LA RENOVACIÓN DEL ASCETISMO: CISTER, PREMONTRÉ Y CARTUJA

Luis Javier FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA

Archivero-Bibliotecario del Parlamento de Navarra

A MEDIADOS DEL SIGLO XI SE PUSO EN MARCHA UNO DE LOS MOVIMIENTOS MÁS IMPORTANTES surgidos en el seno de la Iglesia Católica a lo largo de su historia, la llamada Reforma Gregoriana, que pretendía inicialmente actuar sobre el clero, para evitar los frecuentes vicios de la simonía -la adquisición mediante precio de órdenes, ministerios y cargos eclesiásticos- y el nicolaísmo -concubinato de los clérigos-. Lo que había nacido bajo el impulso y auspicio del emperador Enrique III (1039-1056), se convirtió pronto en una iniciativa de la curia pontificia, alentada por papas de excepcional valía, que añadieron al objetivo disciplinar enunciado el propósito de independizar al Papado de la tutela imperial, asegurar la libre elección de los papas por el clero romano (1059), fortalecer su autoridad, extenderla de forma efectiva a toda la Iglesia y atribuirle en exclusiva la investidura de una jerarquía eclesiástica libremente elegida por el clero respectivo. Otro objetivo, relacionado con éste, pero orientado a la estructura capilar de la Iglesia, era el trasvase de las iglesias propias y sus rentas desde manos laicas a entidades eclesiásticas, tanto diocesanas como monásticas.

En todos sus frentes este amplio movimiento recibió el apoyo incondicional del monacato, en particular de Cluny y otras abadías dependientes o influenciadas por ella: los monjes sirvieron de consejeros a los papas y alentaron sus proyectos, ocuparon cargos de especial relevancia, como las legaciones permanentes en ciertos ámbitos; contribuyeron a reorganizar y reforzar las estructuras diocesanas y proporcionaron candidatos de envergadura para las sedes episcopales[1].

Los afanes reformadores incidieron también en el mundo monástico, donde se pretendió extender el modelo cluniacense, o bien los rasgos más sobresalientes del programa de la abadía borgoñona, en especial la Regla Benedictina y el privilegio de exención de la autoridad episcopal, que los vinculaba directamente a la Santa Sede.

El papel de los monjes en la propagación de la Reforma Gregoriana reforzó el prestigio de sus abadías, que además se vieron favorecidas por los postulados gregorianos de trasvase de rentas eclesiásticas; en lógica consecuencia, sus dominios crecieron considerablemente, tanto por la entrega de parroquias y rentas eclesiásticas hasta entonces detentadas por laicos como por la donación de bienes y rentas laicas, explotadas en su mayoría de acuerdo con cánones propios del régimen señorial[2].

Las consecuencias del proceso no fueron siempre positivas. La acumulación de poder económico, político y religioso y el protagonismo público de monjes y monasterios se alejaba de principios básicos de la vida monástica, como eran la pobreza y el aislamiento del mundo. La posesión de rentas eclesiásticas - diezmos, primicias e incluso cuartas episcopales- complicó las relaciones con los obispos diocesanos, descontentos con el sistema de exención cluniacense, que anulaba la jurisdicción ordinaria del obispo en los monasterios y creaba numerosos problemas.

San Bernardo criticó con dureza esta situación; son muy conocidos los textos del abad de Claraval que atribuyen graves vicios disciplinares a los monjes cluniacenses (1124): excesos en la comida[3] y bebida[4], simulación de enfermedades para evitar las prescripciones regulares[5], vestidos lujosos y arrogantes[6], inhibición de los abades ante las relajaciones[7] y ostentación en las comitivas que les acompañaban[8], riqueza excesiva en los templos, imágenes y objetos de culto con el codicioso propósito de fomentar las limosnas, ornamentación profusa y motivos carentes de significado en la decoración de los edificios y claustros[9], etc.

