

EREMITISMO Y CENOBITISMO EN LA OBRA DE ALFONSO X

DANIEL GREGORIO*

A Jean Bragny
in memoriam

Resumen

Las Cantigas de Santa María de Alfonso X son un testimonio de la organización social medieval y de sus prácticas religiosas. Entre éstas se encuentran los movimientos cenobíticos y eremíticos que el autor sitúa en toda la cristiandad, mezclando en ocasiones épocas y lugares. Pese a una falta de rigurosos referentes cronológicos, las Cantigas exponen los elementos considerados como fundamentales para la vida espiritual medieval. Además de las posibles rivalidades entre las diversas órdenes monásticas, el rey sabio evoca en sus poemas las diferentes actividades económicas, culturales y a veces políticas de los monasterios. En ellos toman especial relevancia los diferentes responsables, de entre los cuales destaca el abad o la abadesa como modelo, guía y juez de la comunidad. Los monjes son los referentes morales de una sociedad que busca a Dios y espera poder purificarse de sus pecados. En este caminar destaca un personaje excepcional por su total desapego por los bienes temporales, el ermitaño.

Palabras clave

Alfonso X, Cantigas de Santa María, religión.

Keywords

Cantigas de Santa María, by Alphonse X of Castile, are a social testimony of medieval life and its religious behaviour. Among several poems, the author describes monk's way of life, mixing periods and places. Besides rivalry between monastic orders, Cantigas refer to the economical importance and the cultural work carried out by monasteries. Different functions are therefore depicted, with the abbot playing the major role, as a community's guide or judge. Monks are the moral and spiritual models for those who are searching God. In this quest, an exceptional personage stands out, who drifts apart from possessions or temporal recognition to live in the desert and fight the devil: the hermit.

Keywords

Alfonso X, Cantigas of Santa Maria, religion.

Résumé

Les Cantigas de Santa María d'Alphonse X sont un témoignage de l'organisation sociale médiévale et de ses pratiques religieuses. Parmi celles-ci se trouvent les mouvements cenobitiques et les ermitages, que l'auteur situe dans toute la chrétienté, en mélangeant parfois les époques et les lieux. Les Cantigas exposent néanmoins les éléments fondamentaux de la vie spirituelle au Moyen Âge. Outre les possibles rivalités entre les divers ordres monastiques, le roi sage évoque dans ses poèmes les différentes activités économiques, culturelles et parfois politiques des monastères. Alors que les différents responsables se détachent de l'ensemble de la communauté, l'abbé ou l'abbesse joue un rôle prépondérant en tant que modèle, guide et juge au sein du monastère. Les moines sont les référents moraux d'une société qui cherche Dieu. Dans cette quête divine apparaît un personnage exceptionnel, par un son détachement pour les biens temporels, l'ermit.

Mots-clés

Alfonso X, Cantigas de Santa Maria, religion.

* Universidad de Valenciennes, Francia. E-mail: daniel.gregorio@univ-valenciennes.fr

Como monarca y defensor de la cristiandad, con aspiraciones imperiales, Alfonso X mantenía delicadas relaciones con la Iglesia. Descendiente de los Staufen y de los emperadores bizantinos¹, el monarca castellano se presentaba como el mejor candidato al trono imperial. Pero, pese a su elección como rey de romanos en 1256, nunca consiguió obtener el apoyo papal necesario para ser coronado emperador². Esta derrota política se debió sin duda a las tendencias gibelinas del soberano, que quiso consolidar el poder real a lo largo de su reinado. Su política asociaba el desarrollo del castellano a la difusión de referentes culturales comunes a todos los sujetos de su reino³. Sus obras historiográficas, literarias, científicas y jurídicas debían regular todos los aspectos socio-económicos de la vida castellana.

La práctica de la fe no podía por lo tanto quedar al margen de su programa y, entre las diversas expresiones religiosas, la vida monástica ocupó un lugar de excepción. A pesar de su vasta producción, que le ha valido el apodo de rey sabio, Alfonso X nunca contempló la posibilidad de realizar un estudio arqueológico del pasado. Es cierto que las *Cantigas de Santa María*⁴ relatan hechos que presuntamente sucedieron al principio del cristianismo, de la misma forma que la cronología de los escritos historiográficos llega hasta la creación del mundo, pero lo que buscaba el rey eran sobre todo consejos y soluciones para los problemas del siglo XIII⁵. Habida cuenta de la extensión temporal que sus escritos abarcan, las referencias a la vida monástica que en ellos se pueden encontrar deberían indicar si el autor era consciente de la evolución que podía haber conocido esta expresión de la vida religiosa, o si, por el contrario, se la percibía como una continuidad ideológica, religiosa y social, sin rupturas en el tiempo. Desde luego las *Cantigas de Santa María* no han de estudiarse como fuente de datos historiográficos fidedignos. Pero al situar sus relatos en un contexto que, como

¹ SALVADOR MARTÍNEZ, H.: *Alfonso X, el sabio, una biografía*, Polifemo, Madrid, 2003, pp. 41-45.

² ESTEPA DÍAZ, C.: «El Fecho del Imperio y la política internacional en la época de Alfonso X», *Estudios Alfonsíes*, MONTAÑA, J. y MONDEJAR, J., coords, Universidad de Filosofía y Letras, Granada, 1985, pp. 189-205.

³ MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *El concepto cultural alfonsí*, Bellaterra, Barcelona, 2004, p. 25: «El estudio e inventario de todo ese indiscutible 'bien' ha sido siempre una tarea de exigencias desusadas por constituir la obra no de un sabio que accidentalmente es rey, sino de un rey que mira hacia el saber como algo integrado en sus deberes de tal».

⁴ ALFONSO X: *Cantigas de Santa María*, METTMAN, W., Ed. Clásicos Castalia, Madrid, 3t, 1988.

⁵ ALFONSO X: *Estoria de España*, Monasterio de El Escorial, ms. Y-I-2, fol. 2r°: «Los sabios antiguos escribieron los hechos tanto de los locos como de los sabios y también de los que fueron fieles a la ley de Dios y de los que no, y las leyes de los santuarios y las de los pueblos y los derechos de las clerecías y los de los legos y escribieron también las gestas de los príncipes tanto de los que hicieron el mal como de los que hicieron el bien, para que los que después viniesen por los hechos de los buenos pugnasen por hacer el bien y por los de los malos que se castigasen».

ya lo indicara Joseph Snow⁶, quería ser lo más verosímil posible, pueden proporcionarnos un panorama que, completado con los elementos propuestos por la historiografía alfonsí y las *Siete Partidas*⁷, pondrá de realce los aspectos que más importancia tenían para Alfonso X.

A lo largo de los diferentes poemas, las *Cantigas de Santa María* mencionan los distintos niveles de la estructura jerárquica de la Iglesia, desde el Papa y los patriarcas hasta el bajo clero, adoptando así una visión más jerosolimitana que paulina⁸. Con frecuencia, estos poemas se refieren a los religiosos y a los clérigos, sin que queden claramente diferenciados sus respectivos puestos o sus obligaciones en el seno de la estructura eclesiástica. Desde un punto de vista legislativo, las *Siete Partidas* identifican al clérigo como un hombre elegido para el servicio divino⁹ y remiten a la elección de Matías en los *Hechos de los Apóstoles*¹⁰. Por su parte, el religioso, cuyo origen social y cuya motivación religiosa quedan aún por determinar, está considerado como un hombre *ligado*, que se somete a la jerarquía eclesiástica¹¹. Estas definiciones son aún más significativas cuando se las compara con las propuestas por Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*. En efecto el rey castellano retoma, casi de forma idéntica, la definición del clérigo dada por el santo sevillano¹², pero proporciona matices significativos cuando se trata del religioso. En la obra isidoriana, el religioso es aquél que efectúa una *re-lectura* y re-

⁶ SNOW, J.: *The central role of the troubadour persona of Alfonso X in the Cantigas de santa María*, Bulletin of Hispanic Studies, Liverpool University Press, 1979, p. 10: «Alfonso did not adopt the external relationships of the supplicant beseeching his liege lady for some guerdon or token of her appreciation of his service without richly recontextualizing it to fit his own special and immediate reality. This “reality” proves to be, in the *Cantigas*, a reflection of historical fact, spiritual crisis, and everyday circumstance».

⁷ ALFONSO X: *Siete Partidas*, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. I-766.

⁸ MITRE FERNÁNDEZ, E.: «Historia eclesiástica e historia de la iglesia, una óptica para el medievalista», *La Iglesia y el mundo medieval y moderno*, MARTÍNEZ SAN PEDRO, M. y SEGURA DEL PINO, M.: Instituto de Estudios Almerienses, 2003, p. 23: «Algunos sociólogos de la religión han hablado a este respecto de dos formas de estructuras eclesiales: la jerosolimitana –con primacía del sentido jerárquico– y la paulina con predominio del carisma».

⁹ *Ibid.*, 1, 6, 1, fol. 24r: «Clérigo tanto quiere decir como hombre escogido en suerte de Dios».

¹⁰ *Hechos de los Apóstoles*, 1, 26: «Echaron suertes sobre ellos, y cayó la suerte sobre Matías, que quedó agregado a los once apóstoles».

¹¹ *Siete Partidas*, 1, 7, 1, fol. 32v: «religiosos que quiere tanto decir como hombres ligados que se meten debajo de la obediencia de su superior».

¹² ISIDORO DE SEVILLA: *Etimologías*, OROZ RETA J. y MARCOS CASQUERO M. Eds., B.A.C., Madrid, 2000, VII, 12, 1-2: «Cleros et clericos hinc appellatos, quia Matthias sorte electus est, quem primum per Apstolos legimus ordinatum. Κλήρος enim Graece sors vel hereditas dicitur. Propterea ergo dicti clerici, quia de sorte sunt Domini, vel quia Domini partem habent. Generaliter autem clerici nuncupantur omnes qui in ecclesia Christi deserviunt».

vive los preceptos divinos perpetuados en el culto¹³. Las *Etimologías* insisten sobre el papel del religioso como conservador de la memoria eclesiástica y sobre su eventual relación con un superior espiritual o administrativo. Alfonso X destaca sobre todo la vida austera que han de llevar los religiosos, alejados de la sociedad, para seguir las *palabras de Cristo*, sometándose a una regla otorgada por la Iglesia en el principio de su religión¹⁴. El rey sabio subraya así varios aspectos esenciales.

Es evidente que la noción de religión no se refiere aquí al cristianismo, sino, en consonancia con lo que establecen las *Etimologías*¹⁵, a una forma de vida en asociación con otros individuos que comparten la misma fe y cuya única dedicación es la adoración de Dios. La religión es pues vida en común, o por lo menos la pertenencia a un grupo identificado por ciertas normas que deben ser respetadas por todos sus miembros y que quedan plasmadas en la regla. Pero en sus escritos, Alfonso X no se refiere a una regla en particular y tampoco deja entender que exista una regla genérica válida para todos los religiosos¹⁶. De la misma forma, recuerda que el término *reglar* o religioso son apelaciones genéricas para los monjes o los canónigos regulares que abandonan la vida secular y se someten a una jerarquía eclesiástica¹⁷. Por supuesto, ello plantea el problema de las órdenes de caballería, cuyos miembros abandonan sus posesiones temporales para someterse a una regla, sin por ello dejar de estar en contacto con seglares y laicos¹⁸.

¹³ *Ibid.*, X, 234: «Religiosus ait Cicero (Deor. Nat. 2,72) a relegendo appellatus; qui retractat et tamquam relegit ea quae ad cultum divinum pertineant. Hi sunt dicti religiosi ex relegendo, tamquam ex elegendo elegentes, ex diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes».

¹⁴ *Siete Partidas*, 1, 7, 1, fol. 32v^o: «[El religioso] áspera vida ha de hacer y apartada de los otros hombres; algunos la escogen porque creen que por ella servirán más a Dios; (...) Y estos son llamados religiosos porque cada uno de ellos tiene reglas ciertas por las que han de vivir según el ordenamiento que tuvieron de la Santa Iglesia en el comienzo de su religión».

¹⁵ *Etimologías*, VIII, 2, 2 «Religio appellata, quod per eam uni Deo religamus animas nostras ad cultum divinum vinculo serviendi. Quod verbum compositum est a relegendo, id est eligendo, ut ita Latinum videatur religio sicut eligio».

