de los montes Aquilianos; en las laderas del alto valle del Cárdenas o valle de San Millán en la Rioja; en el alto Aragón; en la zona catalana de frontera entre musulmanes y cristianos en el siglo XI, en especial, en el área tarraconense..., un poco por todas las regiones hispánicas se despliega el movimiento eremítico. Sus huellas más seguras son las que proceden de iniciativas que acaban sirviendo de base a un asentamiento cenobítico. San Pedro de Montes, tal vez, San Millán de la Cogolla, y quizá su vecino San Martín de Albelda serían ejemplos de una historia de ese tipo. En otros casos, en especial, más tarde, es la ayuda a los peregrinos en los pasos difíciles de montaña o del Camino de Santiago la que asegura el prestigio de algunos ermitaños. Y, por fin, la tradición de las reclusas o emparedadas, como Santa Oria, también se acerca al mundo del eremitismo. En general, el eremitismo hispano aparece como un resultado inevitable de una sociedad repobladora, de carácter móvil y pionero, en que, en especial, durante el siglo IX, abundó el pequeño propietario establecido en régimen de poblamiento absolutamente disperso. En cambio, por las propias condiciones de vida, debieron ser muy escasas las ocasiones en que el eremitismo fue asumido como deliberado ideal anacorético de oposición a un sistema establecido de riqueza y comodidades.

Benedictinos.

Con razón, la historiografía se resiste a referirse a los «benedictinos», antes del movimiento cluniacense. Se siente más segura hablando de «camino hacia la benedictización», de «observancia de la regla de San Benito»... El matiz escogido proclama nuestras inseguridades a la hora de adentrarnos en el tema. De hecho, conocemos la *Regula Benedicti*. Sabemos de su presencia en la España visigoda, en la que su presunta observancia no destaca respecto a la de otras *regulae* o, más exactamente, respecto a la de la miscelánea de recortes de *regulae*. Conocemos también el impulso decisivo que el concilio de Aquisgrán de 817 otorgó a la Regla de San Benito como norma jurídica institucionalizadora de la vida monástica en el Imperio carolingio, esto es, en el escenario

hispano, Cataluña. Tenemos noticia, a través de las referencias de San Eulogio, de la familiaridad de aquélla entre la mozarabía cordobesa a mediados del siglo IX; familiaridad que, posiblemente, algunos monjes mozárabes van a trasladar a tierras cristianas, en especial, leonesas, a las que emigran en la segunda mitad de aquel siglo y primeros años del siguiente: tal sería el caso del monasterio de San Cosme y San Damián de Abellar. Al cabo de este espiguo de noticias, nuestras certidumbres sobre el proceso de benedictinización en la Península, perseguido de cerca por Antonio Linage, son más escasas de lo que desearíamos. La inexistencia de fuentes narrativas directas y la práctica ausencia de fuentes literarias deja al albur de los análisis codicológicos y del inventario de las referencias insertas en textos de aplicación del derecho las posibilidades del seguimiento de la difusión de la norma benedictina.

En resumen, pensamos que en Cataluña, por su pertenencia al Imperio Carolingio, es segura su presencia temprana, como se constata, cinco años después del concilio de Aquisgrán, en San Esteban de Bañolas, fundado, probablemente, por un monje de origen aquitano. En cambio, en el resto de la Península, el peso de la tradición visigoda fue muy sólido hasta el siglo XI, de modo que, incluso en aquellos lugares en que se constata la presencia de la *Regula Benedicti*, ésta aparece muchas veces como una opción, de momento, no exclusiva. El propio contexto de las referencias no permite con seguridad deslindar las ocasiones en que se trata de una vaga reminiscencia piadosa, de una vinculación cultural o, en el menor de los casos, de una norma estrictamente jurídica, esto es, de una verdadera regla de observancia. El caso del citado monasterio de Abellar, fundado poco antes del 905, probablemente, por monjes mozárabes toledanos, es buen indicio de lo que apuntamos. Otras referencias surgidas en monasterios leoneses, castellanos o riojanos del siglo X tienen, a la postre, un cariz semejante. En algunos de ellos, como Silos, San Millán o Albelda, la riqueza de su producción codicológica, cuyos notables ejemplares incluyen frecuentemente los *Comentarios* a la *Regula Benedicti* que hizo Esmaragdo, abad de San Mihiel (diócesis de Verdun), participante en el sínodo de Aquisgrán, ha podido empujar inconscientemente a pensar en una formalización interna de la comunidad monástica ajustada a aquella regla. Al menos, en mayor proporción de la que autorizan las referencias directas. La prueba complementaria es que cuando esta riqueza codicológica falta, como es el caso de Navarra al norte del Ebro, de Aragón, o de Asturias, los especialistas tienden a retrasar su benedictinización hasta fines del primer tercio del siglo XI.