El carácter retórico de los textos y el estilo fogoso del autor exigen una valoración sosegada de los mismos, que no incida en las apreciaciones más hirientes o exageradas, pero tampoco olvide el fondo de verdad que se esconde tras el ropaje literario. Pedro el Venerable, abad de Cluny (1122-1156), respondió a las duras acusaciones; frente al rigorismo cisterciense defendió la moderación como rasgo esencial de la Regla Benedictina; mantuvo los principios de la tradición cluniacense, como la exención de la autoridad episcopal, la moderación en el vestido y el

[1] Un ejemplo preclaro fue el abad Frotardo de Saint Pons de Thomières, enviado como legado papal en torno a 1077 y a quien Gregorio VII encomendó la *cura regiminis ecclesiarum* de Aragón y Navarra en 1083, con amplias facultades para designar obispos y abades (P. KEHR, *El papado y los reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII*, en "Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón", 2 (1945), 116-139), que a su vez aplicaron los postulados de la Regorma Gregoriana en sus respectivos ámbitos de gobierno. Conservó sus poderes hasta su muerte, que siguió en pocos días a la de Urbano II (1099). En el reino pamplonés Frotardo acabó con la práctica de los obispos-abades y designó a dos monjes franceses de su confianza para ocupar los cargos más importantes de la jerarquía eclesiástica (1083): nombró obispo de Pamplona a Pedro de Rodez o de Andouque e hizo abad de Leire a Raimundo (J. GOÑI, *Historia de los obispos de Pamplona*, I, (Pamplona, 1979), 254-316; A.J. MARTIN DUQUE, *Documentación medieval de Leire (siglos IX-XII)*, Pamplona, 1983, doc. nº 164). Lo mismo hizo con la sede episcopal de Roda en 1094, donde colocó a Poncio, un monje de su propio monasterio (P. KEHR, *El papado*, 112-113).

[2] En el contexto hispánico los ejemplos son significativos y numerosos: el monasterio de San Millán de la Cogolla recibió la mitad de sus donaciones entre 1076 y 1110 (J.A. GARCIA DE CORTAZAR, *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII)*, Salamanca, 1969, 52); la culminación del proceso expansivo de San Pedro de Cardeña se sitúa entre 1066 y 1107) (S. MORETA, *El monasterio de San Pedro de Cardeña. Historia de un dominio monástico castellano (902-1338)*, Salamanca, 1971, 148-158); la etapa culminante del crecimiento del dominio de San Salvador de Leire se sitúa entre 1083 y 1134 (L.J. FORTUN, *Leire, un señorío monástico navarro (siglos IX-XIX)*, Pamplona, 1993, capítulo 10, 371-461); Santa María de Irache conoció un significativo crecimiento en la segunda mitad del siglo XII, aunque no fue la única etapa de estas características en su trayectoria (E. GARCIA FERNANDEZ, *Santa María de Irache: Expansión y crisis de un señorío monástico navarro en la Edad Media (958-1537)*, Vitoria, 1989, 52), etc.