¹⁶ BANGO TORVISO, I.: «La imagen del monasterio hispano, algunas reflexiones sobre su estructura y significado», *El monacato en los reinos de León y Castilla, siglos VII-XIII*, RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J., Fundación Sánchez-Albornoz, 2007, p. 177: «La regla de san Benito es conocida en España muy pronto, sus ecos se aprecian en la redacción de alguna de las viejas reglas hispanas. Con toda seguridad muchas de las referencias a la regla simplemente, sin que ésta tenga calificativos, que figuran en centenares de documentos altomedievales, podrían corresponder a la regla de san Benito».

¹⁷ *Siete Partidas*, 1,7, 1, fol. 32v^o: «Reglares son llamados todos aquellos que dejan todas las cosas del siglo y toman alguna regla de religión para servir a Dios prometiendo guardarla. Y estos tales son dichos religiosos que quiere tanto decir como hombres ligados que se meten bajo obediencia de su mayoral: así como monjes o calonges de caotra que son llamados reglares, o de otra orden cualquiera que sea».

¹⁸ LINAGE CONDE, A.: «Las órdenes religiosas de la plenitud al ocaso del medievo», *Historia del cristianismo*, coord. MITRE FERNÁNDEZ, E., vol. II, Trotta, Granada, 2004, p. 485 y siguientes.

La adopción de una regla no es pues suficiente para delimitar exactamente lo que es la vida monástica, sobre todo cuando el propio rey sabio establece numerosas correlaciones entre la vida del canónigo y del monje, porque ambos deben seguir una regla, aunque la de los primeros suele ser más ligera¹⁹. De hecho, tras el personaje del monje se encuentra una multitud de prácticas y de individuos que vivían aislados en sus monasterios, de forma aislada o, incluso, en contacto con la vida secular²⁰.

La identificación formal de las diferentes clases de monjes queda expuesta ya por san Benito²¹, para ser retomada en gran parte por san Isidoro²². La regla benedictina establece cuatro tipos de monjes. Los cenobitas viven juntos en un monasterio y los anacoretas, tras haber conocido la experiencia del cenobitismo, se exilian al desierto para luchar solos contra el demonio. Vienen después los sarabaítas que, sin someterse a una regla ni entrar en un monasterio, siguen viviendo en el siglo, en una casa privada. Por fin los giróvagos, «en toda cosa peores que los sarabaítas»²³ según san Benito, son poco estables y viven como vagabundos. Poco aportan las *Etimologías* para identificar al monje cenobita y al anacoreta. Esencialmente el monje es aquél que vive solo, y cuando vive en el seno de una co-

¹⁹ *Siete Partidas*, 1, 7, 30, fol. 36v°: «Acuerda la vida de los calonges reglares con la de los monjes en muchas cosas. Pues los unos y los otros son tenidos de obedecer a sus mayores (...). Y además conuerdan en que deben guardar castidad y ninguno de ellos pueden haber cosa propia, ni deben salir de sus monasterios para ir a alguna parte sin licencia de sus prelados, y deben reunirse en una casa para comer y dormir y no apartarse los unos de los otros (...) aunque es más ligera de sufrir la [regla] de los canónigos que la de los monjes».

²⁰ GONZÁLEZ, T.: «La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe»: *Historia de la Iglesia en España*, GARCÍA VILLOSLADA, R. dir., vol. I, B.A.C. Madrid, 1979, p. 623: «en la práctica se daba el nombre de monje a una muchedumbre heterogénea de personas. Bajo el concepto de monje se englobaba el cenobitismo, el anacoretismo y quizá, falsos monjes que no eran ni una cosa ni otra. Algunas veces es imposible saber si los textos hablan de cenobitas o anacoretas. Sin embargo, creemos lícito pensar que se trata de cenobitas cuando en el texto se hace alguna alusión a la vida comunitaria de los monjes».

²¹ *Règle de saint Benoît*, «Des diverses espèces de moines» (I, 1-11) in *Règles des moines*, LAPIERRE J., Seuil, Paris, 1982, p. 58.

²² *Etimologías*, VII, 13, 1-4: «Monachus Graeca etymologia vocatus, eo quod sit singularis. Monáç enim Graece singularitas dicitur. Ergo si soliatius interpretatur vocabulum monachì, quid facit in turba qui solus est? Plura sunt autem genera monachorum. Coenobitae, quos nos in comune viventes possumus appellare. Coenobium enim plurimorum est. Anachoritae sunt qui post coenobialem vitam deserta petunt et soli habitant per deserta; et ab eo, quod procul ab hominibus recesserunt, tali nomine nuncupantur; sed anachoritae Heliam et Iohannem, coenobitae Apostolos imitantur. Eremitae hi sunt, qui et anachoritae, ab hominum conspectu remoti, eremum et desertas solitudines appentes. Nam eremum dicitur quasi remotum».

²³ *Règle de saint Benoît*, I, 1-11, p. 59.

munidad apartada es un monje cenobita. Lo realmente interesante es que el santo sugiere una evolución, espiritual y personal, que transforma el cenobitismo en una etapa en la experiencia mística del religioso. Cuando el monje cenobita busca una mayor comunión con Dios, se convierte en anacoreta, retirándose al desierto, es decir lejos de los hombres.

La vida monástica se dividiría así en dos expresiones diferentes: el cenobitismo que intenta imitar el modo de vida de los apóstoles y el anacoretismo que seguiría los ejemplos de Elías y de san Juan-Bautista. El monacato quedaría por lo tanto vinculado, ideológicamente, a los ejemplos neotestamentarios, implicando que la experiencia mística individual sólo se podría alcanzar tras la adopción de una regla y un período, por el momento indeterminado, de vida monástica. Sin embargo, san Isidoro se refiere al eremita, que parece vivir de forma idéntica al anacoreta, pero sin haber adoptado primero una regla. Aunque es cierto que las *Etimologías* no proporcionan datos suficientes para diferenciar el anacoreta del eremita, sí demuestran que ha habido un cambio profundo en las expresiones de la vida monástica. Ya no se incluyen a los giróvagos y a los sarabaítas entre los monjes y este rechazo se consolidó posteriormente en tiempos carolingios, cuando se impuso la regla benedictina a todo el imperio²⁴. Por supuesto ello no significa que los comportamientos indeseables hubiesen desaparecido por completo.

Si nos atenemos a los escritos alfonsíes, se puede observar que no hay una auténtica identificación formal de las diferentes expresiones del monacato, aunque sí quedan reflejadas las costumbres de sus diferentes adeptos.

Sin identificarlos como tales, Alfonso X describe el comportamiento de los giróvagos en la cantiga 254, al narrar la historia de dos monjes que deciden abandonar el monasterio para recorrer el mundo. De la misma forma el rey alude a los sarabaítas en las *Siete Partidas* al referirse a aquellos que, en una casa particular, viven como en un monasterio sin someterse a una regla definida²⁵. Esta vida apartada podría remontarse, según el soberano, a la historia de Danaos, rey de Argos, que otorgó a sus hijas grandes casas donde pudieran vivir de forma apartada, ro-

²⁴ CHÉLINI, J.: *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Hachette, Paris, 1991, pp. 171-172: «des temps carolingiens ont enregistré la fin des désordres monastiques; la règle bénédictine a été généralisée dans tout l'Empire et (...) les moines errants ont été contraints de se fixer».

²⁵ *Siete Partidas*, 1, 7, 1, fol. 32vº: «pero otros hay que viven como religiosos, y no viven bajo regla, así como aquellos que toman señal de orden y moran en sus casas y viven de lo suyo; y estos tales, aunque guardan regla en algunas cosas no son tan francos como los otros que viven en sus monasterios».

deadas de mujeres nobles dedicadas a su servicio²⁶. Desde luego, la historia de Danaos nos introduce en los tiempos de los gentiles y, según el rey castellano, en tiempos en los que las prácticas religiosas eran menos rigurosas que las cristianas. Desde un punto de vista histórico, las acciones del rey de Argos podrían acercarse a las del propio san Leandro que, hacia el 600, escribió el *De institutione virginum et contemptu mundi* para su hermana santa Florentina. No se trataba de un intento por organizar la comunidad compuesta por su hermana y las otras damas que vivían reclusas juntas, sino de proponer una reflexión sobre lo que es la virginidad y sobre la vida que ha de llevar una virgen. Lo interesante aquí es la iniciativa privada, tanto en la Antigüedad como en el cristianismo, para favorecer la vida apartada de individuos que buscan la santidad.

Las *CSM* narran en varias ocasiones las donaciones de iglesias o de monasterios hechas a la Iglesia. La cantiga 45 resume todas las historias al contar cómo un caballero truhán prometió fundar un monasterio al final de su vida para recluirse en él y salvar así su alma. Desde luego, la devoción personal del creyente podía no corresponder a la auténtica vida monástica, puesto que, tanto la historia de Danaos como la del caballero truhán, sugieren que los benefactores de los monasterios buscaban transformar estas instituciones en una especie de residencia personal. Por supuesto, esta práctica era condenada. Las violentas disputas entre los miembros de estas comunidades fundadas por motivaciones dudosas eran entonces de temer²⁷, tanto desde un punto de vista moral como social. En cualquier caso, la vida monástica es percibida como la mejor forma de expresar la devoción personal, aquélla que puede borrar los pecados cometidos y acercar mejor el penitente a su Creador. Ello explica la proliferación de monasterios por la geografía occidental, y cuyos nombres quedan reflejados en las *CSM*.

Contrariamente a las obras de Gonzalo de Berceo y de Gauthier de Coincy²⁸, las *CSM* mencionan un gran número de indicaciones que mezclan épocas y lugares. Las *Cantigas* se refieren a monasterios conocidos como el de Monserrat (ctgs. 48,

²⁶ ALFONSO X: *General Estoria*, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 816, fol. 314v°.

²⁷ GONZÁLEZ, T.: «La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe», p. 654 y siguientes.

²⁸ Muchos de los relatos alfonsíes se inspiran de colecciones anteriores como los *Milagros de Nuestra Señora*, de GONZALO DE BERCEO (ed. de J. CACHO BLECUA, Madrid, Espasa Calpe, 1991) o *Les Miracles de la Sainte Vierge* de Gauthier de COINCY (ed. Abbé POQUET, Genève, Slatkine Reprints, 1972). Sin embargo, y salvo raras excepciones, los relatos presentes en todas las colecciones no aportan ninguna información válida. Las referencias a monasterios o abadías en Pavía o Chartres servirían sólo para dar un toque de veracidad al relato. De hecho en alguna ocasión, Berceo confiesa no poder indicar dónde se desarrolla la acción (*El sacristán impúdico*: «el lugar no lo leo, decir no lo sabría»).

52, 113), el de Canterbury (ctgs. 82, 288, 296), el de Claraval (ctgs. 42, 88) o el de Oña (ctg. 7 et 221). Vienen después otros como el de Fontevrault (ctg. 59), el de Fontfroide (ctg. 365), el portugués de Donas de Chelas (ctg. 222), y el de Carrizo de la Ribera en León (ctg. 332). Los más quedan situados vagamente, a las afueras de París (ctgs. 11, 111), de Jerusalén (ctgs. 27, 187), y en Inglaterra (ctg. 226). Estas últimas narraciones no proporcionan indicaciones particulares sobre el emplazamiento del monasterio, pero las referencias a los lugares conocidos evocan una situación al exterior de la aglomeración o del centro rural, es decir en el *desierto*, que correspondía al bosque o a sus orillas²⁹.

Sin embargo, pese a las indicaciones geográficas, son las indicaciones temporales las que más se echan en falta. El ejemplo de Fontfroide es significativo. El monasterio francés fue fundado por los benedictinos en el siglo IX, y se convirtió en un centro cisterciense en el siglo XII, pero el poema alfonsí no da ninguna indicación para situar la acción en el tiempo y plasmar así la transformación del monasterio. Este silencio es igualmente válido para Fontevrault y Chelas. Aunque las *CSM* narran historias que se sitúan a lo largo de la historia del cristianismo, no siguen un orden cronológico y por ello es difícil decir si, por ejemplo, el monasterio situado en Jerusalén (ctg. 187) cerca del monte Sión, nos remite a los primeros tiempos de la cristiandad³⁰ o de la primera cruzada. Esta ausencia de indicaciones temporales puede expresar una visión particular de la institución monástica, en la que la idea de continuidad es más importante que la de adaptación o evolución³¹.

En primer lugar, la fuente de inspiración para los religiosos medievales, que buscaban vivir en una comunidad espiritual, era el Nuevo Testamento y los Hechos de los apóstoles³². Querían establecer, de forma consciente o no, una continuidad con la Iglesia primitiva³³. Este cristianismo primitivo queda evocado en la cantiga

²⁹ PAUL, J.: *Le christianisme occidental au Moyen Âge*, Armand Colin, Paris, 2004, p. 246.

