

ANTONIO LINAGE CONDE*

EL MONACATO

Para Ernesto Zaragoza Pascual, historiador de los benedictinos tarraconenses y vallisoletanos.

AB ORIENTE ET OCCIDENTE

Principiar una exposición del monacato de Occidente con una alusión al canto gregoriano no creo pueda parecer algo caprichosamente extraviado por los vicisitudes del ensayo, de posibilidades tan fecundas como aquí poco deseables. Pues si el gregoriano no ha sido el canto de los monjes, sino de la Iglesia sin más, entre los monjes ha tenido sus mejores cultores, estudiosos y creadores, desde su acuñación altomedieval hasta la primera mitad de esta centuria que se nos marcha. El canto que a la postre¹ llegó a ser el de la Iglesia de Roma, hemos querido decir, de la de Occidente. Pero, sin embargo, de unas raíces orientales, en la sinagoga. Y pasado después por las luces de los ritos germinados² en el siro-antioqueno. *Ab Oriente et Occidente* pues. Lo mismo que la Biblia latina, versión a nuestra lengua, ésa representativa de otra literatura, de la poesía semítica. Y haber sido capaz de llevarla a cabo manteniendo el soplo inspirador del original es la genialidad de san Jerónimo³ y sus predecesores, anónimos la mayoría-, en definitiva el haber de todo el latín escriturario.⁴ Mas no pretendemos divagar. No hemos hecho sino

* Universidad de San Pablo, CEU. c/ Castelló, 45. 28001 Madrid.

1. No, sin más, *ab initio*, como se venía creyendo.

2. Aunque a la postre ellos no tuvieran la fortuna de conservar en el mismo grado su nitidez; «Western Europe is striving diligently to cultivate a purely spiritual style of musical expression but Russia has achieved it»; W. DOUGLAS, *On Liturgical Music*, «The Musician» 8 (1922) 19, citado en O. DOLSKAYA, *Reflections on Russian Orthodox Church Music*, «Orthodox Life» 46 (1996, 1) 39-45.

3. No siendo una coincidencia casual la aportación monástica de éste: M. FUHRMANN, *Die Mönchsgeschichten des Hieronymus. Formenexperimente in erzählender Literatur*, «Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident» («Entretiens sur l'antiquité classique» 23; Ginebra, 1977) 41-89; cfr., *Jerôme entre l'Occident et l'Orient. XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem* (Actas del Coloquio de Chantilly, septiembre de 1986; ed. Y. M. Duval; París, 1988).

4. No en el de los jesuitas del Instituto Bíblico, autores de una nueva versión de los salmos aprobada en 1945 por Pío XII, a un latín muy diverso, en estos dominios agresivamente arcaizante precisamente por ser clásico o pretenderlo, e impotente para la dicha captación.

ejemplificar la índole de encrucijada de culturas que el monacato occidental es,⁵ y concretamente de las culturas que han acabado configurando la de Occidente sin más.

Ya que esta evocación del que, convencionalmente, se sigue llamando canto gregoriano, puede aproximarnos más aún, por la vía de un más coincidente paralelismo geográfico,⁶ a la adaptación y difusión en Occidente del monacato oriental. Pues el que así llamamos, gregoriano, por atribuírselo caprichosamente al papa Gregorio I, más bien es un canto carolingio, acuñado que fue en torno a Metz en los primeros tiempos de esa dinastía —días de Esteban II y el obispo san Crodegango—, inspirado desde luego en el canto viejo romano, —que éste sí habría podido llamarse gregoriano,⁷ pues era el de la Roma pontificia—, pero con la ornamentación modificada.

Notemos ya el camino de Roma a ese corazón de Europa que es la Lotaringia. Pero hay más. El canto romano era muy similar al bizantino, por sus fórmulas modales, cadenciales, ornamentales, algunas de las cuales todavía se usan hoy en el canto griego. Hasta el punto de que aquél resulta tan oriental que parece una cantilena adornada.⁸ Lo cual no puede extrañarnos a los historiadores si recordamos la helenización profunda de la Urbe entonces.⁹ Un fenómeno al que precisamente el monacato —sirió y griego sobre todo— no fue ajeno¹⁰ —recordemos las persecuciones iconoclastas y la invasión de Palestina por los persas.

Y bien, sin anticipar demasiado simplificadoramente, podemos traer a colación un dato, cómo el benedictinismo, la observancia vital que acabó encarnando *ex integro* el monacato en la Europa católica, acuñado y confirmado en torno a Roma y en Roma misma,¹¹ dio sus frutos más sazonados y fecundos en esa Europa

5. J. GRIBOMONT, *L'influence de l'Orient sur les débuts du monachisme latin*, «L'Occidente cristiano nella storia della civiltà» (Roma, 1964) 119-28.

6. Cfr. A. LINAGE CONDE, *El canto gregoriano, de uno a otro fin de siglo* («Biblioteca Municipal Carmen Juan Lovera»; Alcalá la Real, 1996).

7. Aunque parece haberse acabado de formar en los siglos VII y VIII.

8. M. PÉRÈS, *Chants de l'église de Rome des VII et VIIIe siècles. Période byzantine*, disco interpretado por el conjunto de su dirección, *Organum* (HMC, 901218), y hecho posible por las investigaciones del *Institut Lorrain des Musiques Anciennes* y la *Association pour la Recherche et l'Interprétation des Musiques Médiévales*, presidida por Michel Huglo; de éste, *Relations et influences réciproques entre musique de l'Orient grec et musique occidentale*, «The Proceedings of the XIIIth Congress of Byzantine Studies. Oxford, 1966» (Londres-Oxford, 1967) 267-80. Se refiere a los descubrimientos de dom Raphaël Andoyer, monje de Solesmes nacido en 1858; por ejemplo, *Le Congrès de chant liturgique et de musique religieuse de Reims*, «Revue du Chant Grégorien» 5 (1896) 20-25 y 40-43, y «Tribune de Saint-Gervais» 2, 136-40 y 153-5; y *Quelques mots sur le rythme oratoire du chant grégorien*, «Vie de la Paroisse» 1 (1905, 12).

9. Entre los años 644 y 772, de veintitres papas, catorce fueron de lengua griega.

10. Baste recordar la densa historia del monasterio de los Santos Bonifacio y Alejo, en el Aventino.

11. Afirmación que no es incompatible con la tardía benedictinización de los monasterios de la ciudad, dedicados a la liturgia basilical.

continental, condensado en torno a la corte carolingia y desde allí irradiado. Como que todavía es un tópico llamar a Francia la tierra prometida de los monjes de Occidente. Aunque hubo otros comienzos, anteriores y simultáneos a él, que hay que tener en cuenta. Pero, según veremos, también con anterioridad a san Benito, un tanto *ab initio* sin más, nos topamos con un decisivo protagonismo romano, aun teniendo que aludir desde ahora a una corriente poderosa céltica, que no consiguió mantener su identidad al pasar al continente, por cierto con mucho brío y hondas e intensas consecuencias en otros ámbitos distintos de la observancia. Y también a una vigorización de lo romano al ser llevado a la Inglaterra anglosajona.

Mas volviendo a la música, a guisa de última analogía ya. Cuando en las provincias eclesiásticas Narbonense y Tarraconense, a lo largo del siglo IX, se van aceptando la liturgia romana y el canto gregoriano, se emplea una notación musical propia, la llamada por eso sencillamente catalana, documentada ya desde el año 889.¹² Y mantenida hasta mediados del siglo XII, cuando se dejó reemplazar por la notación aquitana.¹³ Tomemos pues nota de una variedad inicial, un tanto tramontada luego en aras de la conformación a los modelos mejores. Anticipando que por su parte el benedictinismo, aun consumado, será tremendamente fiel a lo diverso. De cada casa benedictinizada concretamente.

Y ahora, por estos mismos caminos del encuentro cultural,¹⁴ nos vamos a encontrar también, muy retrospectivamente, otra conjunción significativa, una supervivencia a un extremo del tiempo, si nos trasladamos a la Roma papal de los últimos años del siglo XIX. En ella existía, y sigue, un colegio para los seminaristas católicos de rito bizantino —los uniatas—, el Griego o de San Atanasio, establecido por Gregorio XIII en 1576. Viniendo a encarnar, además de su propia minúscula realidad visible, la esperanza desbordante de la futura conquista espiritual de toda la ortodoxia ya secularmente separada de la obediencia pontificia.¹⁵ En los años que evocamos, el colegio estaba regido por jesuitas latinos, y las quejas, a propósito de la latinización de la piedad y la escasa presencia de la liturgia propia, eran endémicas.¹⁶ Contexto en el cual, León XIII, el 4 de enero de 1887, dirigió al cardenal benedictino Giuseppe-Benedetto Dusmet, arzobispo de Catania, la carta

12. En el acta de consagración de la iglesia del castillo de Tona.

13. Por su incapacidad de precisar las variaciones de altura melódica, menos precisa en cuanto a la diastematía o colocación de los neumas a diversas alturas; A. MUNDÓ y J. GARRIGOSA, *O magnum mysterium*, disco de la Schola Gregoriana de Barcelona (CD-E 1002, Discant).

14. Cfr., G. PENCO, *Il ricordo dell'ascetismo orientale nella tradizione monastica del medioevo europeo*, «Studi Medievali», 3ª serie, 4 (1963) 571-87 (reimp. «Medioevo monastico» Studia Anselmiana 96»; Roma, 1988; 515-36).

15. Cfr., *Verballi delle conferenze patriarcali sullo stato delle chiese orientali e delle adunanze della Commissione cardinalizia per promuovere la riunione delle chiese dissidenti* (Roma, 1945).

16. Habiendo también variedad y tensiones inter-orientales: J. DUJCEV, *Riflessi della religiosità italo-greca nel mondo slavo ortodosso*, «La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo» 1 (Padua, 1973) 181-212.

apostólica *Abbiamo appreso*, primer hito de la restauración del colegio internacional benedictino de San Anselmo, y del nacimiento de la Confederación Benedictina, una novedad ésta en la historia de ese benedictinismo, unión éste de monasterios independientes, aunque casi todos agrupados ya en congregaciones, pero éstas separadas entre sí.

Y bien, el Sumo Pontífice reconocía entonces expresamente que uno de sus móviles, al tomar tal iniciativa, había sido «el bien de la Iglesia de Oriente», por la herencia monástica común¹⁷ que el benedictinismo católico llevaba consigo.¹⁸ Poco después, en el Congreso Católico de Malinas de 1891, un benedictino belga, de Maredsous, dom Gérard van Caloen,¹⁹ desarrollaba esa ilusión, principiando por hacer constar que «en materia de vida religiosa, los griegos no comprenden más que la monástica».²⁰ Y al fin, por el motu proprio *Sodalium Benedictinorum*, de 12 de diciembre de 1897, se introdujo en San Atanasio el llamado «régimen benedictino». O sea el reconocimiento²¹ de una afinidad entre dos culturas²² remota ya y que va a ser nuestro argumento. Afinidad lejana pero que hizo entonces concebir otra ilusión concreta, el reencuentro de las dos tradiciones, la fusión de los dos hilos, el retorno al origen común, la simbiosis del monacato occidental de san Benito y el oriental de san Basilio.²³

Pero, aunque este nuestro dicho argumento nos da ya, heredado de la anti-

17. *One yet Two. Monastic Tradition East and West* («Orthodox-Cistercian Symposium», Oxford University, 26/8-1/9, 1973; ed. B. Pennington; «Cistercian Studies», 29; Kalamazoo, 1976).