Hasta ese momento, los datos que poseemos inclinan a seguir pensando que, salvo el catalán, el monaquismo peninsular es más bien un genérico estado de vida que una sujeción estricta a una concreta norma de vida cenobítica sancionada jurídicamente. El hecho de que el propio concilio de Coyanza de 1055 haya podido ser presentado como un intento de restaurar la disciplina eclesiástica anterior a la penetración de los musulmanes en 711 es índice de lo que venimos diciendo. Sus escasas prescripciones relativas a la vida monástica, además de condenar los monasterios en que la división patrimonial llevaba camino de hacer desaparecer la vida en común, estimulaban a aquéllos a seguir indistintamente la regla de San Isidoro o la de San Benito. En definitiva, animaban a una institucionalización de la práctica monástica, regida todavía por unas vagas *regula canonica* y *regula sancta*, pero ni siquiera proponían con carácter exclusivo la norma benedictina. Datos como ése permiten a José Mattoso expresar sin paliativos que, para el territorio portugués, hay que esperar a 1086 para encontrar la primera mención, explícita o implícita, de la presencia de la Regla de San Benito.

Y, como subraya el investigador portugués, su implantación suponía mucho más que la modificación de una norma jurídica de carácter monástico. Significaba, de hecho, todo un cambio de mentalidad. Sólo con una transformación de ésta podía quedar arrumbado no sólo el viejo pacto visigótico sino la jurisdicción efectiva de los obispos sobre los monasterios, lo que impedía la elección del abad por los monjes, presupuesto de la Regla de San Benito. Y, además, pretería los monasterios dúplices o los familiares y, en última instancia, al menos, de forma directa, la dependencia de muchos monasterios con respecto a la nobleza local. Todo ello sin hablar de los usos litúrgicos peninsulares. Por todos esos caminos, abandonar todas o casi todas esas prácticas implicaba una profunda transformación de la mentalidad, cuya explicación rebasa cualquier interpretación unilateral. Todo ello explica que la entrada en la normativa benedictina haya tenido que esperar, en Aragón, en Navarra y, en buena parte, en Castilla hasta el momento en que la influencia benedictina empezó a quedar asegurada gracias al empuje institucionalizado de los cluniacenses.

Cluniacenses.

En efecto, fueron los hijos de la abadía borgoñona de Cluny, fundada a comienzos del siglo X, los que habían alcanzado más éxito, de patrimonio y de nivel de institucionalización, entre los distintos movimientos de monjes que

habían aceptado la Regla de San Benito. Ello había acontecido en el conjunto de la Cristiandad latina y va a acontecer en la Península. También en este caso hay que registrar la precedencia de Cataluña, aunque la diferencia cronológica con los reinos occidentales sea mucho menor que la constatada con ocasión de la benedictinización general. En efecto, los movimientos de adhesión cluniacense en Cataluña comienzan a datarse hacia 965, fecha de la que pudo ser la primera donación hispana al monasterio de Cluny, y cuajan a través de las realizaciones personales de dos abades: Garín y Oliba. Ambos promueven vinculaciones entre los monasterios; más jurídicamente, el primero; posterior y más espiritualmente, el segundo, que muere en 1046. Para esa fecha, Cuixá, Ripoll, San Pedro de Roda, Montserrat y un largo etcétera se hallaban ya imbuidos de la nueva savia cluniacense. El riguroso cumplimiento de la Regla de San Benito y su prolongación no tanto en el trabajo manual, ya en manos de campesinos, sino en el intelectual del *scriptorium* y, sobre todo, en el litúrgico de un ceremonial prolijo y solemne, enriquecido con la sistemática incorporación del canto, van a ser signos externos de esta vivencia monástica. Su prestigio y su riqueza deben bastante a su exención respecto al ordinario de la diócesis y su dependencia exclusiva del papado, cuya adquisición en el caso concreto de cada monasterio habría que estudiar más a fondo a fin de comprobarlas. Ello y la deliberada opción que, en su favor, hacen los poderes políticos explican tanto el largo rosario de afiliaciones de cenobios más pequeños como la circunstancia, que no es rara, de que sean abades de algunos de esos prestigiados monasterios quienes ocupen, simultáneamente, las, de momento, escasas sedes episcopales.

La trasferencia de este modelo hacia tierras más occidentales parece que tuvo en el rey Sancho III el Mayor de Navarra, amigo personal del abad Oliba, un protagonista cualificado. En sus dominios políticos y en los últimos diez años de su reinado, entre 1025 y 1035, el ideal benedictino cluniacense gana terreno decisivamente. Los textos remiten siempre a la voluntad regia en el empeño, y si ello puede resultar a veces producto d una falsificación posterior, quiere decir que, en la memoria histórica de los hombres del siglo XI, quedó grabada la imagen del rey protector de cluniacenses. La decidida entrada de la Regla de San Benito en el monasterio altoaragonés de San Juan de la Peña, con motivo de su fundación —retrasada por su reciente estudiosa Ana Isabel de la Peña hasta aproximadamente 1028—; la incorporación, cinco años más tarde, de los navarros de Leyre e Irache a la misma obediencia; o del castellano de Oña; o, de crecer a Pérez de Urbel, aunque Linage lo anticipa, del riojano de San Millán de la Cogolla,... todos son signos contundentes del triunfo cluniacense

en la España de Sancho III el Mayor. La larga lista de monasterios que cada uno de estos grandes cenobios mencionados va a recibir como afiliados entre 1030 y 1060 es, por su parte, síntoma de la difusión del mensaje entre los grupos sociales aristocráticos, en gran parte, propietarios de aquéllos. De ello será buena muestra en Asturias la fundación y espléndida dotación inicial, obra de un matrimonio noble, del monasterio de San Juan de Corias en 1042. Por fin, la duplicidad del oficio abacial y episcopal en una misma persona vuelve a ser, como había sucedido en Cataluña, síntoma del prestigio de los monjes cluniacenses.