[3] *"En este ambiente se sirven platos y mas platos. Y a falta de carne, de la*

que todavía se guarda abstinencia, se repiten los más exquisitos pescados. Cuando ya te has saciado de los primeros platos, si pruebas los siguientes, creerías que no has comido aún ningún pescado. Porque es tal el esmero y el arte con que lo preparan todo los cocineros, que, devorados ya cuatro o cinco platos, aún puedes con otros más, y la saciedad no mata el apetito. Seducido el paladar por nuevos condimentos, vas olvidando el sabor de lo anterior. Y como si estuvieras en ayunas, se excita de nuevo la voracidad con las salsas más extrañas. Claro que al final y sin caer en la cuenta, va uno atiborrándose, aunque la variedad del menú alivie el empalago. Normalmente nos cansan los alimentos servidos al natural, tal como nos los da la tierra. Pero combinándolos de mil maneras se les quita el sabor que les dio el Creador, se excita la gula con sabores falsificados y se sobrepasa excesivamente la raya de lo necesario, e incluso la del deleite. ¿Y quién es capaz de describir, sin aludir a otros platos, las más diversas maneras de componer o, mejor de descomponer los simples huevos?. Con qué escrúpulo se baten y se revuelven, se preparan para tomarlos pasados por agua, o se cuecen para comerlos duros, se salpican en trocitos, o se frien, los meten al horno o los rellenan, los presentan solos o con guarnición... Pero a pesar de la vistosidad que ofrecen a las miradas y la seducción con que complacen el gusto, el pobre estómago, que no entiende de colores ni saborea los manjares, es condenado a recibir todo lo que le echen, y en su opresión se siente no precisamente satisfecho, sino como enterrado bajo la comida" (San Bernardo, *Apología dirigida al abad Guillermo*, nº 20, traducción de I. ARANGUREN, en *Obras completas de San Bernardo*, ed. preparada por los Monjes Cistercienses de España, I, (Madrid, 1983), págs. 278-279).

[4] *"Cuando te sientas a la mesa, podrás observar cómo un monje devuelve tres o cuatro tazas medio llenas, después de haber olfateado diversos vinos sin beberlos, pero probados ya casi sin rozarle los labios, como un consumado catador que con experta rapidez elige al fin el más fuerte y exquisito. Los días de solemnidad ha llegado a imponerse en algunos monasterios la costumbre de beber en el refectorio vinos rociados de miel y espolvoreados con especias. ¿También esto lo hacen por debilidad del estómago? Seamos sinceros; se trata solamente de poder beberlo en abundancia y paladearlo con mayor deleite. Cuando ya las venas se hinchan con tanto vino y el pulso martillea en las sienes, ¿qué puede hacer el que se levanta de la mesa en esas condiciones sino echarse a dormir? pero luego no le obligues a que se levante a vigilias, porque no arrancarás de él melodía alguna, sino suspiros. Vuelvo a la cama, y si me preguntan qué me pasa, me quejo de que no me encuentro bien y de que no tengo ganas de comer; pero soy incapaz de confesar que he bebido demasiado"* (San Bernardo, *Apología...*, nº 21 y 22, págs. 280-281).

[5] *Aseguran, efectivamente, que monjes aún jóvenes, sanos y robustos, abandonan la vida de comunidad para instalarse en la enfermería sin estar enfermos. Así pueden comer carne habitualmente, cosa que la sobriedad de nuestra Regla se lo permite sólamente y a duras penas a los enfermos y verdaderamente débiles, para que se repongan. Ellos no; no es que necesiten reparar los achaques de un organismo que ya está arruinándose; sólo desean satisfacer sus ansias de comer carne... Y para colmo, con el fin de distinguir a los sanos de los enfermos, han de llevar unos bastones que no los necesitan, sino como señal de una enfermedad inexistente, ya que carecen de esos síntomas comunes que son la delgadez del cuerpo o la palidez del rostro...* (San Bernardo, *Apología*, nº 22-23, págs. 280-283).

[6] *Otros se afanan por vestirse no con lo más común, sino con lo más rebuscado. Y no para abrigarse mejor, sino por pura ostentación. No se sigue el criterio de la Regla comprando lo más barato, sino lo que se pueda llevar con más lujo y afectación. ¡Qué desgracia, puede pensar cualquiera que se tenga por monje, tener que vivir el espectáculo que ha llegado a dar nuestra Orden! Una Orden que fue la primera en toda la Iglesia... Me direis que la religión no depende del hábito, porque radica en el corazón. De acuerdo... Porque sabemos muy bien que todos nuestros vicios salen al exterior de lo que se almacena en el corazón. Un corazón vanidoso deja en el porte exterior la marca de su vanidad. La afectación exterior es un indicio de la vanidad interior. Las ropas refinadas indican molicie de espíritu. No se preocuparía tanto de engalanar su cuerpo quien antes no hubiera descuidado cultivar su espíritu con las virtudes* (San Bernardo, *Apología*, nº 24 al 26; págs. 282-287).