18. A. TAMBORRA, *Decadenza e rinascita nel secolo XIX. 1798-1897*, en «Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività» (dir. A. Fyrigos; «Analecta Collegii Graecorum. Collana di Studi fondata e diretta da Olivier Raquez», 1; Roma, 1984) 79-111; cfr., I. S. GAGARIN, *Notice sur l'action de la Société de Jésus pour la conversion de l'Orient et notamment de la Russie, «Sacrum Poloniae Millennium»* (1955) 2, 21; F. DVORNIK, *Les bénédictins et la christianisation de la Russie, «1054-1954. L'Église et les églises. Neuf siècles de douloureuse séparation ntre l'Orient et l'Occident»* (Chevetogne, 1955) 1, 323-49; y O. ROUSSEAU, *L'ancien monastère bénédictin du Mont Athos, «Revue Liturgique et Monastique»* 14 (1929) 530-47.

19. (1853-1932).

20. Llegaba incluso a aludir a «la misma semejanza con los hábitos de los monjes griegos». Véase Cl. SOETENS, *Le primat De Hemptinne et les bénédictins au Collège Grec. 1897-1912*, en el volumen cit. en la nota 10, 201-87; cfr., VI. ZABUGHIN, *P. Nicola Franco, il Filenotico, «Roma e l'Oriente»* (1917) 16-24; y G. V. SICILIANI, *Il p. Cesare Tondini de' Quarengbi, barnabita* (Roma, 1907).

21. Caminos por los cuales las postrimerías del XIX eran más sensibles que las nuestras.

22. Volviendo al dominio musical, pero sin salirnos de este concreto, puede verse la recopilación de artículos de dom Hugo Gaisser, *Le système musical de l'église grecque d'après la tradition* (Roma, 1901) y sus libros, *Les «Heirmoi» de Pâques dans l'office grec e l'canti ecclesiastici italo-greci* (Roma, 1905). Dom Gaisser fue rector de San Atanasio de 1906 a 1912.

23. Dom Gaisser ambicionaba que el monasterio benedictino de San Atanasio fuera «el núcleo de una congregación benedictina griega, anillo por el cual la Orden Basiliiana sería orgánica y canónicamente agregada a la Orden benedictina bajo un mismo jefe, el primado de la Orden Benedictina»; nota 322 del art. cit. de Soetens. Aunque más, mucho más modernos de las tensiones originarias, episodios como la prohibición por la Inquisición de Madrid de estampas difundidas por los basilianos en que san Benito aparecía con su hábito o humillándose ante san Basilio en reconocimiento de su magisterio, eran un pasado entonces sin embargo más remoto a olvidar. . .

güedad tardía, y con raíces aún más remotas, el monacato en sí, hemos de sentar previamente su noción, exclusivamente a estos efectos de la prosecución de ése.

REIVINDICACIÓN DE LO HISTÓRICO

Podemos convenir, sin entrar siquiera en discusión alguna, lo que dice ya bastante en torno a la modestia de nuestros propósitos, en tratarse de un género de vida de inspiración ascética²⁴ (pero que no tiene bastante, para llegar a una diferenciación específica²⁵ con el mero ascetismo²⁶); solitario, apartado de la sociedad común si lo preferimos; con una tendencia contemplativa, un soplo hacia la mística en consecuencia. Algo concreto, en el espacio y en el tiempo. Por lo tanto sin poder reducirse a su aspiración ideal ni a su cobertura ideológica, éstas trascendentes, pero privadas de capacidad para desbordar su propia esfera, en la de la espiritualidad si queremos, en la de las ideologías si nos parece mejor. Lo cual hay que tener en cuenta, en cuanto habiendo sido la mayoría de los que han escrito del monacato los propios monjes, han propendido²⁷ a tener por sus antepasados espirituales inmediatos a personas o grupos a quienes únicamente se puede conceder la categoría de precursores o precedentes²⁸ de la tal inspiración sin más. Pero el historiador exige haberse llegado al estadio tipificador de ciertas personas y configurador de algunas cosas —espacios acaso mejor—, generador complejo de manifestaciones varias, determinante de ciertas actitudes, con alguna ineludible capacidad de irradiación. Historia, pues, del monacato, monástica, no del ideal monástico. Y tanto más agudo el imperativo del deslinde por consistir la ideología monástica ella misma en una pretensión de utopía.²⁹ Por descontado en el dominio de la religión.³⁰

Religión³¹ que, en la Europa medieval, es la cristiana. Pero ya que hemos en-

24. P. R. L. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Nueva York, 1988).

25. G. TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino* (Roma, 1961).

26. M. VILLER y M. OLPHE-GALLIARD, *Ascèse. Ascétisme*, «Dictionnaire de Spiritualité» I (1937) 964-77.

27. Hasta la segunda mitad del siglo XX casi exclusivamente.

28. Hasta el propio Jesús ha llegado a ser considerado monje. Adán también. Menos estridente nos parece la reivindicación de san Juan Bautista. En cuanto a la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, dom Adalbert de Vogüé ha hablado, a propósito de su pío tratamiento claustral, del mito del origen apostólico de la vida monástica.

29. J. SÉGUY, *Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie*, «Annales. E. S. C.» 26 (1971) 326-54. Una dimensión consecuentemente ineludible es la de marginalidad.

30. Aunque no exenta esta característica de algún problema, de aceptación o repudio, en el concepto, de ciertos ámbitos de su encarnación histórica. Por no hablar de la endémica cuestión de su inserción concreta en el mosaico integral de las manifestaciones religiosas.

31. A propósito de la anemia teística del budismo, a tener en cuenta aquí por lo menos (véase la nota 22), puede verse la discrepancia entre C. RÉGAMEY, *Buddhistische Philosophie* (Berna, 1966), y H. von GLASENAPP, *Der Buddhismus, eine atheistische Religion* (Munich, 1966); cfr., A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*, «Recherches de Science Religieuse» 66 (1972) 218.

trado al abordaje de las cuestiones primigenias, aludiremos a la extensión del fenómeno monástico en los otros ámbitos de la creencia. Dom Jean Leclercq acuñó la frase del monacato como fenómeno mundial.³² Tanto es así³³ que se ha pretendido diferenciarle del que no pasaría de cuasi-monacato —éste en el patrimonio de los etnólogos y en la América precolombina, por ejemplo.³⁴ Estando en cambio los dominios más densos propios de aquél, además del nuestro, en las religiones de la India,³⁵ en el judaísmo y en el helenismo. A propósito de esta última extensión hemos de recordar la trascendencia de la apertura geográfica y de civilizaciones llevada consigo por las empresas del joven Alejandro.³⁶ Encontrándonos pues en el terreno de los paralelismos y las influencias.³⁷ Una materia sobre la cual también hay que seguir atrayendo la atención historiográfica, como en el caso anterior, hacia los hechos probados, hacia lo que fue,³⁸ no a lo que lógicamente debió o hubiese debido pasar.³⁹ Y ahora se nos viene a las mientes otra expresión del inolvidable dom Leclercq, la de ser el monacato un hecho anónimo. ¿Estaremos seguros? Por lo menos no podemos escamotear los nombres en nuestro *excursus*. Ni de personas ni de geografías.

Así las cosas, y con la ineludible modestia derivada de la escasez de las fuentes primitivas, hay que convenir en el origen oriental del monacato como tal, sin perjuicio de que, cuando llega a Occidente,⁴⁰ el terreno estuviese aquí preparado para darle carta

32. Artículo así titulado, «Le Supplément» 107 y 108 (1973 y 1974) 461-74 y 93-119.

33. Hasta el extremo de que la falta de vida religiosa consagrada se ha podido estimar como diagnóstico de la falta de salud de una sociedad, desde un cierto punto de vista.

34. Se dice que, precisamente en esa Europa a la que luego ayudó a configurar, es donde menos precedentes monásticos precristianos tenemos. Ahora bien, ¿no sabemos de ello demasiado poco? Recordemos nuestros conocimientos, entonces y ahora, de los derechos pre-romanos en nuestra Península. Tan permisivos para las elucubraciones regeneracionistas de Costa y el pangermanismo castellano e hispano de Hinojosa y Menéndez Pidal; cfr. A. GARLAND BARRÓN, *Religiosidad y ascetismo en el Perú Precolombino*. «Cuadernos monásticos», 27 (1992), pp. 295-308.

35. J. LÓPEZ-GAY, *La mística del budismo. Los monjes no cristianos del Oriente* (Madrid, 1974); A. SCHWEITZER, *El pensamiento de la India* (Méjico, 1952); W. KOPPERS, *El destino de Dios en las religiones de la India*, en «Cristo y las religiones de la tierra» de F. König 2 (Madrid, 1968) 627-54; A. FOUCHER, *La vie de Buddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* (París, 1949; cfr., A. LINAGE CONDE, ¿«Barlaam y Josafat» entre budismo y cristianismo?, «Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989»; Salamanca, 1994; I, 511-5); cfr., W. SCHRUBING, *Die Lehre der Jainas* (Berlín, 1935).

36. Puede verse G. M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina. Ensayo histórico. 1, las raíces* (Zamora, 1989) 25-84. La exposición de este año, 1996, sobre Alejandro, en el Palazzo Ruspoli, de Roma, es aleccionadora (anexa otra griega actual sobre los macedonios).

37. G. PENCO, *I Padri della Chiesa di fronte all'ascetismo non cristiano*. «Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II» (Catania, 1964) 77-92.

38. Cfr. nuestra comunicación al Congreso sobre «la Hispania de Teodosio» (Segovia, 1995), en prensa, *Algunos textos sobre el monacato*.

39. Concretamente, que el monacato cristiano surgió simultáneamente en las diferentes iglesias, no basta con suponerlo. Y las presunciones, a la luz de lo escasamente conservado de las fuentes, no pueden ser aprovechadas más de la cuenta.