Su hora de gloria en la Península Ibérica llegaría con los reinados de un hijo, Fernando I, y un nieto, Alfonso VI, de su primer protector navarro. Es una gloria que les atañe en los reinos, unificados entonces, de Castilla y León. En cambio, simultáneamente, en tierras de Aragón y Cataluña, un fortalecimiento de las canónicas regulares, a las que nos referimos más tarde, pone sordina, en la segunda mitad del siglo XI, al despliegue cluniacense. Con creces, lo compensaron en los reinos occidentales. A través de muy variadas vías, que rebasan ampliamente las fronteras de la pura institucionalización monástica. Recordemos, en efecto, que la alianza entre la monarquía castellano-leonesa y el monasterio de Cluny ha movido a Charles Julian Bishko a preguntarse si, aproximadamente desde 1055 a 1110, aquélla no fue de hecho un vasallo feudal del monasterio borgoñón. En efecto, la alianza espiritual de época de Fernando I se fue convirtiendo en una relación medida por la entrega de un censo anual de importantes cantidades de oro, que contribuirían decisivamente, entre otras cosas, a la construcción de la tercera iglesia monasterial. A través de tal entrega, y del vocabulario que la acompaña, esto es, del *pactum societatis* entre el abad y el rey, da la impresión de que el primero ejerce una especie de *patrocinium* sobre el segundo. Sin que ello cuaje en una relación de encomendación, como la contemporánea del rey aragonés Sancho Ramírez con respecto al papado, es claro que Alfonso VI, y en ello su tercera esposa Constanza y sus yernos, borgoñones, lo ayudarían decisivamente, abre generosamente las puertas de Castilla y León a la presencia de los monjes cluniacenses.

La influencia de éstos se ejerce a través de todos los caminos posibles. En primer lugar, como miembros de algunas comunidades monásticas significativas de los reinos hispanos. Desde 1025 en adelante, tal situación no es infrecuente tanto en Cataluña como en Castilla o León, donde promueven la total benedictinización del monacato, aparte de la importación de ciertas modas dominicales francesas, de lo que el mejor ejemplo lo constituye la abadía de

Sahagún. En segundo lugar, con las vinculaciones, más espirituales en unos casos, decididamente jurídicas en otros, que se establecen entre monasterios hispanos y monasterios franceses cluniacenses. Entre los catalanes, es frecuente la primera fórmula, que beneficiará la relación entre Ripoll y San Víctor de Marsella o entre San Benet o San Cugat del Vallés y San Poncio de Thomières. Entre los castellanoleoneses, se da la segunda, en virtud de la cual monasterios como San Isidro de Dueñas, San Zoilo de Carrión de los Condes o lo que, probablemente, había sido hasta el momento la importantísima canónica de Santa María de Nájera los entrega el monarca Alfonso VI directamente a Cluny. En adelante, pasarán a ser, no sin cierta resistencia, al menos en el caso najerense, simples aunque importantes prioratos de la abadía borgoña. Por fin, el tercer camino de influencia cluniacense, aparte de su posible protagonismo en la abolición del viejo rito hispánico, visigótico-mozárabe, y su sustitución por el romano, será el de la promoción de ciertos monjes a una serie de sedes episcopales. El caso más significativo es el de Bernardo, convertido en el primer arzobispo de la recién reconquistada Toledo en 1085. Pero tampoco hay que olvidar la presencia cluniacense en los obispados de Segovia, Osma o Salamanca o en los más importantes de Braga o Santiago de Compostela.

Al cabo del reinado de Alfonso VI, aparte de la influencia generalizada de Cluny en los reinos de Castilla y León, donde impone la total benedictinización, un hecho llama la atención: los benedictinos, a través de los cluniacenses, llevan camino de convertirse en una orden monástica, estructurada de forma jerárquica, organizada ya en el siglo XII desde el punto de vista territorial en una serie de subdivisiones regionales. El concepto de orden monacal, en cuanto congregación de cenobios vinculados entre sí, se va abriendo paso entre los monjes negros benedictinos en vísperas de que los monjes blancos, cistercienses, empujen definitivamente la historia monástica por esos derroteros.

Canónigos regulares. Premostratenses.