³⁰ Los *Hechos de los Apóstoles* (2, 42-47) evocan justamente una Iglesia de Jerusalén, pero como una comunidad (*ecclesia*) que comparte una fe común.

³¹ LINAGE CONDE, A.: «En torno al monacato, reflexiones de un historiador», *El monacato en los reinos de León y Castilla...*, p. 364: «una constante del monacato es su voluntad de permanencia. El deseo de transmitir a las generaciones sucesivas la propia vivencia espiritual. Una sucesión tendente a manifestarse materialmente en las misas sedes terrenas concretas».

³² VAUCHEZ, A.: *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, Seuil, Paris, 1994, p. 74: «[Pour l'Église] la perfection se situait dans le passé, c'est-à-dire à l'époque des Apôtres et de ses martyrs. Aux yeux de bien des clercs, à mesure que l'on s'éloignait de cette époque bénie, le monde ne pouvait que vieillir et décliner».

³³ *Ibid.*, p. 75: «L'idée que la communauté primitive de Jérusalem, telle qu'elle est présentée dans les Actes des Apôtres, constituait un modèle pour l'Église et que son genre de vivre était le type même de la vie parfaite trouva un écho dans tous les milieux».

27 donde la Virgen transforma una sinagoga en iglesia; tal vez sea la misma a la que se refiere el poema 187. Estos dos poemas nos remiten al nacimiento de las primeras comunidades que, sin ser todavía auténticamente cristianas, empezaron a diferenciarse de la tradición hebraica³⁴. Sin embargo, Alfonso X nos describe esta comunidad recién nacida como un conjunto de cristianos confirmados, que han abandonado todas las prácticas de la religión judía, soslayando así el problema de los judeo-creyentes. Para el monarca, y para la sociedad del siglo XIII, el nacimiento del cristianismo, y la ruptura de éste con las prácticas judías, se operó de forma instantánea, sin verdadera transición ni transformación. Lo que se expresa aquí es una atemporalidad de la vida religiosa en general y de la vida monástica en particular. El rey no contempla más que la continuidad en el interior del cristianismo, sin considerar que desde el principio del cristianismo las iniciativas eran tan numerosas que era imposible observar una auténtica unidad de comportamiento³⁵.

Por supuesto hubo una voluntad por adaptar el monacato a la forma de vida peninsular. Los escritos de san Leandro, san Isidoro y san Fructuoso querían adaptar las reglas primitivas de san Pacomio y san Benito al contexto peninsular³⁶. San Isidoro, hermano menor de san Leandro, produjo, entre el 615 y el 624, una *Regula monachorum* que sintetizaba las reglas anteriores y en especial la de san Benito. La regla de san Fructuoso, más severa, se inspira de la isidoriana, de forma que la regla benedictina permanece como la referencia obligada para comprender

³⁴ BLÁZQUEZ, J.: «Jesús», *Cristianismo primitivo y Religiones mistericas*, vv.aa. Cátedra, Madrid, 1995, p. 87: «Para Lucas, la iglesia de Jerusalén es la precursora de la de Antioquia, ciudad donde los creyentes en Jesús se denominaron cristianos. Judeo-creyentes de Jerusalén continuaron con las prácticas judías, como la circuncisión, el culto en el templo, la oración y la prohibición de ingerir determinados alimentos. Tenían conciencia de la posesión del Espíritu. Pronto esta comunidad se reorganizó. Se practicaba el bautismo en nombre de Jesús. El bautismo era la condición para recibir el Espíritu y los que lo recibían quedaban marcados como propiedad del Señor. Se practicaba el banquete comunitario. Los bienes también eran comunes. Poco a poco esta comunidad se separó del judaísmo. Estos judeo-creyentes no eran plenamente cristianos».

³⁵ PAUL, J.: *Le christianisme...*, p. 244 : «le foisonnement des initiatives est tel que l'unité d'inspiration n'est pas à première vue évidente. Ici l'ascétisme est dominant, là la pauvreté est poussée jusqu'au dénouement. Certains pratiquent une vie commune contraignante, d'autres donnent plus de champ à l'individualisme en organisant la vie érémitique. Cultiver les champs est une chose, prêcher et enseigner une autre».

³⁶ GONZÁLEZ, T.: «La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe», p. 636: «La organización de los monasterios españoles anteriores a la aparición de las Reglas de San Leandro, San Isidoro y San Fructuoso se hacía por las Reglas de San Pacomio, Casiano san Agustín san Benito. (...) los monjes hispanos de la época visigótica tuvieron una fisonomía propia y autóctona, aunque no exenta de influjos externos. La finalidad de las reglas españolas fue sin duda, el unificar la legislación monástica y adaptar lo más posible el ideal de perfección que perseguía el monacato a las circunstancias concretas y al carácter del monje español».

el monaquismo occidental. De hecho las referencias legislativas del rey sabio al comportamiento de los monjes están en estrecha relación con lo establecido por san Benito. Sin entrar en consideraciones puramente políticas, en las que la personalidad gibelina del rey podría explicar su voluntad por regir el comportamiento de los religiosos, invadiendo así las responsabilidades espirituales del Papa, hay que subrayar que el monarca se presenta como un defensor del orden monástico. Esta voluntad queda plasmada en las *Siete Partidas*, que, aunque sean una producción puramente laica para una sociedad laica, retoman casi de forma idéntica la regla de san Benito. Establecen la estructura y el papel de cada miembro de un monasterio de la misma forma que los relatos de las *CSM* proponen ejemplos que escenifican la vida monástica. El interés del soberano por legislar esta expresión de la vida religiosa se puede deber a su política gibelina, sobre todo si recordamos que la vida en el desierto iba asociada a una «independencia de [los] monasterios respecto a cualquier autoridad civil o religiosa que no fuese la propia Orden»³⁷. Introducir en el corpus legislativo leyes que regulaban el comportamiento y las sentencias aplicables a los monjes era una forma de poner estos centros de vida espiritual bajo el mandato real. Por otra parte, las referencias a las actividades monásticas, tanto en las *CSM* como en las *Siete Partidas*, demuestran que el rey era consciente de la importancia económica y social que estos centros tenían.

Por supuesto ello plantea el problema de la relación entre la Corona y los monjes, de la responsabilidad y de la dependencia que podía tener la una para con los otros. Teniendo en cuenta el programa político que Alfonso X quería aplicar en su reino, su desconfianza hacia movimientos espontáneos, y a priori incontrolables, es comprensible. Pero queda por saber lo que el monarca entendía exactamente por regulares y el papel que él mismo podía atribuir a estas comunidades religiosas en la sociedad que quería construir. Este papel puede empezar a vislumbrarse por la evocación selectiva que hace el monarca de los instigadores de la vida monástica, sin diferenciar a Oriente de Occidente.

El primero en ser citado es san Basilio (ctg. 15) que vivió en el siglo IV. Su encuentro con Juliano el Apostata y las plegarias que dirige para obtener la protección divina contra la venganza del emperador son elementos clásicos retomados

³⁷ ÁLVAREZ PALENZUELA, V.: «El espíritu cisterciense: una renovación del monacato», *El monacato en los reinos de León y Castilla...*, p. 249: «Soledad y yermo hacen también referencia a la independencia de sus monasterios respecto a cualquier autoridad civil o religiosa que no fuese la propia Orden, aspecto que fue decisivo para la aceptación o no de donaciones para proceder a nuevas fundaciones, y a la toma de distancias respecto a los seglares, cuya presencia en el claustro fue reiteradamente prohibida, sin que ello impida el deber caritativo de la hospitalidad».

por Gauthier de Coincy en *Le miracle de saint Basile*. Las dos versiones son similares pero se complementan con detalles significativos, como la presencia de compañeros (v. 53) en la versión francesa y el encuentro con el emperador al pie de una montaña (v. 27) en la versión del rey sabio, tanto en la cantiga gallega como en su versión prosificada. De aquí se destacan los elementos principales que son la pobreza y el aislamiento del santo, siempre considerado por ambos autores como sabio. Se trata en cierta forma de una primera aproximación a la vida eremítica que, por otra parte, no parece conllevar una ruptura tajante con la vida secular. En efecto, san Basilio está rodeado por otros penitentes y en contadas ocasiones se va a la ciudad para predicar la mortificación o dirigir las plegarias que salvan a los cristianos de la venganza imperial. Ahora bien, aunque san Basilio fue obispo de Cesarea y el instigador de la primera liturgia bizantina, los dos autores lo describen exclusivamente bajo los rasgos de un ermitaño, con la presencia más o menos marcada de compañeros de infortunio en la versión gala. Se trata pues de una de esas descripciones de eremitas que en un principio vivían en una comunidad dispersa, cuyos miembros se reunían en ocasiones para rezar o que se desplazaban para realizar actos de penitencia y peregrinaciones³⁸.

Al suprimir algunos aspectos de la vida del santo, la narración recuerda una de las primeras manifestaciones de la vida cristiana, pero no expone más que los elementos más genéricos, los que pueden aplicarse todavía en el siglo XIII. Alfonso X ha omitido cualquier referencia a la comunidad de eremitas que vivían a una voz unos de otros. El intento de cenobitismo realizado por san Basilio queda por completo ignorado en la versión castellana. Esta ausencia es aún más significativa en los trabajos historiográficos del rey castellano³⁹ que evocan la muerte del emperador, pero atribuyendo la derrota del apóstata a san Mercurio. En esta segunda versión, san Basilio queda representado como arzobispo de Cesarea⁴⁰, sin que se pueda encontrar ninguna referencia a su influencia en la liturgia oriental.

Un caso similar es el que concierne a san Juan Crisóstomo, al que las cantigas presentan como un orador devoto, que anuncia la palabra divina y el amor de la

³⁸ PAUL, J.: *Le christianisme...*, p. 246 : «plus ou moins entourés de disciples (...) ils vivent à une portée de voix les uns des autres. Ils se réunissent de temps à autre pour prier ensemble et pour discuter des questions les concernant tous. Ils s'astreignent au travail manuel pour subvenir à leurs besoins, connaissent la pauvreté et surtout l'incertitude des lendemains. Ils peuvent se déplacer ou partir en pèlerinage car leur installation est souvent précaire. Les clercs qui y sont assez nombreux forment des disciples, conseillent les visiteurs et se rendent en ville pour prêcher à la foule».

³⁹ *Estoria de España*, ms. Y-I-2, fol.122v°.

⁴⁰ *Ibid.*

Virgen (ctg. 138). Se pone sobre todo de realce el papel de evangelización característico del primer cristianismo. Por otra parte, los ataques de los paganos⁴¹ que arrancan los ojos del santo para expulsarlo después de la ciudad permiten realzar la protección de María. Ella cuida sus heridas como recompensa, lo que desde un punto de vista alegórico o espiritual puede interpretarse como el renacimiento a una nueva vida, a la percepción de una luz salvífica. Sin embargo el poema alfonsí no recuerda en ningún momento que el personaje era el patriarca de Constantinopla y que había llevado a cabo una lucha encarnizada contra los judaizantes. De la misma forma no menciona que había vivido en un monasterio antes de adoptar el anacoretismo. Este silencio puede explicarse por el hecho de que este tipo de narraciones se inscribe en la literatura hagiográfica que conoció un desarrollo considerable en el siglo XIII. Entonces, los hombres santos, considerados como intercesores entre Dios y los hombres, representaban modelos espirituales más que personalidades históricas. Evocaban sobre todo acciones o modelos de comportamiento para los feligreses. Y entre estas acciones destacaba, por supuesto, un modo de vida ejemplar, alejado de las tentaciones terrenales.

Por ello la historia de san Juan Eleemosynarius (ctg. 145) insiste tanto en la importancia de la caridad y en la necesidad de someterse a la providencia para vivir. De la misma forma, la descripción de san Juan Damasceno (ctg. 265) recuerda la necesidad de rogar con constancia y de realizar devotamente las obligaciones litúrgicas⁴². Por último, la experiencia mística vivida por san Dustan, abad de Canterbury (ctg. 288) subraya la posibilidad para el verdadero creyente de ver a la Virgen y de conocer el éxtasis en este mundo. Todos estos relatos omiten la realidad histórica de los personajes. Salvo la pertenencia de san Juan Damasceno a la «orden de san Benito»⁴³, sus respectivos papeles como patriarca de Alejandría, en la lucha contra la iconoclastia o su pertenencia al monasticismo insular, caracterizado por una evangelización errante⁴⁴, no son mencionados por el autor. Los diversos relatos dejan ver un origen difuso del monasticismo, que sin ser del todo falso tampoco es absolutamente verídico⁴⁵, insistiendo sobre todo en su universa-

⁴¹ Ctg. 138, v. 19: « gentiis maos e encreus ».