[7] *La Regla dice que el maestro se hace responsable de todos los delitos de sus discípulos, y el Señor amenaza por su profeta a los pastores con pedirles cuenta de la sangre de los que mueren en pecado. Por eso me asombra ver que nuestros abades consientan tantas cosas. Pero es que, por otra parte, y lo digo con toda franqueza, ¿quién puede tener coraje para reprender a otros, cuando tampoco él se ve irreprochable? Efectivamente, comprendo que es muy humano no enfrentarse a los demás por cosas en las que uno condesciende consigo mismo. Pero lo voy a decir, sí; me parece muy duro, mas debo decir la verdad. ¿Será posible que la luz del mundo se haya hecho tiniebla? ¿Cómo es que la sal se ha vuelto sosa? Los que con su vida debieran haber sido sendero hacia la vida, han pasado a ser ciegos que guían a otros ciegos por el ejemplo de soberbia que brindan con sus obras* (San Bernardo, *Apología*, nº 27, págs. 286-287).

[8] *Voy a callar muchas cosas. Pero, ¿qué ejemplo de humildad nos pueden dar ellos cuando viajan haciendo ese alarde de séquitos majestuosos y de nutrida caballería, acompañados y servidos por tantos criados de acicaladas pelucas, hasta el grado de que el acompañamiento de un solo abad podría ser muy bien suficiente para dos obispos?*
Miento si no vi con mis propios ojos a un abad que llevaba en su comitiva más de sesenta caballos. Dirías, al verlos pasar, que no son padres de un monasterio, sino señores de un castillo; que no parecen maestros espirituales, sino dueños de provincias enteras. Ordenan llevar consigo manteles, vasos, platos, candelabros y maletas que revientan, no porque vayan llenas de simples colchas, sino de lujosos adornos para sus lechos. Son incapaces de alejarse apenas cuatro leguas de sus casas sin movilizar todo su equipaje; como si se pusiera en marcha un ejército o tuvieran que atravesar un desierto, en el que no iban a encontrar ni lo más indispensable. ¿Es que no pueden usar el mismo vaso para beber el vino y para echar agua en sus manos? ¿Es que no vas a pegar ojo si no te acuestas sobre varios colchones y no te cubres con los cobertores más caprichosos? ¿Es que no

puede servirte un mismo criado para atar el caballo, servir la mesa y preparar las camas? ¿Por qué no llevamos con nosotros todo lo necesario para esta caterva de criados y caballos? Así aliviaríamos al menos la sobrecarga de tanta molestia para nuestras hospederías (San Bernardo, *Apología*, nº 27, págs. 286-289).