Los éxitos cluniacenses en el reino castellanoleonés de Alfonso VI resultaron contemporáneos de un conjunto de síntomas que hablaban de crisis o, quizá, más exactamente, de revisión de monaquismo, precisamente, en su versión cluniacense. Frente al mismo, los laicos, los clérigos y los propios monjes hacen nuevas propuestas de cumplimiento del ideal monástico. Entre ellas, un fortalecimiento del componente eremítico, ansioso por distanciarse respecto a un mundo en que los monasterios se habían desbordado en riqueza constructiva

y lujo ceremonial. Pero también una reivindicación del papel del clérigo en el seno de la comunidad cristiana, dentro de la cual había sido arrumbado por el éxito del monje. El papel que muchos de los clérigos aspiraban a cumplir ahora consistía, precisamente, en armonizar las exigencias de una *regula*, de un *canon*, de orientación cenobítica, con las del ejercicio de una *cura animarum*, que era ajena a la vocación monacal. Surgen así comunidades de clérigos a las que, con evidente pleonasma, se denomina de canónigos regulares. Para justificarlo, podría decirse que, junto a ellas, siguen subsistiendo las de canónigos seculares; esto es, las de clérigos que no han accedido a la desapropiación en beneficio del patrimonio colectivo de la comunidad. Entre los primeros, el mantenimiento de la unidad patrimonial facilita una comunidad de vida y de actuación, tanto litúrgica como pastoral o caritativa, que caracteriza la labor de los canónigos regulares. En defensa de la especificidad de su ideal de vida, marcan distancias respecto a la Regla de San Benito, proclamándose seguidores de una *Regula canonicorum*, dictada en el sínodo de Aix de 816, y, sobre todo, de una Regla de San Agustín. Esta se contiene sustancialmente en una carta del obispo de Hipona a una comunidad de la misma ciudad, y a ella se unen otros fragmentos del mismo San Agustín y restantes padres de la Iglesia, sin olvidar elementos de la Regla de San Benito, aunque colocados, por evidentes razones de celo profesional, bajo la autoridad de San Gregorio Magno.

Como había sucedido con el *ordo benedictinus* antes de su institucionalización cluniacense, las canónicas, en cuanto manifestación de la vida común del clero, constituyeron una variada gama de manifestaciones, cada una de ellas autónoma respecto a las demás. En esos términos aparecen en la Península Ibérica. Aquí triunfan, sobre todo, en Cataluña y quizá todavía más, aun sin admitir la exagerada hegemonía que les atribuye Durán Gudiol, en el reino de Aragón. En Cataluña, la tradición remontaba al siglo X, en que ya el obispado de Urgel había fomentado la creación de monasterios con esa orientación clerical y pastoral. Precisamente, al contrario de lo que estaba sucediendo en el de León, donde la sede episcopal parecía actuar a través de monasterios protobenedictinos o, como el de San Cosme y San Damián de Abellar, ya benedictinos a comienzos de aquella centuria. Tanto en el X como en el XI, surgen en Cataluña una serie de canónicas, como San Lorenzo de Morunys o Santa María de Lillet, mientras otras, según estudió Riu a propósito de Santa María de Lavaix, pasan de monasterio benedictino a canónica, antes de pasar más tarde a cenobio cisterciense. Por lo que se refiere al reino de Aragón, el movimiento canonical tuvo un decidido impulsor en la persona del monarca

Sancho Ramírez. Unas veces, de forma indirecta, fomentando la implantación de la vida canonical en los cabildos de las catedrales de su reino: Jaca, Pamplona, Roda. Otras veces, de forma directa; tal pudo ser el caso del monasterio de San Andrés de Fanlo, donde la norma posiblemente benedictina fue sustituida por la agustiniana, y quizá de los monasterios de San Victorián de Asán y San Pedro de Siresa; y fue, desde luego, el caso de las capillas de los castillos reales de Loarre, Alquézar o Montearagón.

Más al oeste, el triunfo de Cluny parece ofrecer dificultades a la difusión del ideal canonical. Pese a ello, aparece un poco por todos los escenarios, sin tener, desde luego, el protagonismo de los reinos orientales. Así sucede en Roncesvalles o en San Isidoro de León o en Santa María de Valladolid o, a las puertas de Santiago de Compostela, en Santa María del Sar. La variedad de situaciones previas a su consolidación explica la diversidad de sus manifestaciones: canónigos que aspiran a una vida de perfección en el seno de la comunidad en que viven; canónigos que, impotentes para reformar la suya, constituyen otra nueva desde su raíz, o, más frecuentemente en el Camino de Santiago, una ermita o una alberguería para peregrinos. De esta forma, vida espiritual personal, a veces, desde presupuestos eremíticos, vida litúrgica comunitaria, atención pastoral y servicio al desarraigado, al peregrino, se mezclan en dosis diferentes en estas canónicas peninsulares.

Las razones de su desigual éxito en los distintos reinos se han atribuido a razones políticas del apoyo castellano-leonés a Cluny, a un avanzado proceso de secularización y urbanización de la sociedad en Catauña y ciertas áreas aragonesas e, incluso, a una cierta opción aragonesa por la Santa Sede que debería equilibrar la castellanoleonesa por Cluny. La debilidad de estudios existentes, en especial, para los ejemplos castellanoleoneses hace difícil suscribir cualquiera de ellas o las tres juntas para justificar el fenómeno. La dificultad la acrecienta el hecho de que, mientras no exista una congregación que reúna las líneas de tendencia de las diversas canónicas y las someta a una regla concreta, sigue siendo muy difícil percibir los rasgos diferenciadores entre monaquismo práctico y canoniquismo práctico, por no hablar, dentro del último, de las diferencias existentes entre las ramas secular y regular, aunque seamos capaces de vislumbrarlas desde un punto de vista teórico: mayor o menor sentido de la comunidad en dormitorio, refectorio, patrimonio, liturgia,... Pero esa sumisión a una sola congregación, prácticamente, no llegó para las canónicas peninsulares. La posible vinculación de algunas de ellas a la de San Rufo de Aviñón, fundada en 1039, no debió ir más allá, a tenor de las informaciones sintetizadas por Jean Becquet, de una protocolaria relación de visitas abaciales.