40. R. LORENZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*. «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 77 (1966) 1-61; G. D. GORDINI, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*. «Gre-

blanca, ora por el desarrollo ineludible cristiano en aquella mentalidad religiosa del ascetismo y la virginidad, ora incluso por la aparición espontánea de un monaco incipiente o cuasi.⁴¹ «El monacato —ha escrito ponderadamente dom Colombás—,⁴² en Occidente como en Oriente, se extendía un poco por todas partes. Y, como en Oriente, surgió como un fenómeno autóctono, simple evolución y lógico desarrollo del ascetismo⁴³ practicado desde muy antiguo por continentes y vírgenes consagradas según lo atestiguan textos irrecusables. Ello, sin embargo, no significa que el monacato latino no recibiera enseguida y de un modo continuado el impacto del monacato copto⁴⁴ y, en menor escala, del capadocio y del sirio, sea directamente, mediante contactos personales —difíciles de precisar, pero reales—, sea a través de los textos⁴⁵ monásticos traducidos⁴⁶ del griego y los escritos originales de Jerónimo, Casiano y otros».

Ahora bien, llegados a este estadio, no tenemos más remedio que hacer literatura esta historia.⁴⁷ No porque la imagen del benedictino sabio sea consustancial a la esencia monástica y pueda rastrearse hasta esos orígenes, sino porque la difusión que nos es conocida del fenómeno tiene lugar a través de textos. Como luego la expansión del monacato ya configurado tendrá lugar a través de los textos que pongan por escrito la observancia, la Regla de San Benito a la postre, y antes, es curioso, la palabra genérica para denotar el sistema incluye el libro mismo en uno de sus componentes, el *codex regularum*. Si el cristianismo es una religión de libro, su monacato le guarda en esa dimensión un paralelismo fiel.

Pero la proporción de gentes alfabetizadas era entonces exigua. Los libros muy escasos y caros. Mientras que la inmolación monástica llegó a ser masiva. Lo propio que la conversión religiosa misma. ¿Implica esta antítesis una contradicción? No lo creemos. Hay que tener en cuenta que si eran muy pocos los que escribían y pocos los que leían, entre la cultura oral y la grafía había un flujo y reflujo recíprocos. Los

gorianum» 37 (1956) 220-60; *The Spirituality and of ancient monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow/Tyniec* (ed. M. STAROWIEYSKI; Cracovia-Tyniec, 1995).

41. J. GRIBOMONT, *Ascetismo ecclesiale premonastico*, «Dizionario degli Istituti di Perfezione» 1 (1973) coll. 923-6; excursus a través de los textos judeo-cristianos, en G. KRETSCHMAR, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 61 (1964) 27-67. Véase, M.-E. BRUNERT, *Das Ideal des Wüstenaskese und seine rezeption in Gallien bis zum Ende des G. Jahrhunderts* (Münster, 1994).

42. Libro citado en la nota 28, p. 169.

43. De Vogüé (*Histoire littéraire*, 1, 33-5), a propósito de las traducciones latinas de la Vida griega de Antonio, nota que, «teniendo en cuenta la importancia de la palabra y el concepto de la ascesis, es lamentable que aquéllas no den sino una idea imperfecta suya»; se prefirió, sobre todo, *studium*.

44. E. AMÉLINEAU, *Histoire des monastères de la basse Égypte* («Annales du Musée Guimet», 25; París, 1894); H. G. E. WHITE, *The Monasteries of the Wâdi'n Natrân* (Nueva York, 1932).

45. Cfr., R. DRAGUET, *Le chapitre de l'«Historia Lausiaca» sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte*, «Le Muséon» 57 (1944) 53-145 y 58 (1945) 15-95.

46. San Agustín (*Conf.* 8, 15) cuenta un caso llamativo del impacto de la *Vita Antonij* en una «casa de los servidores de Dios» en Tréveris.

47. Ya lo ha hecho dom Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* (hasta ahora 4 tomos; París, 1991-3).

textos eran dados a conocer a los iletrados de una manera extensa e intensa que apenas podemos concebir hoy. Y, a la inversa, a los pocos textos que se confeccionaban pasaban los más vitales mensajes de los hombres de entonces, acaso con una preocupación y diligencia que, casi no imaginamos en nuestra época de la reproducción cotidiana de las imágenes y las palabras, tan desbordadas que acusan síntomas de estarse venciendo a sí mismas. Vayamos, pues, con los más decisivos.

LA «VITA ANTONII» Y LA «VITA MARTINI»

La Vida de Antonio fue escrita por el obispo de Alejandría, Atanasio,⁴⁸ cuando estaba exiliado en el país del copto biografiado, los años 356 y 357, siendo traducida muy pronto al latín. La primera versión es anónima: doce o quince años después hizo la segunda Evagrio de Antioquía. Así empezaba la literatura monástica latina.

Y es decisivo el testimonio que contiene su prólogo, para confirmarnos la intuición de que ya hemos dicho, expuesta corrientemente, pero que, insistimos, hay que llevar del terreno doctrinal al histórico, de que, en Occidente, el ascetismo de la Iglesia se venía transformando en monacato, sin que por ello dejara de ser decisiva la impronta literaria y espiritual de este texto. En efecto, Atanasio dice que ha escrito esa biografía cediendo a las instancias de los monjes de ultramar, a quienes había llegado la noticia de Antonio y que sentían curiosidad por conocerle. Hay que tener en cuenta que Atanasio había estado también exiliado en Tréveris, en Roma y en el resto de Italia, de los años 335 a 346. Y un detalle que no hay que perder de vista, para calibrar el afán en cuestión, es que la primera versión fue llevada a cabo en el mismo teatro de la redacción del original, que coincidía también con el de la gesta de su argumento,⁴⁹ hasta el extremo de que dom de Vogüé ha podido calificarla de una especie de edición bilingüe.

Pero, ¿qué argumento? La Vida de Antonio, sí, pero también, aun bautizada, nominada, la de los monjes sin más, el retrato monástico. Pues aunque a Antonio se le ha tenido en la tradición pía por el primer monje, hay que tener en cuenta que «según el mismo Atanasio, antes de él había muchos ascetas que lle-

48. Una preparación de la que había de ser la primera edición crítica (no sabemos si habrá aparecido ya últimamente), es la corrección- recurriendo incluso a versiones orientales- de la contenida en la P. L. (26, 837-976) por J. G. M. Bartelink (con prólogo de Ch. Mohrmann; Verona, 1974).

49. De ahí su tremenda literalidad, tanto que, a veces, no la hacía de muy fácil inteligibilidad para el lector lejano, ello quizás determinante de la pronta elaboración de la segunda; H. HOPPENBROUWERS, *La technique de la traduction dans l'antiquité d'après la première version*, «Mélanges Christiane Mohrmann. Nouveau recueil» (Utrecht-Amberes, 1973) 80-95; A. WILMART, *Une version latine inédite de la Vie de S. Antoine*, «Revue bénédictine» 31 (1914-9) 163-73; L. Th. LORIE, *Spiritual Terminology in the Latin Translations* (Utrecht-Nimega, 1955).

vaban vida monástica, *monèrès bios*, no habiendo sido por lo tanto el iniciador del movimiento monástico, aunque sí de la anacoresis eremítica»,⁵⁰ de manera que «los primeros monjes, esos soldados desconocidos, para el lector se pierden en la noche de los tiempos, por lo cual nada habría de impedir a Casiano⁵¹ volverlos a encontrar en los Terapeutas de Filón, ya debidamente cristianizados por Eusebio». ⁵²

Podemos en cambio atribuir, eso sí, al santo que, por una errónea interpretación de su imginería, ha llegado a ser el patrón de los animales, el título de primer héroe literario del monacato. Lo cual sólo implicaría una capitidisminución si no tuviéramos en cuenta la realidad vital profunda de la literatura,⁵³ en sus penetrantes conexiones con la vida sin más.

Ahora bien, un retrato muy perfilado, muy concreto,⁵⁴ muy completo⁵⁵ ya. Aparte el trabajo manual, no sólo la oración, sino precisamente la salmodia,⁵⁶ y la rumiación de la Biblia,⁵⁷ o sea la *lectio divina*; la ascensión espiritual por etapas, y la lucha contra la acedia, ni más ni menos que la terrible enfermedad endémica de los claustros de todos los tiempos; la simbolización del paisaje geográfico en el desierto interior; el combate contra los demonios también.⁵⁸

Y ahora, ya sin salir de Occidente en busca del personaje y el tema, y no mucho después, el año 397, el mismo de la muerte de san Martín de Tours, pero antes de ella, quizás en la primavera, cuyo centenario se nos aproxima, otra hagio-

50. ¿No podría incluso matizarse esto último?; *Histoire littéraire*, 1, 25; V. DESPREZ, *Saint Antoine et les débuts de l'anachorète*, «Lettre de Ligugé» núm. 237 (1986) 25.

51. *Inst.*, 2, 5.

52. *Hist. Eccl.*, 2, 17; «Y, al atribuir a Antonio ciertas prácticas de los Terapeutas, ¿no está incitando el propio biógrafo a remontarse al tiempo de san Marcos y los Apóstoles?». A esta observación hemos de confirmarnos en nuestra postura, que es desde luego la del propio De Vogüé, de la exigencia de la historicidad. Pero no cabe duda de la raíz primitiva del ascetismo precursor; cfr., P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique* (París, 1981).

53. Lo que no quiere decir forzosamente literatura escrita, de manera que no estamos incurriendo al opinar así en ninguna egolatría occidentalista.

54. M. ALEXANDRE, *À propos du récit de la mort d'Antoine. L'heure de la mort dans la littérature monastique*, «Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge» (París, 1984) 263-82.

55. M. TETZ, *Atanasius und die «Vita Antonii»*. *Literarische und theologische Relationen*, «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» 73 (1982) 1-30.

56. A. GUILLAUMONT, *Anachorète et vie eucharistique dans le monachisme ancien*, «Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture» (ed. A. Caquot y P. Canivet; «Le point théologique», 52; París, 1989) 83-93.

57. El comienzo de una continuidad: J. DUBOIS, *Comment les moines du moyen âge chantaient et goûtaient les Saintes Écritures*, «Bible de tous les temps. Le Moyen Âge et la Bible» (ed. P. Riché y G. Lობrichon); París, 1984) 261-98.

58. J. DANIELOU, *Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine*, «Antonius Magnus Eremita» (ed. B. STEIDLE; «Studia Anselmiana», 38; Roma, 1956) 136-47; G. PENCO, *Sopravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale*, «Studia Monastica» 13 (1971) 31-6.

grafía, la *Vita Martini*,⁵⁹ de Sulpicio Severo.⁶⁰ Martín había nacido en Panonia, hijo de un tribuno militar pagano, que le educó, entre otros lugares que nos son desconocidos, en Pavía, siendo él mismo militar romano durante un cuarto de siglo, aunque sin vocación castrense, al contrario, y haciéndose bautizar a los diez y ocho años. Fue precisamente el año 356 cuando dejó la milicia, poniéndose bajo la tutela de Hilario de Poitiers, y conociendo el ascetismo en Milán y en la isla ligur de Gallinaria, hasta fundar, cinco años después, el que se considera primer monasterio de Occidente, Ligugé,⁶¹ quizás en una finca del mismo Hilario, y luego el de Marmoutier, a la derecha del Loire, pero siendo ya obispo de Tours.

