

# En torno a la benedictinización. La recepción de la regla de San Benito en el monacato de la Península Ibérica vista a través de Leyre y aledaños

ANTONIO LINAGE

*Para Manuel Gómez Cía, el caballero andante a lo  
divino de la devoción a nuestro ermitaño San  
Frutos, con un entrañable abrazo.*

El día 1 de septiembre de 1979, en el monasterio de Solesmes, el padre Abad, a guisa de clausura de la Asamblea General de la Asociación de Amigos de aquél, les presentaba<sup>1</sup> el año centenario de San Benito. Y «el gran signo, el gran testimonio de los monjes -les decía- es la primacía de lo espiritual». Hablando ya concretamente de la regla benedictina, veía en ella «un modo de vida que tiene en cuenta todo lo humano y hace una síntesis armoniosa de ello. Un texto donde, por una parte el individuo puede encontrar principios de sabiduría para su vida personal; un estado de existencia sencillo y sano. Y por otra, las sociedades, las familias sobre todo, sus propios problemas y el camino de su solución»<sup>2</sup>. En definitiva, «un valor perenne de ejemplo en cuanto está cimentada sobre principios

1. Texto en «Lettre aux amis de Solesmes», núm. 4 de 1979, pp. 22-6.

2. Se ha notado, a propósito de esa alternativa entre individuo y comunidad en la Regla, que ésta viene ligada por tradición a los orígenes anacoréticos del monacato, a la espiritualidad del desierto, que sigue siendo la de Casiano y el Maestro; la vida monástica como relación entre el abad y el monje, o sea del padre espiritual y el hombre en busca de perfección. E incluso la comunidad, como escuela al servicio del Señor, a pesar de todo sería más bien un instrumento en el tal itinerario personal. Pero su «experiencia (¿Montecasino?) habría llevado a San Benito a descubrir el valor religioso de la tal comunidad y a ver en ella mucho más que un ambiente preparatorio para formar santos». Una experiencia por cierto dentro de la mística comunitaria de San Agustín y los mismos ideales de Pacomio y Basilio; A. Metzinger, *La comunidad y los ideales comunitarios en la Regla de San Benito*, en «Cuadernos monásticos», 4 (1969), pp. 56-85.

sanos de filosofía social; portadora para nuestro siglo de sabiduría y de energías purificadoras y civilizadoras. Y sobre todo, un ancla en lo sobrenatural, una relación con Dios mediante la cual señala una vía profundamente encarnada en la verdad del hombre».

Y en esos mismos umbrales del reciente año de meditación benedictina, yo que he gastado muchas horas de mi vida, las cuales por supuesto que no me han envejecido sino al contrario, en la investigación de cómo la Regla de San Benito llegó a captar, aunque tardíamente a consecuencia de nuestras particulares circunstancias históricas, el monacato de la Península Ibérica; en seguir los avatares de la *benedictinización* hispana, según el vocablo que más caro me ha acabado resultando; ahora, en este rellano de las tareas eruditas y tratando de que los árboles no me impidan ver el bosque, he de preguntarme, me he encontrado interrogándome con toda naturalidad por el mensaje, la significación que podía tener para los monjes españoles del alto medievo sometidos todavía al sistema de la observancia arcaica la Regla de nuestro santo.

Porque la parsimonia de los testimonios que nos han quedado acerca del «cuándo» de la benedictinización dicha y de los itinerarios de su llegada, es todavía más, mucho más irritante, acerca de sus modalidades. ¿Cómo se la recibió por los monjes? ¿Qué aportaba de nuevo a su vida cenobítica? ¿en qué contexto mental se la veía inserta? ¿Qué significó accidentalmente en cada caso según las contingencias del tiempo y el lugar? Preguntas para contestar las cuales las escrituras notariales, casi todas referentes a la formación de los dominios territoriales de los monasterios, son casi del todo impotentes. Y aunque no tanto, desde luego que tampoco inmediatamente explícitos los caminos que, apasionadamente eso sí, nos permite seguir la codicología, o sea la reconstrucción de los mismos viajes que los manuscritos de la regla benedictina, aislada o acompañada de otros textos de la común tradición monástica, anduvieron en nuestro país.

Y es curioso que aquí nos acordemos de un benedictino de nuestros días que precisamente ha tratado de captar la esencia de la idea benedictina misma a través de sus múltiples encarnaciones en el tiempo y en el espacio, dom Hubert van Zeller<sup>3</sup>. Quien a propósito de los años incipientes de su vocación, en la década de los veinte de este siglo, luego de hablarnos de la literatura monástica contemporánea a su alcance<sup>4</sup>, nos dice de la Regla de San Benito haberse preguntado desde qué siglo le estaba hablando, tanto que le resultaba necesario un intérprete de la misma<sup>5</sup>.

Cierto que por su *discretto* la Regla es de todos los tiempos y ahí está el definitivo testimonio de la historia de quince siglos para darnos fe de

3. *The benedictine idea* (colección «Cardinal books»; Londres, 1959).

4 En su autobiografía, *One foot in the cradle* (Londres, 1965), p. 118. Escribe allí que si los libros de Thomas Merton hubieran aparecido treinta años antes el habría encontrado más estímulo Nadie le señaló los *Comentarios a la Regla*, del abad Delatte; ni *Benedictine monachism*, del abad Butler. *Religio Religiosi*, del cardenal Gasquet, aunque permitía un conocimiento de causa, le resultó pesada; las obras tan populares del abad Marmion le parecían morderle la piel; y el ensayo de Newman sobre la vida benedictina, aun viviente e inspirador, se le antojaba sospechoso de un llamamiento romántico

5. «I bought a copy of the *Rule* but, like the Ethiopian in the desert, I need a Philip to expound it to me. Of which century does this man speak: of our own or of some other?»

ello. Pero precisamente por eso mismo se nos plantea el problema de su visión en cada circunstancia<sup>6</sup>.

De su visión por los individuos. Tal aquel muchacho acabado de citar, hijo del Gobernador de la Provincia del Mar Rojo, que deambulaba por el Londres de entreguerras.

Y de su visión por las colectividades. Tales los monjes de la Alta Edad Media de aquella España que estaba viviendo unos destinos históricos particulares cuando ya estaba benedictinizada<sup>7</sup> la Europa católica<sup>8</sup>.

Ahora bien, la historia del monacato occidental -y no olvidemos que ha sido el occidental el monacato que también se ha expansionado a la postre con más extensión y vigor a lo largo y ancho de las siete partidas del mundo- es casi toda ella la de la benedictinización, la de la conquista del universo monástico ya constituido por un libro, la Regla de San Benito; un fenómeno en consecuencia muy distinto en la historia de la vida religiosa de la propagación de una o más comunidades -una orden, congregación o instituto- por obra de un fundador o sus sucesores, como será el caso luego de la aparición de los canónigos regulares, y de ahí hasta los institutos seculares de hoy pasando por los mendicantes y los clérigos regulares.

Y así las cosas, es ineludible que uno se pregunte el porqué de esa conquista protagonizada por la tal regla benedictina. Respuesta que para cada situación histórica será desde luego distinta. Y, cual para la de nuestro país vamos a tratar nosotros un poco de verlo en este trabajo, condicionada por el entorno y un poco condicionante del mismo a su vez. Y distintas pero que a la postre habrán de ser aprehensibles en una cierta base común.

Base cimentada, desde luego, en los valores intrínsecos de la Regla misma<sup>9</sup>.

6. En cada circunstancia, fijémonos bien. De ahí, a nuestro juicio, el fracaso de cualesquiera tentativas de una aprehensión unitaria que sin tomar conciencia de ello haya de asentarse en una síntesis forzada. Tal A. ROBERTS, *Métodos espirituales en la vida benedictina, ayer y hoy*, en «Cuadernos monásticos», 11, (1976), pp. 7-29. Y también hay que precaverse contra la reducción de lo esencial a lo accidental. Pues por mucha que la *discretio* de la Regla sea, no cabe duda de que ciertas situaciones están inequívocamente fuera de ella. Nos parece, vg., que ese escollo no ha sido esquivado por G. WEAKLAND, *El abad como padre espiritual* (conferencia en Bangalore a los superiores monásticos de Asia en 1973), en *ibid.*, pp. 38-42, por otra parte algo contradictorio consigo mismo.

7. Salvo algún que otro reducto también de particularista entorno.

8. A la p. 163 de su autobiografía cit., nota Van Zeller, a propósito de su duda vocacional, entre los cartujos y los benedictinos, la falta de adecuación entre la imagen y la realidad, en cada caso, de la vida monástica: «Looking back upon the experience today, I can judge that I made exactly the same mistake in the novitiate at Parkminster as I had made in the novitiate at Downside: I had come in both instances with a clear idea of what I was looking for, and when the object supplied was not what I had expected I held on to the original conception». Don Hubert van Zeller es profeso de Downside. Parkminster es la única cartuja inglesa actual.

9. Friedrich Prinz, en el artículo reciente *Monastische Zentren im Frankenreich*, al que nos referiremos después, planteándose la cuestión de los factores determinantes de la benedictinización francesa, y a pesar de concluir tuvo lugar la misma dentro de y gracias a una «gunstige politisch-gesellschaftliche Konstellation», y haber sido fomentada por la debilidad del ya insostenible arcaísmo de la *regula mixta* («die Variabilität dieser Klosterordnung, die es dem Abt erlaubte, den vorgegebenen Rahmen des Regeltextes nach eigenem Vorstellungen und Überzeugungen auszufüllen»), hace también hincapié en las virtudes immanentes al texto; «dem honen asketisch-religiösen Rang und der humanen Ausgewogenheit der *Regula Benedicti*».

Y a ese propósito no puede ser más aleccionadora la pequeña historia de la polémica suscitada en el mundo científico hace ahora unos cuarenta años, cuando se lanzó la hipótesis, que de día en día se fue ganando más partidarios, de la prioridad de la hasta entonces preterida y anónima Regla del Maestro sobre la de San Benito, y la abundosa utilización cual fuente, a menudo literal, de aquella por ésta. Polémica en el mundo científico que tuvo su paralelo en una explicable tormenta en la piedad filial benedictina. Tras de cuya tempestad nos ha llegado la calma. Tanto más definitiva cuanto, a pesar de tan sensacional y revolucionario descubrimiento, la singularidad de la *Regula Benedicti* cual obra maestra ha permanecido intangible. Ya que si se ha visto más afectada su originalidad, ello no ha pasado de una cuestión cuantitativa. En cuanto nunca se pudo pretender, ni de ella ni de ninguna otra regla, un apartamiento más allá de ciertos límites de la tradición común.

Y en cambio ninguna como ella supo recoger lo mejor de esa tradición, articularla más magistralmente y llegar a una su expresión tan integral y henchida de unción.

Porque la Regla de San Benito es una regla monástica completa, que disciplina materialmente toda la vida cotidiana de los monjes articulados en su comunidad cenobítica. Y sin embargo tan unguida de *discretio*, tan adaptable a las contingencias de los tiempos y los lugares, que de ahí las dificultades para aprehender, a la postre de la experiencia histórica, la esencia del benedictinismo<sup>11</sup>, esas dificultades a las cuales nos hemos comenzado refiriendo<sup>12</sup>. Y a la vez dotada de una espiritualidad inconmovible, genéricamente cristiana y específicamente monástica. Y singular e incluso sorprendentemente, que no retrocedemos ante la contundencia del adverbio, rica de delicadezas psicológicas que todavía nos la dejan gustar cual dotada de consolaciones incluso terapéicas para el espíritu humano sin más. Y por eso cuando la *Enciclopedia británica*, en su última edición norteamericana<sup>13</sup>, reivindica en el artículo dedicado a San Benito la preeminencia de su libro a pesar de dar por buena su abundosa utilización de la *Regula Magistri*, no se sale de la objetividad adecuada a su índole sino al contrario.

Pero apartémonos de la tentación divagatoria.

Para quedarnos en Leire.

10. Relatada por B. JASPERT, *Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse* (Hildesheim, 1975). Nosotros la hemos insertado en el argumento de nuestra novela *El arcángel de Montecasino* (Bilbao, 1977; premio «Puente Colgante» del Ayuntamiento de Portugalete, 1975).

11. La bibliografía es escasísima. Véase, como una excepción, de los pocos trabajos que abordan específicamente el tema, J. HOURLIER, *La Règle de saint Benoît, source de droit monastique*, en «Etudes d'histoire du droit canonique dédiées a Gabriel le Bras», I (París, 1965), pp. 157-68.

12. De ahí la extensión y diversidad, en cada circunstancia, de las *consuetudines* benedictinas. Véase L. DONNAT y W. WITTEBACH, *Consuetudini monastiche*, en «Dizionario degli istituti di perfezione diretto da Guerrino Pelliccia (1962-1968) e da Giancarlo Rocca (1969- )», II, (Roma, 1975), coll. 1692-5. Es aceptable, aunque naturalmente necesitada de desarrollo y matizaciones, su definición, «un modo collettivo di agiré, fondato sulla tradizione, consentito dalla comunità che lo pratica e avente ordinariamente forza di legge per tale comunità».

13. (1978), II, pp. 834-5.

El caso de Leire

Leire, el monasterio «en que se compendia toda la historia del reino de Navarra», cual «abadía y sede episcopal, corte y panteón regio a la vez en las primeras centurias»<sup>14</sup>, comparte consecuentemente, al menos en cuanto nosotros hasta ahora sabemos, el obstinado silencio de Navarra y de Aragón en torno a la Regla de San Benito hasta el reinado de Sancho el Mayor<sup>15</sup>, el monarca que mereció ser llamado por una crónica coterránea del siglo XI *desiderator et amator agminum monachorum*.

Y lo cierto es que, en el estado actual de nuestros conocimientos, su benedictinización no nos consta sino entre 1032 y 1035, o sea en los tres últimos años de aquel reinado<sup>17</sup>.

«¿Fue ello obra del rey? Nos parece de una posibilidad convincente», hemos escrito nosotros en otra ocasión. Lo que nos interesa dejar estampado aquí de nuevo, en cuanto la tal intervención personal del soberano, de haber tenido lugar, en la implantación de la regla benedictina, implicaría una modalidad benedictinizante de creciente interés<sup>18</sup>. La misma que habría acabado siendo decisiva en la benedictinización francesa, si hemos de creer a su más reciente y especializado investigador, Friedrich Prinz<sup>19</sup>.

Y sin embargo de todo ello, esa data de casi mediado el siglo XI, es demasiado tardía, y excesivamente tenaz el silencio precedente, tanto como para justificarnos una tentativa de volver atrás en demanda de alguna explicación matizadora.

Máxime cuando hay indicios de una cierta regresión en el presumible

14. J.M. LACARRA y J. GUDIOL, *El primer románico en Navarra. Estudio histórico-arqueológico*, en «Príncipe de Viana», 5, (1944), 221-72; sobre todo pp. 231-2.

15. Seguíamos esperando la edición de su colección diplomática, hasta 1328, a cargo de José María Lacarra y Emilio Sáez. Véanse M. MAGALLÓN, *Cartularios de Leire*, en «Boletín de la Real Academia de la Historia», 32, (1898), 257-61; y J. GONI GAZTAMBIDE, *Catálogo del becerro antiguo y del becerro menor de Leire*, en «Príncipe de Viana», 24, (1963), 149-213. También, id., *Los estudios sobre los benedictinos y los cistercienses en Navarra*, en «Studia Monástica», 1, (1959), 171-87; pp. 172 y 176-80, pero afortunadamente ya contamos con la *Documentación medieval de Leire (siglos IX a XII)* de Ángel J. MARTÍN DUQUE (Pamplona, 1983).

16. Véase nuestro libro *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica* («Fuentes y estudios de historia leonesa», 9-11; León 1973), II, pp. 558-9.

17. Nuestro libro cit. en la nota anterior, pp. 903-4.

18. «¿Con arreglo al espíritu de Cluny?». Claro está que también, añadíamos. Es confuso, pese a su acceso directo a las fuentes, C.M. LÓPEZ, *Leire, Cluny y el monacato navarro-pirenaico*, en «Yermo», 2, (1964), 131-160.