Los *premostratenses* o, castellanizados, los mostenses alcanzarán, en su institucionalización como orden jerarquizada, el éxito que no habían logrado otras modalidades de las canónicas. Pero, al conseguirlo por esa vía, se oscurecerán un tanto los rasgos peculiares de espontaneidad, autonomía y vinculación con el eremitismo que habían caracterizado algunas de las expresiones originarias de las canónicas. Al revés de lo que había sucedido hasta el presente, el origen de los premostratenses tiene una fecha y un protagonista claros. La fecha es 1121; el protagonista, Norberto de Xanten que, aquel año, se instala en Prémontré, en medio del bosque de Coucy, cerca de Laon, y allí desarrolla una vida eremítica. Por poco tiempo: en cinco años, funda seis casas, y, a partir de 1128, esto es, dos años después de la aprobación papal de sus primeros estatutos, los seguidores de Norberto empiezan a configurarse claramente como una orden jerarquizada, cuyo modelo de asociación entre las distintas casas parece caído de la *Carta charitatis* de los primeros cistercienses. Cuando en 1183 se consuma su institucionalización, los premostratenses aparecen ya como una orden que, como otras de signo claramente monástico, quedan de hecho prácticamente exentas de la autoridad de los obispos de las diócesis en que han establecido sus casas. Ello no obsta para que el cumplimiento de la regla agustiniana, su preocupación por la *cura animarum*, con el servicio de un abundante número de parroquias, en especial, rurales, y una cuidadosa atención a los peregrinos constituyeran signos de identidad de la versión norbertina de los canónigos regulares. En resumen, en su institucionalización, los premostratenses aparecen como una especie de etapa intermedia, en el tiempo y en el oficio, entre las órdenes monásticas y las órdenes mendicantes.

Su difusión por tierras peninsulares a partir de mediados del siglo XII fue bastante rápida. No siempre fácil de seguir porque, con frecuencia, el núcleo raíz de una abadía premostratense era una simple canónica erigida por algún noble a quien no resultaba difícil dotar en una iglesia rural unos cuantos beneficios canonicos. Ello dificulta conocer con exactitud el momento en que se produjo la adhesión a la norma premostratense. En otras ocasiones, la fundación conjunta de una comunidad masculina y femenina y la posterior separación de ambas, con el traslado, generalmente, de la segunda, a un nuevo establecimiento, interfiere, igualmente, el conocimiento de la cronología y aún geografía fundacionales. Pese a estas limitaciones, no es difícil, en cambio, observar cómo, salvo alguna casa de Cataluña, como la de Bellpuig, el área predilecta de expansión premostratense en la Península Ibérica fue el reino de Castilla y, más concretamente, el espacio comprendido entre el Ebro y el Duero. Allí surgen las abadías de Retuerta y la Vid, las de Ibeas de Juarros y Villa-

mayor de Treviño; y allí surge, sobre todo, después de una primera fundación en Herrera de Pisuerga, la abadía de Santa María la Real de Aguilar de Campoo. *Splendidissima totius provinciae Hispaniae* la calificará el historiador premostratense Backmund, quien, de hecho, sólo salvará a aquélla al opinar sobre la decadencia en que, ya en el siglo XIII, empiezan a caer la mayoría de las abadías de las distintas *circarias*, o circunscripciones premostratenses, españolas.

Cistercienses.

El éxito premostratense en su proceso de institucionalización como orden había tenido bastante que ver con la acomodación que hizo del programa organizador cisterciense. Corresponde, por tanto, a este movimiento de renovación el título de primera orden monástica en la historia de la Iglesia. Atrás quedaba la experiencia de la adopción autónoma por parte de un monasterio de la observancia de la Regla de San Benito. En adelante, se imponía la congregación de abadías sujetas a una única disciplina. La raíz de este cambio se hallaba en una de las respuestas dadas por los revisionistas del cumplimiento monástico tal como éste se efectuaba en la segunda mitad del siglo XI. Como vimos, la modalidad cluniacense había sido, efectivamente, puesta en tela de juicio desde varios frentes. Desde el de los ermitaños, desde el de los clérigos, pero también desde el de los propios monjes. Uno de éstos, Roberto, después de numerosos ensayos que mezclan la experiencia eremítica y la cenobítica, se instala con un grupo de compañeros en Molesme, antes de poner en pie su nuevo monasterio, Citeaux, cuya vida oficial comienza en 1098.