⁴² Ctg. 265, v. 25: « sas oras todas sempre ben rezou ».

⁴³ Ctg. 265, v. 52-53: « e en orden de San//Beeito o fez logo meter enton ».

⁴⁴ MILIS, L.: *Les moines et le peuple dans l'Europe du Moyen Âge*, Belin, Paris, 2002, p. 110: « Le mode de vie de ces religieux insulaires n'était nullement caractérisé par la stabilité. Ils prênaient l'exil, un exil volontaire, solution pour réussir une vie parfaite. Après une période de formation, le moine quittait son abbaye afin de commencer une nouvelle vie à l'étranger. (...) Le moine devait être un *peregrinus* permanent, un pèlerin, étranger en latin. Il ne pouvait se sentir chez lui nulle part. Il devait souffrir de nostalgie et de faim, et sentir le danger qui rôdait à chaque pas ».

⁴⁵ LINAGE CONDE, A.: « En torno al monacato, reflexiones de un historiador », p. 373.

lidad y en su papel de referencia moral. Ésta se expresa por acciones específicas (caridad, humildad, sumisión a Dios) que constituyen los pilares de la vida monástica y rigen su relación con la sociedad seglar⁴⁶.

Recordemos que, con la invasión musulmana y la lenta reconquista de la península, los monasterios hispánicos jugaron un papel importante en la repoblación, e incluso en la colonización de los territorios adquiridos⁴⁷. Al papel místico de los monasterios vino a añadirse otro de aspecto cultural, económico e incluso político.

En el marco de la Reconquista y en plena lucha contra la herejía cátara, los monjes podían considerarse como soldados de Cristo⁴⁸, componiendo así una auténtica *militia christiana*⁴⁹. Es en este ámbito en el que las *CSM* evocan a los franciscanos (ctg. 123) y los dominicos (ctg. 204). Sin embargo, es de notar que las órdenes mendicantes no están muy presentes en el corpus mariano alfonsí, de la misma forma que las referencias a las órdenes de caballería son muy limitadas. Mientras las *Siete Partidas* y la *Estoria de España* rememoran las acciones de las Órdenes del Hospital y del Temple⁵⁰ y los orígenes de la orden de Calatrava⁵¹, las *CSM* no hacen sino esbozar rápidamente el retrato de los caballeros hospitalarios (ctg. 275) sin conceder un trato de favor a órdenes peninsulares como la de Calatrava (ctgs. 205, 325) o incluso la de Santa María de España (ctg. 299), fundada por el propio rey sabio en 1272⁵². Lo que sí es interesante es que la Orden de Santiago no queda nunca mencionada, dejando así suponer intereses políticos y desa-

⁴⁶ LINAGE CONDE, A.: «El monacato, fenómeno mundial», *La Iglesia y el mundo medieval y moderno*, p. 29: «la paradoja del fenómeno, tanto más estridente cuanto precisamente los monjes y los monasterios, cuya razón de ser es el apartamiento del mundo, han ejercido muy a menudo una extensa e intensa influencia social».

⁴⁷ LINAGE CONDE, A.: «Introducción de la Regla benedictina», *Historia de la Iglesia en España*, vol. II-1°, pp. 149-155: «Entre los siglos VIII y XI la expansión monástica en los Estados cristianos peninsulares no solamente va ligada a los fenómenos de la reconquista de las tierras islámicas y la repoblación de las tierras yermas, sino que es el agente repoblador más decisivo de esta primera etapa. Estos monasterios ayudaron mucho a la repoblación y colonización del país. Pero esos cenobios fueron muchas veces flores místicas que perduraron solo 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. (...) El monacato de nuestros Estados occidentales en estos primeros siglos de la Reconquista es ante todo repoblador y colonizador».

⁴⁸ *Règle de saint Benoît*, II, 20: «car libres ou esclaves, nous sommes tous un dans le Christ, et nous faisons le même service dans la milice du même Seigneur»

⁴⁹ BLÁZQUEZ, J.: «Jesús», *Cristianismo primitivo...*, p. 402.

⁵⁰ MARTÍNEZ DÍEZ, G.: *Los Templarios en los reinos de España*, Planeta, Barcelona, 2001.

⁵¹ *Estoria de España*, ms. X-I-4., fol. 276r° y siguientes.

⁵² MARTÍNEZ AYALA, C.: *La orden de Santiago en la evolución política del reinado de Alfonso X*, Cuadernos de Historia medieval, n°4, U. Autónoma, Madrid, 1983.

venencias entre la Orden y la Corona⁵³. Es evidente que si la característica del monje cenobita es la de seguir la regla, lejos del siglo, compartiendo su existencia con sus semejantes para proteger la cristiandad⁵⁴, las órdenes de caballería pueden también incluirse en esta vida monástica. Representan sin duda la innovación más importante desde el principio del cenobitismo⁵⁵ y, al convertirse en un ideal caballeresco asociado a una expresión de fe religiosa, su impacto social fue muy marcado. Sin embargo, no es esta actividad la que parece interesar realmente al rey sabio, que dedica, en composiciones diferentes, numerosos comentarios a las diversas actividades culturales y económicas de los centros monásticos.

En consonancia con la lógica establecida por san Benito en la que «el ocio es el enemigo del alma»⁵⁶, era normal que el monje buscara una ocupación constante a lo largo de su jornada. Además de la plegaria y del trabajo en el campo, le estaba permitido dedicarse a una labor más artística, a la lectura o a la copia de texto. La regla benedictina acepta este tipo de ocupación pero recuerda que los que ejercen un arte en el monasterio deben hacerlo con humildad y si el monasterio vendiera parte de la producción realizada, debería hacerlo más barato que los seculares⁵⁷. En realidad la humildad, junto a la obediencia y al silencio, es uno de los pilares que componen los fundamentos de la vida monástica establecidos por san Benito. El trabajo ha de realizarse así evitando cualquier tipo de satisfacción, considerada como una expresión de orgullo⁵⁸.

En el ámbito económico, para Alfonso X la conquista de tierras cultivables y la producción de bienes materiales no parece ser una actividad esencial de las órdenes monásticas. Son tan sólo dos las cantigas (ctgs. 48 et 52) que describen comunidades que, implantadas en zonas apartadas, y a menudo agrestes, quedaban sumisas a la Providencia para sobrevivir, aunque en la realidad dicha superviven-

⁵³ MARTÍNEZ AYALA, C.: *La orden de Santiago en la evolución política del reinado de Alfonso X*, Cuadernos de Historia medieval, n°4, U. Autónoma, Madrid, 1983.

⁵⁴ ÁLVAREZ PALENZUELA, V.: «El espíritu cisterciense: una renovación del monacato», *El monacato en los reinos de León y Castilla...*, p. 249.

⁵⁵ VAUCHEZ, A.: *La spiritualité...*, p. 53: «En présentant la vie religieuse avant tout comme un combat incessant contre l'ennemi antique, la spiritualité monastique trouve un vaste écho au sein d'une société guerrière dont l'éthique profane privilégiait les valeurs de lutte. Certes, le fait de considérer la vie religieuse et morale comme un combat entre le Bien et le Mal n'est pas une invention du XIe siècle. Prudence à l'époque patristique, Alcuin aux temps carolingiens avaient fait une large place dans leurs écrits respectifs au thème de la psychomachie. Il revenait cependant au premier âge féodal (...) de privilégier cet aspect et d'en faire l'axe de la vie spirituelle de toute une société».

⁵⁶ *Règle de saint Benoît*, IIL: «l'oisiveté est l'ennemie de l'âme».

⁵⁷ *Ibid.*, LVII.

⁵⁸ *Ibid.*, VII, 2 : «tout élèvement est un genre d'orgueil».

cia estuviera ligada al trabajo manual, sobre todo en el ámbito agrario⁵⁹. La extrema rudeza de la vida monástica queda así reflejada por la necesidad de preservar los bienes más elementales, en este caso unas cabras y el acceso a una fuente. Sin embargo, son algo más numerosas las cantigas que evocan la amplia producción intelectual y artística dedicada a la gloria y a la búsqueda de Dios que se realizó en los monasterios.

Las *CSM* describen sobre todo lo que podían ser las actividades de orden artístico o libresco, insistiendo en la humildad del artista cuyo único deseo es que su trabajo sea del agrado del Cielo. Por supuesto, la producción intelectual a la que se refieren los poemas alfonsíes queda asimilada a escritos de contenido piadoso, aunque también mencionan actividades suplementarias ignoradas por los relatos de los autores eclesiásticos. Así, además de la referencia a composiciones poéticas en honor a la virgen (ctgs. 24, 202, 274) y de cantos religiosos (ctg. 56) el monarca añade la realización de frescos y de miniaturas para los manuscritos (ctgs. 74, 384). Estos relatos, cuya moral querría que se pusiera cualquier producción humana bajo la advocación de la Virgen, recuerdan también los diferentes campos de creación que se realizaban en el scriptorium monástico.

En lo que concierne a la producción de riquezas y la organización administrativa, son las *Partidas* las que más información proponen, sobre todo en lo que se refiere al Císter. Esta orden se presenta como el auténtico parangón de la vida monástica, por querer volver a los orígenes de la regla benedictina, relegando a un segundo plano el papel de las otras órdenes⁶⁰.

Aunque ya se había empezado a elaborar una agrupación de monasterios bajo la influencia de Cluny⁶¹, fue el Císter quien les propició una auténtica organización⁶²

⁵⁹ ÁLVAREZ PALENZUELA, V.: «El espíritu cisterciense: una renovación del monacato», *El monacato en los reinos de León y Castilla...*, p. 258: «[El] edificio espiritual y jurídico cuenta con un soporte económico sólido, al menos concebido u organizado de modo realista: responde a su concepción del trabajo como actividad esencial de la vida del monje. (...) los rendimientos de sus explotaciones estuvieron entre los más elevados, dentro de la modestia productiva de la época. Su verdadera aportación es, sobre todo, la dignificación del trabajo manual como actividad del hombre, en abierta contradicción con los valores de la sociedad de la época; desde el punto de vista de la organización del trabajo [destacan] la posesión de granjas y la existencia de conversos».

⁶⁰ *Ibid.*, p. 247.

⁶¹ *Ibid.*, p. 241.

⁶² FERNÁNDEZ CONDE, J.: «Religiosidad popular y piedad culta», *Historia de la Iglesia en España*, vol. II-2, p. 352: «Con la aparición del Cister o la familia monástica de los benedictinos blancos, es la institución misma de orden religiosa lo que nace a la vida de la Iglesia. El monacato benedictino negro.

con una estructura piramidal que vinculaba definitivamente los diferentes monasterios o abadías con la abadía madre⁶³. Sin embargo, los escritos alfonsíes no parecen retener esta particularidad. Las *Siete Partidas* hablan principalmente de los *cabildos generales*⁶⁴, o de las reuniones plenarias. En estos cabildos se reúnen representantes de las diferentes órdenes y no pueden comprenderse como la expresión de una organización propia o particular de los cistercienses, pero es la ocasión en que mejor se expresa la superioridad, moral y administrativa, de éstos sobre las demás estructuras y sobre todo sobre los monjes de Cluny. El monarca recuerda que, aunque la orden de Cluny es más antigua, la del Císter tiene más experiencia para la organización de este tipo de asambleas⁶⁵. Por ello, estipula que los cabildos se desarrollen bajo la dirección de dos abades cistercienses, respaldados por dos otros abades designados por la asamblea. Las obras alfonsíes transmiten así una impresión de cohesión, incluso de homogeneidad, entre las diferentes reglas aunque diferencian las órdenes fuertes de otras menos exigentes⁶⁶.

La homogeneidad ideológica de las reglas y la superioridad moral del Císter se expresan mejor en las *CSM*. Los poemas no mencionan abiertamente las diferentes reglas, de forma que los diferentes monasterios, más o menos identificados, parecen vivir según el mismo modelo. Y cuando se comparan las menciones explícitas de las órdenes, hay que subrayar la casi total ausencia de referencias explícitas a la orden de Cluny, únicamente citada en las *Estorias* como indicación cronológica⁶⁷ o como punto de comparación con la orden del Císter⁶⁸. Es esta última la que retiene la atención del monarca, pues queda mencionada tres veces en las *CSM* con una referencia explícita a los *monjes blancos* (ctg. 54) y al monaste-

anterior consistía en monasterios aislados e independientes, sin otro vínculo entre sí que el espiritual de la observancia de la misma norma, la *Regula benedicti*. Vínculo que, desde luego, ni siquiera habían tenido las casas precedentes sometidas a los *codices regularum* o *regula mixta*. Pero ahora por primera vez en la historia eclesiástica y en la Europa católica (...) surge un hábeas de cenobios vinculado material y jurídicamente por un gobierno común y por añadidura centralizado en Cîteaux».