[9] *Esto no es nada. Vayamos a cosas más graves, pero que pasan inadvertidas por lo frecuentes que son. Omito las moles inmensas de los oratorios, su desmesurada largura e innecesaria anchura, la suntuosidad de sus pulimentadas ornamentaciones y de sus originales pinturas, que atraen la atención de los que allí van a orar, pero quitan hasta la devoción...*
¿Y podemos pretender ahora que estas cosas exciten nuestra devoción? ¡Qué finalidad perseguiríamos con ello! ¿Qué queden pasmados los necios o que nos dejen sus ofrendas los ingenuos? Quizás sea que vivimos aún como los paganos y hemos asimilado su conducta, rindiéndonos ante sus ídolos. O, hablando ya con toda sinceridad y sin miedo, ¿no nacerá todo esto de nuestra codicia, que es una idolatría. Porque no buscamos el bien que podemos hacer, sino los donativos que van a enriquecernos. Si me preguntas, ¿de qué manera?. Te respondería de una manera originalísima. Hay un habilidoso arte que consiste en sembrar dinero para que se multiplique. Se invierte para que produzca. Derrocharlo equivale a enriquecerse. Porque la simple contemplación de tanta suntuosidad, que se reduce simplemente a maravillosas vanidades, mueve a los hombres a ofrecer donaciones más que a orar. De este modo, las riquezas generan riquezas. El dinero atrae al dinero, pues no se por qué secreto, donde más riquezas se ostentan, más gustosamente se ofrecen las limosnas. Quedan cubiertas de oro las reliquias y desalumbranse los ojos, pero se abren los bolsillos. Se exhiben preciosas imágenes de un santo o de una santa, y creen los fieles que es más porderoso cuanto más sobrecargado esté de policromía. Se agolpan los hombres para besarlo, les invitan a depositar su ofrenda, se quedan pasmados por el arte, pero salen sin admirar su santidad. No cuelgan de las paredes simples coronas, sino grandes ruedas cuajadas de pedrerías, rodeadas de lámparas rutilantes por su luz y por sus ricas piedras engarzadas. Y podemos contemplar también verdaderos árboles de bronce, que se levantan en forma de inmensos candelabros, trabajados en delicadas filigranas, refulgentes por sus numerosos cirios y piedras preciosas. ¿Qué buscan con todo esto? ¿La compunción de los convertidos o la admiración de los visitantes?. Vanidad de vanidades. ¿Vanidad o insensatez? Arde de luz la iglesia en sus paredes y agoniza de miseria en sus pobres. Recubre de oro sus piedras y deja desnudos a sus hijos. Con lo que pertenece a los pobres, se recrea a los ricos. Encuentran donde complacerse los curiosos y no tienen con qué alimentarse los necesitados. Y encima, ni siquiera respetamos las imágenes de los santos, que pululan hasta por el pavimento que pisan nuestros pies... ¿De qué les sirve esto a los pobres, a los monjes y a los hombres espirituales?. A no ser que respondamos a aquella pregunta del poeta con las palabras del salmo: Señor yo amo la belleza de tu casa, el lugar donde reside tu gloria. *En este caso lo toleraría, pues, aunque son nocivas las riquezas para los superficiales y los avaros, no lo son para los hombres sencillos y devotos.*
Pero en los capiteles de los claustros, donde los hermanos hacen su lectura, ¿qué razón de ser tienen tantos monstruos ridículos, tanta belleza deforme y tanta deformidad artística? Esos monos inmundos, esos fieros leones, esos horribles centauros, esas representaciones y carátulas con cuerpos de animal y caras de hombres, esos tigres con pintas, esos soldados combatiendo, esos cazadores con bocinas... Podrás también encontrar muchos cuerpos humanos colgados de una sola cabeza, y un solo tronco para varias cabezas. Aquí un cuadrúpedo con cola de serpiente, allí un pez con cabeza de cuadrúpedo, o una bestia con delanteros de caballo y sus cuartos traseros de cabra montaraz. O aquel otro bicho con cuernos en la cabeza y forma de caballo en la otra mitad de su cuerpo. Por todas partes aparece tan grande y pródiga variedad de los más diversos caprichos, que a los monjes más les agrada leer en los mármoles que en los códices, y pasarse todo el día admirando tanto detalle sin meditar en la ley de Dios. ¡Ay Dios mío! Ya que nos hacemos insensibles a tanta necedad, ¿cómo no nos duele tanto derroche? (San Bernardo, *Apología*, nº 28-29, págs. 288-293).