El objetivo de la nueva fundación no es sólo, como en tantos otros movimientos coetáneos, el meramente práctico de una intensificación de la austeridad o de la soledad. Junto a ello, hay un decidido propósito teórico: vivir en puridad la propia regla de San Benito, aportando a ella un ideal de rigor ascético que hallan en los eremitas egipcios. Y, además, denunciar toda situación monástica que no se acomode a este ideal de simplicidad y pureza. La incorporación de esta segunda parte al programa corrió a cargo, sobre todo, de San Bernardo, cuya llegada a Citeaux en 1113 se considera como un hecho decisivo en la historia cisterciense. Cuando, cuarenta años después, muere, la orden se ha difundido prodigiosamente por toda Europa. La *Summa Carta Charitatis* y los primeros *Capitula* dejan ver con claridad el nuevo espíritu cisterciense. Renovación profunda en la continuidad benedictina puede ser su lema. A partir de él, la observancia estricta de la Regla quiere decir rechazo de las adheren-

cias que, históricamente, habían oscurecido su componente de ascesis. Esto es, como resume Hourlier, de la implicación en la organización feudal del mundo laico; de la posesión de iglesias y diezmos, que la asemejan a la iglesia secular; de la entrega a labores que impiden vivir con el trabajo de las manos, etc. Y, por encima de todo, renuncia a los marcos constructivos imponentes que hacían olvidar el verdadero puesto del monje en la vida: el *ora et labora*. Como sabemos, en los ochenta años que siguieron a la muerte de San Bernardo, la historia del Císter es una historia de progresiva institucionalización, en el marco de su estructura piramidal de abadías madres y abadías hijas, de las adherencias que, inicialmente, había rechazado.

La implantación de las abadías cistercienses en la Península Ibérica, que estudió Maur Cocheril, se efectuó con cierto retraso respecto a la dinámica general. Prácticamente, se hizo a la vez que la de los premostratenses, y salvo ciertos titubeos respecto a la fecha de creación de algunas de ellas, podemos seguir, con bastante seguridad, a partir de 1140, la difusión peninsular del manto blanco de los hijos de San Bernardo. De los hijos y, veinte años después, de las hijas, puesto que ambas ramas se despliegan con rapidez por los distintos reinos hispánicos. Como en el resto de Europa, las razones de su veloz difusión se han puesto en relación en la Península con tres hechos. El amplio eco del nuevo ideal de vida que los cistercienses trataban de llevar a la práctica; el apoyo que encontraron en los grupos poderosos, con los propios reyes a la cabeza; y su presunta acomodación a situaciones de colonización de espacios inhabitados como las que fueron tan frecuentes en la Península Ibérica en el siglo XII. De las tres razones, sabemos que, después de haber insistido en ella la historiografía europea, la última parece hoy sometida a más aguda revisión. Quizá porque, junto al posible valor de agente colonizador, se pone de relieve cómo las grandes abadías cistercienses jugaron en seguida un papel significativo como grandes señores insertos en la dinámica feudal. Pese a esta idea, que es recogida en las adiciones que Isabel Alfonso ha hecho a su primera versión del estudio de Moreruela, «La colonización cisterciense» sigue sirviendo de título a trabajos como el de la propia Alfonso o, para Galicia, el de Portela.

La segunda razón de la rápida difusión cisterciense en la segunda mitad del siglo XII en la Península, el apoyo de los poderosos, parece fácil de suscribir a la vista del mapa propuesto por Cocheril. En efecto, la concentración de abadías cistercienses en Galicia y, en menor medida, en el occidente de las tierras de León, y en las zonas fronterizas entre los distintos reinos hispánicos (León y Castilla; Castilla y Navarra o Castilla y Aragón; Navarra y Aragón) hace pensar en el sobresaliente papel que la propia monarquía debió tener

en la elección, directa o indirecta, de los emplazamientos cistercienses. En el caso de los gallegos, Portela subraya incluso el papel de instrumentos de control del territorio que, en manos de los reyes, concretamente, de Alfonso VII, debieron jugar los monasterios del Císter. Desconfiado legítimamente de las actitudes de las sedes episcopales y, a tenor de la ausencia de donaciones a los cluniacenses, también de las de éstos, aquel monarca se aprestó a brindar abiertamente su apoyo al Císter. Pero, al hacerlo, daba, igualmente, muestras de aprecio de lo que de renovador en otro orden de cosas tenía el movimiento. En Galicia, donde la huella monástica cluniacense había quedado muy poco marcada, la oleada cisterciense podía empalmar con la debilidad o el abandono de antiguos monasterios, como el de Sobrado, o con una revitalización de las formas eremíticas. De esta forma, entraba en juego la tercera de las razones de su rápida difusión peninsular: su renovación espiritual.