⁶³ MILIS, L.: *Les moines et le peuple...*, p. 117: «Cîteaux élaborait une structure pyramidale par laquelle les abbayes continuaient à rester, dans une certaine mesure, dépendantes de l'abbaye d'où elles étaient issues – on utilise la métaphore de mères et de filles».

⁶⁴ *Siete Partidas*, I, 7, 17, fol. 34v°.

⁶⁵ *Ibid.*: «maguer la orden de gruniego es más antigua por que los del çistel usaron más de fazer este cabildo y son ende más sabidores».

⁶⁶ Ctgs. 154 et 254 : les personnages entrent dans un ordre fort, ce qui laisse deviner que d'autres étaient moins rigoureux et donc moins prisés.

⁶⁷ Las obras historiográficas mencionan la región de Cluny sobre todo en un contexto mitológico (*Estoria de España*, Monasterio de El Escorial, ms. Y-I-2. fols° 5v° et 6v°) o para relacionarla con el rey san Fernando (*Estoria de España*, Monasterio de El Escorial, ms. X-I-4, fol. 138r°).

⁶⁸ *Siete Partidas*, I, 7,19, fol. 57v°.

rio de Fontfroide (ctg. 365) para ser nombrada de forma indirecta en el poema 332. Por supuesto, la abadía de Claraval, como digna heredera del Císter, queda citada dos veces (ctgs. 42, 88).

Calificada como orden *santa y de paz*⁶⁹, la orden del Císter queda retratada como poseedora de una moral superior o una reputación superior a la de las demás órdenes, aunque fuera la cluniaciense la que estableció los auténticos fundamentos de la vida monástica⁷⁰. Ello se explica porque, a pesar de que la implantación del Císter en la península fue tardía⁷¹, en el siglo XIII, la orden presentaba ya, en toda Europa, un nuevo ideal de piedad y de espiritualidad. Ello podría explicar por qué el rey sabio le dedica un capítulo entero de las *Siete Partidas* en el que legisla su desarrollo económico y su derecho a poseer bienes materiales. El objetivo es evitar los errores cometidos por Cluny. En una descripción bastante negativa de los monjes negros, el rey recuerda cómo terminaron por obtener ventajas fiscales y prerrogativas judiciales que les alejaron de los preceptos defendidos por el fundador del monacato occidental. Por esta razón, el rey ensalza a los monjes blancos, presentándolos como los herederos de san Benito. El soberano insiste pues en la necesidad para la orden de abandonar los bienes temporales para volver a sus orígenes espirituales, e impone a los monasterios y a las iglesias pertenecientes a otra orden que abandonen sus posesiones antes de integrarse en la orden del Císter⁷². Alfonso X vuelve a situar la orden del Císter en sus orígenes, desempeñando así un papel de defensor de los preceptos cistercienses, casi como un reformador similar a san Bernardo.

⁶⁹ Ctgs. 122, v. 23: «Cistel, que é santa e de paz».

⁷⁰ ÁLVAREZ PALENZUELA, V.: «El espíritu cisterciense: una renovación del monacato», *El monacato en los reinos de León y Castilla...*, p. 240.

⁷¹ FERNÁNDEZ CONDE, J.: «Religiosidad popular y piedad culta», *Historia de la Iglesia en España*, vol. II-2, p. 353.

⁷² *Siete Partidas*, I, 7, 27, fol. 36rº: «Cister es un monasterio donde lleva nombre toda la orden que hizo san Benito de los monjes blancos; y esta orden fue comenzada en una gran pobreza, y por esta razón les hizo la Iglesia de Roma muchas gracias al darles privilegios y las franquezas. Mas porque algunos de ellos llegaron después a poseer villas y castillos y diezmos y ofrendas y recibir fidelidades y homenajes de los vasallos que tenían heredades de ellos y toman el lugar de los jueces para oír pleitos y haciéndose receptores de los pechos y de las otras rentas, tuvo por bien la santa Iglesia que se separasen de ello y si no que les valiesen los privilegios ni las franquezas que les habían dado por causa de su pobreza y de la áspera vida en que comenzó la orden, que derecho y razón es que según la vida el fuero que hombre escoge que por aquel se juzgue y viva. Y también tuvo por bien la santa Iglesia que si algunos monasterios u otra orden cualquiera se cambiase a la orden del Cister y tuviesen villas y castillos y las otras cosas antes dichas que están prohibidas en esta orden, que las vendiesen y las cambiasen por heredades simples y viviesen en aquella pobreza que ellos vivían».

De ahí que tanto los poemas alfonsíes como la legislación del rey sabio insistan en el papel moral y el comportamiento que deben tener los diferentes componentes del monasterio sin detenerse en diferenciar las diversas órdenes.

La cantiga 103 recuerda la estructura esencial del monasterio, dirigido por el abad o el prior, respaldado por otros miembros de su congregación. Estos últimos son el tesorero (ctg. 187), el capellán (ctgs. 162 et 222) y el confesor (ctg. 280) sin olvidar, por supuesto, a los novicios (ctg. 365) que presentan el futuro del monasterio. Aunque estos ejemplos no retoman todos los elementos presentados en la regla benedictina⁷³, son suficientes variantes que permiten comprender el papel que cada uno tenía en el seno de su comunidad y fuera del claustro. Así el tesorero se ocupa de las posesiones del monasterio⁷⁴, mientras el capellán se encarga del oficio y de la preparación del altar⁷⁵ y el confesor apacigua las almas e impone las penitencias⁷⁶. Sin embargo, ni las *Cantigas* ni las *Siete Partidas* explican las razones por las que se atribuyen estas responsabilidades a unos más que a otros. Las repercusiones de algunos de estos cargos quedan limitadas al perímetro del monasterio lo que podría explicar este silencio, ya que el soberano está más interesado por los cargos o los personajes que pueden influir de una forma u otra en la vida secular. Son justamente los comportamientos que se salen de la regla monacal los que mejor demuestran lo que debían ser para el rey las cualidades requeridas para cumplir con los diferentes cargos descritos.

Por supuesto el cargo que más retiene la atención del monarca es el del abad, cuya etimología, según san Benito y san Isidoro, corresponde a la palabra *abba*, padre⁷⁷. Su papel queda claramente expuesto en la *General Estoria* y en los relatos de las *CSM*. El rey sabio establece en estos escritos la igualdad entre el sa-

⁷³ *Règle de saint Benoît*, cap, XXI, XXXV, XXXVIII, LXVI.

⁷⁴ *Siete Partidas*, I, 7, 6, fol. 25r°: «Tesorero es tanto como el guardador del tesoro que a su oficio conviene guardar las cruces y los cálices y las vestimentas y los libros y todos los otros ornamentos de la santa Iglesia; y el debe componer los altares y tener la iglesia limpia y apuesta y bien provista de incienso y de velas y de las otras luminarias que son necesarias. También debe guardar el crisma y mandar y ordenar como se realice el bautismo y a su oficio pertenece el hacer tañer las campanas y en algunas iglesias los sacristanes tienen ese mismo oficio de tesorero y sacristán llaman en latín al que en romance se designa como el que es puesto para guardar las cosas sagradas».

⁷⁵ *Siete Partidas*, I, 9, 3, fol. 85r°.

⁷⁶ *Ibid.*, I, 4, 26, fol. 9r°.

⁷⁷ *Règle de saint Benoît* (II, 1-3).

Etimologías, VII, 13, 5: «Abba autem Syrum nomen, significat in Latino pater, quod Paulus Romanis scribens exposuit dicens (8,15): 'In quo clamamus: Abba pater': in uno nomine duabus usus linguis. Dicit enim abba Syro nomine patrem, et rursus Latine nominat itidem patrem».

cerdocio femenino y masculino, considerado como una ordenación sobre un asunto santo. Por ello no hay ninguna diferencia entre el abad y la abadesa, que deben saber guiar a los miembros de su congregación con el fin de mejor velar por sus almas⁷⁸. Las *Cantigas* contienen varios poemas en los que muestran las cuatro actividades esenciales del abad. Actúa como padre para ayudar a los monjes enfermos (ctgs. 141, 384) o para educar a un niño abandonado (ctg. 353). Puede también juzgar el comportamiento de un monje en un capítulo con la ayuda de los otros miembros (ctgs. 151, 253) o gestionar los bienes del monasterio buscando bienes materiales como trigo u oro para la salvaguarda de la comunidad (ctg. 187). Pero es sobre todo su papel como guía espiritual el que queda puesto de realce, puesto que es a menudo testigo de milagros (ctgs. 103, 251, 332), convierte a los impíos y bautiza a los judíos (ctgs. 4, 85) y dirige las plegarias de los feligreses (ctgs. 16, 36). De hecho, aunque en las *Cantigas* sea la Virgen la que explica cómo se tiene que rezar (ctg. 71) es fácil reconocer en este poema los consejos dados por san Benito a este respecto. La cantiga 71 describe cómo una hermana rezaba todos los días, «e suspirava muito, mais rezava correndo» (v. 21). Esta confusión entre cantidad y calidad de los rezos incita a la Virgen a indicarle que espera una oración ordenada y reposada⁷⁹. El poema pone por lo tanto de relieve la sinceridad del acto más que la profusión de palabras. La inspiración de este relato podría ser la regla benedictina que recuerda cómo en el momento de rezar, el espíritu ha de estar en ligado a la voz⁸⁰, para impedir que la imaginación del fiel o del monje se evada. El contexto poético ha reemplazado el abad por el personaje de la Virgen, pero, a la luz de lo estipulado por la regla benedictina, es evidente que el abad también tenía un papel docente en el seno de su comunidad.

Como guía, juez y maestro de los monjes, la autoridad del abad debe fundamentarse sobre una moral ejemplar y una auténtica adaptación a cada caso que se le

⁷⁸ ALFONSO X: *General Estoria*, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 10237, fol. 106rº: «sacerdocio dicen según el latín, por mandamiento o uso hecho sobre santa cosa y sagrada; Y a las mujeres que abadesas hacen de las órdenes de las monjas, las consagran como a los abades además de las monjas. Donde la mujer consagrada así es dicha en la gramática latina *sacerdos*, como el abad o el obispo en su modelo. Según estas razones, sacerdocio tanto quiere dar a entender como dignidad o poderío de este consagramiento de orden y mandar y vedar en él. Y la abadesa así manada y vela sobre sus monjas como el abad sobre sus monjes, y así les debe guardar las almas, donde es dicha la mujer tener sacerdocio y usar de él».

⁷⁹ Ctg. 71, v. 42-47: « un rezar ordinnado//che mostrarei que faças (...) di-a assessegadamente e non te coites ».

⁸⁰ *Règle de saint Benoît*, XIX: «l'esprit doit être en accord avec [la] voix».

presente, actuando con el ejemplo o recordando las palabras del Evangelio⁸¹. Sin embargo, estas descripciones no nos dan información alguna sobre los requisitos morales necesarios para ocupar el puesto de abad, sobre todo si se considera que el papel de guía espiritual que éste juega puede también incumbir al prior. Se puede suponer que, como segundo de su monasterio, el prior posee las mismas cualidades que su superior, como lo indican las *Siete Partidas*⁸².

Con el fin de evitar cualquier oposición a la autoridad y ejercer su misión, de consejo y de sanción, el abad y el prior deben ser elegidos por la comunidad de religiosos. Así las *Siete Partidas* enumeran las condiciones en las que un individuo no puede ser elegido para este cargo. El postulante no debe ser un converso ni un miembro reciente de la congregación, pues podría entonces sentir vanidad por su elección y porque su fe o su adaptación a los rigores de la regla no habrían sido puestos aún a prueba⁸³. Por consiguiente, el abad debe ser reconocido como un hombre humilde, piadoso y con capacidad de adaptación. Se trata de un nuevo eco de la regla benedictina según la cual el abad debe hacer uso tanto de buenas palabras como de recios castigos⁸⁴.

Para comprender las restricciones impuestas a los postulantes que quisieran ocupar el puesto de abad, así como el papel de juez de éste, es necesario empezar por establecer quién y por qué adoptaba la vida monástica.