[10] *Epistolae*, lib. I, 28 y 29; lib. IV, 17; lib. VI, 15 y 46 (PL, CLXXXIX, col. 112-161, 321-344, 418-423, 465-469). André WILMART, después de hacer una relación de los principales textos de la disputa entre cluniacenses y cistercienses (296-305), ofreció la edición de una respuesta a la *Apología* de San Bernardo, cuya redacción atribuyó a Hugo de Amiens y situó en torno a 1127-1128 (*Un riposte de l'ancien monachisme au manifest de S. Bernard*, en "Revue Bénédictine", 1934, 296-344). R. FOREVILLE, A. FLICHE y J. ROSSET, *Las Cruzadas*, trad. de "Du premier Concile de Letran a l'avenement d'Innocent III (1123-1198)", en "Historia de la Iglesia" dir. por A. FLICHE y V. MARTIN, t. IX, (Valencia, 1977), 128-134; G. de VALOUS, *Cluny*, en "Dictionnaire d'histoire et geographie ecclesiastiques", t. XIII, col. 60-61. La controversia ha sido objeto de abundantes trabajos, como los de Adrian H. BREDERO, *Cluny et Citeaux au XIIe: les origines de la controverse*, en "Studi medievali", 12 (1971), 135-175; Adrian H. BREDERO y P. ZARBI, *Sur Pons de Cluny et Pierre le Venerable*, en "Aevum", 48 (1974), 135-149; Jean Baptiste VAN DAMME, *Bernard de Clairvaux et Pons de Cluny. Controverse au sujet d'un controverse*, en "Citeaux", 25 (1974), 271-286.

[11] *Statuta Congregationis Cluniacensis*, PL, CLXXXIX, col. 1023-1048, v. especialmente los estatutos nº 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 40, 44, 47, 49, 62, 69; R. FOREVILLE, A. FLICHE y J. ROSSET, *Las Cruzadas* ("Historia de la Iglesia", IX), 134-136; G.de VALOUS, *Cluny*, col. 61-62; G. de VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XVe siècle. Vie interieure des monastères et organisation de l'ordre*, 2ª ed., I, (París, 1970), 23.

[12] Siguiendo con ejemplos proximos, que pueden ilustrar las fricciones que esta situación creaba, puede recordarse al abad Raimundo de Leire (1083-1121), que nada más asumir el cargo no dudo en atribuir un origen divino a su autoridad, proclamándose, al igual que reyes y obispos, *gratia Dei abbas*, aunque luego retrocedió y buscó el efecto contrario, al denominarse *indignus abbas* ó *quamvis indignus, abbas tamen*. Las declaraciones formales de humildad contrastaban sin embargo con la infraestructura material y el ornato ceremonial con que se rodeaba: un camarero, dos custodios y una comitiva de hasta doce personas y sus correspondientes jumentos que le acompañaba en sus desplazamientos (L.J. FORTUN, *Leire*, 114). Las disputas con el obispo de Pamplona, Pedro de Rodez, también monje y defensor de las ideas gregorianas, se evidenciaron poco

alimento y la preferencia por el trabajo intelectual frente al manual[10]. Sin embargo la promulgación de los Estatutos de 1132 y las dificultades que el abad de Cluny tuvo que vencer para aplicarlos demuestran la existencia de los vicios denunciados por San Bernardo[11]. Hay indicios aportados por monasterios más modestos que demuestran la extensión de algunas de las prácticas censuradas por San Bernardo, como la falta de modestia o la ostentación en las comitivas[12].

Las contradicciones apuntadas abrieron las puertas a una considerable reforma monástica, postulada desde el interior de los propios claustros y tendente a recuperar la pureza y el primitivo vigor de las reglas monásticas, especificado en los objetivos de pobreza, restablecimiento de la vida eremítica e incluso la imitación de las pautas de comportamiento de la primitiva comunidad cristiana[13].

En la segunda mitad del siglo XI los afanes de renovación monástica surgen por doquier, asentados en un movimiento eremítico, ligado al programa reformador gregoriano; baste citar los casos de San Juan Gualberto y Vallombrosa, Roberto de Abrissel y Fontevrault (1100-1101), Pedro de l'Etoile y Fontgombault (1079), Bernardo de Tirón, Vital de Mortain y Savigny, Obazine, Geraldo de Sales, Esteban de Muret y Grandmont (1080), etc. No todos tuvieron un éxito similar; en su mayoría el ímpetu reformador se recondujo hacia fórmulas monásticas tradicionales, insertándose en la gran familia benedictina[14].