19. *Monastische Zentren im Frankenreich*, en «Studi medievali», 19, (1978), 571-90 (desconoce la bibliografía española). Y se pregunta: «Welche Kräfte und welche politisch-kirchliche Konstellationen waren es nun, die der cassinensischen Klosterordnung den Weg nach Gallien und ins Frankenreich ermöglichten, wo begegnen wir ihr zuerst und wer förderte ihre Verbreitung?». Para responderse que la clave estuvo en «un sistema de alianza político-monástica entre la nobleza franca y la monarquía con el monacato columbaniano de Luxeuil y el benedictinismo anglosajón ya difundido en el continente». Por ese camino, y como paralelo ceremonial, véase P. WILLMES, *Der Herrscher «Adventus» im Kloster der Frühmittelalter* («Münstersche Mittelalter-Schriften», 22; Munich, 1976). Y dentro del tema global del mismo Prinz; J. SEMMLER, *Zur Überlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs des Frommen*, en «Deutsches Archiv», 16, (1960), 309-88; y J. ANGERER, *Das Mönchtum im karolingischen Reich*, en «Die Anfänge des Klosters Kremsmünster» (Linz, 1978), pp. 11-24 (este último para la explicación de la concreta implantación de la RB).

proceso benedictinizante anterior de un monacato tan norteño como ese pirenaico<sup>20</sup>. Pues no olvidemos que la Marca Hispánica, Cataluña, es una excepción al rezagamiento de la benedictinización hispana, de manera que las menciones jurídicas de la observancia benedictina se suceden en el futuro Principado ya a partir del año 822 con una regularidad plenamente europea o casi<sup>21</sup>.

Veamos, pues.

Leire está documentado indubitadamente<sup>22</sup> desde el año 848, cuando San Eulogio de Córdoba le visitó con otros monasterios navarros y aragoneses. De la grata experiencia espiritual que su conocimiento le supuso, se explayó el *vir dei* mozárabe en una carta escrita al obispo de Pamplona, Wiliesindo<sup>23</sup>. Carta en la cual nosotros hemos detectado reminiscencias de la Regla de San Benito<sup>24</sup>, punto de vista en el que, dicho sea de paso, seguimos insistiendo, a pesar de habérsenos llamado la atención sobre una posible explicación casual del fenómeno<sup>25</sup>. De esas reminiscencias hay una que no pertenece al texto común al Maestro y San Benito, sino que es exclusiva de éste<sup>26</sup>. Ciertamente parece la más genérica de todas. *Exercitatione regularis disciplina studiis*, en San Eulogio; *disciplina regularis subsidium*, en San Benito. Sin embargo de lo cual, un estudioso tan riguroso y especializado como don Adalbert de Vogüé<sup>27</sup>, le tiene por muy característico del texto casinense, muy típicamente benedictino.

Lo cierto es que uno de los tópicos de quienes como sobre ascuas pasan por la problemática del monacato altomedieval hispano es el más arraigado arcaísmo del mozárabe. Tópico que nosotros, sin mucho esfuerzo, y no sólo por las alusiones benedictinas de San Eulogio, sino por otros contactos monásticos europeos de aquella diáspora andaluza, hemos podido juzgar insostenible.

20. Cf. J. CARO BAROJA, *San Amando y los vascones*, en «Príncipe de Viana», 32, (1971), 7-26.

21. Nos remitimos para todo esto a nuestro libro ut en la nota 16 Alguna precisión más en el que le siguió, *El monacato en España e Hispanoamérica* (Instituto de Historia de la Teología Española, «Subsidia», 5; Salamanca, 1976), y en nuestra colaboración en el volumen segundo de la «Historia de la Iglesia en España» de la «Biblioteca de Autores Cristianos», (Madrid, 1982), 1.º, pp 141-91, 339-48, 352-401 y 403-26

22. Una feliz comprobación, a través de fuentes árabes, permitió a don Claudio Sánchez-Albornoz disipar toda duda en cuanto a la realidad del viaje eulogiano; *La autenticidad de la epístola de San Eulogio y el Muqtabis de Ibn Hayyan*, en «Príncipe de Viana», 19 (1958), 265-6 Insistiendo en los horizontes europeos del santo, R JIMÉNEZ PEDRAJAS, *San Eulogio de Córdoba, autor de la Pasión francesa de los mártires mozárabes cordobeses Jorge, Aurelio y Natalia*, en «Anthologica Annua», 17, (1790), 465-583.

23. Texto en J GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* (Madrid, 1973), p 502.

24. 13, 2 y 3 de la carta; a cotejar con RB, Pr, 45; III, 10, LXII, 3; LIII, 9; y LXVIII, 2 Además II, 4, 2 del *Memoriales sanctorum*, con RB, I, 2. Nuestro trabajo *La mozarabia y Europa en torno a San Eulogio y la Regla de San Benito*, en «Historia mozárabe 1, 1.º Congreso de Estudios Mozárabes» 1975 (Toledo, 1978), pp 17-27 (apareció por errata bajo el nombre de Emilio); y en «Yermo», 14, (1976), 189-99 Véase la nota 29

25. En el «Bulletin de spiritualite monastique» de «Collectanea Cisterciensia», núm. 3 de 1978 (t 40), pp 333-4

26. RB, LXII, 3 Por otra parte, nosotros no creemos en la difusión de la RM en Al-Andalus. Véase nuestro artículo, *La única cita hispana conocida de la «Regula Magistra»*, en «Translatio studii Manuscripts and Library Studies honoring Oliver L. Kapsner O.S.B. edited by J.G. Plante» (Collegeville, Minnesota, 1973), pp 202-23 Una precisión en «Regula Benedictini», V, 1 y VII, 10, y «Libellus a Regula Sancti Benedicti subtractus» II, 1, en «Benedictina», XX, (1973), 9-54

27. *La communaute et l'abbe dans la Regle de saint Benoît* (Paris 1960), pp. 511-9.

Hasta el extremo de haber creído encontrar una confirmación al innegable retraso benedictino de Leire en el silencio eulogiano sobre su régimen de vida. «Y es que la indiscutible sensibilización benedictina de Eulogio no le habría hecho pasar por alto una observancia benedictina en los cenobios navarros de que fue huésped, de haber ella existido», según dejamos escrito.

Sin que vayamos a cantarnos aquí la palinodia. Pero sí prevenir un poquito contra cualquier interpretación extensiva de nuestra aseveración. Porque la no benedictinización jurídica de aquel Leire no quiere decir forzosamente que no se viviera allí un cierto benedictinismo doctrinal ya. O sea el mismo que en el sur. Donde no hay duda de que el monacato de ambiente eulogiano tampoco estaba sometido a la Regla de San Benito como código exclusivo y uniformador, sino al viejo sistema misceláneo de los *codices regularum* o *regula mixta*, el de la multiplicidad de reglas o fragmentos de ellas de coordinación dejada un tanto a la discrecionalidad del abad<sup>28</sup>. Pues en otro caso no se explicaría la noticia que de San Eulogio mismo nos da su biógrafo Alvaro<sup>29</sup> de haber compuesto reglas monásticas, *regulas fratrum componere*, que tal autoría en plural no es compatible con el nuevo sistema de una regla única. De monopolio para mejor entendernos.

Y es más. Llegamos ahora nosotros a preguntarnos: las alusiones benedictinas de la carta a Wiliesindo, ¿pueden ser un tanto devoluciones cortesés de reminiscencias precisamente vividas por San Eulogio en los monasterios septentrionales de cuya hospitalidad disfrutó? No nos parece imposible, aunque se trataría de un paralelo más bien, ya que el conocimiento y la estimación de la Regla de San Benito en el territorio cordobés hay que darlos por supuestos.

Y es el caso que un conocedor tan integral de la historia total del país como José María Lacarra<sup>30</sup>, de aquella Navarra nos dice cómo, en la zona oriental, que corresponde a la cuenca del Aragón y sus afluentes, «es claramente perceptible una renovación de la vida monástica que llega del norte, del mundo carolingio», llegándonos a sugerir que «lo que los carolingios no pudieron lograr por la vía política, lo alcanzaron por la religiosa». Así por supuesto Leire, «el único monasterio que ocupa una posición dominante, a manera de atalaya que vigila el ancho valle del río Aragón, en sus dos vertientes, la aragonesa y la pamplonesa». Siendo para Lacarra San Eulogio el mejor testigo de que aquella cultura cenobítica era más carolingia que visigótica<sup>31</sup>.

28. Recordamos haber oído a nuestro profesor Manuel Díaz y Díaz notar la diferencia entre los códigos de reglas con valor meramente librario y los que además eran códigos del abad, con el valor de continentes de la observancia monástica en consecuencia. Claro que en cada caso concreto no es fácil ni mucho menos la distinción.

29. *Vita Eulogu*, 3; p. 332 del «Corpus» de J. Gil. Cfr. nuestros artículos *El papel de Andalucía en la benedictinización peninsular*, «En la España medieval. II. Estudios en memoria de Salvador de Moxó» (Madrid, 1982), pp. 583-94; y *El benedictinismo monástico y la biografía gregoriana de San Benito. A propósito de la España medieval*, en «Studia Monástica», 26, (1984), 231-40.

30. *Historia del reino de Navarra desde sus orígenes hasta su incorporación a Castilla* (Pamplona, 1971), I, pp. 93-101. También pp. 218-22. Y *Aragón en el pasado*, en «Aragón. Cuatro ensayos» (Zaragoza, 1960), I, pp. 136 y 141-3.

31. Y lo mismo en Aragón; «tan rica biblioteca como la de San Zacarías o San Pedro de Siresa sólo podía ser fruto del renacimiento cultural carolingio. En tan calamitosos tiempos, apenas hubiera podido llegar nada del sur, del valle del Ebro». En el dominio político, apunta para las primeras fechas fundacionales de esos monasterios, que «nos acercan a la época de dominio, más o menos efectivo, de los monarcas carolingios por medio de condes interpuestos».

Pero lo carolingio era ya por entonces lo plenamente benedictino. Pues no podemos olvidarnos de la tan trascendente fecha, ya un poco vieja, del año 817, cuando el sínodo de Aquisgrán había decretado en definitiva la uniformidad benedictina del monacato europeo<sup>32</sup>.

Y sin embargo, lejos de consumarse la tal presumible tendencia benedictinizante en una abierta sumisión jurídica temprana, en Leire y en Navarra-Aragón todo nos vamos a encontrar con el pertinaz silencio que atrás dejamos apuntado.

Silencio que nos trae a las mientes la observación del mismo Lacarra, apuntadora de la regresión a que nos hemos referido, concretamente de una sustitución, a mediados del siglo IX, de la cultura monástica carolingia por la hispano-visigoda, sustitución que confirmarían de consuno la codicología, la paleografía y la diplomática.

Y que dentro del mismo contexto particularista peninsular, a fe que nos resulta bien extraña, en cuanto, pese a otro de los tópicos que acaso todavía se vengán repitiendo aunque cada vez con menos motivo, no concuerda con la tónica común.

El tal tópico consiste en atribuir a los monjes españoles de la Alta Edad Media un nacionalismo sacro-cultural que les habría hecho rechazar conscientemente, en bloque y por principio, la Regla de San Benito, nada más que por su apego a la observancia de sus viejos compatriotas los padres visigóticos, San Isidoro y San Fructuoso sobre todo. Frente a ellos, lo casinense habría sido lo foráneo, lo ultrapirenaico, lo europeo, un mundo ajeno y extraño contra el que tocaban a celosa y recelosamente precaverse.

Es más. Por esa vía se ha pretendido explicar la al fin llegada benedictinización mediante una especie de añagaza. Cual si un poco hubiera entrado por la puerta falsa. Se trata de los Comentarios de Esmaragdo a la Regla. La codicología demuestra con creces que la difusión peninsular de ésta tuvo muy a menudo lugar maridada con ellos y a través de los mismos<sup>33</sup>. Y ello se venía atribuyendo a la utilización que Esmaragdo había hecho con cierta generosidad de los padres hispanos. Pero nosotros, al editar y estudiar el *Libellus a Regula Sancti Benedicti subtractus*, la única regla monástica compuesta en la Península Ibérica durante el alto medievo post-visigótico<sup>34</sup> que nos ha llegado, comprobamos que no fue así, en cuanto su redactor, al servirse a su vez de Esmaragdo y lo hace continua y profusamente -como que *ab Smaragdi explanata* podría ser desarrollado su mismo título- no para mientes en tomar precisamente aquellos pasajes de abolengo hispano. Ni mucho menos. Más bien podría pretenderse la demostración de lo contrario, aunque desde luego el fenómeno es casual.

De ahí que cuando en cada determinado momento de la historia monástica de un territorio peninsular nos topemos con un reclamo comprobado y firme a la tradición doctrinal visigótica en oposición a las nuevas corrientes europeas

32. Véase C.J. BISHKO, *Salvus of Albalda and frontier monasticism in tenth Century Navarre*, en «Speculum», 23, (1948), 559-90. Cfr. id., *Spanish and Portuguese Monastic History. 600-1300* («Variorum Reprints», Londres, 1984).

33. Se puede notar la trascendencia de la tradición hispana para la transmisión textual de Esmaragdo en la reciente edición de sus Comentarios dentro del «Corpus consuetudinum monasticarum».

34. *Una regla monástica riojana femenina del siglo X: el «Libellus a Regula Sancti Benedicti subtractus»* («Acta Salmanticensia», Filosofía y Letras, 74; Salamanca, 1973).



hayamos de buscarnos una explicación concreta, en cuanto la genérica y apriorística de que hemos hecho mención no nos sirve, por su falta de realidad sin más.

Es el caso del Concilio de Coyanza. Se celebró éste el año 1055, reuniendo a los obispos de las diócesis de la monarquía de Fernando I y además a los navarros de Calahorra y Pamplona, con los respectivos abades. Sus decretos se nos han transmitido en dos versiones, una la portuguesa, del texto conciliar propiamente dicho; otra, la ovetense, del decreto real corroboratorio, como las *leges in confirmatione concilii edite* de los viejos tiempos de la monarquía toledana. Y bien, la primera manda a los monasterios que en lo posible se sometan a la *Regula Isidori* o a la *Regula Benedicti*; la segunda, ya exclusivamente a la última, dirigiéndose también a los femeninos y en un tono imperativo.

Lo cierto es que el Concilio quedó del todo en letra muerta en cuanto a la Regla de San Isidoro. *Que ni antes ni después de él hemos encontrado noticia de un solo monasterio peninsular de una única observancia que no fuera la benedictina*. Y es increíble como desde mucho antes de nuestras investigaciones no había hecho reflexionar a nuestros predecesores tan elocuente dato. Del todo en letra muerta, pues, en cuanto a la Regla de San Isidoro. Y creemos que casi en cuanto a la de San Benito, pues si la benedictinización acabó viniendo fue gracias a otros impulsos. Pero no es este resultado concreto el que aquí nos interesa, sino la explicación del canon en cuestión. ¿Qué había ocurrido? ¿Quién despertó y por qué el soterrado filón de la tradición isidoriana?

La respuesta está en todo un clima de filovisigotismo arcaizante que artificialmente se estaba viviendo por entonces en León dentro de ciertos ambientes como lógica reacción al europeísmo cluniacense en boga<sup>35</sup> y que triunfó por un momento en Coyanza<sup>36</sup>.

Mas volvamos a Leire, a Navarra y Aragón.

¿Qué había allí pasado para despertar a su vez, unos dos siglos antes, ese visigotismo ya un tanto tramontado por la historia y la geografía? ¿Una reacción cultural impuesta desde arriba, al desvincularse los nuevos estados ya consolidados de las potestades carolingias? ¿Incluso un cambio en la proceden-

35. Véanse M.C. DIAZ y DIAZ, *Anécdota Wisigothica* («Acta Salmanticensia», Filosofía y Letras, 12; Salamanca, 1958) I, pp. 117-22; id., *Isidoro en la Edad Media Hispana*, en «Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento» (León, 1961), pp. 345-87, nota 117; y A. VINAYO GONZALEZ, *Cuestiones históricas-críticas en torno a la traslación del cuerpo de San Isidoro*, en *ibid.*, 285-97; sobre todo pp. 289-93 y 295. Pero no confundamos, sin más, visigotismo con isidorianismo. ¿Qué decir entonces de la formidable impronta del Sevillano en todo el medioevo europeo? Cf. L. ROBLES, *Isidoro de Sevilla y la cultura eclesiástica de la España visigótica. Notas para un estudio del libro de las «Sentencias»*, en «Archivos leoneses», 24, (1970), 13-185, donde se estudia la difusión del libro, de la mozarabía a las tierras germánicas.

36. Por un momento, insistimos. Que no perdemos de vista la rectificación del texto ovetense. Ese parcial arcaísmo visigotizante leonés por un lado, y por otro el entusiasmo benedictino del foco codicológico castellano en torno a Silos y Cárdena, de tanta influencia en la Rioja, incluso cuando políticamente ésta dependía de Navarra en el siglo anterior, indujeron a don Claudio Sánchez-Albornoz a postular para Castilla el más temprano benedictinismo como otra nota dentro de su supuesta entraña progresista frente a la reacción leonesa. Bishko le salió al paso, al estudiar las relaciones de Fernando I y Cluny, en la misma revista fundada y dirigida por don Claudio en Buenos Aires. Para la cuestión pueden verse nuestras otras reflexiones sobre la benedictinización hispana, dentro de este centenario y en «Cistercium», 32, (1980), 205-22.

cía del reclutamiento de las comunidades monásticas? Es posible. Aunque nosotros aquí no podemos pasar de apuntarlo y dejar brindado su escudriñamiento a los historiadores del país.