Con menor densidad que en Galicia, el esquema pudo repetirse en el conjunto de los reinos hispánicos. Ahora bien, la fortaleza, en cada uno de ellos, de los monasterios benedictinos y los prioratos clunicenses, y la distinta capacidad regional de generación de excedentes que permitieran la subsistencia de nuevas comunidades monásticas justificarían, en última instancia, su despliegue en las diferentes zonas. En casi todos los casos, la particular historia de cada cenobio deja ver la rapidez con que se desarrolla el programa constructivo en que despliega el formalizado plano del monasterio cisterciense. La mayoría de las veces, con unas dimensiones que contrastan agudamente con las denuncias de San Bernardo. En Cataluña, los de Poblet y Santes Creus. En Aragón, los de Veruela y Piedra. En Navarra, los de Fitero, que, fundado en 1140, debió ser el más antiguo de los de la Península, y la Oliva. En Castilla, los de Huerta, Valbuena y la Espina. En León, los de Moreruela y Carracedo. Y, por fin, en Galicia, la larga lista de la que descuellan Sobrado y Meira, Osera y Oya, todos ellos muestran, hasta hoy mismo, algo más que las ruinas de su grandeza medieval. En muchos, nuevas comunidades de cistercienses han vuelto a poner en vigor, si no los grandes dominios formados entonces, sí las propuestas de vida contemplativa incluidas en el programa cisterciense. La viveza de Poblet es, a estos efectos, el dato más significativo, aunque no único. Y, en cuanto a las manifestaciones peninsulares del Císter femenino, que rebasa, con mucho, geográficamente, el área de instalación predilecta del masculino, en especial, hacia el sur, baste recordar la perenne vigencia del monasterio de las Huelgas de Burgos, refugio de nobles damas y panteón regio.

Ordenes militares.

La rápida difusión del Císter por la mitad septentrional de la Península en la segunda mitad del siglo XII iba a incidir en la institucionalización de otra forma de ascetismo, mitad religioso mitad belicoso. El que va a caracterizar los comportamientos de las llamadas Ordenes militares. Una variada gama de factores entró en juego para provocar el nacimiento de aquéllas. En primer lugar, el hecho concreto, suscitado ya en Palestina con ocasión de la primera cruzada, de la necesidad de defender ciertos lugares santos, en especial, los del templo y del sepulcro, y, de otro, atender a los propios peregrinos que aflúan a ellos. De esa forma, con una orientación, inicialmente, más guerrera la del Temple y más caritativa la del Hospital, surgen y se prestigian en el Oriente cristiano estas dos órdenes. La temprana participación en ellas de miembros procedentes de la Península y la reproducción en ésta de una situación de enfrentamiento al Islam facilitaron que, a partir de los años de 1120, se constate su presencia en los reinos hispánicos. En especial, en el de Aragón. Aquí contaron, desde el comienzo, con el decidido apoyo del rey Alfonso I el Batallador, al que ayudaron en sus empresas bélicas, y del que, como muestra de su espíritu cruzado y de radical aprecio por la obra de estas órdenes, recibieron en testamento nada menos que la donación de todo el reino de Aragón. La última voluntad del monarca no se cumplió pero, de hecho, dio pie a que, en compensación, las órdenes del Santo Sepulcro, del Hospital y del Temple recibieran en Aragón extensos patrimonios. La presencia de estos primeros núcleos de templarios y hospitalarios coincidió o estimuló el nacimiento local de algunas cofradías y hermandades bélico-religiosas, como la de Belchite, que, en especial, en la zona fronteriza, se ocupaban de defender en lo posible los territorios cobrados al Islam por Alfonso I.

Por los mismos años en que hacía su testamento y moría este monarca aragonés, esto es, poco después de 1130, San Bernardo iba a recoger este espíritu de *militia Christi*, en el sentido no sólo espiritual sino también físico de la palabra, para estimularlo de manera definitiva en un opúsculo de título significativo: *De laude novae militiae*. Constituía un programa de vida de los caballeros que aspiraban a armonizar la lucha espiritual por alcanzar la Jerusalén celeste y la lucha material por defender de los musulmanes la Jerusalén terrestre o, por analogía, los espacios cristianos que, a imagen de aquélla, existían, en especial, en la Península Ibérica. La intromisión bernardina en este campo, como en otros, fue decisiva a la hora de proponer a las nuevas órdenes militares un ideal de vida que bebía en las fuentes del Císter. De

esta forma, la espiritualidad benedictina ampliaba su área de influencia y, a escala general, la Iglesia hacía una nueva propuesta funcional para contribuir a resolver una situación histórica precisa: la guerra contra el Islam. Por otro lado, no hay que recurrir a la explicación, tan querida por Américo Castro, que hace aparecer las Ordenes militares como una réplica cristiana de los grupos de santones guerreros almorávides congregados en los *ribats* o fortalezas fronterizas. Basta, por el contrario, con pensar en un progreso de la reflexión interna a la luz de nuevas circunstancias para explicar el nacimiento de estas Ordenes. Su institucionalización hace participar a sus miembros de la doble condición del monje, con sus votos de pobreza, obediencia y castidad, y su vida en común, y del guerrero, con su especialización en la lucha a caballo. El hecho de que sucesivas autorizaciones papales permitieran la relajación del voto de pobreza y la eventual sustitución del de castidad total por el de castidad conyugal no es suficiente para hacer olvidar el carácter monacal con que fueron formalizándose estas Ordenes militares.