Pero había ya llovido mucho por aquella fecha en las tierras de Poniente. Fue el mismo de la muerte de san Ambrosio en Milán, y ya hacía dos de que san Agustín era obispo, mientras san Jerónimo llevaba diez viviendo en Belén, allí «el amigo que da sombra y hace de oráculo a todos los que en Roma y en la Galia se sienten atraídos por el ideal monástico». Roma donde ya corría el año décimotercero del pontificado de Siricio, menos dispuesto, acaso por mor de la contaminación priscilianista, hacia los tales monjes, que su predecesor Dámaso, de quien el propio Jerónimo había sido secretario y confidente. Y de nuevo el eterno flujo y reflujo. Por Jerónimo mismo sabemos de la propagación del monacato latino en Palestina.

Cuando estaba de moda, entre los ricos propietarios rurales galos, sobre todo los del círculo aquitano del valle del Garona,⁶² al cual el propio Sulpicio pertenecía, el *secessus in villam*, convertir sus haciendas campestres en congregaciones ascéticas, no en genuinos monasterios, desde luego, aunque alguno dio el paso decisivo, como el que conocemos por Paulino de Nola,⁶³ antes Meropius Pontius Paulinus, el riquísi-

59. Hay que completarla con las otras piezas del *corpus* sulpiciano-martiniano, a saber los *Diálogos*, tres cartas y una crónica. B. M. Peebles prepara la edición completa del escritor para el «Corpus Christianorum»; tenemos la de C. Halm en el «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», ya de 1866, su primer tomo precisamente. Espléndida la edición de la *Vita* y fluyendo caudalósísimamente el comentario de J. Fontaine, «Sources Chrétiennes» 133-5 (= «Textes Monastiques d'Occident», xxii-xxiv; 1967), a nuestros fines sobre todo 1, pp. 1-53 y 135-70.

60. A. LECOY DE LA MARCHE, *Saint Martin de Tours* (2ª ed., Tours, 1890) recoge la tradición, irguiéndose cual su demolidor Ed. Ch. BABUT, *Saint Martin de Tours* (París, 1912; increpado por Charles Péguy, en *L'argent*). En el justo medio se quedan H. DELEHAYE, «Analecta Bollandiana» 38 (1920) 5-136, y C. JULLIEN, en los tomos séptimo y octavo de su *Histoire de la Gaule* (París, 1927-8) y sus *Notes gallo-romaines* de la «Revue des Études Anciennes»: en la edición de Fontaine de que diremos se pasa revista a esta bibliografía, I, 171-210. Estado de la cuestión, en CH. LELONG, *Vie et culte de Saint Martin* (Chiambaay, 1997); cfr. nuestro artículo, *En el presentimiento de Europa. San Martín entre el monasterio y la diócesis*, «Historia y vida», noviembre de 1997; y C. STANCLIFFE, *Saint Martin and his Hagiographer* (Oxford, 1983).

61. *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule. 361-1961* («Studia Anselmiana», 46; Roma, 1961); número monográfico de la «Revue d'Histoire de l'Église de France» 47 (1961).

62. J. FONTAINE, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental*, «Epektasis. Mélanges J. Daniélou» (París, 1972) 571-95.

63. *Epis.* 11, 11.

mo y aristócrata senador coterráneo, quien precisamente, en el invierno del 394 al 395, les escribió desde Barcelona, donde estaba viudo de su mujer Therasia quizás de *Complutum*, la noticia de su ordenación. Pero un ascetismo ése que no era premonástico, pues el monacato ya tenía su arraigada carta de naturaleza en la cristiandad, y *ab Oriente et Occidente* como estamos viendo. Sus participantes no tenían horario ni liturgia comunitarios, aunque no faltaban los detalles incluso exóticos, tales los abrigos de pieles de camello traídas de Oriente para imitar el hábito de Marmoutier, y los colchones donde dormían, *stramina*, alternándose a pesar de ello lo individual y lo colectivo como en el propio Marmoutier, rupestre por cierto, se hacía. En una de esas fincas, Primuliacum,⁶⁴ escribió Sulpicio la vida de Martín, cuando ya se le daba a éste un cierto culto en vida, pronto convertido en el primero a un siervo de Dios no mártir, y tan difundido⁶⁵ que hoy en día son todavía doscientos setenta y dos municipios franceses los que llevan su nombre, tanto que su centenario va a utilizarse en el país vecino para reforzar, reuniéndolos, la unidad nacional misma.

Y no podemos perder de vista al hagiógrafo, en sus *Dialogos* —en definitiva la justificación de la *Vita*, escritos siete años después de ella, con un paralelismo entre Martín y los padres del desierto que deja al occidental por encima de esos predecesores orientales, sin excluir al propio Antonio—, ellos con concesiones a la puesta en escena de los de Cicerón, y el autor que, por su temperamento, aun sin llegar a su desequilibrio, nos recuerda el epíteto de Unamuno del noroeste visigótico que a Valerio del Bierzo ha dado agudamente el cronista de Astorga, Luis Alonso Luengo. Y el paraje donde se escribió, dando la impresión de «un piadoso *caravansérail*, en el cual las relaciones amistosas o sencillamente la vecindad mundana, daban paso, más o menos, a una especie de cofradía de los amigos de Martín, y por donde pasaban monjes, clérigos y seglares; mensajeros de Tours, de Tréveris y de Nola; viajeros que volvían de Egipto y de Palestina; bordeleses de paso; peregrinos de Galia o de ultramar», dando lugar a un reflujo literario también, concretamente difundándose la *Vita* en África, en Roma, en Italia, hasta en Egipto, sin que esto último implique hubiese versiones griegas o coptas, ya que eran continuas las estadias de los latinoparlantes junto a los maestros espirituales del desierto.

Y de este *tardo antico*, hemos de pasar ya al umbral de los nuevos tiempos para ver al siguiente paso, el horizonte decisivo, del monacato de Occidente.

64. Ya dijimos antes que Ligugé quizás se fundó en una de esas fincas. Fontaine apunta que no es casual la asonancia entre ella, Locotigiacum, y Primuliacum, es decir que al principio sería asceterio más bien. Marmoutier es ya de la etapa episcopal martiniana. Nota Fontaine el contraste entre el norte y el sur del Loire, los confines de la Narbonense y Turena.

65. E. DELARUELLE, *La spiritualité des pèlerinages à Saint Martin de Tours du V au Xe siècle*, «Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata» (Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, 1961; Todi, 1963) 201-43, y en su recopilación «La pieté populaire au moyen âge» (Turín, 1955).

GRATIA BENEDICTUS ET NOMINE

Es ya san Benito. Nacido hacia el año 480, su juventud pertenece todavía al reinado de Teodorico, cuando aún quedaban en Roma, adonde él fue a estudiar, antes de preferir la sabiduría de la vida retirada, vestigios del antiguo orden consular y senatorial. Pero ya el año 546, cuando no le quedaba más que uno de vida, fue cuando el rey godo Totila, protagonista precisamente que había sido de uno de los milagros que le atribuye su biografía antigua, el *Diálogo Segundo* del papa Gregorio I,⁶⁶ y proféticamente relacionado con el evento,⁶⁷ saqueó Roma misma.

San Benito es el autor de su Regla, la que acabó casi monopolizando el monacato occidental,⁶⁸ que antes vivía bajo misceláneas reglars.⁶⁹ Y un texto que, aparte ese éxito prodigioso,⁷⁰ es una obra maestra.⁷¹ Señalando objetivamente un hito nuevo y distinto en la literatura monástica de ese género, pues no era una colección de aforismos, como las de los Padres del Desierto; ni un centón de prohi-

66. Su autenticidad está demostrada por A. DE VOGÜÉ, *Grégoire le Grand et ses «Dialogues» a'après deux ouvrages récents*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 83 (1988) 281-348, y por los estudios sobre el tema que viene publicando Annibale Ilari, en la revista trimestral de las benedictinas de Veroli, «Potenza e carità di Dio», desde 1994; cfr., F. CLARK, *The Pseudo-Gregorian Dialogues* («Studies in the History of Christian Thought», 87; Leiden, 1987). Pueden verse las dos actas siguientes: *Grégoire le Grand. Chantilly, Centre Culturel Les Fontaines*, 1982 (ed. J. Fontaine, R. Gillet y S. Pellistrandi; París, 1986); y *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome*, 1990 (Institutum Patristicum «Augustinianum»; Studia Ephemeridis «Augustinianum», 34; Roma, 1991). Edición de los *Dialogos* de A. DE VOGÜÉ («Sources Chrétiennes», 251, 260 y 265; París, 1978-80). Dom de Vogüé termina así su reseña de la obra de Clark, que hemos citado al principio de esta nota: «Cuando uno cierra este libro, le da por imaginarse otro, que se habría titulado, más modestamente, *Investigaciones sobre la difusión de los «Diálogos»*, en el que estuviera reunido todo lo que hay de útil en Clark. Éste no comprende, ni el gusto de los antiguos por lo maravilloso, ni su creatividad imaginativa y sus usos disimulados de fuentes literarias. Esta incompreensión proviene de un exceso de cultura: el hombre moderno se muestra incapaz de ir más allá de las normas intelectuales y morales de la modernidad».

67. A. MUNDO, *Sur la date de la visite de Totila à saint Benoît*, «Revue bénédictine» 59 (1949) 203-6.

68. Bibliografía en nuestro libro, *San Benito y los benedictinos* (7 tomos, Braga, 1996); sigue siendo tan útil como grata la otra obra en la materia, de dom Philibert Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît* (7 tomos; Maredsous, 1935-50), que no comprende ni los cistercienses ni los camaldulenses.

69. A. MUNDO, *I «corpora» e i «codices regularum» nella tradizione codicologica delle regole monastiche*, en las «Acti» cit. en la nota 72, 477-520.

70. Dom Jean Damascène Broekaert (*Bibliographie des éditions imprimés de la Règle de saint Benoît de 1489 à 1929*; «Regulae Benedicti Studia» 1, 1972, 167-8) anticipó algunas revisiones y adiciones a la espléndida *Bibliografía de la Regla Benedictina*, de dom Anselmo-María Albareda (Montserrat, 1933; entre otras cosas, muestra óptima de aquellos años dorados de la tipografía montserratina), pero no se imaginó que iba a poder ofrecernos enseguida, como lo hizo, toda otra bibliografía en dos densos volúmenes.