No sin antes recordar el dato de la persistente devoción del monasterio a las santas mártires mozárabes Nunilón y Alodia<sup>37</sup>. La fecha del suplicio de las mismas<sup>38</sup> y la de la traslación de sus cuerpos a Leire han sido muy controvertidas<sup>39</sup>. Pero lo indiscutido, como hace notar Juan Gil, es que «la tradición hubo de fijarse a fines del siglo IX», siendo «significativo que los reyes de Pamplona implantaran su culto en la recién conquistada Rioja, y que, al filo del siglo X, una de las mujeres de Fruela II, de origen navarro, sin duda, llevara el nombre de Nunilón, como hizo ya observar Morales». Y significativa también esta coincidencia cronológica de tal fervor mozarabizante con la de la sustitución cultural apuntada por Lacarra<sup>40</sup>.

Y antes de deambular por otros caminos, un detalle posterior pero del que acaso sea posible sacar su jugo. De Montearagón, la fundación del rey Sancho Ramírez el año 1086 como canónica agustiniana -uno de los casos en que el retraso de la Regla de San Benito no la dejó llegar a tiempo- nos han sobrevivido unas colectas de salmos de la liturgia hispánica<sup>41</sup>, habiendo visto don Jordi Pinell en dos de sus pasajes<sup>42</sup> una reminiscencia del texto benedictino<sup>43</sup>. Huellas benedictinas soterradas, pues, y a su profundidad, pero que hay que suponer en sus días habían sido benedictinizantes. Y nada más que a enlazar con nuestras sugerencias anteriores, pues huelgan los comentarios.

Pero ahora ya sí que nos será lícito dejar Leire y Navarra, a la búsqueda de otros botones de muestra, aun alejados en el tiempo y el espacio. Al menos a ese mismo título ejemplificador. E incluso un poco metodológico si se quiere.

37. Véase la bibliografía citada en las pp. 97-100 de nuestra edición del *Libellus*. Después y además: R. LEÓN, *A orillas del latín* (Málaga, 1963); id. *Lecciones del oficio litúrgico de las santas Nunilón y Alodia* (ibid., 1965); id., *Himno para el día de las santas Nunilón y Alodia* (ibid., 1968); R. JIMÉNEZ PEDRAJAS, *LOS datos del martirio y traslado de las santas Nunilo y Alodia. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1967-1968 en el Seminario Conciliar de San Pelagio de Córdoba* (Córdoba, 1967); C.M. LÓPEZ *Más sobre la problemática en torno a las santas Nunila y Alodia*, en «Príncipe de Viana», 31, (1970), 101; 32; y sobre todo J. GIL, *En torno alas santas Nunilón y Alodia*, en «Revista de la Universidad de Madrid», 19 (=«Homenaje a Menéndez Pidal, IV), (1970), 103-40.

38. El año 851 para Gil; antes del 848, acaso el 846, para López.

39. López insistió en defender los años 849-850.

40. Véase T. MORAL, *El monasterio de Leire y las reliquias de los santos mártires de Calahorra*, en «Príncipe de Viana», 28, (1967), 127-53.

41. En un folio doble del siglo XI; Archivo Histórico Nacional, sección de códices, 1484 B, núm. 7.

42. *Fragmentos de códices del antiguo rito hispánico, III-IV-V: Reliquias del «Psalmodigraphus»*, en «Hispania Sacra», 25, (1972), 185-208.

43. RB, IV, 21. El mismo señala las fuentes de este pasaje en una versión latina antigua de la *Vita Sancti Antonii* y en San Cipriano, pero el texto de Montearagón, como el de San Benito, usa el verbo *praeponere* y no *anteponere*. Parecido también, *qui amoris tuo nihil in hoc mundo praeponerunt*, de la oración *Pax multa*. Por parecidos caminos, aunque *servatis servandis*, cf. V. SAXER, *Manuscrits liturgiques, calendriers et litanies des saints du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, conservés a la Bibliothèque Capitulaire de Tarazona*, en «Hispania Sacra», 23, (1970), 335-402; (1971), 367-423; y 25, (1972), 131-83 (insiste en lo franco-hispánico del santoral medieval de Tarazona). Recordamos: A. ROCHE NAVARRO, *Bibliografía sobre la antigua liturgia hispana*, en «Archivos leoneses», 25 (1971), 323-69.

El «cómo» de la benedictinización

Volvamos al punto de partida.

Y con él a la penuria desesperante de nuestra documentación monástica altomedieval<sup>44</sup>, si para concretar la cronología de la benedictinización mucho, para captar el proceso de su gestación casi del todo.

No hace mucho que Díaz y Díaz ha estudiado<sup>45</sup> dos folios nuevamente descubiertos de un *codex regularum* de la segunda mitad del siglo X procedentes de un escritorio leonés oriental. Emparentados con la versión de la *Regula Fructuosi* del manuscrito de Cardeña que lleva en el British Museum la signatura *add. 30055*. Y nos comenta el docto profesor compostelano cómo «enredan más que aclaran todo intento de reconstrucción fácil de la transmisión de las reglas hispanas<sup>46</sup>. ¡Pero benditos enredos si al menos contáramos con un buen acopio suyo para ir devanando nuestra madeja!».

Que sí. «Las modalidades de la recepción de la *Regula Benedicti* son un misterio casi siempre», hemos escrito nosotros en otra ocasión. Y no nos queda más remedio sino insistir en ello.

De ahí lo valioso de aportaciones tan raras cual la de Manuel Riu<sup>47</sup>, al enterarnos de cómo al condenar el Concilio de Frankfurt, en la temprana fecha del año 794, la herejía adopcionista, urgió de paso la observancia benedictina a este lado de los Pirineos. De paso o no tanto, pues en el concilio había tomado parte nada menos que Benito de Aniano. Pero lo cierto fue que, arrimara o no ése que ha sido llamado el segundo fundador de la orden benedictina el ascua a su sardina, benedictinismo y ortodoxia se hicieron un tanto simbólicamente solidarios en la Marca peninsular, y mucho más desde que, cuatro años más tarde, un concilio romano presidido por el mismo papa León III insistiera en la dicha condena de los heterodoxos, a raíz de lo cual Benito viajó en persona a Urgel, la diócesis del obispo heresiarca Félix<sup>48</sup>.

Y ahora un paralelo, que creemos instructivo desde luego, y no forzada ni superficialmente traído a cuento dejándonos llevar de cualquier casual analogía, con la benedictinización francesa.

Es sabido que ésta tuvo como precedente una síntesis de dos observancias,

44. Es tan distinto el mundo de nuestros cartularios de la misma al de muchos de los fondos descritos, vg., por C. TORROJA MENÉNDEZ, *Catálogo del archivo del monasterio de San Clemente de Toledo (1141-1900)* (Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Toledo, 1973) o Luis de la CUADRA, *Catálogo-inventario de la documentación del monasterio de Guadalupe*; (Dirección General de Archivos y Bibliotecas; Madrid, 1973), que cuesta trabajo encontrarles algún parentesco.

45. T. BURÓN CASTRO, *Fragmentos de códices visigóticos en el Archivo Histórico Provincial de León*, y M.C. DÍAZ y DÍAZ, *De manuscritos visigóticos. Nuevos fragmentos en León*, en «Archivos leoneses», 27, (1973), 9-56 y 57-97 (y en «León y su historia, Miscelánea histórica», II («Fuentes y estudios de historia leonesa», 8; León, 1973), pp. 113-201 y él mismo, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa* (León, 1983) pp. 394-5.

46. Destaca a su propósito el individualismo abacial en la formación de esos *códices regularum*. Véase nuestra nota 28.

47. *Revisión del problema adopcionista en la diócesis de Urgel*, en «Anuario de estudios medievales», 1, (1964), 77-96.

48. «En este caso, pues, la benedictinización aprovechó la coyuntura de una reafirmación de la ortodoxia dogmática», escribíamos nosotros a guisa de comentario en otro lugar. Y aquí lo tornamos a repetir, pues nos parece que valdría un tanto la pena meditar en ello, dentro de todo este contexto de la historia de las mentalidades sin más.

la de San Columbario, que ya se había difundido y arraigado mucho en el país vecino, y la de San Benito. Habiéndose señalado la transición del llamado monacato franco-irlandés a la hegemonía casinense en el siglo VII, y sobre todo entre los años 630 y 660. Y tenido al arzobispo de Besançon, Donato, cual el hombre más representativo de la misma.

Lo cual es tanto más significativo en cuanto Donato había sido monje de Luxeuil, el foco mismo de la observancia columbaniana. Pero lo cierto es que él compuso una regla propia para monjas, la *Regula Donati*, con destino al monasterio de Jussa-Moutier, fundado en su ciudad episcopal por su madre viuda Flavia. Y que la fuente abrumadoramente predominante que aprovecha es la Regla de San Benito, seguida de la *Regula virginum* de Cesáreo de Arlés, hasta el extremo de que, de sus setenta capítulos, sólo diez proceden enteramente de San Columbano y seis en parte, además de la inspiración de algunos otros. A lo cual observa un reciente investigador<sup>49</sup> que tratándose de un «monasterio femenino las prescripciones de Columbano no iban bien y era en consecuencia natural que se echara mano de otros textos».

De un monasterio femenino como el de las santas Nunilón y Alodia, cerca de Nájera, para el que el año 976 se escribiría la regla hispana antes citada, el *Libellus*. Regla que, además de la benedictina y los comentarios a ella de Esmaragdo, tiene como fuentes dos textos penitenciales añadidos al manuscrito esmaragdiano de Silos del año 945, a saber el *Item ex regula cuiusdam* y el *Quid debent fratres vel sorores in monasterio serbare*, a su vez basados en la Regla de San Fructuoso, la *Regula communis* y el *Liber penitentialis* de San Columbano. Lo cual implica que las coincidencias con el caso de la *Regula Donati* sean más estrechas todavía. Pues los capítulos columbanianos de ésta son también casi todos de índole penitencial.

E insistimos en la comparación. Lo columbaniano no iba a las monjas. Por demasiado duro. ¿Y no pudo ser este mismo el caso de lo fructuosiano entre nosotros?

Y por esa vía, interrogándonos ya con un tanto más de audacia, ¿no pudo ser igualmente de los Pirineos acá determinante de la benedictinización el monacato femenino<sup>50</sup>?

Y vayamos ahora con algo más genérico.

La apertura de los monasterios peninsulares al exterior o su cerrazón en sí mismos. A ese exterior que es lo ultrapirenaico concretamente. Lo cual quiere decir a través de Francia, ya que no a lo francés *tout court*. Y pasando casi siempre por Cataluña, el país con ribetes imborrables de Marca Hispánica. Pues hubieran sido cuales lo hubieran los caminos de la penetración de la *Regula Benedicti* en el pasado pre-muslim, o sean los de su recepción literaria y doctrinal, los que anduvo en la España reconquistada<sup>51</sup>, los de la perenne

49. G. MOYSE, *Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (V-X siècles)* (París, 1973).

50. Tanto más significativo el paralelo con lo francés cuanto el estado de cosas precedente no coincidía en nuestro país y el vecino. Pues aquí lo visigótico, lo indígena para entendernos, había sufrido una cierta cesura. Y de fuera nada había llegado con ímpetu arrollador.

51. En cuanto al mundo mozárabe, del que tenemos datos mucho menos numerosos, pero más inmediatos y reveladores -que sepamos ninguna escritura notarial documentadora de la adquisición o enajenación de fincas y con una escueta mención de la observancia si es que la contiene, y sí en cambio, tornamos a recordarlo, algunas valiosas reminiscencias en la literatura

configuración del monacato por ella misma, y jurídicamente<sup>52</sup>, no nos ruboricemos del adverbio, fueron continentales<sup>53</sup>.

Y sobre ese dilema entre la apertura y la cerrazón, entre la xenofilia y la xenofobia de nuestros monjes altomedievales si queremos, aún no está dicho todo ni mucho menos. Que la comprobación erudita en nuestras investigaciones pormenorizadas, en ello insistimos e insistiremos una y otra vez, de la falta de veracidad de la opinión anterior más bien panorámica que suponía un arraigamiento obstinado en los reinos del norte de los padres monásticos visigodos, arraigamiento que habría actuado de muro frente a la benedictinización, no es un dato más para echar en saco roto. Porque, y en el laberinto de las causas tampoco nos adentramos, entre otros motivos por la dificultad de hacerlo en el actual estado de la cuestión, lo cierto es que en el mundo monástico no se dio nada paralelo a la ilusionada restauración del *ordo toletanus* en la corte asturleonese<sup>54</sup>.

De ahí que no nos parezca un tiempo perdido hacer un *excursus* en un tema particular, por alejado que pueda parecer del de la disciplina cenobítica.

Y es el del comportamiento de aquellas casas y comunidades ante las leyendas épicas.

Lo cual requiere un sucinto pero previo recordatorio de las dos tesis encontradas sobre los orígenes de la epopeya medieval del oeste europeo, la individualista y la tradicionalista<sup>55</sup>. Para la primera, en el principio fue el poeta. Por muchas versiones que un tema épico haya recibido a lo largo de la historia de la literatura, y aunque las posteriores se hayan enriquecido decisivamente con la herencia de sus predecesoras, el cantar de gesta siempre será una obra de arte producto, como cualquiera otra en nuestros días, de la mente creadora de un vate aislado. Para la segunda, en cambio, la épica es una creación colectiva y popular que se va alimentando a sí misma al sucederse del tiempo y a veces se mantiene en estado latente.

El tradicionalismo fue profesado ya en 1865 por Gastón París, al dar a los tórculos su *Histoire poétique de Charlemagne*, en una atmósfera todavía romántica que había recogido y elaborado las ideas de Federico-Augusto Wolf

eulogiana- la impresión que sacamos es la de una mucho mayor continuidad con la etapa anterior. La estima benedictina se prosiguió, en aras de la herencia visigótica y de los nuevos contactos con la cristiandad europea; no hubo solución de continuidad. Pero los umbrales de la benedictinización jurídica no está claro llegaron a franquearse. Y en el último sentido nos parece de algún valor el silencio de las fuentes europeas. Véase la nota 29.

52. Los canonistas, sean cultores del derecho vivo de la Iglesia o de su pasado sustentador —tal Fransen—, que insisten en la visión del Derecho Canónico como un lugar teológico, encontrarán en las reglas monásticas desde ese punto de vista uno de sus más sólidos apoyos.

53. Insistimos en este sentido en las vías catalanas, que nos acusa lo bastante la codicología. Por otra parte, el que las comunicaciones de la monarquía asturiana bajo Alfonso III con Francia fueran a menudo marítimas, no deja de ser accidental desde nuestro punto de vista.

54. Claro estaba que la tal restauración, de haberse producido, y ese fue el caso, lo hemos visto, de la pretendida imposición alternativa de las reglas de San Isidoro y San Benito por el Concilio de Coyanza, dentro del filovisigotismo que cual reacción frente a lo cluniacense brotó en el León de Fernando I, habría sido artificial. En cuanto bajo la monarquía toledana el monacato hispano no era un ente *a se* y su culto a los padres del país no le desvinculaba de los maestros espirituales de fuera, dentro del elástico mundo de los *códices regularum o regula mixta*.

55. La mejor exposición de sus avatares en R. MENÉNDEZ PIDAL, *La Chanson de Roland (Orígenes de la épica románica)* (Madrid, 1959), pp. 7-47.

y Karl Lachmann sobre la *Iliada* y los *Nibelungos*<sup>56</sup>. El individualismo, por Manuel Mila y Fontanals y Pío Rajna, quienes en 1874 y 1884, respectivamente, daban a luz en las ciudades de cada uno, Barcelona y Florencia, sus sendos libros, *De la poesia heroico-popular castellana* y *Uorigini de Wepopea francese*<sup>57</sup>. Para alcanzar su elaboracion mas consumada en la obra monumental de Joseph Bedier, *Les legendes epiques*, cuatro volumenes impresos en Paris de 1908 a 1913<sup>58</sup>.