⁸¹ *Ibid.*, II: «Lors donc que quelqu'un a reçu le nom d'abbé il doit distribuer la doctrine à ses disciples en deux manières : leur montrant tout ce qui est bon et saint par ses œuvres plus encore que par ses paroles ; en sorte qu'à ses disciples qui ont de l'intelligence, il intime de vive voix les commandements du Seigneur et qu'à ceux qui ont le cœur dur ou qui sont plus bornés, il manifeste par ses œuvres les préceptes divins».

⁸² *Siete Partidas*, I, 7, 17, fol. 34v°: «Prior tanto quiere decir como primero, ya que en el lugar donde hay abad él es el primero y después de él y superior de todos los otros y donde no lo hay a él tienen por abad y por ello conviene que haga buenas obras, y sea de buena vida y de buena fama y de buena palabra, aquí que por ejemplo de sus costumbres y de sus buenos castigos pueda enseñar a sus frailes bien y quitarlos del mal».

⁸³ *Ibid.*, I, 5, 21, fol. 17r°: «Siendo recientemente convertido alguno de otra ley no lo deben hacer obispo y esto por dos razones. La primera porque no caiga en soberbia pensando que los cristianos tendrían dificultad en encontrar otro tan bueno como él, porque lo eligieron a él. La segunda porque no es probado en la fe ni sabe el estado de la Iglesia, por lo que no sabría convenir con los hombres del obispado según actúan. Y lo mismo ocurre con aquél que entra recientemente en la orden, que no ha de ser hecho abad, ni prior, ni prelado mayor por estas mismas razones. Y aún tuvo por bueno la santa Iglesia que aunque el clérigo seglar no le pudiesen elegir por abad que no basta que los sepa más es necesario que haya probado la aspereza de la orden y al orden a él».

⁸⁴ *Règle de saint Benoît*, II : «doit varier sa manière d'agir selon les moments et les circonstances, joignant les caresses aux menaces, montrant tantôt la sévérité d'un maître et tantôt la tendresse d'un père».

Salvo dos excepciones, las *CSM*, así como las *Siete Partidas*, no establecen límites o prohibiciones para entrar en las órdenes. La primera se debe a la edad del postulante que ha de tener por lo menos catorce años, cuando se considera que tiene ya la madurez suficiente para juzgar las consecuencias de su acto⁸⁵. La segunda incumbe a los siervos, que sólo pueden ser obligados a abandonar la orden por sus amos en el transcurso de los tres primeros años de su ordenación. Tras este período, no pueden abandonar la vida monástica sin volver a ser siervos⁸⁶.

Capítulo aparte merecen los oblatos que han sido dedicados a la vida monástica por sus padres. Las cantigas 122, 251 et 353 narran respectivamente las historias de una infante dedicada a la vida monástica, de un niño ofrecido por un burgués y de un niño abandonado, todos recogidos por los monjes entre los que terminarán sus días. Los ejemplos citados retoman las tres posibilidades de los oblatos, pero describen sobre todo el hecho de que la población de los monasterios no se componía exclusivamente de auténticos devotos, con una vocación personal auténtica, y que algunos podían ver en la vida monástica un medio par sobrevivir, una escapatoria a la pobreza. Para estos últimos la deserción era una tentación constante⁸⁷.

San Benito ya quiso encontrar una solución a este problema y por ello su regla impone que los ricos ofrezcan sus bienes, o los del niño oblato, para que nos les quede ninguna vana esperanza de volver a la vida secular⁸⁸. En cuanto a los pobres, debían hacer don de su persona en presencia de testigos. Lo que importaba era que el monje supiera que no poseía nada, ni siquiera su cuerpo⁸⁹. Alfonso X expone requisitos similares, aunque con una explicación diferente. El soberano sostiene que el que abandona los bienes materiales imita a los que abandonan todo para seguir a Cristo y por ello recibirá, además de una vida eterna, el céntuplo de lo que ha abandonado⁹⁰.

⁸⁵ *Siete Partidas*, I, 7, 4., fol. 33r°.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ LETINIER, R.: «Naturaleza jurídica y originalidad de los pactos monásticos», *El monacato en los reinos de León y Castilla, siglos VII-XIII*, p. 65.

⁸⁸ *Règle de saint Benoît*, IL : « aucun espoir, qui ne servirait, ce dont Dieu le préserve, qu'à le tromper et à le perdre, ainsi que nous l'avons appris par expérience ».

⁸⁹ *Ibid.*, LIX : « que, à partir de ce jour [de son entrée], il n'aura même pas la disposition de son propre corps ».

⁹⁰ *Siete Partidas*, I, 7, 1, fol. 32v° : «porque las riquezas del mundo estorban y tienen por mejor dejarlo todo y siguen en ello lo que dijo nuestro señor Jesucristo en el Evangelio, que todos aquellos que dejan por El padre o madre o mujer o hijos o los otros parientes y todos los bienes temporales que les dará el doble del céntuplo por ello y además les dará una vida que durará por siempre».

La edad, el sexo o la condición social no son auténticos obstáculos para abandonar la vida secular y entrar en un monasterio. El código legislativo alfonsí considera incluso el caso de los cónyuges que quieren entrar juntos en una orden o el de las parejas en las que uno solo de los dos esposos desea abandonar el siglo. El marido no puede abandonar la vida conyugal sin el consentimiento de la esposa⁹¹ y ésta no está obligada a entrar en una orden si no ha prometido vivir castamente después de la ruptura⁹². La intervención del rey en este campo va incluso más lejos. En el mismo conjunto de leyes, se establece la posibilidad de adoptar la vida monástica para uno de los dos novios, tras haberse comprometido en matrimonio⁹³. Sin embargo, si el momento de ordenarse llegara a tardar, el obispo impondría la boda o la ordenación, con el fin de evitar que la entrada o la promesa de entrar en las órdenes se transformara en una excusa para romper el noviazgo⁹⁴.

La ordenación para los esposos era problemática, pues equivalía a romper el sacramento del matrimonio. Esta ruptura sólo es posible porque la vida monástica es considerada como un estado espiritual superior, una nueva vida más próxima de Dios. Y esto se comprueba por la intervención de la Virgen en los relatos de milagros. Coincy expone la historia de un subdiácono que se casa y se hace después ermitaño (*Du clerc qui fame espousa et puis la lessa*); de la misma forma Berceo evoca al rico heredero que, por no decepcionar a sus padres, acepta casarse y perpetuar su estirpe, para después abandonar a su esposa y entrar en un monasterio (*La boda y la Virgen*). Alfonso X describe una situación similar (ctg. 135) con dos jóvenes que se habían prometido un amor eterno con la Virgen por testigo. Cuando sus respectivos padres deciden casarlos por separado, sólo encuentran una solución para su desesperación. Entran en las órdenes realizando así una especie de matrimonio místico. El poema 241 propone una ligera variante. Un joven esposo muere el día de su boda para ser resucitado por la Virgen. Como agradecimiento, él y su esposa deciden ordenarse juntos. La moral de las historias indica que la entrada en un monasterio debe ser el resultado de una evolución personal orientada por la devoción y la fe en Dios⁹⁵. De hecho, numerosas *Cantigas*

⁹¹ *Siete Partidas*, 1, 7, 4, fol. 33v°.

⁹² *Ibid.*, 1, 7, 13, fol. 34r°.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ MILIS, L.: *Les moines et le peuple...*, p. 114: «[la vie religieuse] fondée sur une conviction, la croyance en Dieu. Ensuite, il y a un choix, le choix de se joindre à Dieu, de s'unir à Dieu. Enfin, il y a un chemin pour réaliser ce choix, à la fois mentalement et matériellement. Cette ferveur suscite le désir enthousiaste de se donner à Dieu, et c'est un levier pour déclencher un sentiment qui vise la recherche de la perfection spirituelle. Dans la mesure où la société est organisée selon des normes collectives, ce sentiment enthousiaste peut en outre avoir des aspects sociaux. De façon idéale, le

establecen esta evolución psicológica del individuo que, tras haber conocido las penas del mundo secular, decide retirarse a un monasterio. Esta actitud, que indica una lógica en las diferentes etapas de purificación del individuo, recuerda el papel esencial del retiro para la salvación del alma. La cantiga 16 narra así como un caballero loco de amor que, por consejo de un abad, rogó a la Virgen para obtener los favores de su amada. Tras dos años de ruegos en la abadía, su amor carnal se transformó en devoción hacia María, realizando así una auténtica transmutación espiritual facilitada por la vida ascética.

La vida monástica puede no deberse a una búsqueda consciente de Dios, pero es sólo ésta la que da su sentido a la experiencia cenobítica. La vida en un monasterio puede por lo tanto asimilarse a una penitencia que se hace para obtener el perdón de los pecados. Sin embargo, la vida de los religiosos en general y la monástica en particular manifiesta una lucha constante contra el mal, y hay que aceptar que el claustro no ofrece una protección infalible contra el pecado, sobre todo si el individuo entró en la orden sin conocer una verdadera vocación religiosa. Ello es aún más cierto cuando la evolución psicológica del individuo que le incita a tomar el hábito no se ha realizado convenientemente. Cuando la ordenación es una simple vía de escape o, como lo expone Alfonso X, una decisión tomada por despecho o por soberbia⁹⁶, los que toman el hábito por razones erróneas, mudan luego su voluntad pecando así gravemente.

Es, en resumidas cuentas, la situación que describe la cantiga 42, cuya historia está igualmente presente en la colección de Coincy. Para mejor jugar al juego de pelota, un joven pone su anillo en el dedo de una estatua de María, prometiéndole un amor eterno. Al final del juego, cuando quiere recuperar su anillo la estatua ha doblado sus dedos y el joven se convierte en un esposo espiritual de la Virgen. Todos le aconsejan entonces tomar el hábito, lo que hace rápidamente, sin tener una auténtica vocación de monje, inducido por el consejo apremiante de la comunidad.

Todas la reglas aconsejan entonces un período de noviciado en el que el postulante puede descubrir las cualidades de un monje perfecto. Éste queda sobre todo des-

charisme implique le rejet du compromis. Il se base sur l'amour absolu et il exige une réponse absolue. Du point de vue de la sociologie religieuse, le contenu du charisme (ce qu'on ressent et ce qu'on espère réaliser) est culturellement déterminé : autrement dit, même si l'Amour est reçu comme unique et cohérent, il est exprimé sous forme d'idées, d'images, de symboles et de propos sociologiquement familiers. (...) les premières expressions de la vie monastique appartiennent toutes au type de l'exemple personnel).

⁹⁶ *Siete Partidas*, 1, 7, 1, fol. 32v°: «esto es porque quando algunos entran en la orden fazen lo con movimiento de saña de algunas cosas que les fazen, o por antojo pensando que lo podrian sufrir».

crito por las *CSM* como humilde y sincero⁹⁷ y gustoso de servir a María⁹⁸. El monarca preconiza en su obra legislativa un tiempo similar al propuesto por san Benito. El santo aconseja una espera de más de ocho meses en los cuales el postulante toma consciencia de la regla y demuestra que está buscando a Dios⁹⁹, mientras que el rey impone un año antes de que sea ordenado el novicio, para que pueda conocer los rigores que le esperan y para que los que vivirán con él puedan conocer sus costumbres¹⁰⁰. Para ambos se trata de poner a prueba las cualidades morales del postulante y ello se explica porque las tentaciones y los esfuerzos del maligno parecen ser más intensos cuando la presa es un monje.

La proliferación de leyes y de consejos presentes en la obra alfonsí, así como en las diferentes reglas monásticas, demuestran, por una parte, que la frontera con el mundo secular era muy tenue y, por otra, que las transgresiones, sin llegar a ser comunes, tampoco eran excesivamente raras. Globalmente, la tipología de las faltas cometidas por los monjes es la misma en todas las obras poéticas, se trata de los pecados de simonía, lujuria y gula, aunque el rey castellano añade también algún ejemplo de herejía. El conjunto de estas faltas queda retomado en las *Siete Partidas* que transforman así los pecados espirituales en crímenes contra la sociedad.

La regulación de la vida monástica por un código civil, que sintetiza el espíritu de las reglas monásticas, indica la voluntad regia por ligar el conjunto de la sociedad, incluyendo las comunidades religiosas, a una sola autoridad temporal, por encima incluso de la espiritual. Este interés se explica por el papel del rey como protector del orden social y de los fundamentos de la Iglesia¹⁰¹. Y puesto que el rey quería regir y preservar el alma de sus sujetos, debía también denunciar los comportamientos que le parecían peligrosos o contrarios a la moral religiosa.

⁹⁷ Ctg. 54, v. 16: « omildoso e ben ordenado ».