71. Sobre su probable utilización de la anónima *Regla del Maestro*, hemos informado del estado de la cuestión y la bibliografía en nuestro artículo *Problemática de la «Regula Benedicti»*, «Hispania Antiqua» 3 (1973) 261-98; véase A. DE VOGÜÉ, *Vingt-cinq ans d'herméneutique bénédictine. Un examen de conscience*, «Regulae Benedicti Studia» 14-5 (1985-6) 5-40.

biciones y permisiones, como la de Pacomio; ni un vademecum espiritual para los monjes como la de Basilio, sino todo un código de conducta, una ordenación completa.⁷²

Alguna voz ha criticado la designación pontificia del mismo como patrón de Europa, teniendo en cuenta precisamente esos orígenes orientales de su monacato. Mas, de momento, aceptaremos con dom Gregorio Penco⁷³ que, «ya por medio de Juan Casiano,⁷⁴ tuvo ocasión de conocer la tradición monástica de Oriente, de esa norma elaborada por un espíritu occidental».⁷⁶

Así las cosas, no parece fuera de lugar fijarnos un tanto en su latín, para dom Benno Linderbauer⁷⁷ monumento del que entonces se llamaba vulgar, expresión designatoria de todo el medieval y aun el meramente tardío, haciendo ya tiempo que Christine Mohrmann⁷⁸ ha subrayado no era el de nuestro escritor vulgar en sentido estricto, sino el escrito y cultivado literariamente en aquellas época y ambiente. Pero, ¿sólo el idioma iba a ser latino en la obra y el hombre?

«Suprema obra maestra del espíritu romano, alta expresión del genio cristiano», que dijo de ella Daniel Rops.⁷⁹ Jacques Fontaine habla⁸⁰ de su «espíritu occidental y romano»,⁸¹ aunque lacónico e interior, y sitúa de esta manera Montecasino, donde el monacato benedictino se consumó: «Incluso por su situación, este cerrojo montañoso de los confines del Lacio y la Campania, de la Italia Profunda y de la Magna Grecia, estaba como predestinado a llegar a ser la encrucijada espiritual del monacato oriental y del monacato occidental. Porque esta cumbre aislada estaba como expuesta a los cuatro vientos del espíritu monástico. Al Norte, Roma, penetrada de monacato desde hacía dos siglos, y manteniéndose, a través de sus pruebas, una de las encrucijadas activas de la cultura antigua y cristiana. Ha-

72. A. BLAZOVICH, *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel* (Viena, 1954).

73. *Storia del monachesimo in Italia dalle origini fino al medio evo* («Tempi e Figure», dir. G. Marini, 31; Roma, 1961) 57-8; cfr., P. DE MEESTER, *San Benedetto e il monachesimo orientale*, «Vita Cristiana» 17 (1948) 148-60; J. M. DÉCHANET, *Saint Benoît et les Pères du Désert. Essai d'une mise au point*, «Revue d'Ascétique et Mystique» 20 (1939) 25-34.

74. B. CAPELLE, *Les oeuvres de Jean Cassien et la Règle bénédictine*, «Revue Liturgique et Monastique» 14 (1929) 307-19.

75. «San Benedetto e l'Oriente Cristiano. Atti del Simposio tenuto all'abbazia della Novalesa. 1980» (Novalesa, 1981).

76. Su utilización de la Regla del Maestro es inocua a efectos de esta caracterización; recordemos la frase geográfica de la misma, que se ha glosado como era merecido: *a finibus advenire Italiae*.

77. *Sancti Benedicti Regula Monachorum... philologisch erklärt* (Metten, 1922).

78. *La langue de saint Benoît*, introducción a la edición de la Regla de dom Philibert Schmitz, *Sancti Benedicti Regula Monachorum* (Maredsous, 1955).

79. *L'Église des temps barbares* (París, 1950) 328.

80. *Le monachisme de saint Benoît au carrefour spirituel de l'Orient et de l'Occident*, «Atti del 7° Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo. Norcia. Subiaco. Cassino. Montecassino. 1980» (Spoleto, 1982) 21-46.

81. E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* (Tübingen, 1933) 1, 2, 320; A. BORIAS, *L'influence de saint Cyprien sur la Règle de saint Benoît*, «Revue bénédictine» 74 (1964) 55-97.

cia el Sur, la parte más antiguamente helenizada de Italia, en trance de volver a pasar provisionalmente a la autoridad de Constantinopla, por el difícil esfuerzo de la *reconquista* bizantina. Al Este, todo ese Oriente griego con el cual los intercambios políticos, eclesiásticos, e incluso culturales, seguían siendo intensos, antes y durante el reinado de Justiniano. Y —por no decir nada del noroeste, ni de Provenza, Lérins y Marsella—, miremos cómo viene del suroeste el viento de África, que lleva también a las playas de Ostia y de Nápoles y hasta el monasterio de Lucullanum, esa *oleada agustiniana* que se vierte sobre todo el monacato occidental en la primera mitad del siglo VI».

Y no sería justo olvidarnos de su tierra nativa, Nursia, en el corazón de la Sabina de las montañas, la de aquellos *veteres Sabini*, los de la energía de labradores y valor de legionarios,⁸² *rusticorum mascula militum proles* que les dijo Horacio, *quo genere nullum quondam incorruptius fuit* Tito Livio de su *disciplina tetrica ac tristi*.

LA DIFUSIÓN DE UN LIBRO

Pues bien, el monacato de Occidente, al cabo de tres siglos, por dar una cifra redonda, estaba integralmente benedictinizado, o llevaba camino ineludible de serlo. Lo cual quiere decir que sus monasterios y sus monjes habían reconocido como su norma de inspiración y gobierno la Regla que san Benito dejó escrita. Pero manteniendo su independencia, sin ningún vínculo jurídico entre sí, ni otra comunidad espiritual que la tal observancia, común pero de cada uno aparte. Una independencia que puede presumir del abolengo más nítido en la tradición benedictina, aunque por la fuerza misma de las cosas empezó conociendo excepciones llamativas en la misma Edad Media y, a la postre, sólo se ha podido mantener en algunos reductos y con concesiones. De ahí que las congregaciones que, como la Tarraconense o de los Claustrales, empeñadas en el mantenimiento de tal nota distintiva, pese a su ligamen congregacional, tengan en su haber una mayor fidelidad a los orígenes.

Y tengamos en cuenta que el monacato oriental continúa anclado en el sistema de una observancia peculiar para cada casa, encarnada en el *typicon*,⁸³ más concreto que una regla, añadidas a ésta lo que serían las *consuetudines* occidentales, en nuestro caso más bien de congregaciones monásticas que de comunidades aisladas.

De ahí que el proceso de la benedictinización identifique su historia con la difusión codicológica del libro en cuestión— por otra parte feliz paralelo de la índole de re-

82. J. HEURGON, inédito citado por Fontaine, artículo de la nota 76, p. 39.

83. Los monasterios llamados ideorítmicos, sin vida ni propiedad comunes, con el coro nada más y un esbozo de organización, que facilita a los monjes vivienda y trabajo, son una relajación tardía, sobre todo de la dominación otomana. Ambas formas conviven en el monte Athos; T. MERTON, *Disputed Questions* (Londres, 1961) 68-83; archimandrite Cherubin, *Contemporary Ascetics of Mount Athos* (2 tomos; St. Herman of Alaska Brotherhood Press, 1991-2).

ligión de libro que el propio cristianismo tiene. Por eso me permito citar aquí mi experiencia al estudiar el fenómeno en la Península Ibérica, una investigación esencialmente paleográfica.⁸⁴ No es una casualidad que fuera un benedictino, el que encarnó aquella plenitud de la sapiencia y de la santidad que hizo la gloria de la Congregación francesa de San Mauro, dom Jean Mabillon, el autor *De re diplomatica*. Pocos ejemplos mejores para dar la razón al paleógrafo Jean Mallon, cuando escribió que la paleografía no es sólo la ciencia de todos los caracteres de los monumentos escritos.⁸⁵

Y, así las cosas, no vamos a proseguir aquilatando lo que en la *Regula Benedicti*, desde luego magistral en su género, hubo de original. Esa es otra cuestión. Lo que nos interesa aquí es su consideración como tal, a los efectos de calibrar su influencia en el acuñarse de la Edad Media.

Citando en este sentido a dom Gregorio Penco,⁸⁶ cuando llama la atención sobre cómo «la comunidad es el objeto primario de la preocupación de san Benito; concretamente, sea pequeña o grande, la de dotarla de todos los medios materiales y espirituales necesarios para su vida y actividad, reduciendo al mínimo los contactos con el exterior». Y yo me pregunto desde ahora si, paradójicamente, esa insistencia en el vigor autárquico de sus comunidades, no acabó dando al monacato benedictino su capacidad colonizadora. Por otra parte una manifestación aún ello de la más genérica paradoja de que los monjes, pese a su esencial vocación solitaria, hayan tenido tantas relaciones sociales e influido tanto en sus prójimos.

Y junto a esa nota, muy vinculada a ella, hemos de subrayar la estabilidad, muy tipificadora del benedictinismo, sin posibilidad de más alejamiento del monacato errante que tanta fortuna tuvo en Irlanda. La misma determinó también la formación de los dominios territoriales monásticos, agrarios y ganaderos, forestales incluso. ¿Una derivación impuesta por las circunstancias de la época, conjugadas con ese mismo ideal de qué estamos diciendo, del hambre de oro de que hablaba en sus clases de Derecho Merantil de la Universidad Central don Joaquín Garrigues? Ese uno de los aspectos nada más.

Siendo una consecuencia de las tales colonización y estabilidad un profundo arraigo en el país, encarnado concretamente en la configuración del paisaje. Sin poderse pedir más a su residencia en la tierra⁸⁷ que diríamos. Y que no son sólo las

84. Cfr. L. BIELER, *Paleography and Spiritual Tradition*, «Studies» 29 (1940) 269; cfr. D.N. DUMVILLE, *English Carolingian Script and monastic history: Studies in Benedictinism*, A.D. 950-1030 (Woodbridge, 1992).

85. M. ALVAR, *Una buena forma escrita*, «Blanco y Negro», 105, núm. 4012, 19-5-1996, p. 10.

86. *San Benedetto nella storia della cristianità occidentale*, «Studium» 76 (1980) 311-27 (y en «Medioevo» 61-80).

87. Otra consecuencia fue la trascendencia geopolítica de los monasterios. Tengamos en cuenta, por ejemplo, la que jugó San Millán de la Cogolla, por su situación, geográfica e histórica, entre Castilla y Navarra. Y recordemos cómo Montecasino tuvo un papel notable en el juego de alianzas entre el papado y los duques de Benevento contra la monarquía de Liutprando, sentando las bases de la que Penco ha llamado «su misión de estrecha alianza con la iglesia de Roma».

abadías las que hay que tener en cuenta para el atisbo del panorama, sino sus prioratos y sus granjas.⁸⁸ Todavía es instructiva una visión meramente toponímica de las que en sus últimos siglos tuvo la Congregación de Valladolid.