La que ya nos situa en el mundo monastico. Pues para Bedier, luego del acto de fe incondicionado en su credo individualista, «au commencement etait la route, jalonnee de sanctuaires; avant la chanson de geste, la legende locale, legende d'eglise». O sea que los poemas epicos serian creaciones de un solo poeta, si, dentro de una cierta soledad aristocratica, pero cual desarrollo de una leyenda surgida en una iglesia, y para atraerse mas peregrinos y devotos<sup>60</sup>, una iglesia que habría sido casi siempre monasterial, si nos atenemos al entorno de la epoca.

Y no olvidemos que nos estamos moviendo en el marco de una cuestion muy concreta, la del papel de los monjes en la genesis de los cantares epico-heroicos. No en la mas amplia del auspiciamiento por ellos de una poesia al servicio pio de las tradiciones de sus casas o titularidades<sup>62</sup> o del eco, mas alla de los muros de la clausura, de la poesia profana de fuera<sup>63</sup>; o de su protagonismo pasivo de los argumentos de la epica misma en ciertos casos<sup>64</sup>.

Y naturalmente que nosotros no vamos a echar nuestro cuarto a espadas en

56. Y a proposito de la apertura o cerrazon a lo foraneo. Gaston Paris dio su curso en el Colegio de Francia, estando Paris sitiado por los ejercitos prusianos el ano 1870, sobre *La Chanson de Roland et la nationalite française*. Recordemos que una de las explicaciones de la epica francesa es la de su abolengo germanico.

57. Para Mila, los romances serian posteriores a los poemas extensos, al contrario que para Gaston Paris. Pero notemos con Menendez Pidal que «Mila escribe sin espiritu polemico alguno, rehuendo a menudo el aludir a las opiniones que combate». La reaccion anti-romantica habia tenido tambien lugar en la cuestion homerica, con Benedicto Niese, en 1882; y Andre Wang, en 1893.

58. «A quien es preciso referirnos de continuo en todas las cuestiones, porque todas las ha tratado en modo eminente», dice su adversario Menendez Pidal.

59. Una obra poetica no se puede expresar mediante la intervencion de «fuerzas colectivas, inconscientes, anonimas, en lugar del individuo».

60. La precedencia de las leyendas locales eclesiasticas habia sido ya la del profesor vienes Philipp August Becker (*Die altfranzösische Wilhelmsaga*; Halle, 1896, y *Grundriss der altfranzösischen Literatur*, Heidelberg, 1907).

61. Por cierto que la epica tambien seria muy deudora de sus origenes a los monjes de aceptarse otra tesis, igualmente individualista, pero que siguio la de Bedier y polemizo con ella, la de una tradicion precedente, eclesiastica si, pero no romanica y oral sino escrita y latina. Es la de Maurice Wilmotte (*Une nouvelle theorie sur Vorigine des chansons de geste*, 1915); Albert Pauphilet (*Sur la Chanson de Roland*, 1933), quien invierte la teoria de Bedier y opina que las leyendas de las iglesias surgieron despues de los poemas, y Giuseppe Chiri (*Vepica latina en la Chanson du Roland*, Genova, 1936).

62. Recordemos los estudios tan obstinados de Brian Dutton sobre la puesta por Gonzalo de Berceo de su pluma al servicio de los intereses, y tambien economicos, so capa devota claro, del monasterio de San Millan de la Cogolla.

63. Tema que seria susceptible de un tratamiento particular, en el cual el monasterio por supuesto seguiria siendo el protagonista. Y para el que a pesar de todo no faltarian materiales. Con capitulos tales como el cultivo de la poesia goliardica en Ripoll y la lectura de los antecedentes de los libros de caballerias incluso por los primeros cistercienses.

64. Asi esta uno de los temas de la nuestra, la leyenda del abad don Juan de Montemayor.

este debate<sup>65</sup>. Que sólo ha venido a cuento cual antecedente de un ejemplo que va a ilustrarnos un aspecto de esa apertura o cerrazón del monacato peninsular a lo de allende los montes y en cuyo botón de muestra vamos a entrar de seguida. El de la *Nota Emilianense*.

El año 1721, en el segundo tomo de sus tan sabrosas como divagatorias *Antigüedades de España*: , historia de su monasterio de Cardeña sobre todo, el benedictino fray Francisco de Berganza había publicado un breve texto añadido a un códice perteneciente a San Millán, hoy el *Aemilianensis 39* de la Real Academia de la Historia, texto consistente en «un precioso resumen del tema de Roland y Roncesvalles. Pero la tal nota, que por *Nota Emilianense* la conocemos sin más, quedó del todo desapercibida en el aluvión de datos y comentarios de tan extensa obra, siendo necesario para atraer la atención de los eruditos a ella el re-descubrimiento de su original manuscrito, que por cierto había sido separado del códice del que forma parte<sup>67</sup> y su nueva publicación extensamente comentada por Dámaso Alonso<sup>68</sup>.

Para don Ramón, el autor de la *Nota Emilianense*, «escolizador» que le llama, de aquellos que «en los siglos X y XI anotaron los códices guardados en la biblioteca monástica de San Millán», el mismo que en el *Códice de Roda*, que también perteneció a ese monasterio, nos dejó otras tres, históricas, sobre la monarquía visigoda, y unas efemérides al final, «ejerció su actividad con toda verosimilitud entre los años 1054 y 1076, y debía de ser entonces muy viejo, a juzgar por la letra arcaizante, tipo siglo X, según juzgaron los grandes paleógrafos consultados por Dámaso Alonso, que son Gómez Moreno y Millares Cario». O sea cuando el tal cenobio, que con la Rioja era desde el siglo X tierra de disputa entre Castilla y Navarra, «rehecho del saqueo y del incendio con que le había destruido Almanzor en el año 1002, revivía floreciente, favorecido por la devoción de los dos reinos colindantes y en parte iban a él los mismos peregrinos que se dirigían a Santiago, por el camino francés, el de la gran peregrinación internacional, el cual pasaba por Nájera, a unos 18 kilómetros, en 1076, hizo reconstruir todo, pues la devoción al apóstol de Galicia iba en creciente, activando la comunicación transpirenaica de España». Cuando, en consecuencia, en el escritorio emilianense, «tenía que hacerse sentir ese creciente influjo francés», como desde luego indirectamente nosotros a través del papel que desempeñó en la benedictinización riojana, tan vinculada a Castilla codicológicamente, hemos comprobado<sup>69</sup>.

Ahora bien, la expiración del penúltimo cuarto del siglo XI, a efectos de esa

65. El más tenaz impugnador de Bédier fue su amigo Ferdinand Lot, en sus cinco artículos, de 1926 a 1928, *Études sur les légendes épiques françaises*. Y no han faltado las posturas conciliadoras. Así la de Ítalo Siciliano, en la Padua de 1840, *Le origini delle canzoni di gesta*, el de «las múltiples verdades relativas, a veces contradictorias», para quien «el problema de los orígenes épicos no tiene solución porque no existe; es un falso problema, puesto que el poema en cuanto hecho imaginativo no tiene otro origen que el poeta, y cualquier hipótesis puede alcanzar bastante grado de verosimilitud para explicar los materiales de que el poeta se sirve».

66. P. 506.

67. Con 23 folios más del mismo. La *Nota* está en el primero de ellos, 245 del conjunto.

68. *La primitiva épica francesa a la luz de una nota emilianense*, en «Revista de Filología Española», 37, (1953), 1-94.

69. Don Ramón, pp. 357-8 de *La Chanson* cit., nota a ese propósito el interés del *Códice de Roda* por las genealogías de los condes de Gascuña y Tolosa y los reyes carolingios, junto a los de Pamplona y a los condes de Aragón y Pallars; y la copia en el *Aemilianensis 46*, el año 1087, de un poemita latino destinado a la corte de un Pepino, en elogio de la Francia carolingia.

misma benedictinización que es también ahora nuestro único tema, es ya una época demasiado tardía. Porque a esas alturas, y luego de recibido por nuestro monacato el que nosotros hemos llamado, aunque desde luego sin mucho entusiasmo, el espaldarazo cluniacense, sólo algunas zonas geográficamente apartadas y escondidas y por eso de mentalidades arcaizantes, quedaban sin benedictinizar, en el extremo occidental de la Península sobre todo. Pero precisamente por eso habíamos comenzado por traer a colación el ya clásico debate entre individualismo y tradicionalismo en los orígenes épicos. A los efectos de valorar la significación de la *Nota Emilianense* desde nuestro punto de vista. Ya que de aceptar la tesis tradicionalista, que se escribiera entre 1054 y 1076 no quiere decir todo. En cuanto habríamos de retrotraernos a su presumible abolengo anterior en ese mismo medio monástico riojano donde se nos quedó fijada. Pues naturalmente que no vamos a atribuir su paternidad original y creadora a aquél su escoliador, por muy individualistas que nos sintamos. Que un escriba emilianense del siglo XI no se podía inventar lo más jugoso de toda la materia épica francesa, desde luego<sup>70</sup>. Y el de marras pudo tener sobre su mesa de trabajo un poema o fragmentos de él u otra nota más amplia o esa misma o un relato en prosa de forma cronística<sup>71</sup>, pero todo ello francés, ultrapirenaico. Y que no sería descabellado pensar hubiera llegado a su clausura riojana con bastante anterioridad al año de la batalla de Atapuerca, al 1076. Por cuando también algunos de los *codices regularum* benedictinizantes, o manuscritos *tout court* de la *Regula Benedicti*, o los comentarios de Esmaragdo a ella, o la biografía de San Benito en que el *Diálogo segundo* de San Gregorio Magno consiste, se adentraban de sus puertas adentro casi siempre a través de monasterios castellanos de los en torno a Silos y Cardeña<sup>72</sup>.

Síntoma, pues, la *Nota Emilianense*, de una xenofilia que también había de influir en la buena acogida a esa Regla de San Benito que ya venía rigiendo con exclusividad el monacato europeo, y que no concuerda con la imagen monolítica de un cenobitismo nacionalista y cerrado en sí mismo que, cual única explicación del retraso benedictinizante, nos había legado casi toda la historiografía anterior que como sobre ascuas pasaba por el tema<sup>73</sup>.

Y otro *excursus* ahora. Y mucho más localizado y de detalle.

70. Y de ahí que, inmediatamente, Pierre Le Gentil, aun conciliador, admitiera «toda una actividad épica latente» de acuerdo con don Ramón (*La Chanson de Roland*; París, 1955); y Rita Lajeune (*Actualité de la Chanson de Roland*, en «La Nouvelle Clio», 7-9, pp. 207-27) asintiera a las conclusiones de Dámaso Alonso de tener la *Nota Emilianense* como fuente un poema en lengua romance. Reacciones individualistas que, ante el re-descubrimiento, sólo consintieron en retrasar las fechas aceptadas para los orígenes épicos, las de Ronald N. Walpole (*The «Nota Emilianense», new light (but how much?) on the origins of the Old French Epic*; en «Romance Philology», 10, 1956, 1-18); y Antonio Viscardi (*In principio era il poeta*, en «Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università Statale di Milano», 9, 1956, 31-56; contra Martín de Riquer, *Los cantares de gesta franceses*, Madrid, 1952; y *Credo quia absurdum*, en «Filología Romanza», 3, 1956, 342-70).

71. Posiblemente con otras conexiones poemáticas anteriores, desde luego.

72. Y aquí una asociación de ideas. Para la relación de la fachada románica del poniente, en Leire, con el camino francés, véase MARQUÉS DE LOZOYA, *Historia del arte hispánico*, I, (Madrid, 1931), p. 376.

73. Un caso muy distinto, a propósito siempre de las concomitancias del monacato con la poesía épica, es la elaboración en un monasterio del poema de su benefactor. Esa fue la obra tardía, en el mester de clerecía ya, del *Poema de Fernán González*, casi con seguridad escrito por un monje de Arlanza. Véase J. PÉREZ DE URBEL, *Notas histórico-críticas sobre el «Poema de Fernán González»*, en «Boletín de la Institución Fernán González», 48, (1970), 42-75, y *Glosas*,



El de los rollos mortuorios. O sean las cartas<sup>74</sup> anunciadoras de la defunción de un personaje, el abad o un benefactor casi siempre, que un monasterio enviaba a otros muchos, y a las cuales cartas iban añadiendo estos sucesivos destinatarios las apostillas de su condolencia. De ahí que alcanzaran al cabo tal longitud que hubiera necesidad de enrollarlas.

Habían aparecido los tales rollos a mediados del siglo VIII, al sur de Inglaterra y en el círculo de San Bonifacio, y ya abundaban en el siglo X<sup>75</sup>.

En la Península Ibérica sólo conocemos seis<sup>76</sup> y de ellos dos son de descubrimiento reciente<sup>77</sup>. Y catalanes todos. Pocos pero cuyo conjunto, sin embargo, ha podido ser definido cual «la colección más antigua de piezas de ese género de las que en todo o en parte se conoce el itinerario». Y por cierto que elocuentes sus tales caminos, en cuanto los unos manifiestan el interés por estrechar los lazos con las poderosas comunidades de Aquitania<sup>78</sup> o la monarquía franca<sup>79</sup>, y en cambio los otros<sup>80</sup> apuntan mucho más ya a Aragón y Castilla, en definitiva al camino de Santiago y la penetración cluniacense.

Mas lo que aquí nos interesa es señalar en ellos una muestra más de la que llamó don Ramón de Abadai «apertura de Cataluña al mundo»<sup>81</sup>. Y monástica la tal apertura desde luego<sup>82</sup>.

íbid. 231-65 Habla allí de «la interpretación monacal del héroe» y supone que el anónimo poeta manejó una historia en romance «probablemente de algún canto popular sobre el conde». Andrés AMOROS, nota cómo «el *Poema de Fernán González* nos ha llegado incompleto. ¿Qué faltaba? Quizá llegaba sólo hasta la independencia de Castilla (Zamora Vicente). Quizá hasta la muerte del Conde y la glorificación de San Pedro de Arlanza (Joaquín Gimeno Casalduero). En todo caso se trataba, sin duda, de un epílogo triunfal, en el que se unirían el héroe, su pueblo y su religión»; *El «Poema de Fernán González» como relato*, en «Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach (con motivo de sus XXV años de docencia en la Universidad de Oviedo), II (Oviedo 1978), pp. 311-35. Un supuesto de colaboración de un cenobio a la formación de leyendas locales mediante la adaptación de otras foráneas que a él le llegan por sus particulares conexiones monásticas, en L. CORTES VÁZQUEZ, *Leyendas zamoranas de origen francés. Discurso pronunciado en la solemne apertura del curso académico 1976-7* (Zamora, 1976); la del anillo del primer obispo de la ciudad repoblada, San Atilano, milagrosamente recuperado del agua; y la de Valverde de Lucerna, el pueblo sumergido bajo el lago de San Martín de Castañeda. Otro de leyenda exclusivamente piadosa enraizada en el mismo monasterio, en M.D. YANEZ NEIRA, *Ero de Armenteira y la leyenda del pajarillo*, en «Cistercium», 28, (1976), 279-303. ¿Y cómo no recordar aquí la página más dorada de la saga de Leire? Que por cierto se está mereciendo un estudio completo. Véase mientras tanto y sin esperar mucho de él, J. RUIZ DE OYAGA, *San Vinla, abad de Leire*, en «Príncipe de Viana», 16, (1955), 307-19.

74. Encíclicas según su nomenclatura usual latina.

75. Han sido inventariados 320, de los cuales sólo tres en el mediodía francés y cuatro en Italia.

76. Los del conde Bernardo I de Besalú, una fórmula anónima quizás de Canigó, el abad Oliva y su hermano Guifredo fundador de Canigó, y los abades de Ripoll Seniofredo y Bernardo; entre los años 1020 y 1102.

77. J.DUFOUR, *Les rouleaux et encycliques mortuaires de Catalogne (1008-1102)* en «Cahiers de civilisation médiévale», 20, (1977), 13-48.

78. El de Semofredo.

79. Los de Oliva y Guifredo.

80. El de Bernardo.

81. *L'esprit de Cluny i les relacions de Catalunya amb Roma i l'Italia en el segle X*, en «Studi mediévali», 2, (1961), 3-41

82. Para un paralelo arquitectónico, obra del abad Oliva, véase B. Uhde-Stahl, *La capelle circulaire de Saint-Michel de Cuxa*, en «Cahiers de civilisation médiévale», 20, (1977), 339-51, se señalan huellas de las basílicas constantineanas de Jerusalén y de Roma, de las rotondas y grutas mañanas también romanas, de la Cluny II del abad Mayeul, de Fleury y San Benigno de Dijon, y de las «Westwerke» o macizos occidentales de las iglesias carolingias y otomanas del imperio como Corvey y San Pantaleón de Colonia

Naturalmente que estoy viendo venir los reproches. Que ya se me ha acusado alguna que otra vez por los cultores o críticos de la historia monástica, y acaso con menos motivo que ahora, de propender en demasía a las asociaciones. Y no digo que sin alguna justificación. Aunque desde luego tampoco para andarme yo por mis vericuetos carezca de ese cierto salvoconducto que me ha dado el previo manejo de muchas y muy áridas fuentes.