⁹⁸ Ctg. 54, v. 20-21: « e tal sabor de a servir avai//que, poi-lo convent'as oras dizia ».

⁹⁹ *Règle de saint Benoît*, IILX.

¹⁰⁰ *Siete Partidas*, 1, 7, 3, fol. 32v^o: «Estar debe un año de prueba el que quiere tomar hábito de religión; y esto por dos cosas: la una por ver si podrá sufrir las asperezas y los rigores de aquella regla; y la otra, porque sepan los que están en el monasterio las costumbres de aquel que quiere entrar, si se contentará él o no, y si antes del año quisiere salir de allí, puédelo hacer».

¹⁰¹ BROWN, P.: *Essor du christianisme occidental*, Seuil, Paris, 1997, p. 272: «en Espagne (...) le clergé avait été influencé par les réflexions de Grégoire le Grand sur le pouvoir. La définition soigneusement ouverte qu'il donnait du recteur chrétien signifiait, de fait, que les rois ne représentaient pas seulement une force profane: eux aussi pouvaient être des *bergers*. Ils étaient responsables des âmes du peuple entier, à peu près comme les évêques l'étaient de leur communauté et les abbés de leurs moines».

En las *CSM*, ningún nivel del edificio religioso está a salvo de la lujuria. Incluso el papado (ctg. 206) sucumbe a la tentación de la carne, por ello un papa llamado León, sin que pueda identificarse exactamente, decide cortarse la mano por haber tocado con ella a una joven. La tentación de la carne atañe tanto a los abades como a los simples monjes. Se puede sin embargo establecer algún matiz, puesto que casi todas las colecciones de milagros evocan la historia de la abadesa encinta (ctg. 7) que se ha convertido en un clásico del género¹⁰². Sin embargo no se pueden encontrar, en las versiones en lengua vernácula, ningún ejemplo de pecado carnal cometido por un abad. Recordemos que éste tiene la obligación moral de ser el mejor de entre los monjes que lo eligen, lo que significa que ha alcanzado un grado de control de sus pasiones y una sabiduría suficiente como para luchar contra el diablo. El hecho de que se atribuya a la abadesa una debilidad que no tiene el abad se debe sobre todo a una visión misógina de la religiosidad medieval¹⁰³. Esta misoginia queda reforzada por el comportamiento de la abadesa hacia sus hermanas. Las castiga con severidad para llevarlas a servir correctamente a Dios, pero peca ella misma, dejándose seducir por un caballero. Esta historia es sobre todo válida para mostrar el proceso legislativo y jurídico en el interior de los monasterios. Alertado por las hermanas del convento, que ven en la falta cometida por su abadesa la ocasión para vengarse de ella, el obispo se desplaza para constatar la veracidad de los hechos. La acusación es de haber mal preservado los bienes espirituales del monasterio, es decir de haber fallado en la misión principal del abad. Están aquí presentes todos los elementos expresados por las *Siete Partidas* para el buen funcionamiento del monasterio, aunque presentados de forma negativa.

La legislación alfonsí subraya el papel represivo del abad que debe ordenar el látigo para castigar las faltas de los monjes¹⁰⁴. Pero esta sentencia debe aplicarse con justicia y no por *desamor*, es decir con ánimo de venganza o de perjudicar a la comunidad. San Benito es mucho más comedido en un caso similar, puesto que propone una graduación de los castigos (amonestación, reprimenda, excomunión y cas-

¹⁰² BORELAND, H.: *Typology in Berceo's Milagros: the Judieziño and the Abadesa preñada*. Bulletin of Hispanic Studies 60, 1983, pp. 15-29.

¹⁰³ *Siete Partidas*, I, 6, 26, fol. 27v°: «Ninguna mujer puede recibir orden de clerecía (...) porque la mujer no puede predicar aunque fuese abadesa, ni bendecir ni excomulgar ni absolver ni dar penitencia ni juzgar».

¹⁰⁴ *Ibid.*, I, 7, 32, fol. 37r°: «hallando los abades o los priores que sus monjes hayan cometido algún yerro, aunque sean pequeños, pueden castigarlos dándoles disciplina según mandan sus reglas con correas o con pértigas (...) pero que no lo hagan por desamor mas por castigo (...) pues si lo hiciesen por malquerencia y no por razón de castigo como lo deben hacer caerían en sentencia de excomunión, tanto los que así lo mandasen como los que lo hiciesen».

tigo corporal)¹⁰⁵ siempre bajo la dirección del abad¹⁰⁶. En la historia de la abadesa encinta, las hermanas acusan a la abadesa de actuar por *desamor*, pues su superiora imponía castigos severos, sin verdadera relación con las faltas cometidas. Nos introducimos aquí en el mundo del juicio, un juicio que por definición no puede ser más que subjetivo puesto que es humano. Esta situación impone la presencia de una tercera persona, evocada en el poema con el personaje del obispo e identificada en el código legislativo como el visitador. Se trata de un monje, elegido por el cabildo general arriba mencionado, que debe desplazarse de monasterio en monasterio con el fin de enderezar las situaciones no conformes con la regla¹⁰⁷.

Todas estas indicaciones muestran que la vida cenobítica podía alterarse, por una mala gestión del abad o por las debilidades de los monjes. Éstas desembocan casi sistemáticamente en actos de lujuria realizados al exterior de los monasterios con rasgos diferentes según el sexo de los personajes. Los hombres (ctgs. 11, 111 et 151) salen normalmente de noche para cometer sus pecados y volver a sus células antes del alba, mientras que las mujeres (ctgs. 55, 58, 59, 94 et 285) abandonan la orden y el monasterio par huir con sus amantes. Un solo caso de abandono definitivo puede atribuirse a un hombre, cuando se trata de un clérigo que quiere abandonar la orden para casarse (ctg. 132). Es evidente que estas narraciones están relacionadas con el voto de castidad efectuado durante el noviciado. La relación de causa a efecto entre el contacto con el mundo secular y las faltas de los monjes queda así puesta en evidencia por la intervención de personajes exteriores (mujeres, caballeros). Por otra parte, hablar de pasiones equivale a definir la oposición entre el estado espiritual del religioso, supuestamente en perfecta armonía con Dios, y las necesidades o las debilidades de su cuerpo. Estos relatos muestran sobre todo el conflicto entre los votos pronunciados y las tentaciones del siglo.

En las *Cantigas*, la importancia de los poemas sobre el pecado de lujuria, y por extensión de gula, no reside tanto en la narración de los hechos como en su relación con las *Siete Partidas*. El código de leyes recuerda que el contacto con las mujeres rompe a los clérigos¹⁰⁸ y que los grandes festines dañan la castidad del prelado¹⁰⁹.

¹⁰⁵ *Règle de saint Benoît*, XXIII.

¹⁰⁶ *Ibid.*, LXX.

¹⁰⁷ *Siete Partidas*, I, 7, 18, fol. 35r°: «Los llaman así porque por su visitación se han de enderezar y mejorar las cosas que ellos hallasen mal hechas».

¹⁰⁸ *Ibid.*, 1, 6, 37, fol. 29r°: «Y una de las cosas que más envilece la honestidad de los clérigos es tener trato frecuente con las mujeres».

¹⁰⁹ *Ibid.*, 1, 5, 36, fol. 19r°: «el comer de más es vedado a todo hombre, y principalmente al prelado, porque castidad no se puede bien guardar con los muchos comeres y grandes vicios».

Son palabras que remiten a la regla benedictina que aconseja evitar la indigestión¹¹⁰. San Benito expone además hasta qué punto los monjes eran víctimas de su apetito, reconociendo que el vino no les conviene, pero, no pudiendo prohibirles su consumo a los monjes de su época, les aconseja la moderación¹¹¹.

Al referirse san Benito a los *monjes de nuestro tiempo* deja suponer que el espíritu de los religiosos, su comportamiento y su firmeza habían cambiado. El santo parece asistir a una desidia en la voluntad de los eclesiásticos. Alfonso X evoca esa misma dejadez, pero aporta una explicación al evocar a ese religioso que gustaba tanto de los placeres de este mundo como de los celestiales¹¹². El rey establece como origen del pecado una falta sinceridad al momento de pronunciar el voto, pero también sugiere que el estudio de algunas artes no es conveniente para los que desean llevar una vida espiritual. En efecto, el monje de la cantiga 14 quería una poción para alargar su vida. Este acto puede considerarse como un acto de rebeldía ante la voluntad divina, puesto que el personaje cree poder retrasar su última hora y por lo tanto modificar su destino o retrasar el juicio divino. Se trata también de una trasgresión de las *Siete Partidas* en las que el rey estipula que el monje no debe aprender física (medicina) ni leyes¹¹³, pues al hacerlo está obligado a alejarse del monasterio y por consiguiente a abandonar la seguridad de su comunidad para caer inevitablemente en el pecado¹¹⁴.

La consecuencia del abandono del monasterio nos la presenta Alfonso X en su poema 254. Aquí dos monjes salen de la orden porque no pueden soportar más el

¹¹⁰ *Règle de saint Benoît*, XXXIX : « l'indigestion, car il n'est rien d'aussi opposé au caractère du chrétien, quel qu'il soit, que l'excès dans le manger ».

¹¹¹ *Ibid.*, XL: « le vin ne convient aucunement aux moines, mais comme on ne peut le persuader aux moines de notre temps, convenons du moins de n'en pas boire jusqu'à satiété ».

¹¹² Ctg. 14, v. 16-18 : « avai un frad'atal//que dos sabores do mundo mais ca da celestial//vida gran sabor avia ».

¹¹³ *Siete Partidas*, 1, 7, 28, fol. 36v° : «algunos había que por tentación del diablo tenían gana de dejar sus monasterios e iban a andar por el mundo para hacer según su voluntad, encubriéndose por estas dos razones: los unos que iban a aprender física para que pudiesen mantener los frailes en salud y curarlos cuando enfermasen en sus monasterios y los otros las leyes para que pudiesen amparar las cosas de sus mismos lugares; de ellos, porque ellos querían hacer el mal aparentando el bien, estableció la santa Iglesia que sus prelados les prohibieran que aprendieran alguno de estos saberes».

¹¹⁴ *Ibid.*, 1,7,13: «Solo no deben dejar a ningún religioso, en villa ni en castillo ni ponerlo en iglesia parroquial, mas debe estar en convento mayor; pero si acaeiese que lo tuviesen que poner en otro lugar, ha de estar con los otros frailes, y esto manda la santa Iglesia para controlarlo y darle esfuerzo para que pueda lidiar con el diablo y con el mundo y con la carne que son enemigos del alma. Por que según dijo Salomón, en angustia está el que vive solo, porque si cae en pecado no hay quien le ayude a levantarse para salir de él».

rigor de la regla¹¹⁵. Dan entonces libre curso a su audacia y pronuncian palabras alocadas¹¹⁶. Los dos hombres blasfeman y, al destruir sus hábitos, realizan actos sacrílegos rompiendo así sus votos de castidad y de obediencia¹¹⁷. Son pues los giróvagos que mencionábamos antes. Su desertión, percibida como una mengua de la fe, queda así asimilada por Alfonso X a una manifestación herética¹¹⁸, a un comportamiento regido por las pasiones humanas y no por el consejo espiritual de la Iglesia. En el programa político alfonsí, que apuntaba una cohabitación pacífica de diferentes expresiones culturales presentes en su reino, el hereje era justamente el único disidente que el monarca no podía tolerar¹¹⁹. Por esta razón insiste sobre las diferentes manifestaciones heréticas, sobre todo en el ámbito eclesiástico, y subraya con ello un aspecto de la vida cenobítica y religiosa ignorada por Berceo y Coincy. Es el único que desarrolla las historias del novicio que duda de la existencia del alma (ctg. 365) o del religioso que niega la transustanciación (ctg. 149). La negación de estas verdades religiosas católicas es en realidad una negativa a obedecer las órdenes de los superiores monásticos. Y la obediencia es la mejor arma para luchar contra la herejía.

A estos relatos en los que los preceptos monásticos quedan arrollados, el rey castellano añade otros ejemplos ignorados por los demás autores y que matizan la imagen de santidad de los monjes. En el poema 318 un clérigo roba un crucifijo de oro, mientras que en el 327 otro utiliza un paño del altar par hacer otros dos de menor talla. Son ejemplos que muestra la ruptura del voto de pobreza y de las acciones sacrílegas. En efecto Isidoro de Sevilla había definido el sacrilegio como un acto destructor de los bienes sagrados¹²⁰, y entre estos actos la simonía ocupa un lugar privilegiado, pues significa la alteración de objetos sagrados de su misión original, cesando así de ser un don o una prueba de la existencia de Dios para convertirse en una vulgar mercancía¹²¹. Alfonso X retoma casi de forma idéntica

¹¹⁵ Ctg. 254, v. 11-12: «pora averen conorte do grand'affan e marteiro// que segund'ordin soffrian».