Un enraizamiento que nos recuerda el de la arquitectura románica, pero que los benedictinos supieron mantener cuando le trocaron por el barroco. Ahí está su huella en el gallego, y nos remitimos a lo que llegó a ser un *leit-motiv* en la prosa de don Ramón Otero Pedrayo. Consiguiéndose de esa manera un paralelo del paisaje geográfico con el histórico.

De ahí lo visible de la diferenciación de la historia peninsular, vacía de esa presencia al sur del Tajo, y muy parsimoniosa entre éste y el Duero. Y la impresión de tierra calcinada que por doquier fue dejando luego la exclaustración desamortizadora.

¿Un posible cotejo con los castillos? ¿Qué habría sido sin su impronta la Edad Media de la Europa católica? Ya no son interrogantes, o apenas, del historiador. Aunque sí sustentadores de una base para replicar a quienes, cual ya dijimos, objetaron a la declaración pontificia de san Benito como patrón de Europa, alegando la estirpe oriental de su ideal monástico. ¿O acaso sólo el idioma habría tenido de latino? Con que, volviendo a nuestra digresión inicial, ¿no podemos ver en él sin exageración alguna, una sintonía de los dos mundos, el occidental⁸⁹ y el oriental, cual lo había sido la biblia latina, la jeronimiana sobre todo, por su mantenimiento de la entraña poética semítica, más acaso que el canto gregoriano, anclado éste con raíces muy hondas en su abolengo remoto de allá? Lo cierto es que, un atlas benedictino, podría ser una pintiparada ilustración del *Bosquejo de Europa*, de Salvador de Madariaga.

Un hombre henchido de nostalgias del antiguo régimen, Louis Veuillot, al cotejar la rareza de los monasterios de sus días de la restauración con su proliferación en los tiempos otros, decía bastarle ello para formarse una estimación del mundo moderno. Y el caso es que el romanticismo, biológicamente revisionista del racionalismo de las luces, había sido bifronte, con un ala progresista y anticlerical y otra reaccionaria, medievalizante y católica. Por lo cual es tanto más llamativo que el gran escritor de la vida benedictina restaurada que fue Joris-Karl Huysmans, una vez dejado su naturalismo inicial, pusiera como modelo de literatura estimatoria del monacato una novela cuyo autor se adscribía integralmente a la corriente opuesta, *Los Miserables*, de Víctor Hugo.⁹⁰

88. *Prieurs et prieurés dans l'Occident médiéval. Actes du Colloque organisé à Paris le 12 novembre 1984 par la IVe Section de l'École Pratique des Hautes Études et l'Institut de recherche et d'histoire des textes* («Sciences Historiques et Philologiques», 5; Hautes Études Médiévales et Modernes, 60; ed. J-L-Lemaitre; Ginebra, 1987); puede verse nuestra ponencia de «IV Centenario del obispo Arias Dávila. Congreso en Segovia, 27-3.º de noviembre de 1997», en prensa.

89. Sin dejarnos replegar tampoco al otro lado de las vinculaciones con el Derecho Canónico, éste *locus theologicus* al fin y al cabo, plenamente en este ámbito.

90. Lo cual es todavía más llamativo si tenemos en cuenta que la presencia monástica en la obra es escasa.

El caso es que, de esa manera, los monasterios que permanecieron con raíces en la tierra de cada uno, pudieron hacer un tanto de vigías de la historia más mudable en torno. De ahí la naturalidad con que bastantes monjes no sólo escribieron la de sus propias casas y sus familias espirituales sino también la de las tierras de su asentamiento terrenal. Por eso la frase de Balzac, después de la exclaustación, de que Francia se quedaría sin la historia de sus provincias al no tener ya benedictinos que la escribieran. Y lo puesto en razón de que los benedictinos del Silos restaurado a fines del siglo XIX se consagraran a la historia de Castilla, lo que pudieron hacer editando las fuentes de sus antepasados religiosos. un protagonismo que hay que otear.

LA EXPANSIÓN DE LA FAMILIA

La tal presencia benedictina en Europa se extendió a las nuevas tierras ganadas a la cristiandad gracias al protagonismo misionero de los monjes mismos en las misiones germánicas. Recuerdo una frase de dom Jean Leclercq, en su monasterio de Clervaux, el año 1958, su deseo de dedicarse a la *cura animarum*, hasta donde un monje puede hacerlo.⁹¹ Y bien, en aquella sociedad altomedieval, rural, con un comercio escaso y una movilidad limitada, y la iglesia impregnando plena e intensamente la cotidianidad, tal en el calendario y en el folklore, ¿no era el apostolado pasivo⁹² de los monjes desde sus coros y sus iglesias abaciales y priorales el que reclamaba el ambiente,⁹³ plenamente compatible por lo tanto con el retiro contemplativo ineludible para realizar su vocación específica?⁹⁴ Sería en los tiempos ya diversos de los burgueses pobladores de las rutas mercantiles y los estudiantes universitarios, la carrera hacia los descubrimientos geográficos inclusa, cuando sería necesaria la presencia a su lado de los nuevos religiosos, los frailes,

91. Mas, ya dijimos de la paradoja implícita en la irradiación social del retiro monástico. Así las cosas, no ha de extrañarnos el alcance de su influjo meramente pío. Que se me deje citar, entre muchos, un título olvidado: FRANCISCO MORÁN, *San Basilio el Grande. Homilía sobre el precepto «Obsérvate a tí mismo»*. Traducción de... (Madrid, 1930).

92. G. CONSTABLE, *The Treatise «Hortatur nos» and accompanying Canonical Texts on the Performance Pastoral Works by Monks*. «Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtschreibung und Geschichtsdeutung» (Friburgo, 1965) 567-77; cfr., *ibid.*, 541-58, W. LAMMERS, *Ansgar. Visionäre Erlebnisformen und Missionsauftrag*.

93. G. PENCO, *Una componente de la cultura monastica medieval: le tradizioni popolari*, «Benedictina» 30 (1983) 31-70 (y en «Medioevo» 307-50).

94. Una demostración la tenemos en los monjes irlandeses errabundos, en aras de su vocación de la *peregrinatio pro Christo*, el exilio, la expatriación. Establecidos en la costa bretona, las poblaciones del interior acudían a ellos, y sólo entonces añadían a su contemplación solitaria una actividad misionera. Pero no temos, de este fenómeno, la naturalidad del ejercicio de ésa por su parte, aun sin haberlo querido, por el imperativo de esas circunstancias convertida la expansión irlandesa en misión, terminología que dom Jean Leclercq dijo le había sugerido el profesor Bieler; cfr. nuestro artículo, *Lo irlandés y lo romano en la adaptación accidental de un fenómeno oriental: el monacato*, en prensa en las «Jornadas naserenses de historia, 1995».

quedándose los monjes en la estabilidad de sus casas para vivir de las rentas en todos los sentidos, el espiritual también.⁹⁵

Y no vamos a tratar aquí de la clericalización del monacato. Ahora bien, si el coro es esencial a la vida benedictina —*propter chorum fundati*, dijo dom Delatte, uno de los grandes restauradores—, y en el coro se cantan las horas litúrgicas, y esencial también es para el monje la *lectio divina*, amasada con textos bíblicos y patrísticos, los mismos que la liturgia han alimentado, no puede por menos de encontrarse natural que el proceso acabase desembocando en esa solución, officiar la liturgia sin más. Pues, en cuanto a la soledad monástica, no podemos preterir en aras de visiones parciales, la riqueza de una tradición muy nutrida, la expresada por san Pedro Damiano, cuando se sentía acompañado por toda la iglesia universal al decir en su celda aislada *dominus vobiscum* y tenerse que responder a sí mismo *et cum spiritu tuo*. Aunque a principios de nuestro siglo XX, el padre Foucauld hubiera de quedarse sin decir la misa de navidad en el desierto, por mor de las exigencias canónicas, si no había algún soldado compatriota de paso que le sirviera de acólito.

Y, volviendo a esa rumiación contemplativa de los textos sacros, en una buena parte de su propia tradición inmediata, hay que tener en cuenta que para los monjes, la tradición en sí, o sea su historia misma, los recuerdos de los antepasados de su familia espiritual, hacían parte de su vocación sin más. Nosotros hemos oído quejarse a un monje del respeto entre mitológico y supersticioso que se tenía en los monasterios por la Regla. Pero pensamos que, no solamente la valoración en esas dimensiones de la Regla, sino incluso de las *consuetudines* particulares de su desarrollo, tienen un valor profundo en la entraña del ideal monástico.

Y esa rumiación contemplativa de la Biblia y los Padres es lo que dio lugar a esa parcela tan rica de la literatura latina medieval —expresada en un latín que, por eso, no era una lengua muerta, aunque tampoco materna— que hace ya unos cuantos lustros se ha dado en llamar teología monástica, contemplativa y desinteresada, frente a la escolástica posterior, utilitaria aunque poseída del sublime utilitarismo del ensancharse del conocimiento divino.⁹⁶ Fueron los horizontes de *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, el mismo título sugestivo de la fluida obra sobre el tema de dom Jean Leclercq⁹⁷ Y, si antes dijimos, no ser una casualidad ni siquiera feliz, que fuese benedictino dom Mabillon, ingresado tan por la puerta grande en el arcano de las ciencias auxiliares de la historia, tampoco que sus mismos benedic-

95. Sobre las misiones monásticas, véase J. LECLERCQ, *Aux sources de la spiritualité occidentale* (París, 1963) 59-64.

96. G. PENCO, *La teologia monastica: bilancio di un dibattito*, «Benedictina» 26 (1979) 187-98 (y en «Medioevo» 537-48).

97. De éste, puede verse el artículo *Spiritualità e cultura nel monachesimo del pieno medioevo*, en «Cultura e spiritualità nella tradizione monastica» (ed. G. Penco; «Studia Anselmiana» 103; Roma, 1990) 105-28. Dom García M. Colombás comenzó a publicar en 1989 su estudio sobre *La tradición benedictina*; cfr. J. GARCÍA ORO, *La tradición benedictina*, «Studio Monastico» 38 (1996) 173-88.

tiños mauristas llevaran a cabo, al editar a san Agustín, una empresa que se ha podido calificar de Versalles de la erudición.⁹⁸ Pero, antes de proseguir, hemos de aludir a los islotes monásticos que se resistieron a la benedictinización.

LOS TERRITORIOS AL MARGEN

Uno fue Irlanda, la sede de un monacato céltico implantado de una manera particular en una isla que nunca llegó a pertenecer al Imperio Romano, reacia incluso a la organización de la iglesia territorial, anclada más bien en los enclaves personales y familiares, en torno a los monasterios concretamente, incompatible con la estabilidad benedictina, al contrario, la de los monjes de vocación errabunda por la tierra y el mar, el apogeo de la *peregrinatio pro Christo*, una vocación específica la expatriación, el exilio.⁹⁹

Otra excepción fue la mayor parte de la Península Ibérica, a decir verdad toda ella menos los territorios de la Marca Hispánica, en esa dimensión también de plena vinculación carolingia.¹⁰⁰ La explicación está en el particularismo determinado por la invasión musulmana y la reacción reconquistadora, dándose la circunstancia de que en el reducto mozárabe de Al Andalus, pudo continuar con más normalidad la evolución de la historia monástica visigótica hasta llegarse a la benedictinización.¹⁰¹ Aunque se dio la otra paradoja aparente de que fue en los estados occidentales donde Cluny ejerció más influencia¹⁰² entre todos los territorios de la cristiandad.¹⁰³ Aparte lo que luego diremos, en análoga vía, del Císter.