Lo cierto es que esta mi experiencia erudita a la búsqueda de los primeros caminos del benedictinismo hispano, tanto como en la primaria necesidad del estudio pormenorizado y *ab initio* para dilucidar cualquier cuestión, me ha confirmado en esa otra de la imaginación para elaborar los datos obtenidos, plantearse su problemática interrogadora e incluso suplir sus lagunas. Y muchas, de veras que muchas veces he recordado en esta su Salamanca la queja de don Miguel de Unamuno a los eruditos españoles de haber sido en exceso proclives a olvidarse de la loca de la casa y sus fueros más que legítimos.

Sí. Sobre todo en este caso de la tardía benedictinización del monacato de la Península Ibérica, se me han impuesto con el convencimiento más pleno, tanto esa necesidad de acceder directamente a una masa de fuentes dispersas, hasta el momento no aprovechadas desde el único punto de vista que interesa al estudioso del tema, inéditas muchas, tan parsimoniosas todas que sólo la paciencia de veras benedictina conforta ante ellas de la tentación del desaliento abandonista, escritas para documentar hechos de muy diversa índole e inscritas en una muy distinta órbita cultural; tanto la ineludibilidad de hincarlas sin pereza ni remilgos el diente, digo, como la de planear después por las grandes visiones del pasado del país, y explorar lo por los demás trillado en los otros fondos, a la búsqueda de los enlaces entre los varios plantíos que nos permitan tejer la urdimbre del bosque.

De ahí la legitimidad de los *excursus* que preceden.

Aunque sólo sea para darnos plena cuenta del contenido mismo de nuestro interrogante.

¿Qué podía suponer para los recoletos y rezagados monjes hispanos de la Alta Edad Media la conformación europea a la Regla de San Benito?

#### La benedictinización ante el monacato prebenedictino hispano

Hemos visto como fue letra muerta el Concilio de Coyanza en su tentativa de uniformar el monacato del país bajo las reglas de San Isidoro o de San Benito.

En cuanto a la de San Isidoro, no tuvo sucesión alguna su propósito. En cuanto a la de San Benito, bien lo sabemos, llegó sin tardar mucho por la fuerza misma de las cosas.

Ahora bien, es preciso insistir en ello, en cuanto la evolución posterior de la historia monástica nos crea un clima propicio al anacronismo en la composición del lugar de aquellas disposiciones conciliares y de toda la benedictinización, en la Península y fuera, sin más. La imposición uniforme de la *Regula Isidori* no habría supuesto en la España reconquistada una restauración del estado de cosas visigótico. Porque las comunidades de los monjes de la España visigoda no vivían cada una bajo una regla única, sino que cada monasterio estaba sujeto a una miscelánea de reglas. El *codex regularum* -códice del abad- o *regula mixta* que determinaba en concreto el régimen de vida aplicable.

Por eso la uniformización isidoriana hubiera implicado una instauración y no una restauración.

Pero hemos de reconocer que al fin y al cabo habría sido una instauración hispana; más particularista que la benedictina, por mucho parentesco que ambas reglas tuvieran<sup>83</sup>; diferenciadora del resto de la Europa católica; heredada en sus orígenes del pasado, aunque también la benedictinización llevara consigo algo del mismo legado visigótico, ya que en definitiva había entrado a formar parte de su acervo espiritual y la tradición monástica era ante todo común.

Y además, la mera circunstancia de que en Coyanza se pretendiera, aun volviendo el decreto real confirmatorio inmediatamente sobre sus pasos como hemos visto, no deja de ser significativo. Pues alguna tradición isidoriana, alguna conciencia del entronque con la herencia específica de los padres visigóticos había de haber cuando, por artificial y desde arriba que el reclamo se lanzara, en definitiva resultó posible hacerlo y hay que suponer que sin demasiada estridencia.

De aquí que, aunque los resultados de nuestra investigación sean incompatibles con el planteamiento que a la problemática del retraso benedictinizante peninsular se hacían muchos de nuestros predecesores, o sea el del enfrentamiento concreto de una tradición monástica específicamente nacional y arcaica con la otra moderna y europea, no estemos dispensados de cotejar un tanto la *Regula Benedicti* con el acervo visigótico.

Pues al menos los *codices regularum* altomedievales que nos han llegado sí dan cabida a ése en sus recopilaciones y selecciones, aunque desde luego siempre acompañado de los grandes textos foráneos, el benedictino, los orientales, Casiano, San Agustín y algunos otros.

Y ciertos otros indicios, por desapercibidos y minúsculos más valiosos, y decimos que más valiosos no desde el punto de vista del historiador que piense en su aprovechamiento, sino de la misma capacidad testimonial de aquéllos, ya que lo recoleto, lo que se da por supuesto, lo que se cita de memoria y sin indicar la fuente -así toda la Edad Media con la Biblia por lo menos-, lo que se recuerda sin esfuerzo y así se deja consignado, es lo que de veras ha llegado a ser parte de esa costumbre anímica de todos los días a la vez hija y conformadora de la mentalidad más profunda.

Tal, y vaya a guisa de botón de muestra afortunado, el caso de la *Vida de San Fructuoso*. El código más antiguo que nos la ha transmitido y conocemos es del año 907<sup>84</sup>. Pero hay una escritura notarial anterior que en su preámbulo nos la evoca y de ella hace uso. La confirmación de una donación patrimonial nada más, sí, la que el 17 de agosto del año 883 hace Alfonso III a la iglesia de Santiago del monasterio de San Salvador de Montelhos<sup>85</sup>. Pero donde con

83. Véase nuestro artículo, *En torno a la «Regula monachorum» y a sus relaciones con otras reglas monásticas*, en «Bracara Augusta», 21, (1968), 123-63. Fue el primero de nuestras investigaciones, y de él recordamos la plena razón de nuestro profesor Manuel Díaz y Díaz al estimularnos a esa vía, con la mera confianza en lo fructífero de la puesta en contacto de uno con la antigüedad sin más.

84. 10007 de la Biblioteca Nacional.

85. Publicada por Floriano y López Ferreiro. Reivindicada su autenticidad por Sánchez-Albornoz, frente a las sospechas de Barrau-Dihigo, Sousa Soares y Floriano. Seguimos a M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *El primer testimonio sobre la «Vita Fructuosi»*, en «Revista portuguesa de historia», 13, (1971), 145-53.

plena naturalidad, mi remoto compañero, el notario real Posedonio estampa sus reminiscencias del pío y dorado texto e incluso puede añadir sin violentar su redacción habitual, *cuius meritum et vitam sacra scriptura testatur*<sup>86</sup>.

Y precisamente hemos citado este documento por eso mismo que tiene de calladamente revelador de la supervivencia de aquel pasado. Por tratarse de un testimonio cuya densidad está en función de esa su misma índole inesperada.

Por eso no vamos en cambio a citar aquí los *codices regularum* que insertan las fuentes visigóticas, los cuales son la mayoría aun en territorios y momentos ya abiertamente benedictinizantes como Castilla y la Rioja durante el siglo X. Por otra parte ya lo dejamos hecho donde procedía.

Sin embargo de lo cual, la plenitud, a pesar de lo tardío de su cronología, de la benedictinización española, no nos debe asombrar demasiado. Tiene su explicación. Pues el problema es otro. Ese de su «cómo» antes que nada. Y el de algún caso particular, cual este mismo navarro-aragonés, palmario sobre todo en Leire y los demás monasterios visitados por San Eulogio con su aparente retroceso, hasta una cierta deserción si queremos de los caminos casinenses. Y desde luego que tantos otros.

Mas en definitiva, en cuanto a la benedictinización misma, habría que haber invertido el interrogante, de no haberse la tal producido. El porqué de su hipotético no, pues, incluso de su particular y más insistente retraso en algunos supuestos, sí es más merecedor de una búsqueda de causalidades. E incluso el de todo el retraso peninsular sin más.

¿Por qué el monacato hispano siguió viviendo bajo el sistema arcaico de la *regula mixta* cuando ya casi todo el de la coetánea Europa católica seguía la *Regula Benedicti*?

Y para contestarnos veamos qué tenía de singular el tal monacato nuestro. No tanto mediante un cotejo con el coetáneo ultrapirenaico cuanto con el coterráneo pre-muslim. Y sobre todo, examinándole en sí, tal y como era, y al margen de cualquier preocupación comparativa.

Y la respuesta se nos ofrece con una nitidez abrumadora. El monacato de la Península Ibérica en la Alta Edad Media es un monacato reprobador, una de las manifestaciones de ese fenómeno que Antonio Ubieto ha definido como «la ocupación pacífica de tierras vacías que no están cultivadas», y de tanta trascendencia que toda la primera etapa repobladora, la que se extiende entre los siglos VIII y XI ha sido llamada sencillamente «monacal». De ahí el número abrumador de los «monasterios» que la documentación cotidiana nos revela. Y entrecorramos el vocablo para que el lector no avezado al manejo directo de las fuentes no se deje llevar a su conjuro ni siquiera remotamente de la imagen común de un cenobio estable, más o menos numeroso de monjes, continuo, regular. No. Sino que se trataba de células de colonización agraria, repoblación demográfica y reconstrucción espiritual, casi siempre semieremítica por la fuerza misma de la dicha condición del país; pequeños, inestables, ligados a la tierra, sí (y no le quitamos la razón a José Mattoso), pero a una tierra por entonces a cual más móvil; de duración casi siempre efímera y a menudo intermitente.

86. Nota Díaz y Díaz cómo por «sacra scriptura» no sólo se entendía la Biblia sino «a veces todos los textos que tenían algo que ver con la liturgia».

## EN TORNO A LA BENEDICTINIZACION

Así lo ha visto don Ramón de Abadai para su Cataluña<sup>87</sup>, y comenzamos por ella en cuanto precisamente se trata de la única región peninsular que apenas se retrasó en su adopción de la Regla de San Benito; «característica básica de totes aquestas fundacions és la d'haver estat establertes sobre terres ermes i abandonades; eis fundadors monasterials també son personatges que porten llurs servents i que han de fruir de prou cabais per a poder emprendre explotacions agricolas a partir del no-res». Y Don Claudio Sánchez-Albornoz, comentando dos escrituras mixtas de donación y fundación, ambas otorgadas durante la primera mitad del siglo IX en la España septentrional, la una en la montaña santanderina y la otra en Alava, nos describe como sigue el fenómeno tan repetido<sup>88</sup>, tan repetido hasta la saciedad sí pero sin perder su apasionamiento, tanto que para nosotros era una consolación de la monotonía de nuestra tarea investigadora, el fenómeno de su alumbramiento histórico<sup>89</sup>:

Nos descubren el sistema por el que surgieron docenas y docenas de monasterios particulares en todo el solar del reino astur-leonés, desde el valle del Ebro hasta las rías de Galicia. Un presbítero, un abad, un hombre temeroso de Dios o una mujer piadosa levantaban en su heredad una iglesia en honor de un santo, construían junto a ella un claustro, atraían a sí algunos *gasalianes* o compañeros, dotaban al nuevo cenobio con sus bienes, y la nueva comunidad religiosa iniciaba una nueva vida de oración y de trabajo. Estos monasterios ayudaron mucho a la repoblación y colonización del país. Pero nacidos como fruto de la inquietud espiritual de un siglo turbado por una sacudida de fervor torturante, esos cenobios fueron muchas veces flores místicas que perduraron sólo lo que tardó en extinguirse la congoja o la angustia de sus fundadores o lo que tardó en volver por sus fueros la humana flaqueza de la sensualidad. No pocos, lograron sin embargo, salvar la hora inexorable de la crisis y llegaron a perpetuarse en comunidades de larga y gloriosa historia; y bastantes acabaron por sufrir los efectos de la atracción religiosa o económica de los grandes claustros y por incorporarse a ellos.

Y bien, en esta situación, ¿será legítimo que nosotros nos preguntemos el por qué de la no adopción de una de las reglas visigóticas en lugar de la benedictina? Pues para respondernos que sí habremos de previamente aceptar ese calendado particularismo del contexto histórico. Lo particularista determi-

87. *El renaixement monàstic a Catalunya després de l'expulsió dels sarrains*, en «Studia Monástica», 3, (1961), 165-77 (reimp. en la recopilación del autor «Dels visigots ais catalans»).

88. Por otra parte no debemos llegarnos a creer que del todo desconocido más allá de los Pirineos. Así podemos estudiar su eco lingüístico en PH AEBISCHER, «*Monasterium*» dans le latin de la Tuscie longobarde, en «Anuario de estudios medievales», 2, (1965), 11-30. Allí se da más bibliografía. Cf. también M. MOLLAT, *La restitution des églises privées au patrimoine ecclésiastique en France du IX au X siècles*, en «Revue d'histoire du droit français et étranger», 27, (1949), 339-423.

89. *Serie de documentos inéditos del reino de Asturias*, en «Cuadernos de historia de España», 1-2, (1944), 398-451 (núms. 4 y 5); reimp. en «Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas» (Santiago de Chile, 1970), pp. 135-77. Por otra parte no debemos tampoco pensar que colonización y benedictinismo son incompatibles. Ni mucho menos. Véase el volumen misceláneo *La bonifica benedictina* (Roma, s.a.; Istituto de la Enciclopedia italiana Treccani); a las pp. 129-52 Lacarra se ocupa del caso español, aunque sin plantearse cuestiones de observancia y parece que dando por supuesta una benedictinización algo más anticipada.

90. *id.*, *de mensis*; «solis oleribus et leguminibus raroque pisciculis fluvialibus vel marinis». Seguimos el texto de J. CAMPOS, «Santos padres españoles. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda» (Madrid, «Biblioteca de autores cristianos», 321; 1971).

nante de la diferencia consistente en el muro a la benedictinización. A esa benedictinización ya consumada en el resto de la Europa católica. Y no sin antes recordar a los estudiosos aferrados a ese supuesto nacionalismo espiritual de aquellos nuestros monjes, que tildar a éstos de visigotistas no justifica se lleven las consecuencias del aserto hasta tenerlos por más visigotistas que los propios visigodos. Visigodos que vivieron dentro de la tradición y el sistema monásticos comunes en el oeste católico, o sea el de la observancia miscelánea, con una cierta abundosidad más que predominio de los textos indígenas, concedámoselo, y de ahí no podemos pasar.

Pero aun así, avanzado ya el curso de la historia y creado ese tan diverso entorno que acabamos de destacar, ¿habría sido posible que la uniformización de nuestro monacato hubiera tenido lugar bajo un patrón reglar no benedictino, visigótico pues?

Vayamos al detalle.

¿La *Regula Fructuosi*? Desde luego que su incompatibilidad con las exigencias del ambiente no podía ser más radical. Porque el monacato fructuosiano, o sea el de su *Regula monachorum* que contiene los ideales del santo, no el de la *Regula communis* que más que una regla monástica es una recopilación de normas articuladoras de una federación de monasterios, y en consecuencia no fue obra individual suya sino que emanó de los sínodos abaciales de esa misma federación, radicada en el noroeste fructuosiano desde luego; el monacato fructuosiano decimos, obsesivamente orientalizante y muy arcaizante ya en su época, no podía ser seguido por unos monjes repobladores. Bástenos recordar su régimen alimenticio casi vegetariano, con abstinencia total de carne, y no sólo la de cuadrúpedos cual el benedictino<sup>90</sup>; y sobre todo la rigidez de su clausura<sup>91</sup>, un tanto eremítica, para la cual el estado normal del monje no embargado en un acto de comunidad era la permanencia solitaria en su celda<sup>92</sup>. Algo de abolengo literal casianita y que a estas alturas a nosotros nos suena a precedente cartujano. Incluso la misma liminar definición que nos da de la vida monástica, *incumbere orationi nocte ac die et præfinitarum horarum observare mensuram*<sup>90</sup>.

¿Y la *Regula Isidori* a la que, según hemos visto, tan tardíamente recurriera el Concilio de Coyanza en su búsqueda de un contrapeso nacionalista a la benedictinización arrolladora ya? Tampoco. Que si su clausura nada de eremítica tenía, antes al contrario las veleidades anacoréticas de los monjes son vistas por ella con una cautela que llega al celo de la represión, y la intransigencia se carga precisamente en la exageración del espíritu cenobítico, aquella, la clausura, de cara al exterior de la comunidad es también incondicionada, llegándose al detalle de mandar que el huerto esté incluido dentro del recinto monasterial<sup>94</sup>.