¹¹⁶ Ctg. 254, v. 15: «dizendo paravlas loucas, maas e desordyadas».

¹¹⁷ *Siete Partidas*, 1, 7, 22, fol. 32v°: «Profesión llaman a la promesa que hace el que entra en orden de religión, bien sea varón o mujer; y el que esto hiciere ha de prometer tres cosas: la una no haber propio; la otra, guardar castidad; y la tercera, ser obediente al que fuere el superior en aquel monasterio en donde viviere».

¹¹⁸ MILIS, L.: *Les moines et le peuple...*, p. 109: « les gyrovagues, qui errent, comme l'indique l'étymologie de leur nom. Le mot errer doit être ici entendu aussi bien au sens littéral qu'au sens figuré de se tromper. Ils vivent comme esclaves de leur volonté et n'observent pas la stabilité ».

¹¹⁹ GREGORIO, D.: *L'hérétique dans les Cantigas de Santa María d'Alphonse X le Sage*, Heresis n°41, Centre d'Études Cathares, Carcassonne, 2004, pp. 73-74.

¹²⁰ *Etimologías*, V, 26, 12: «Sacrilegium proprie est sacrarum rerum furtum. Postea et in idolorum cultu haesit hoc nomen».

¹²¹ *Ibid.*, VIII, 5,2.

estas definiciones en sus leyes y por consiguiente pone bajo el dominio de la justicia real, no sólo monástica, todos aquellos que actuaran de esta forma pues darían un precio a lo que no puede medirse¹²².

El mundo material y la codicia no dejan de ser auténticas amenazas para la vida religiosa, pese a las disposiciones tomadas por la Iglesia y los monarcas para preservar el voto de pobreza. Así el poema 316 hace una crítica acerba de la rivalidad entre centros de devoción. El poeta explica como, por venganza y con la esperanza de recuperar la fortuna perdida, el prior Martín Alvitez hizo quemar la ermita dedicada a la Virgen hacia la que se dirigían sus antiguos benefactores. El relato es claro en cuanto a la relación estrecha que existe entre los beneficios obtenidos por un monasterio o una iglesia y el número de peregrinos que acuden a ella. La codicia parece regir el comportamiento del religioso sin conciencia. Alfonso X denuncia el aspecto puramente lucrativo de las actividades religiosas, la rivalidad que podía existir entre los diversos monasterios y sobre todo los actos de simonía, definida como una compra-venta de una cosa espiritual¹²³.

Por supuesto, en todos los relatos poéticos, el equilibrio moral y social se conserva, o se recupera, gracias a la intervención de la Virgen. Pero en la vida cotidiana los milagros no podían considerarse como una solución segura y automática para los conflictos. De ahí que el perdón del pecador y su retorno la seno de la comunidad pudiera aceptarse con recelo. San Benito temía la corrupción de los otros miembros por el contacto con el pecador. Éste debía quedar fuera de las actividades comunes y demostrar su humildad a todos sus hermanos hasta que el abad lo reintegrara plenamente. Una vez de vuelta a la comunidad, el antiguo excomulgado debía continuar haciendo penitencia, sin poder imponer salmos o dirigir la lección¹²⁴, de forma que no pudiera influir a los demás, en caso de que volviera a pecar. Alfonso X parece sobre todo preocupado por la eventual elección de un arrepentido como abad. Por ello, las *Siete Partidas* estipulan que, si el arrepentido es sincero, el responsable del monasterio debe acogerlo de nuevo, pero será siempre el último de toda la congregación y salvo indicación expresa del papa, nunca podrá ser elegido como abad¹²⁵.

¹²² *Siete Partidas*, 1, 4, 65, fol. 13r°: «estas cosas [sagradas] no las puede comprar nadie y por ello no pueden ser vendidas, pues que por ellas no se pueden dar cosas de igual valor (...) quienquiera que las vendiese pecaría mortalmente y haría simonía».

¹²³ *Ibid.*, 1, 7, 1, fol. 32v°: «Caen en pecado de simonía los hombres queriendo y teniendo muy gran voluntad por sobrada codicia que tienen arraigada en los corazones de comprar o de vender cosa espiritual u otra que sea semejante a ella».

¹²⁴ *Règle de saint Benoît*, XLIV.

¹²⁵ *Siete Partidas*, 1, 7, 29, fol. 36v°.

Todas las disposiciones jurídicas, así como los relatos de milagros, indican que la vida cenobítica, pese a ser venerada, no estaba exenta de defectos. Sólo el anacoretismo, y en las *CSM* el eremitismo, quedaba limpio de crítica.

Al ermitaño no se le imputa ningún error o flaqueza moral, su entereza ante la tentación hace de él un personaje ejemplar. Es una fuente viva de sabiduría y el mejor guía para el creyente que ha errado el camino. Sin embargo, el lector de las *CSM* no puede percibir una cronología en el desarrollo moral que puede distinguir el anacoretismo del eremitismo. La duda permanece en lo que concierne la imagen asociada al ermitaño tal y como lo representan las *CSM*, pues es difícil saber si el monarca se refiere realmente a un eremita o si lo asimila al anacoreta.

Como se indicaba al principio de estas páginas, aunque desde un punto de vista histórico los anacoretas podrían haber sido anteriores a los cenobitas¹²⁶, Isidoro de Sevilla los presenta como monjes que buscaban un mayor grado de pureza en sus vidas, y por esa razón abandonaban la comunidad de los hombres para vivir en el desierto. Pese a este aislamiento, el anacoreta no deja de estar sometido a la regla¹²⁷, lo que no parece ser el caso del eremita. Este último suele ser un penitente que purga sus penas y aporta consejo a los demás pecadores¹²⁸. No se puede

¹²⁶ BLÁZQUEZ, J.: «Orígenes del monacato cristiano», *Cristianismo primitivo...*, p. 392: «El monacato más antiguo es el llamado anacoretismo, del que ya existían precedentes. Este tipo de vida se hizo repentinamente muy popular por la difusión de la *Vida de Antonio*, escrita por Atanasio, hasta el punto que en Egipto y en otros lugares como en Siria o Palestina, caló hasta convertirse en un verdadero fenómeno de masas (...) Una de las características del monacato es que fue un fenómeno seguido masivamente, aunque sin poder dar cifras exactas. Muchos cristianos campesinos en época de grave crisis económica y social, como fue el siglo III, rechazaron la gran Iglesia y buscaron en el anacoretismo satisfacer su profunda ansia de religiosidad, siguiendo el ejemplo de Cristo, que se retiró al desierto para ser tentado por el diablo, que habita en el desierto. El anacoreta escapaba a la autoridad romana. Su actitud era, en realidad, una forma de protesta social con trasfondo religioso. El modelo fue imitado en otras provincias del Imperio romano, aunque nunca llegó a ser un movimiento organizado. El anacoreta era un individuo que en su soledad luchaba contra dos enemigos personales: el sexo y el demonio».

¹²⁷ GONZÁLEZ, T.: «La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe», p. 657: Unos se retiran en la soledad antes de haber entrado en un monasterio. Se les da el nombre de eremitas. Otros se retiran después de haber vivido en alguno de ellos buscando una vida más retirada. El anacoreta lleva una vida mitad eremítica y mitad cenobítica. Tal y como lo describe san Isidoro, es igual que un recluso. Es un monje que ha vivido ejemplarmente la vida cenobítica y deseoso de una soledad absoluta, se retira a laguna celda o lugar cercano al monasterio para dedicarse constantemente a la oración y a la contemplación. Permanencia bajo la jurisdicción del abad del monasterio.

¹²⁸ VAUCHEZ, A.: *La spiritualité...*, p. 83 « l'érémisme du XIIe siècle n'est pas le même que celui des époques précédentes. Il a subi lui aussi l'influence de l'idéal de la vie apostolique et sa spiritualité en porte la marque. Les ermites de ce temps sont, en effet, des pénitents: leur tenue vestimentaire est toujours fruste, leur apparence négligée sinon horrible. (...) si les ermites ont fuit le monde, ils ne sont pas pour autant devenus indifférents aux hommes et la littérature profane ou hagiographique

decir que el eremita predique o evangelice realmente, pero, si se tienen en cuenta los relatos literarios, se puede pensar que el período de auténtica soledad debía de ser relativamente corto, pues siempre hay referencias a peregrinos o pecadores en busca de su propia salvación¹²⁹ que acompañan al ermitaño. Es él quien ofrece protección y asilo a aquellos que corren un peligro espiritual, a aquellos que han sido excomulgados o perseguidos por el diablo.

El caballero truhán (ctg. 155) que se arrepiente y busca la santidad en el aislamiento voluntario, sólo obtiene el perdón de sus faltas con la penitencia impuesta por el ermitaño. Una situación similar se desarrolla en la cantiga 115, en la que un niño, concebido bajo la influencia demoníaca, encuentra protección y cobijo en compañía de un eremita. Pese a ser relatos literarios, y que por lo tanto no pueden ser considerados como reflejos exactos del eremitismo, sí pueden interpretarse como un reflejo de lo que se entendía por evolución y purificación espiritual. Si el ermitaño es la expresión más pura del ascetismo, sólo él puede iniciar a otro mortal en su modo de vida. Hablar de purificación significa evocar un camino iniciático cuya culminación será la adopción de la vida eremítica, considerada como la antecámara del paraíso¹³⁰.

Para Alfonso X el eremita es un valor absoluto. El pecador no tiene necesidad de una experiencia anterior de la vida cenobítica para expiar sus pecados si realmente acepta vivir aisladamente. Por otra parte, puesto que se trata de una experiencia extrema en materia de vida religiosa y de búsqueda espiritual, el eremita no podría en ningún caso, contrariamente al anacoreta, abandonar su modelo de vida para volver al monasterio. El eremita personifica la sabiduría espiritual suprema y, tal vez por ello, escapa a toda reglamentación, pues no hemos encontrado ninguna referencia a este tipo de vida en los códigos legislativos alfonsíes. El personaje del eremita se encuentra así en un mundo aparte que no tendría ningún punto en común con la vida cenobítica, ni con los que se hacen emparedar¹³¹. En otras palabras, y teniendo en cuenta que este personaje se caracteriza por una

nous les montre prodiguant conseils et réconfort à ceux qui viennent les trouver. Leur mobilité et leur liberté leur permettent d'exercer un apostolat très varié, allant de l'assistance aux voyageurs à la prédication populaire ».

¹²⁹ *Ibid.*, p. 84 : « dans les expériences érémitiques de l'époque, la phase individuelle ne fut souvent pas de longue durée. L'ermite qui réussit attire normalement à lui des disciples et fonde souvent une communauté religieuse, rassemblée autour d'un lieu de culte ».

¹³⁰ GRÉGORIO, D. : « Initiations et chemins initiatiques dans les *Cantigas de Santa María* », *Homo Viator, Errance, pèlerinage et voyage initiatique dans l'Espagne médiévale*, E. RUIZ GÁLVEZ, coord. colloque international de Caen (2004) Université de Caen, Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale, n° 30, 2007.

¹³¹ *Siete Partidas*, 6, 1, 17, fol 329v°.

voluntad férrea, así como por una misión de transmisión de la sabiduría divina o de la experiencia mística de la revelación, su modo de vida representa el auténtico retorno a los orígenes de la religión, tal y como la identificaba Isidoro de Sevilla, así como un ejemplo vivo para la moralización de la clerecía¹³². En resumidas cuentas, Alfonso X nos muestra todas las facetas espirituales y administrativas, positivas y negativas, del cenobitismo. Pero su visión de ese modelo de vida, aunque matizada, se limita a defender un ideal que no puede inscribirse en un movimiento o un período particular. Lo que el rey está aquí describiendo es una búsqueda atemporal de la verdad divina que algunos hombres esperaban conseguir en el silencio y la soledad del desierto, y que él mismo esperaba obtener ofreciendo su propia colección de milagros, como muestra de su devoción.

¹³² GARCÍA GUIJARRO, L.: *Papado, cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 67: «una reacción de vuelta a los orígenes eremíticos; dicho giro expresaba una idea diferente, más individualizada, acerca del camino de perfección y también una gran sensibilidad ante la moralización del clero, que hizo a sus practicantes combinar apartamiento del mundo e intervención en él en bien de la iglesia».