En los monasterios de lengua y rito bizantinos situados en Italia, era natural que no se adoptara una regla latina como la de San Benito. Y tampoco se hizo, hasta muy tardíamente, a la hora cluniacense¹⁰⁴ ya, en la ciudad de Roma, algo que

98. *Troisième centenaire de l'édition mauriste de saint Augustin. Communications présentées au colloque des 19 et 20 avril 1990* (Collection des «Études Augustiniennes, série Antiquité-127; París, 1990).

99. Damos bibliografía, y también de la ciudad de Roma, en nuestra ponencia a la Semana de Estudios Medievales de Nájera de 1996, sobre *Lo irlandés y lo romano en la adaptación occidental de un fenómeno oriental: el monacato*, citado en la nota 94.

100. Puede consultarse nuestro artículo, a la voz «Benedictinos», en el Diccionario en prensa de Historia Eclesiástica de Cataluña.

101. Hemos tratado el tema en nuestro libro *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica* (León, 1973).

102. Sobre los límites de ésta, y la rectificación de las pretensiones historiográficas de ensayos gratuitos, hemos tratado en nuestra ponencia en torno a *La idea y la realización de orden militar en la Reconquista*, en el Congreso de Órdenes Militares de Ciudad Real de mayo de 1996.

103. Podemos recordar también la muy densa influencia cisterciense en el Portugal que acababa de conquistar su «nacionalidad».

104. O sea coetáneamente con el fenómeno paralelo en nuestra Península. Aunque aquí no se debiera exclusivamente a la tan prepotente Cluny; véase el número 103, 1-2, de la «Revue Bénédictine» (1993), dedicado al monacato en Occidente y en Bizancio del siglo VIII al X.

podría extrañarnos, de no tener en cuenta el contexto, si nos fijamos sólo, no ya en los orígenes de san Benito, sino en la misma contribución pontificia y romana a la expansión de su norma por partidas lejanas. Pero el monacato de la Urbe era basilical, sus coros al servicio de las iglesias en cuestión, custodias de los sepulcros de los mártires, el tejido del *Liber Sacramentorum* del cardenal Schuster, y por eso no tomó una observancia que habría interferido en los pormenores con su propia manera, aunque estuviese en la posesión del espíritu benedictino *avant la lettre*.¹⁰⁵

Y, a propósito de la geografía, hemos de recordar el papel decisivo que jugó en la benedictinización europea la gran isla vecina de Irlanda, concretamente la Inglaterra anglosajona, entonces un bastión de fidelidad romana, tan invertidos los papeles de la evolución histórica posterior, los celtas aledaños presos de un particularismo rebelde, y no sólo en la dimensión monacal. Restaurado Montecasino por el papa Gregorio II, valiéndose de un bresciano, Petronax, el año 717, doce años después llegó allí un peregrino anglosajón, Wilibaldo. Noticia que, a la luz de un contexto benedictinizante tan denso, nos llega a simbólica.¹⁰⁶ Wilibaldo manifestó haberse dirigido sencillamente *ad sanctum Benedictum*.

Y un dato decisivo de la irresistible ascensión benedictinizante es su conquista de Islandia, siendo así que esa isla, y las vecinas Feroes, tuvieron por pobladores antecedentes a la oleada escandinava a ermitaños célticos, monjes errantes irlandeses. *Kirkjubaekloster*¹⁰⁷ es un topónimo islandés, un emplazamiento donde sopla el espíritu.

Mientras tanto, se había venido manteniendo, a lo largo de las centurias medievales,¹⁰⁸ la tradición benedictina¹⁰⁹ —y del monacato prebenedictino también, no lo olvidemos, sin entrar ahora en matizaciones y detalles— de la independencia de los monasterios benedictinos tales —con un largo abolengo de benedictinización ya— entre sí. Si bien, ello en el pórtico de novedades y cambios dentro del mantenimiento de una tradición que evolucionaba, entre la fidelidad a sí misma que no dejaba de ser su norte, y la respuesta a las llamadas de fuera y también de dentro.

LA VARIEDAD EN LA UNIDAD

Pues, por la fuerza misma de las cosas, teniendo en cuenta toda una conjunción

105. P. LUGANO, *Sull'antica ufficiatura della basilica Lateranense*, «Rivista Storica Benedettina» (1923) 3.

106. J. CHAPMAN, *La restauration du Mont-Cassin par l'abbé Petronax*, «Revue Bénédictine» 21 (1904) 74-80. Véase la nota, 84.

107. «Monasterio de la granja de la iglesia»; cfr., M. CORMACK, *The Saints in Iceland, Their Veneration from the Conversion to 1400* («Subsidia Hagiographica», 78; Societé des Bollandistes, Bruselas, 1994).

108. Cfr. J. AVRIL, *Les dépendences des abbayes (prieurés, églises, chapelles). Diversité des situations et évolutions*, en «Les moines noirs. XIIIe-XIVe siècles» («Cahiers de Fanjeaux», 19; 1984) 309-42.

109. Cfr. J. LECLERCQ, *Spiritualità e cultura nel monachesimo del pieno medioevo*, y G. PICASSO, *Il monachesimo alla fine del medioevo: tra umanesimo e «devotio»*, «Cultura e Spiritualità nella tradizione monastica» (ed. G. Penco; «Studia Anselmiana», 103; Roma, 1990) 105-47.

de muy varios factores, tales el mismo cambio social llevado consigo por la transición a la Baja Edad Media, con una mucho más intensa vida de mutua relación económica, mercantil y viajera, en sintonía el fenómeno con el incrementado y en todo caso más posibilitado ejercicio de la centralización romana por el papado,¹¹⁰ esto en el orden externo, en el interno la propia desembocadura del elemento comunitario de una vida, al fin y al cabo esencialmente cenobítica, en la institucionalización del propio parentesco¹¹¹ con los hermanos de otras casas de la misma observancia¹¹² —recordemos los rollos mortuorios, esas «esquelas», llevadas por unos correos *ad hoc*, para la ejecución de las uniones de oración entre ellas, aunque también abiertas a otras comunidades o corporaciones, incluso no monásticas—, viniendo a constituirse, en virtud de todo ello, familias religiosas benedictinas diferenciadas con sus propios nombres, hábitos, observancias, organización, carisma y tradiciones.¹¹³ Y además, la intervención conciliar y pontificia, en los siglos XIII y XIV, desde el IV Concilio de Letrán hasta la bula *Benedictina* de Benedicto XII, en 1336, en pro de alguna forma de agrupación geográfica de los monasterios, dio lugar al fin a la formación de congregaciones territoriales, habiendo persistido ello hasta nuestros días, con el aditamento de la Confederación impuesta por León XIII hace cien años.¹¹⁴

Y lo cierto es que, esa variedad, aunque nos resulten vistas desde fuera de una infantilidad impertinente, las tensiones y disputas que originó, por supuesto desbordadas en el barroco, es una manifestación de libertad y una resultante de enriquecimiento en el panorama de la iglesia occidental.¹¹⁵ Como podríamos decir de

110. Véase, por ejemplo, H. COWDREY, *Pope Gregory VII and La Chaise-Dieu*, «Maisons de Dieu et hommes d'Église. Florilège en l'honneur de Pierre-Roger Gausin» (Saint-Etienne, 1992) 25-36.

111. Vg., todavía en la manera precedente, P. AMARGIER, *Relations de Saint-Victor de Marseille avec ses prieurés languedociens*, «Les moines noirs» 215-38.

112. En definitiva una consecuencia, al cabo de muchísimo tiempo, de esa misma institucionalización que había llevado al monacato desde el ascetismo.

113. P. R. GAUSSIN, *L'Europe des ordres et des congrégations. Des bénédictins aux mendiants. VIe-XVIIe siècle* (CERCOM, Saint-Etienne; 1984); *Les cohortes du Christ. Les groupements religieux en Europe et hors d'Europe des origines à la fin du XVIIIe siècle* (Rennes, 1985). Magistral la síntesis de D. KNOWLES, *From Pachomius to Ignatius. A Study in the constitutional History of the Religious Orders* («The Sarum Lectures, 1964-5»; Oxford, 1966).

114. Bajo una autoridad central y unos vínculos muy débiles, pero que aun así, suscitó muchos escrúpulos; por ejemplo, el recientemente beatificado cardenal Schuster, joven monje entonces en San Pablo Extramuros de Roma, nos cuenta cómo, otro benedictino entrado en años y experiencia, ante los muros del colegio internacional de San Anselmo que se estaban levantando en el Aventino, le dijo que aquello iba a acabar con el espíritu benedictino; P. ENGELBERT, *Geschichte des Benediktinerkollegs St. Anselm in Rom* («Studia Anselmiana», 98; Roma, 1989); *Sant'Anselmo. Saggi storici e di attualità* (ed. G. J. Békès; ibid., 97; 1988).

115. Conocida es la secular convivencia de monasterios orientales en el monte Athos. Thomas Merton, el trapense norteamericano que llegó a ser el monje más popular de nuestro siglo, escritor tan meritorio como leído, explicó las dificultades de un posible Athos occidental; P. C. CHRISTOU, *Mount Athos. The holy mountain. History, Life, Treasures* (Tesalónica, 1990).

la generosidad en la expansión católica de las devociones particulares, sin perjuicio de las otras ventajas de las muy diversas iglesias cristianas.

Así las cosas, el siglo X comienza con Cluny y se cierra con el nacimiento del Císter. De Cluny se ha escrito mucho,¹¹⁶ y a pesar de ello, uno de sus investigadores un tanto novedosos, dom Kasius Hallinger, pudo opinar que seguíamos sin saber demasiado de ella y su *imperium*. Y yo pienso si es que sus estudiosos no han tenido demasiadas pretensiones, en el sentido de buscar significados o intencionalidades particulares, algo críptico, en lo que quizás fuese ni más ni menos que una reforma del benedictinismo llevada a cabo, eso sí, inmersa en el momento en el cual se produjo. Es decir, que los promotores de Cluny habrían deseado una vida benedictina óptima pero en el contexto de la manera de entender el benedictinismo que había llegado a su tiempo, plenamente clericalizado el monacato ya y esplendorosamente litúrgico,¹¹⁷ en definitiva *pulchritudinis studium habentes*, cual rezaba la lección segunda del oficio de los santos cluniacenses Odón y Hugo en el Breviario monástico de la Congregación de Solesmes.