91. iv, *de operatione*; «nunquam prorsus excepto causa necessitatis audeant progredi nisi fuerint a seniore præcepti» (cf. XXII, *de primis conversorum*); VI, *de obedientia et sessione monachi*, «quum vacant ab operatione fratres nullus se a priori citra permissionem decani vel præpositi sui moveræ audeat loco».

92. *Residentes taciti per cellulas suas; y sed residens* (IV y VI).

93. Cf. II, *de Præpositis vel officio*, sobre el rezo nocturno.

94. I, *de monasterio*; «monasterium vestrum miram conclavis diligentiam habeat ut firmitatem custodian munimenta claustrorum exhibeant [...] tantum ianuam secus habebit et unum posticum per qua eatur ad hortum [...] Hortulus sane intra monasterium sit inclusus quatenus dum intus monachi operantur nulla occasione exterius evagentur»; y XXIV, *de professione*, «nullus monachorum inconsulto abbate audeat uspiam progredi».

Y la misma prescrita estabilidad de la profesión<sup>95</sup> no cuadraba demasiado en aquel contexto histórico volandero de esos pioneros de una tierra eremada.

Y nada habremos de decir de la *Regula communis*, toda ella entre cautelosa y represora de las iniciativas individuales en la implantación monástica, que eran cabalmente las que aquel tiempo y lugar pedía a gritos. Tendremos bastante con traer a colación el comienzo del mismo epígrafe de su primer capítulo, *ut nullus præsumat suo arbitrio monasteria facere*.

Así las cosas, en cambio esos monjes de nuestra Alta Edad Media, mirando al pasado visigótico, contaban con una institución que se adecuaba a la peculiaridad de su situación como anillo al dedo. Y era lo único por cierto que de particularista había tenido aquel viejo monacato pre-muslim tan inserto en la tradición común de todo el Occidente.

Se trataba del pactualismo, del sistema un tanto «heterodoxo» en buenos cánones monásticos que sustituía la profesión unilateral, concebida como entrega incondicionada del monje a Dios y la abdicación de la suya en la voluntad del abad, por el contrato bilateral entre el abad y el monje con la estipulación de los derechos y obligaciones de cada uno<sup>96</sup>.

Pero dejemos que canten los textos. Pongamos, el uno frente al otro, el versículo de la Regla de San Benito<sup>97</sup> que regula la profesión monástica, y los términos más significativos del contrato pactuai entre la comunidad y el abad, sirviéndonos para ello de la fórmula que en la transmisión de su texto suele acompañar a la *Regula communis*:

Suscipiendus autem, in oratorio coram omnibus, promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientia, coram deo et sanctis eius, ut si aliquando aliter fecerit ab eo se damnandum sciat quod inridit.

Tibi vero domino nostro suggerimus, si velles, quod credi certe nefas est et quod deus fieri non patiat, aliquem ex nobis iniuste aut superbe aut iracunde habere [...] tune habeamus et nos concessam a deo potestatem [...] quærimoniam inferre [...] ut coram ipsis te corripias et coeptam regulam perficias.

El paralelo constituye un contraste tan llamativo que huelga comentarle. De un lado, un contrato con un cierto elemento igualitario entre las dos partes, innegable al menos en esa su misma e inequívoca condición paritaria de contratantes. *In hoc pacto unusquisque*, que se expresa al colofón de la fórmula introductoria de sus firmas. De otro, una inmolación unilateral. *De qua promissione sua faciat petitionem*. Uno que pide, pues, que solicita, que implora. Frente a dos que se conciertan.

95. IV, *de conversis*; «omnis conversus non est recipiendus in monasterio nisi prius ibi se scriptis sponderit permansurum». Menos dificultades habría tenido la adaptación del capítulo V, *de opere monachorum*, que encarga a los siervos de la pesca, la molienda, el laboreo de las tierras y la albañilería y a los monjes el cultivo del huerto y la elaboración del pan (cf. XXI, *quid ad quem pertineat*, sobre el propósito). De adaptaciones parejas de la Regla de San Benito está llena la historia benedictina.

96. Para la bibliografía, C.J. BISHKO, *Hispanic monastic Pactualism: The controversy continues*, en «Classical Folia», 27 (1973), 173-85. Nos remitimos a ella, sin apuntar aquí siquiera las polémicas suscitadas, tales entre el mismo Bishko y fray Justo Pérez de Urbel a propósito de su extensión incluso durante la época visigoda. Nuevos títulos: ARCADIO GARCÍA SANZ, *El pacto monástico a la pre-Catalunya del segle IX*, en «Studia Monástica», 16, (1974), 7-44; y el nuestro, *¿Pactualismo en Cataluña?*, en «Yermo», 15, (1977), 45-60. Véase la nota 32.

97. LVIII, 17.

Y la correlativa divergencia lexical<sup>98</sup>, el divorcio idiomático entre los dos textos, nos saltará todavía más a la vista si enfrentamos sus verbos más expresivos. «*Tibi suggerimus; habeamus et nos concessam a deo potestatem; quærimoniam inferre; ut te corripias*», en un caso. *Promittat* nada más, en el otro.

Pues bien, si ahora volvemos una vez más la vista a esos monjes colonizadores un tanto espontáneamente de aquellas las tierras nuevas de nuestro país en el alto medievo, obligados a un enfrentamiento cotidiano con una realidad exigente por domeñar y que tanto venía a implicarles el obligado sustento como la justificación de una misión, ¿no convendremos en la mucho más plena adecuación a su circunstancia histórica del régimen individualista de ese monacato pactuai que de los lujos espirituales de las más «ortodoxas» reglas, incluso la misma benedictina ya por doquier suplantadora de cualesquiera otras"? Para dom Philibert Schmitz había sido el individualismo del hombre español el responsable de la institución pactualista. Para nosotros, en cambio, dentro de ese contexto reconquistador y repoblador -que tampoco la primera dimensión, la militar, debe ser descartada ni mucho menos- contaba más la tierra de la sustentación -y empleamos el vocablo en el sentido de espacio de vida, y no sólo en el nutricio- que cualquier determinante psicológica colectiva.

Ahí sí tenemos, pues, detectado, un obstáculo a la benedictinización. El pactualismo. Y consistente en una institución hispana, sí. Del pasado visigótico propio y exclusivo. Pero atención a evitar cualquier confusionismo. No fue apego alguno nacionalista a la vieja institución en sí lo que motivó el rechazo de la benedictinización, sino la adecuación de ésta a una circunstancia precisamente nueva. Ante la cual, de no haberse aprovechado ya los textos transmisores del pactualismo sin más, acaso algún pactualismo *ex novo* habría sido inventado.

En cambio, el camino de cotejar las reglas de San Isidoro y San Benito para encontrar la explicación de por qué los monjes españoles acabaron adoptando la segunda como los demás europeos en lugar de la primera, no nos parece de utilidad. Aparte de ser más completa y superior, la benedictina tenía sencillamente a su favor sobre la isidoriana todo el viento de la historia según soplaba entonces. Contra el que nada pudo el compromiso conseguido por los nostálgicos -y nostálgicos de otras cosas que no precisamente de ella- en el canon ecléctico de Coyanza. En cuanto España no era tan diferente, aunque sí bastante, ni estaba tan aislada a este lado de los Pirineos. Ahí está todo. En una cuestión, al fin y al cabo de límites. Sin que queramos decir que lo cuantitativo no llegue también a cualitativo. Retraso sí. Pero nada más. Negación a la postre no.

98. Véase J.M. CLEMENT, *Lexique des anciennes règles monastiques occidentales* (Paris, 1978).

99. En cambio, de las posibles explicaciones del pactualismo en la época visigoda no hemos de decir aquí nada. El camino vendrá por la investigación de toda esa hipertrofia de los monasterios familiares y clericales contra los cuales reaccionó la *Regula communis*. La que por cierto no deja de ser un compromiso entre las aspiraciones del espíritu -ahí estaba la rígida Regla de San Fructuoso- y los condicionamientos de la realidad -al fin y al cabo fructuosianos eran aquel país y aquel ambiente del noroeste. Por un lado la búsqueda del perfeccionamiento religioso y nada más, aunque con la obligada base de sustentación por supuesto. Por otro, además, por lo menos, unos deseos de evasión del fisco estatal y del control económico episcopal. Y a guisa de fórmulas intermedias la admisión de la oblación familiar y la apertura de un cierto portillo a los monasterios dobles.



Tanto que tampoco creemos sea fructífero recurrir, ni siquiera complementariamente, por lo menos en todos los casos, al suplemento de ciertas ornamentadoras explicaciones de detalle. Por ejemplo, ¿pensaremos que al ser la ordenación isidoriana del oficio tributaria de la liturgia hispánica, hubo de ser preterida su regla en aras de la benedictina, una vez que en la Península fue adoptado el rito romano? Desde luego que no. Pues ahora si que la cronología impera. Que cuando la liturgia de España se hizo romana ya quedaban a la benedictinización pocos caminos que recorrer, y en consecuencia, lo mismo que la *Regula Benedicti* había podido ser recibida bajo el rito hispano<sup>100</sup>, igualmente bajo el romano hubiera podido hacerse con la *Regula Isidori*.

Y hemos dicho que lo cuantitativo llega a cualitativo. Claro. Y los límites a la trascendencia.

Y en nuestro caso tan particular, de los que desdeñan olímpicamente tantos intelectuales al día, sin embargo nada menos que para dejar que los meditados de nuestro pasado insistan en el enigma histórico de que estamos hechos.

En cuanto nos deja ver en nuestra Alta Edad Media un monacato un tanto singular -y no olvidemos que entonces era la hora monástica de nuestra civilización-, cuando también lo era nuestra historia sin más, protagonizada por la Reconquista y sus secuelas despobladoras y repobladoras. Un tanto singular nuestro monacato, pero que acabó hermanándose benedictinamente con el de allende los montes. Lo que en cambio no ocurrió en todos los demás reductos particulares del oeste europeo que tampoco se habían benedictinizado a su tiempo.

Pues el bizantino de Sicilia y el mediodía italiano subsistió encasillado en sus observancias propias de esa otra cultura<sup>101</sup>, correlativamente a la diferencia de su lengua y su rito. Y si el céltico insular cedió ante el benedictino continental, lo fue violentamente y a consecuencia de la derrota de toda una civilización, secular y eclesiástica<sup>102</sup>.

Y decíamos que la comparación entre San Benito y San Isidoro no nos conduciría a nada. Por no sernos necesaria para explicar ni la benedictinización peninsular, ni que la alternativa tratada de imponer en el Concilio de Coyanza quedara en letra muerta.

Pero vamos a fijarnos sólo en un detalle. En la visión que cada uno de los dos legisladores monásticos tuvo de la imperatividad de sus mismas reglas. En cuanto al Sevillano no hay duda. Sólo se había propuesto recopilar, seleccionar y poner en un lenguaje más asequible, *sermone plebeio vel rustico*, las normas más necesarias y mejores de la tradición monástica común<sup>103</sup>. En cambio San

100. Acordémonos del *Libellas*.

101. En la cual precisamente contaban mucho, más que en la nuestra, los monjes. Recordemos la hermosa frase de Fernand Braudel, a propósito de la ciudad de Ragusa (hoy la yugoeslava de Dubrovnik); «un catolicismo tejido con hilos de oro, perfumado de poesía bizantina, animado por un profundo sentido monástico».

102. El caso del monacato de las basílicas romanas, que tampoco se benedictinizó por tener sus exigencias normadoras propias, al servicio exclusivo del culto en aquéllas, es muy diferente. En cuanto al surgir nuevas formas de vida religiosa y clerical, todas ellas se hicieron compatibles o casi con el tal ministerio ceremonial, incluso la monástica benedictina a la postre, y cesó así insensiblemente su monopolio por esos monjes *ad hoc*.

103. *Præcepta vel instituta maiorum qua sanctis patribus sparsim prolata repenuntur; y ad quorum exempla haec pauca nos vobis eligere ausi sumus*. Esto en el prólogo. Y a la conclusión (XXV, *de defunctis*), *ita nobis custodienda volumus ut maiorum præcepta patrum per omnia observentur*.

Benito adopta ya otro tono<sup>104</sup>. *Regulam hanc descripsimus ut hanc observantes in monasteriis*. Ha escrito su Regla, pues, para que se cumpla en y por las comunidades de los monjes. *Hanc minimam inchoationis regulam descriptam perfice*. Y si luego nos predica que ella sólo es el principio de la vía de la perfección, está ya hablándonos en una dimensión ante todo doctrinal y espiritual, no jurídica ni siquiera sencillamente ordenadora del marco de la vida. ¿No es una voz que ya nos parece llegarnos desde fuera del mundo misceláneo de la *regula mixta*, al contrario que la de San Isidoro<sup>105</sup>?

Y nosotros nos sugerimos, ¿acaso esa misma voluntad de poner proa a los tiempos nuevos, a la era distinta de un monacato en definitiva más regular y uniforme, no pudo influir en su propagación también, e incluso aquí en esta nuestra Península rezagada, hasta en el detalle de su victoria sobre el isidorianismo si por acaso en algún reducto hubiera sido necesario?

¿Y qué dirán esos economicistas que se lo saben todo? ¿Qué insondables profundidades inasequibles al profano de las viejas escuelas, ayuno y peor todavía si desdeñoso de los análisis matemáticos, estadísticos o estructuralistas de sus computadoras electrónicas, serán capaces de encontrar en la Regla de San Benito para explicar su a la postre integral y consumada aunque tardía recepción peninsular? Sinceramente creo no vale la pena tratar de buscar una respuesta a sus inquietudes, por otra parte con arreglo a sus esquemas y sistemas fáciles de resolver a su manera y sin apenas fatiga intelectual. Pues en lo que nos parecía legítimo ya les hemos un tanto seguido, al conceder al condicionamiento ambiental lo suyo en la hipertrofia pactuai y su consecuente oposición al benedictinismo. Pero más allá no nos sabemos sus caminos ni deseamos aprenderlos.

Sólo pedimos la venia para consignar aquí un recuerdo personal. Era en la Universidad de Salamanca. El profesor invitado Georges Duby, nada sospechoso de obsesiones espiritualistas nos parece, presidía el coloquio de unos estudiantes que se habían pasado el curso investigando ciertas cuentas de Pöblet y habiendo naturalmente prescindido en su tarea de la circunstancia de tratarse de un monasterio. Y fue el propio Duby quien, ante la estupefacción de la mayoría de su auditorio, no titubeó en afirmar, precisamente a propósito de una cuestión suscitada casualmente de un cambio de reglas monásticas, durante la implantación cisterciense creemos, que él no concebía que una comunidad religiosa diera ese paso, el de la sustitución de una observancia por otra, dejándose llevar de motivaciones económicas.

### Los derroteros de la problemática

Mas es llegado el trance de recapitular un tanto.

En el estado actual de la cuestión de los orígenes benedictinos españoles, la continuada parsimonia de las fuentes a la que por muy afortunados que en hallazgos sean nuestros sucesores no hemos de esperar grandes remedios, y los resultados ya conseguidos, luego de un planteamiento riguroso de la cuestión, que en definitiva ha sido la novedad de nuestro tiempo, nos constriñen a

104. Cap. 73, *de hoc quod non omnis iustitia observatio in hac sit regula constituita*.

105. También a propósito del Maestro, don Adalbert de Vogè ha notado su «penchant de juriste». Y el de casuista también, a diferencia de San Benito.

movernos dentro de una maraña de hipótesis y sobre todo de sugerencias cuya urdimbre hemos de tejer un tanto a oscuras. Pero sin perder de vista que en el mismo alumbramiento de muchas de las preguntas ha estribado lo más jugoso de nuestras últimas conquistas.

Y ni que decir tiene que en esta situación, los paralelos con el resto de Europa, donde las fuentes son mucho más abundosas y sobre todo jugosas e inmediatas, no han de ser echados en saco roto, debiendo nosotros advertir a ese propósito de nuestra parte que por acá la investigación ha propendido más bien a ignorar lo foráneo, a veces coincidente con lo monástico específico y esto es importante, que a preterir las particularidades diferenciales del propio entorno. Y de ahí el escaso predicamento que al mismo problema de la benedictinización se había tenido aunque en ciertos casos por haberlo tenido apriorísticamente por resuelto.