En el caso de las españolas, la impronta monástica, concretamente, cisterciense, fue todavía más marcada. Al menos, en la más antigua de ellas, la de Calatrava. La razón es clara. Fue el propio abad don Raimundo, del monasterio navarro de Fitero, primera abadía creada por los cistercienses en la Península, el que se hizo cargo en 1158, ante la renuncia de los militares del Temple, de la defensa de la fortaleza de Calatrava. Allí congregó un cuerpo mixto de monjes y guerreros, que, pese a una escisión poco después de su muerte, reconocía la conversión de sus componentes de la *militia mundi* a la *militia Dei* y, veinticinco años después, expresamente su incorporación a la Orden del Císter. La afiliación de Calatrava a Morimond en 1187 fue, en consecuencia, la confirmación de que había nacido una nueva forma de institucionalización del ascetismo. Ni monjes de coro, ni hermanos legos, los frailes caballeros constituían una nueva respuesta a los retos de la sociedad del momento. Su área de asentamiento fundamental fue la Mancha y, de ahí, se difundió hacia el centro del valle del Guadalquivir. Su papel en la defensa y control de extensos territorios va a ser imitado más al oeste por la orden de Alcántara, dependiente inicialmente de la de Calatrava, y por la de Santiago. Ambas surgen unos doce o quince años después de la de Calatrava. Pero si la de Alcántara se somete, a través de ésta, a la disciplina cisterciense, la de Santiago nace al margen de las órdenes monásticas preexistentes, discutiéndose todavía la respectiva presencia de elementos benedictinos o agustinianos en su regla. Cualquiera que sea la respuesta final a esa cuestión de influencias, lo significativo era que, hacia 1180, el monaquismo hispano se había enriquecido con una nueva expres-

sión de ascetismo. La que ponía a prueba a los *milites Christi* no sólo en la mortificación o en el rezo en el claustro sino, también, en el campo de batalla contra el musulmán.

Conclusión.

Este rápido recorrido por las modalidades del monaquismo medieval en la Península ha dejado ver un conjunto de cuestiones, de las que, para concluir, me parece conveniente recordar tres. La primera, monaquismo e institucionalización del ideal ascético, remite a la variedad de formas en que se expresó el cumplimiento de aquél. Cada una de ellas ofrece tres dimensiones: la espiritual de la elección del canon por el que se va a regir una persona o una comunidad que aspira a la perfección. En el caso hispano, se va pasando del pacto monástico o de los recortes de distintas *regulae* a la observancia de la benedictina en su versión cluniacense o en la renovadora cisterciense o a la agustiniana de las canónicas. Esto es, de una mentalidad no normativa a otra normativizadora de la vida religiosa. La segunda dimensión es la histórica de la forma en que ese canon elegido responde a las necesidades o a las expectativas de la sociedad en que se manifiesta el monaquismo. Así, el pacto monástico o las misceláneas regulares responden a una etapa de escasa formalización social como es la de la repoblación. En cambio, en el otro extremo, las Ordenes militares tratan de cubrir necesidades muy concretas de enfrentamiento al Islam. Y la tercera dimensión es, en cierto modo, la social; esto es, la influencia que los grupos de la sociedad están dispuestos a ejercer o el interés que muestran para hacer triunfar una determinada forma de monaquismo o, en su caso, un determinado ejemplar del mismo: un monasterio concreto, una canónica.

Este último hecho empalma con el segundo conjunto de cuestiones que conviene no olvidar al hablar del monaquismo. El de monaquismo y monasterios. Es decir, el de la manifestación física, material, de que un conjunto de personas ha decidido reunirse para, al menos teóricamente, llevar a cabo un ideal de perfección. Este grupo exige un espacio arquitectónico concreto y la garantía de unas rentas que aseguren no sólo su supervivencia biológica sino también el mantenimiento de las condiciones que le permitan consagrarse con dedicación exclusiva a las actividades ascéticas que constituyen su objetivo. El camino conduce, sin duda, a plantearse cuestiones como monasterios y riqueza, monasterios y señoríos monásticos, monasterios y sociedad feudal, a

los que ya presté atención en mi intervención en el seminario del pasado año.

Y, por fin, la tercera cuestión que, empalmando con esta última y con las conyunturas de nacimiento de las distintas modalidades de institucionalización monástica, tiene interés recordar es la de monasterios y geografía. En efecto, en la Edad Media, en la Península, la geografía es, casi siempre, cuestión de cronología. Y, a efectos de monaquismo entre comienzos del siglo VIII y fines del XII, bueno será recordar que benedictinos, cluniacenses y cistercienses no cruzan hacia el Sur el Tajo y, prácticamente, no rebasan el Duero ni el Ebro. Sólo su expresión en forma de Orden militar conseguirá implantarse al sur de esos ríos. También al sur de ellos, podrán tener éxito las canónicas cuando sean expresión del triunfo de las sedes episcopales y sólo en cuanto éstas se empeñen en ello y, desde luego, tendrán éxito inmediato las órdenes mendicantes a punto de nacer. Pero, salvo las Ordenes militares y esas eventuales canónicas, más algunos monasterios cistercienses femeninos, el mundo hispano del monaquismo tendrá, por siglos, una geografía norteña.