A san Odilón, uno de sus grandes abades, en el umbral del milenio, debe la iglesia universal la conmemoración de los fieles difuntos el día dos de noviembre. Botón de muestra de la irradiación al exterior de la clausura monacal. En el monasterio de Marmoutier había la tradición de estar allí sepultados siete durmientes, que habrían sido hermanos de san Martín. Y el orientalista Louis Massignon,¹¹⁸ piensa ello hubo de influir en la decisión de Odilón, a la vez que señala la derivación de la leyenda de Marmoutier de la de los Siete Durmientes de Efeso, venerados también en el Islam, donde se lee en las mezquitas, todos los viernes, la sura décimo-octava del Corán que relata su historia.

En cambio, el Císter¹¹⁹ fue más ambicioso, pretendiendo una reforma que fuese más allá de lo recibido entonces, incluso en su máxima pureza. ¿No podemos ver en él, tanto en la realidad como incluso en el símbolo, una cierta vuelta a la tierra? De ahí su buena fortuna colonizadora, en las tierras nuevas por colonizar, necesarias por otra parte a su vocación de retiro —de ahí toda una toponimia espe-

116. Para la bibliografía, remitimos a nuestro reciente artículo *Presencia de Cluny en el oeste peninsular*, «Studia Monastica» 37 (1994) 159-92.

117. J. LECLERCQ, *Un sommet: Cluny*, en su recopilación «Aux sources de la spiritualité occidentale» (París, 1963) 91-173.

118. *Les Sept Dormants d'Ephèse (Abn al-kahf) en Islam et en chrétienté. Recueil documentaire et iconographique réuni avec le concours d'Emile Dermenghem, Louis Mahfoud, dr. Subely Unver, Nicolas de Witt*, «Revue des Études Islamiques» (1954, 1955, 1957, 1958, 1959, 1960; reimp. en «Opera minora»; Dar al-Maaref, 1963; 3, 104-80); cfr., del mismo, *ibid.*, 233-85, *La cité des morts au Caire (Qarafa-Darb al-Ahmar)*; este cementerio es el Maghawri, y está en el Moqattam, que es el flanco occidental de la montaña roja que domina el Nilo, Gebel Ahmar, siendo un lugar de peregrinación anual, el 25 de marzo, de todo el oeste musulmán, diciéndose que ese día resucitan fantasmas cristianos.

119. La bibliografía cisterciense es abundantísima y renovada a cada momento, muy insistente en la depuración cronológica de los comienzos; hay que estar al tanto de las revistas especializadas *Collectanea Cisterciensia*, *Cîteaux* y *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*.

cífica—, en la Península Ibérica y en el Báltico. Quizás por eso la vinculación a él de esa nueva forma de vida monástica que fueron las órdenes militares,¹²⁰ éstas en la otra dimensión, las que facilitaban bélicamente la tierra en cuestión, no sólo en el reino de Jerusalén, sino también en esos extremos, oriental y occidental, de la Europa católica.

Pero esta manera de vida, ya tan larga y fecunda, de que venimos hablando, no era privativa de los varones. Y precisamente estamos asistiendo en los últimos años a un incremento de los estudios sobre el monacato femenino,¹²¹ antes mucho menos atendido, en una buena parte por la mayor escasez de las fuentes, su menor producción intelectual y otros motivos más en el ambiente común. Por ejemplo, la historia de los benedictinos negros —que desde la aparición de los cistercienses, se dio en llamar a éstos blancos— de dom Philibert Schmitz, aparecida casi toda en el período de entreguerras, sólo recibió un último tomo para las monjas adentrada la postguerra ya.

EN POS DEL ETERNO FEMENINO

Se ha discutido si Escolástica, la hermana de san Benito, fue o no monja en sentido técnico. Lo cierto es que la adaptación de la Regla a las mujeres nunca tuvo problemas¹²² y fue muy temprana. Incluso pudo hacerse a los monasterios dobles.¹²³

Y, por lo que tiene de sugestión, con muchas derivaciones posibles, en torno a las mentalidades profundas acerca de las visiones y vinculaciones del uno al otro sexo, vamos a referirnos a dos familias benedictinas con ramas de ambos. Un predicador itinerante, de personalidad variopinta —permanece sin canonizar!—, Roberto de Arbrissel, fundó en 1106 la abadía de Fontevrault,¹²⁴ con monjas y hermanas legas, y una comunidad de monjes sacerdotes a su servicio, pero estando el gobierno supremo en manos de la abadesa, llegándose a lo que se ha llamado humillación masculina.

120. Bibliografía en nuestro artículo *Militari, Ordini*, en el «Dizionario degli Istituti di Perfezione» 5 (1973) coll. 1287-99.

121. Una visión de conjunto, nuestro artículo *La mujer y el monacato*, «Primer Congreso internacional del monacato femenino en España, Portugal y América. 1492-1992» 2 (León, 1993) 15-55; cfr. nuestra aportación, *El monacato benedictino femenino en el tiempo de la Besta*, «Il monachesimo benedettino femminile in Ciociaria» (ed. G. Penco; Veroli, 1994) 53-86— una miscelánea, *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours* (Saint-Etienne, 1994).

122. Un ejemplo: A. LINAGE CONDE, *Una regla monástica riojana femenina del siglo X: el «Libellus a Regula Sancti Benedicti subtractus»* (Salamanca, 1973).

123. *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter* (ed. K. Elm y M. Parisse; «Berliner Historische Studien», 18; «Ordensstudien» 8; Berlín, 1992).

124. A. LINAGE CONDE, *Fontevrault o la exaltación monástica de la mujer*, en la «Historia de la Iglesia en España dirigida por Ricardo García-Villoslada» 2 (BAC maior, 17; Madrid, 1982) 369-72.

Los Gilbertinos, así llamados por Gilberto de Sempringham, un párroco de Lincolnshire, posteriores pero en la primera mitad de la centuria también, se componían de monjas y legas observando la Regla de San Benito, legos al servicio de sus granjas siguiendo los usos cistercienses, y canónigos regulares agustinos con arreglo a los usos premonstratenses para cuidar de las monjas, siendo mixto tanto el coro como el régimen de gobierno. Habiendo influencia de Fontevrault aunque sin llegarse a la superioridad femenina abiertamente.

Y no olvidemos que, aun siendo *ad coenabitarum fortissimum genus* la regla benedictina, y el predominio por ella alcanzado,¹²⁵ el eremitismo floreció coetáneamente, incluso aldeaño de cenobios benedictinos, que ahí está la ininterrumpida tradición de Montserrat. Dando lugar a unas maneras muy peculiares.

LAS ARISTOCRACIAS ESPIRITUALES

Nos referimos a dos familias monásticas de eremitas-cenobitas, una simbiosis de las dos formas de existencia monacal. Los camaldulenses,¹²⁶ de san Romualdo de Ravena (circa 950-1027), combinan ambas colectivamente, pero admiten ermitaños, reclusos, en su seno. Ello no ha ocurrido nunca en los cartujos,¹²⁷ llamados así por La Grande Chartreuse, la fundación de san Bruno¹²⁸ en 1084. Siguiendo los camaldulenses nominalmente la *Regula Benedicti*, mientras los cartujos tienen la propia, aunque uno puede preguntarse si esa sintonía, en los desposorios de lo solitario y lo comunitario, no es la perfección de la misma preferencia del santo de Nursia en su visión de las varias especies de monjes. Y; si los estudiosos del monacato han dicho a menudo que su trato con los de carne y hueso sus contemporáneos les ha ayudado mucho a historiar los del pasado remoto, yo puedo plenamente suscribirlo sobre todo por lo que a los cartujos se refiere, su orden *nunquam reformata* porque *nunquam deformata*.

Ahora bien, querríamos insistir en una sugerencia a propósito de estas dos formas de vida monástica singularmente mixta. Desde luego parece que el reconocimiento por una de ellas de la norma benedictina es más bien un tributo nominal que otra cosa, ya que la misma está dirigida expresamente y desde los límites a los que únicamente cenobitas son. Sin embargo, cuando san Benito, al

125. Espléndido artículo, con muchos datos poco conocidos, de F. FERRERO, «Dizionario» cit., 3 (1973) 1246-58 (desde el siglo XV; para lo anterior, varios autores, íbid., 1223-44).

126. G. B. MITTARELLI y A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses* (Venecia, 1755-73), nueve volúmenes que siguen siendo de provechosa lectura.

127. La serie «Analecta Cartusiana» (título homónimo de una revista de Aviñón), que viene dirigida en Salzburgo James Hogg, es una mina de publicaciones sobre ellos.

128. UN CARTUJO (=Gerardo Posada), *Familia e infancia de san Bruno*, «Studia Monastica» 37 (1995) 279-300.

distinguir las especies de monjes alaba en términos encomiásticos, supremos diríamos, a los eremitas, si bien cual sectarios de una senda asequible a muy pocos espiritualmente privilegiados, y en la que no debe entrarse directamente ¿no está sintonizando, sobre todo con el ideal cartujano¹²⁹ el cual con el propio cenobitismo la combina?¹³⁰

Llegada la hora de concluir, tenemos presente esa «polisemia de cada elemento, integrada unitariamente en unas grandes líneas de fuerza», que un historiador de la literatura, Francisco Rico, ha visto en la portada de Ripoll,¹³¹ «plurales sentidos de unos factores preponderantes, en una admirable fusión de forma y significado que vuelven a remitir a la biblioteca y el *scriptorium*, reflejando aún esa dinámica de la escultura una noción primaria del pensamiento medieval». Y se pregunta: «¿No es acaso un proceso de *descensus* y *reditus*, una versión de la teofanía para comprender el camino de la historia?, un camino que, en la imagen de san Agustín, discurre al modo de un cántico del Creador al Creador, *velut carmen cuiusdam ineffabilis modulatrix*. Cierto que la concepción que ahora tienen de la historia, también los investigadores de la historia monástica, suele ser muy diversa. Pero no creemos pueda prescindirse de tener en cuenta que, aquellos monjes y las gentes de su entorno poseyeron ésa, a la hora de intentar reconstruir su paso por la tierra.

129. Aun más que con el camaldulense, aunque sea éste el que reconoce la Regla, en cuanto, como hemos dicho, la Camaldula admite eremitas puros en su seno, incluso reclusos perpetuos.

130. Y tengamos en cuenta que esta vida eremítico-cenobítica es rara en Occidente, pero corriente en el monacato cristiano oriental y en el no cristiano del Extremo Oriente.

131. F. RICO, *Signos e indicios en la portada de Ripoll*. Olibae abbatis, *Carmina quae exstant de rebus monasterii Rivipullensis*; ed. A. Mundó; añadida versión catalana de J. Medina (Barcelona, 1976); reimp. en F. Rico, *Figuras con paisaje* (Barcelona, 1994) 107-76.