Así nos acordábamos antes de la composición en Francia por Donato de su muy benedictinizante regla femenina. Y del detalle de ser también benedictinizante y para monjas la única regla compuesta en la Alta Edad Media hispana post-visigótica que nos ha llegado, el *Libellus*. Como que recientemente, al dar noticia breve de nuestra edición del tal, don Adalbert de Vogüé<sup>106</sup> traía a colación los dos textos; «ci si riferisce particolarmente a quella di Donato di Besançon, anch'essa per monache, in cui le mutazioni materiali sono già moite e rilevante è lo spazio dato alla Regola benedettina».

Pues bien, uno de los *códices regularum*<sup>107</sup> más interesantes de la Península, el llamado de Leodegundia<sup>108</sup>, -de principios del siglo X y de aquel foco benedictinizante castellano-riojano que de Silos y Cardeña a San Millán, Albelda y Nájera tanto venía contribuyendo desde la centuria anterior a la benedictinización del país, mediante la difusión libraria gracias a sus *scriptoria* de la *Regula Benedicti*, sola o formando parte, y cada vez más predominante, de manuscritos mixtos a la antigua usanza-, un *codex regularum* que contiene la regla benedictina<sup>109</sup> y la concede el puesto de honor, inserta el pasaje correspondiente de Donato<sup>110</sup> pero masculinizando<sup>111</sup> los términos al principio del capítulo de la misma<sup>112</sup> que trata del *prepositus*.

Notemos este detalle. La masculinización de una regla que a su vez había

106 *Ad vocem*, coll 640-1 del «Dizionario degli istituti di perfezione diretto da Guerrino Pelliccia (1962-1968) e da Giancarlo Rocca (1969- )», V (Roma, 1978)

107. Díaz y Díaz piensa se trata, rigurosamente, de dos códices distintos, siendo el primero un auténtico *liber regularum* y el segundo un conjunto de opúsculos de finalidad formativa de una comunidad femenina

108 Sobre él, M C DIAZ Y DIAZ, *El códice monástico de Leodegundia (Escorial a 113, «La ciudad de Dios», 181 (1968), 567-87, y Libros y librerías en la Rioja altomedieval (Logroño, 1979), pp. 38-9* Discusión de la fecha por M A DIVJAK, *Zur Datierung des Codex Escorial A I 13*, en «Antidosis Festschrift für Walther Kraus» (Viena, 1972), pp 69-72. Una descripción detallada en G ANTOLIN, Real Biblioteca del Escorial, *Un codex regularum del siglo X*, (Madrid, 1908)

109 Este texto es el H<sub>1</sub> de los colacionados por Hanslik para su edición de la *Regula Benedicti* en el «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum» de Viena, dentro de la que él llama tradición narbonense-hispánica (p XLIX) Dom Jean Neufville trata de él en el tomo III de la edición de dom de Vogüé («Sources chrétiennes, 183), pp 418-9 y p. 387, nota 73

110 V, 1-9, la fuente de este pasaje es también la *Regula Benedicti*

111 La destinación femenina de que hablaba Díaz se refería sólo a la segunda parte del manuscrito facticio, no al *codex regularum* o genuino libro del abad en que consiste la primera.

112 LXV

feminizado la benedictina<sup>113</sup>. ¿Habría, pues, desempeñado el monacato femenino un papel correlativamente intermedio en la benedictinización del país? ¿No tenemos todavía ahí una vía codicológica<sup>114</sup> abierta para buscarnos una respuesta?

Y más conexiones.

No es cuestión de insistir aquí en el papel desempeñado en la benedictinización peninsular por un hombre, Benito de Aniano, de origen hispano-visigótico él mismo -ya vimos su viaje a Cataluña, presumiblemente investido también de una misión benedictina, a propósito de la contaminación adopcionista en Urgel- y un libro, los *Comentarios o Explanado* de Esmaragdo de Saint-Mihiel<sup>115</sup> a la regla benedictina misma.

Pero es el caso que Benito de Aniano y Esmaragdo están doctrinal y literariamente muy relacionados entre sí. Pues Benito de Aniano, antes de dar el espaldarazo a la benedictinización europea como inspirador del sínodo de Aquisgrán el año 817, había recopilado toda la tradición legislativa monástica anterior y común en su *codex regularum*, para luego demostrar en su *concordia regularum* que toda ella venía a armonizarse, a dejarse armonizar por lo menos, con la cual la recepción de la expresión mejor lograda de la tal armonía, la Regla de San Benito, no debía ofrecer dificultad a ninguna comunidad o monje; y Esmaragdo, en su exégesis, había recurrido con abundosidad a muchos textos monásticos antiguos, tanto que es uno de los vehículos difusores en Europa de bastantes de ellos olvidados o poco asequibles. Así en Francia (Halitger de Cambrai y sus canonistas), Inglaterra (costumbrero de Eynsham) y mediodía italiano (Pedro y Bernardo de Montecasino). Y también en España, gracias al *Libellas*<sup>116</sup> que acabamos de citar.

Y en esa su comunidad de tareas, Esmaragdo depende del *Codex*. Con lo cual se nos plantea el problema de sus relaciones, también a propósito de su mutua penetración benedictinizante en España.

¿Fue por Benito de Aniano por lo que Esmaragdo se comenzó a conocer en nuestro país? ¿O la penetración de cada uno fue independiente? ¿Jugaría en la misma una posible difusión española del *Codex* de la que no nos ha llegado ningún testimonio? ¿O acaso el mismo Benito haría entrar en persona ejemplares de Esmaragdo por abundar más que los de su propio *Codex*? En todo caso, el que la difusión peninsular esmaragdiana fuese sobre todo posterior a la muerte del Anianense no es incompatible con que la causalidad determinante de toda ella se debiera al tal personaje.

Y otra observación. El profesor Díaz y Díaz acaba de estudiar exhaustivamente *Las primeras glosas hispánicas*<sup>117</sup>. Y ahí nos destaca cómo «la mayor

113. Véase A. DE VOGUÉ, *La Règle de Donat pour Vabbesse Gauthstrude*, en «Benedictina», 25, (1978), 219-314.

114. Los dos *códices regularum* perdidos que formaban parte de la dotación de la condesa Mumadona al monasterio por ella fundado de Guimarães el año 959, contenían la *Regula Benedicti*. Y uno de ellos también una *regula puellarum*. Con este motivo y el del resto de su contenido también le relaciona con el de Leodegundia Díaz y Díaz *Aspectos de la tradición de la «Regula Isidori»*, en «Studia Monástica», 5, (1963), 27-57.

115. En el nordeste de Francia.

116. Véase la nota 106.

117. «Publicaciones del Seminario de Literatura Medieval y Humanística»; Universidad autónoma de Barcelona, 1978; cita de las pp. 8-9.

## EN TORNO A LA BENEDICTINIZACION

parte de los códices, íntegros o fragmentarios, que transmiten la explicación de Esmaragdo, llevan glosas». ¿Será necesario que insistamos nosotros en la trascendencia de este detalle para valorar la índole viviente del mensaje de tales manuscritos? Y a fe que algunas de sus dichas glosas se nos antojan significativas a no poder más. Tal<sup>118</sup> *tribuit = donat y professionis = confessionis*.

Y la significación de las devociones y titularidades monásticas, incluso de las que en sí más alejadas están y pueden parecemos en sus consecuencias, de la órbita benedictina, para seguir investigando sin embargo la benedictinización.

Volvamos al *Libellus* de nuevo, y no se nos diga que por arrimar otra vez gratuitamente el ascua a nuestra sardina. El monasterio de monjas para el cual se compuso estaba bajo la advocación de dos santas mártires mozárabes, Nunilón y Alodia. Y hacía entonces justamente setenta y un años del otorgamiento de la primera escritura notarial conocida hasta ahora en la Península, fuera de Cataluña, que menciona un monasterio de inequívoca y exclusiva observancia de la *Regula Benedicti*, el de los Santos Cosme y Damián de Abellar, cerca de León, pero para una comunidad mozárabe, gobernada por el abad Cixila y sin duda recientemente inmigrada de Al-Andalus. ¿Y por este camino no valdría la pena seguir la pista a la observancia de los cenobios femeninos que con tanto entusiasmo tomaron el culto a otro mártir cordobés, el niño Pelayo, que Díaz y Díaz<sup>119</sup> acaba de estudiar también?

Y que conste que yo tengo la impresión de que en Al-Andalus no llegó a adoptarse la Regla de San Benito como norma exclusiva de vida por ningún monasterio, sino que se siguió viviendo hasta la agonía de la vida monástica bajo el arcaico sistema misceláneo antiguo. Sin embargo de lo cual, la continuidad en la estima literaria y doctrinal del texto casinense con el pasado visigótico, continuidad que por la misma fuerza de las cosas -un poco el tránsito de la pluma a la azada al menos en los primeros tiempos, por no hablar de las espadas- no se dio en el norte cristiano, pudo traer de la mano la benedictinización jurídica de aquellos sus monjes una vez trasplantados a un ambiente donde al fin y al cabo la evolución del monacato europeo no era desconocida y ellos en cambio podían mantenerse un tanto ajenos a las diferenciaciones particularistas ya consagradas para sus hermanos de fe arraigados luego de varias generaciones en aquella tierra<sup>120</sup>.

### El caso de Roncesvalles y un último retorno a Leyre

Nuestra investigación de los orígenes benedictinos españoles se detuvo en el año 1109. La fecha tenía que ser convencional y elegimos ésa, la de la muerte de Alfonso VI de Castilla y León, el rey en quien la *coniunctio* con Cluny se había consumado plenamente y, dicho sea de paso, el que incorporó definitivamente la Rioja a su monarquía. Y en todo caso no nos quedó ningún ansia de haber precipitado el desenlace. Porque los últimos reductos arcaizantes penin-

118. En el Ms. de Silos, 1.

119. *La pasión de San Pelayo y su difusión*, en «Anuario de estudios medievales», 6 (1969), 97-116.

120. En contra, AGUSTÍN S. RUIZ, *Obras completas de San Eulogio de Córdoba* (Córdoba, 1959), pp. XXVIII-XXXIV. Nosotros hemos matizado en el último de los artículos citados en la nota 29.

sulares dan paso a la benedictinización ya en los primeros años de ese largo reinado. Para el extremoso Protugal lo ha demostrado con tanta agudeza documental como exuberancia intelectual José Mattoso.

Así las cosas, el año 1127 es una data que ya cae fuera de nuestra órbita. Lo que por entonces no es benedictino -los mismos benedictinos blancos estaban llamando a estas puertas de la Península ya- no es monástico, salvo el alcázar de la originalidad cartujana. Y es la hora de los canónigos regulares.

Lo cual nos lleva otra vez a nuestro punto de partida de los estados orientales.

Entre 1127 y 1132<sup>121</sup>, el obispo de Pamplona, Sancho de Larrosa, fundaba en Roncesvalles una casa de refugio para peregrinos -¿o caminantes más bien?- y cualesquiera necesitados. Goñi Gaztambide acaba de preguntarse<sup>122</sup> si desde aquellos inicios «existía ya allí una comunidad fija de canónigos regulares», para responderse que «sí, a juzgar por el cargo de limosnero, que se daba en el cabildo de Pamplona y que aparece ahora, y más tarde también, en Roncesvalles». *Facio domum ad presens unam ad receptionem peregrinorum sive quorumlibet omnium illic in necessitate hospitari volentium*, que son las palabras del obispo, para remediar las calamidades que a menudo se sufría al atravesar aquellos parajes, *in vertice montis qui dicitur Ronzasbals, iuxta capellam Caroli Magni, famosissimi regis Francorum, in qua, ut incole testantur, multa milia peregrinorum mortui sunt, quidam soffocati a turbine nivium, quamplures vivi devorad ad impetu luporum*. E instituía con sede allí una cofradía, *confratriampontificum, abbatum, clericorum sive laicorum, infestivitate Ciri-cii et Iulite, que est XVI kalendas iulii, in qua confraternitate conlaudandum est ut sint ibi ad minus due presbiteri qui assidue cantent missas, unuspro salute vivorum confratrum, alter pro requie defunctorum*. Y por supuesto que no se trataba de una comunidad residente en el lugar, pues inmediatamente se alude al aviso de la muerte de sus miembros por los parientes o amigos a los capellanes a fin de que éstos los tuvieran ya perpetuamente en cuenta en sus sufragios. Era sencillamente una confraternidad en la cual predominaba la vinculación espiritual a la institución y la casa, pero incapaz de constituir la base humana y económica de su sustentación. La tal dotación viene inmediatamente después en el diploma episcopal. Y echamos en éste un poco de menos la regulación, incluso la descripción más bien, de esa base humana a su servicio. Haciéndonos pensar si en ese primerísimo momento no estaría sencillamente compuesta de dependientes, de una u otra forma asalariados, de la mitra. Pero ya el 5 de mayo de 1137, desde Anagni<sup>123</sup>, el papa Inocencio III se dirige al prior y a los hermanos observantes allí de vida canónica, *dilecto filio Sancio priori et fratribus ecclesie de Runzasvals, canonicam vitam professis*. Bula por la cual tan inmediatamente sabemos y ya sin lugar a duda alguna que tal implantación fue casi coetánea al alumbramiento mismo, en definitiva como Goñi Gaztambide postula. De manera que a *Santa María del hospital de Ronçasvaylles e a*

121. Texto en M.I. OSTOLAZA, *Colección diplomática de Santa María de Roncesvalles (1127-1300)* (Pamplona, 1978). La continuación en J.J. MARTINENA RUIZ, *Catálogo documental de la Real Colegiata de Roncesvalles (1301-1500)* (Pamplona, 1979). Nuestro diploma es el núm. 2 del libro de Ostolaza, pp. 85-8.

122. *Historia de los obispos de Pamplona. I. Siglos IV-XIII* (Pamplona, 1979), pp. 358-62. Da como fecha el 1127.

123. OSTOLAZA, *Colección cit.*, núm. 3, pp. 88-91.

*vos prior efreyres qui sedes e qui estades por venir*, podría dirigirse por su parte Sancho VI<sup>124</sup> el año 1176.

Y tal afirmación canonical no puede chocarnos en ese tiempo. Ni aquí ni en otro espacio alguno de la geografía europea. De manera que si la citamos, en conexión con nuestros itinerarios benedictinos, es para notar una vez más como en esta tierra la benedictinización llega tan tarde que ya ha pasado la hora de su monopolio. Aunque no su hora sin más. Que hasta en los días barrocos serían los tórculos de Irache, la sede de una de las universidades de la familia nursiana, los que darían a luz la *Corónica* de Antonio de Yepes.

Y acabamos de citar a Goñi Gaztambide. Su espléndido libro sobre los pontífices pamploneses nos llega cuando estamos dando remate a esta tarea. Y nos complace ver cómo acepta la realidad de la implantación cluniacense y la benedictinización de San Juan de la Peña por Sancho el Mayor<sup>125</sup>, para escribir seguidamente, siempre a propósito del buen monarca *desiderator et amator agmina monachorum*, ser «posible que contenga un fondo de verdad el privilegio de 21 de octubre de 1022 relativo a la restauración de la iglesia de Pamplona, documento hecho para corroboración de la orden benedictina, que nos presenta a Sancho Garcés III ardiendo en deseos de trasplantar a nuestra región la doctrina de San Benito, que brillaba con fulgor en toda la tierra, tomando como punto de partida el cenobio pinatense»<sup>126</sup>.

En todo caso, y así nos encontramos de nuevo en esta Leire benedictinamente restaurada que da hospitalidad a nuestra litaratura, la hora benedictina del cenobio navarro por antonomasia había sonado ya, aunque de las circunstancias de su consumación e incluso de su fecha exacta nos quede bastante, mucho por inquirir. Porque si la tal benedictinización no hubiera tenido lugar en los días mismos de la monarquía de Sancho habría que pensar acaso en una resistencia obstinada, hija de un entorno cuyos detalles se nos escapan. Goñi Gaztambide escribe<sup>127</sup> que «la primera mención de la regla de San Benito no aparece hasta el año 1030, en la donación hecha a Leyre por Sancho el Mayor a raíz de su triunfo sobre los moros en el valle de Funes, pero se trata de un documento sospechoso, manipulado por un monje poco hábil. Siguen en el becerro antiguo cuatro documentos que no aluden para nada a la regla benedictina». Y tenemos que llegar al reinado de García el de Nájera para encontrar, en 1040, la primera referencia inatacable. García y su esposa Estefanía, reyes de Pamplona, donan el monasterio de Zubiría con sus pertenencias a

124 OSTOLAZA, Colección cit, núm 10, pp 95-6

125 *Historia de los obispos* cit, p 234, «si se los compara con el resto de Europa -dice, para el siglo XI, el conjunto de los monasterios del país- viven atrasados y aislados» Habría que matizar, en el sentido que nos es ya familiar, su afirmación que sigue de que «mientras en los otros países se ha generalizado la Regla de San Benito, los monasterios navarros se rigen todavía por las reglas de la época visigoda»

126 Cita a PRUDENCIO DE SANDO VAL, *Catalogo de los obispos de Pamplona* (Pamplona, 1614), ff 34v-35r

127 Sobre el artículo de Carlos Maria Lopez citado en nuestra nota 18, opina contener «muchas afirmaciones gratuitas» (p 189, nota 6). Sigue teniendo el interés de dilucidar el estado de la cuestión, el artículo del mismo GONI, *Orígenes del monacato benedictino en Navarra Glosas a una obra deslumbrante*, en «Príncipe de Viana», 36, (1975), 367-74

128 Este silencio, sin embargo, no es concluyente. Porque no todos los diplomas de los monasterios inequívocamente benedictinos, ni mucho menos, mencionaban la observancia.

*don Sancho obispo, al prior Galindo y a todos los monjes que militaban en el monasterio de Leyre bajo la regla de San Benito*<sup>129</sup>»,

Y por ahora nada más podemos saber<sup>130</sup>.

La sinonimia de abades «benitos» y «benditos». ¿Disemia del epíteto o símbolo lexical de la plenitud de nuestra benedictinización?

Y ya es hora de dejar, de momento y con alguna pena desde luego, esta silva de varia lección.

Llegó la hora del benedictinismo a nuestra tierra. Se benedictinizó, se acabó benedictinizando el monacato de la Península Ibérica. A esa hora tardía, y lo que más importa a todos los apasionados del pasado hispano y no sólo a los de los avatares de sus monjes, lo bastante significativa para el tejerse de nuestro enigma histórico<sup>131</sup>.

Pero en fin, paradójicamente no hubo país donde tan intensamente influyera Cluny como en éste. La Congregación de Valladolid y el Císter escribieron páginas miniadas en los anales de la familia, y sus viejos infolios y la evocación de sus grandes monasterios -¿cómo no emocionarnos, llegados aquí, al recuerdo de la pluma de don Ramón Otero Pedrayo, dejándole hilar de ensueño el paisaje monasterial de su Galicia?- aún pueden servirnos de mucho, a lo largo de nuestra peregrinación *in hac lacrimarum valle* a los hombres de nuestro tiempo.

Y a la hora de la restauración, un retoño del alma romántica de dom Guéranger alcanzó vigor para fructificar en la meseta de Castilla, mientras en Cataluña Montserrat resucitaba con bríos su fuerza de símbolo literariamente encarnado en el poema de José María Segarra, y Samos en el extremo occidente recogía en su recoleta salmodia todo un legado de muchas geografías. A la vez que en los confines del mundo, los monjes hispanos alumbraban una Nueva Nursia en las inmensidades varias del continente australiano, consumando tan audaz empresa misionera como sus coterráneos no habían protagonizado otra desde los días de San Francisco Javier. Y dom Gregorio Suñol volvía a la vida las divinas melodías gregorianas, dom Anselmo Albareda seguía *cum amore* el itinerario de la Santa Regla a través de los tórculos, el abad Luciano Serrano

129. Sigue Goñi: «De Leyre se extendió a otros puntos. En 1071 Marcelo, su esposa Goto y sus hijos, donan a los monjes de Leyre la iglesia de San Miguel con su villa de Ribas, para que introduzcan en ella la regla de San Benito».

130. Cf. las reflexiones de Goñi a propósito de las posibles vinculaciones navarras -incluso legerenses que él apunta- del *Libellas* y el monasterio femenino riojano al servicio de cuya observancia la tal norma se escribiera; ob. cit., pp. 137-9.

131. A propósito de la discrepancia de puntos de vista entre Sánchez-Albornoz y Bishko, sobre la significación vital de las posturas monásticas de León y de Castilla, con el trasfondo de la *Regula Benedicti* cual caballo de batalla -pero en el juego intelectual de los eruditos— se nos ocurre citar las palabras conclusivas de un estudioso italiano, P. ZERBI, que se ha ocupado del tan candente tema de *Cluny e Citeaux. Riflessioni e ipotesi sui rapporti fra i due «ordines» durante lo scisma di Ponzio (1122-26)*: «Forse, da tutto quanto si è detto si può ricavare almeno una avvertenza di metodo: cioè un invito alia cautela nell'applicare con troppa disinvoltura e assolutezza le etichette di *vecchio* e di *nuovo*, e a studiare invece pazientemente ogni fenomeno nella sua individua fisionomia e nella sua complessità, ben difficilmente riducibile a classificazioni così sommarie» (en «I Cisterciensi e il Lazio», *Atti delle giornate di studio dell'Istituto di Storia dell'Arte dell'Università di Roma*. 13-21 maggio 1977; Roma, 1978; pp. 235-47).



interrogaba con paciencia benedictina y en profundidad al pasado escondido de Castilla, don Rafael Alcocer escribía en *Despojos de amor* una novela de encantamiento idealista, fray Justo Pérez de Urbel dominaba poéticamente la prosa castellana, y una falange montserratina se recorría los caminos sin veredas de Oriente tras de las huellas del libro del Espíritu Santo. Y de la familia benedictina blanca nos baste con traernos edificadamente a la memoria la encarnada gesta martirial de Cóbreces, hecha posa poética en la de Thomas Merton al otro lado del Atlántico y del idioma, y la blanca consagración de fray María Rafael y de Carlos Martínez Suárez en Dueñas y en Osera.

Y pocos monasterios tan pintiparados como este de Leyre para discurrir en torno a la benedictinización en este centenario de nuestro santo padre que coincide con el primer cuarto de siglo de la nueva vida de aquél. Pues en la larga y densa historia legerense nos encontramos a todas nuestras benedictinas inquietudes. La dualidad entre lo carolingio y lo visigótico y el contacto con lo mozárabe en los primeros tiempos de la monarquía pamplonesa, con la página dorada del viaje de San Eulogio de Córdoba; la oscura tenacidad regresiva que se adivina en su mismo retraso benedictino y la penetración al fin del espíritu cluniacense; un período cisterciense; y esta ilusionada restauración ya fecunda, pues ¿cómo olvidar ese volumen liminar de sus *Analecta* que tantas y tan entrañables historias y leyendas nos ha enseñado del eremitismo hispano, hasta las recoletas y esas sí que de veras soledades del cañón del Duratón; o la también copiosa y variada silva que es la obra del abad Lojendio?

Mas decíamos que ya era la hora de poner el punto final. Y no debe tener miedo el lector si le pedimos la venia para una digresión, justificada sólo a guisa de despedida y con tal de dar a la crítica lexicográfica que va a seguir un cierto valor simbólico de la integralidad de la benedictinización de nuestro monacato.

Integralidad merced a la cual todos nuestros abades «benditos» eran «benitos» también. O casi<sup>132</sup>.

La disemia del nombre de San Benito ya fue notada y aprovechada por su biógrafo San Gregorio Magno para una de sus más espléndidas frases latinas. *Gratia benedictus et nomine*, que gracias a ella pudo escribir.

Bendito igual a benito, pues, cuando al latín le heredan sus retoños románicos.

Y parece que, si nos atenemos a su uso en el viejo castellano, la equivalencia no sólo tenía lugar en los dominios soterrados de la etimología, sino en el mismo lenguaje viviente.

De ahí que el *Diccionario* monumental de nuestro idioma que la Real Academia Española va elaborándonos a paso de plantigrado<sup>133</sup>, la dé por

132 No conocemos otra excepción que la de los tardíos basilianos. Los cartujos y los Jerónimos sólo tuvieron priores. Cierta que de los canónigos regulares hemos de acordarnos de los premonstratenses por lo menos. Pero tengamos en cuenta su trienalidad. Y esa cierta incompatibilidad entre el rito de la bendición abacial y el abadiato no perpetuo (véase Pie de LANGOGNE, *Abbes*, 4, «Bénédiction», en «Dictionnaire de Théologie Catholique», 1, 1.<sup>o</sup>; París, 1930; coll. 12-3) También F X WERNZ y P P VIDAL, *lus canonicum*, II, (Roma, 1928), p. 602. Pero no perdamos de vista la trienalidad también de los abades de la Congregación de Valladolid. La institución por culpa de la cual faltó en ella esa «piedra fundamental del edificio monástico», como podría decir Albareda al historiar el período vallisoletano de Montserrat y su expansión en Bohemia y Austria.

133. No ha salido, que sepamos, sino el primer tomo (=A-Alá) de la obra: Real Academia Española. *Diccionario histórico de la lengua española proyectado y dirigido inicialmente por Julio*

supuesta en un caso concreto de que vamos a discurrir un poco, la tal sinonimia entre bendito y benito, sí.

Se trata de una de las acepciones, la segunda de las bastantes que el dicho *Diccionario* registra, de la palabra «abad» .

Hela aquí: «*Abad bendito o benito*. El que en su iglesia y territorio tiene jurisdicción cuasi episcopal».

La inexactitud es evidente. Y no se queda sólo en la confusión en que consiste, sino que se deja desmenuzar en el pequeño ramo de errores que vamos a comentar.

La definición en cuestión, en efecto, sobre todo en cuanto contiene la palabra «territorio», sería la adecuada para otra de las acepciones del vocablo, la cuarta, la de *abad* «*nullius*». Abades «*nullius*» que, sin embargo, en ese su lugar correspondiente tampoco son definidos con precisión». «El prelado que está al frente de territorio propio, separado de toda diócesis, con clero y pueblo», se dice de ellos. Pero esos son todos los prelados *nullius* y no sólo los abades; todos los comprendidos en la noción del canon 319 del Código de Derecho Canónico<sup>135</sup> que por cierto es la única autoridad que para la tal acepción cita la Real Academia.

Y aún hay más. Pues si suprimiéramos de la definición de los abades «benditos» la alusión al territorio, tampoco nos resultaría exacta. ¿«El que en su iglesia tiene jurisdicción cuasi-episcopal»? No. Y si en vez de iglesia ponemos comunidad cenobítica y en vez de jurisdicción cuasi-episcopal exención de la jurisdicción episcopal ordinaria, con lo que nos encontramos es con la figura de cualquier superior religioso exento.

Pero indiscutiblemente a lo que el *Diccionario* ha querido referirse es a la potestad de los abades de conferir las órdenes menores, a una potestad no de jurisdicción sino de orden. Por lo cual para ser correcto habría debido de omitir esa alusión jurisdiccional y mencionar en cambio la otra, la dicha de orden.

Claro que de esa manera se hubiera encontrado con una reduplicación de otra de sus acepciones, la tercera, la de *abad mitrado* o «el que puede usar insignias episcopales». Pero ello era inevitable. Pues esa facultad de usar los *pontificalia*, esa condición de mitrados, viene a los abades de la misma circunstancia de ser benditos, de haber sido bendecidos por el obispo, del rito<sup>136</sup> de la bendición. Rito en el cual la Academia debía exclusivamente haberse fijado para definir aquella la segunda acepción que nos dio pie para estas considera-

*Casares* (f 1964), dirigido (1964-68) por Vicente García de Diego, Seminario de Lexicografía. Director: Rafael Lapesa Melgar (Madrid, 1972).

134. *Abad, aba, abade, abat, abate, abbad, abbat, abbath, apate, auat*. La primera acepción nos parece formulada con feliz expresión y contenido exacto: «Superior de un monasterio de monjes»; coll. 26-7.

135. De las modificaciones posteriores no nos ocupamos. Traerlas aquí a colación sería anacrónico.

136. Un rito cuya presencia en el Pontifical es una constante. Recordamos ahora, vg., el último de los estudios aparecidos que sepamos, el de J. LEMARIE, *Le Pontifical d'Hugues de Salins, son «Ordo missæ» et son «Libellus precum»* (en «*Studi medievali*», 19, 1978, 363-425). Hugues fue arzobispo de Besançon de 1031 a 1066. El Pontifical en cuestión (=ms. 303 de la Facultad de Medicina de Montpellier) es posterior a 1048. Los ff. 140r y 141v, respectivamente, contienen el *ordo ad abbatem monachum faciendum* y el *ordo ad abbatissam benedicendam*.

ciones, quedándose en la liturgia y sin recurrir innecesaria y confusa y hasta ilegítimamente al Derecho Canónico.

Siendo el caso que una de las autoridades que cita, la de Jerónimo Román<sup>137</sup>, curioso agustino recoleto logroñés demasiado injustamente olvidado, y por cierto la única de las autoridades invocadas que a los abades benditos define sin conformarse con mencionarlos lisa y llanamente como hacen las demás, se sirve de una fórmula tan feliz de expresión y exacta de contenido que habría sido sin más aprovechable, a saber:

*Después de los obispos vienen los abades benditos porque tienen mitras y anillos y «son benditos» y pueden ordenar a sus subditos de menores órdenes.*

«Y son benditos», que acertó, sí, Jerónimo Román. O sea que fueron bendecidos litúrgicamente por el obispo con arreglo al rito dispuesto expresamente para ello en el Pontifical.

Pero como acabamos de ver, es lo cierto que el *Diccionario* define del todo inexactamente a los tales abades benditos, confundiéndolos sencillamente con los *nullius*; que a éstos les identifica con los prelados *nullius* sin más; y que al tratar de los abades mitrados no menciona su aneja potestad de orden ni el rito de la bendición de que su tal cualidad dimana<sup>138</sup>.

Mas a lo que íbamos, que no era a ensañarnos con la Real Academia<sup>139</sup>, sino a destacar la plenitud de la benedictinización de nuestro monacato, de manera que la sinonimia entre abad bendito y abad benito<sup>140</sup>, hija de la común etimología latina de las dos variantes del vocablo y de la disemia que el latín *benedictus* había tenido; que la sinonimia entre bendito y benito, en la práctica también acabó dándose si a benito se le identificaba con benedictino, como desde luego se hacía en el lenguaje corriente<sup>141</sup>. Y ello porque durante cierto tiempo no hubo más abades benditos que los benedictinos blancos o negros<sup>142</sup>.

Sinonimia en la práctica que pudieron tener en cuenta algunas de las autoridades que para ilustrar su desafortunada definición de «abad bendito o benito» inserta el *Diccionario*. Así la *Partida primera*<sup>143</sup>, cuyo manuscrito del Trecentos que sirvió de base a la edición de la Real Academia de la Historia de 1807 dice «benitos»<sup>144</sup>, al recordarnos que los tales abades podían conferir las órdenes menores<sup>145</sup>.

137. *Republicas del mundo* (Medina del Campo, 1575), I, 76a

138. Dentro del ámbito religioso, en este primer tomo del *Diccionario* echamos también de menos la voz «aglipayano», o sea el secuaz de la cismática Iglesia Filipina Independiente, seguidor de su fundador Gregorio Aglipay. Sin embargo entre las autoridades del volumen está el *Diccionario de filipinismo* s de Wenceslao Emilio Retana (Nueva York-París, 1921)

139. Esperamos puedan ser nuestras observaciones constructivas cuando la llegue, por ejemplo, el turno, a la voz «bendición», en la monumental empresa lexicográfica de esa nuestra corporación que limpia, fija y da esplendor

141. «Los benitos», que todavía escribía don Claudio Sánchez-Albornoz al prologar nuestra tesis citada.

140. Aunque en el uso común no fueran llamados benitos los cistercienses o benedictinos blancos, sino solamente los negros

142. No hemos intentado el estudio de la práctica del rito de la bendición en los abades españoles.

143. Núm 266. Escrita entre 1256 y 1263

144. «Benditos», en cambio, el manuscrito de Toledo, 3

145. Las otras autoridades son las *Cortes de Leon de 1326*, núm. 389, el *Fuero viejo de Castilla*, núm. 76; la *Crónica de Pedro I* del canciller don Pedro López de Ayala, núm. 254, 1; y la *Danza de la muerte*, núm 257 En el momento de terminar este trabajo llega a nuestras manos

ANTONIO LINAGE

el artículo de EMILIANO FERNÁNDEZ VALLINA, *Notas para un catálogo de libros en bibliotecas astures. Siglos IX-XII*, en «Studia Philologica Salmanticensia», 3, (1979), 57-62. Se advierte en sus noticias una constante en la permanencia del texto de la *Regula* en el país, del medievo hasta los tiempos modernos. A una exhortación al planteamiento del tema de la diferenciación, y sus límites, del monacato español del europeo, se ha dedicado la reunión de los miembros peninsulares del CERCOM (= «Centre européen des recherches sur les congrégations et ordres monastiques»), los días 26 al 28 de abril de 1985. Sobre el CERCOM está en prensa, en el primer número de «Studia Monastica» de 1985, un artículo informativo nuestro.