Sin embargo en la pléyade reformista destacaron tres movimientos, cuyo éxito y perpetuación los convirtió en fenómeno eclesiástico y social; fueron el Císter, la Cartuja y la Premontré. Antes de adentrarnos en su consideración, es preciso enmarcar su nacimiento o su desenvolvimiento inicial en el escenario político-religioso en que se produjo, señalando su coincidencia con momentos cruciales del conflicto de las investiduras. Esta circunstancia ayuda a entender rasgos esenciales del proceso, que marcaron a los reformadores monásticos y a sus obras. Cronológicamente hablando, la primera de las tres fue la Cartuja, cuya fundación (1084) se produjo en un momento en el que el emperador estuvo a punto de derrotar completamente al papado[15]. Citeaux nació en un momento de fortaleza papal, pero el inicio de su expansión, que forjó su puesto en la historia de la Iglesia, se produjo en otro momento adverso para el papado (1112)[16]. La aprobación de la *Charta caritatis* (1119) coincidió con la última etapa de tensión, previa al concordato de Worms, en la que también vio la luz La Premontré (1120)[17].

El angustioso devenir del conflicto de las investiduras tuvo una influencia esencial en las nuevas experiencias monásticas. El monacato en general y sus más dinámicos elementos en particular, los reformadores, apoyaron posturas papales[18]. A su vez los papas, monjes en muchos casos, auspiciaron en general el desarrollo de la vida monástica, ya que tuvieron en ella uno de sus más firmes apoyos; además -y aquí radica la novedad- impulsaron una

después de que muriera el legado Frotardo y afectaron a cuestiones disciplinares y económicas, como atestigua el memorial de agravios que redactó el abad legerense, la *Karta de querimoniarum Regimundi abbati*, datable entre 1105 y 1115 (A.J. MARTIN DUQUE, *Documentación medieval de Leire*, nº 256).

[13] L.J. LEKAI (*Los cistercienses. Ideales y realidad*, Barcelona, 1987, 6-15) explica estos objetivos reformadores, aunque previamente sostiene que el siglo XI no mostró ningún signo visble de "decadencia" monástica, moral o disciplinar, y sostiene que la renovación monástica se produjo porque los monjes se vieron forzados a encontrar un nuevo lugar en la sociedad cambiante, removida por la Reforma Gregoriana. La propia proliferación de reformas y los objetivos enunciados son sin embargo una clara demostración de su necesidad.

[14] J. PAUL, *La Iglesia y la cultura en Occcidente (siglos IX-XII)*, 2, (Barcelona, 1988), 366-374; A. VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, 1985, 57-84).

[15] San Bruno fundó el monasterio de la Grande Chartreuse en junio de 1084. Tres meses antes el emperador Enrique IV, dueño de Roma, había entronizado en la sede apostólica al antipapa Clemente III (24 de marzo), quien a su vez le había coronado emperador (31 de marzo). Mientras tanto Gregorio VII se había exiliado en Salerno, donde moriría al año siguiente.

[16] El papa Pascual II tuvo que humillarse ante el emperador Enrique V y concederle el derecho de investidura laica (11 de agosto de 1112). Ese mismo año el obispo Gautier de Chalons-sur-Saone invitaba a san Esteban Harding, abad de Citeaux, a fundar el primer monasterio filial, La Ferté, que inició su existencia el 18 de mayo de 1113 en el bosque de Bragny.

[17] En febrero de 1119 subió al solio pontificio Calixto II, un duro representante de las posturas gregorianas, cuya elección auguraba un recrudecimiento del enfrentamiento entre papado e imperio. Sin embargo y paradójicamente inició las negociaciones que condujeron al Concordato de Worms (septiembre de 1122), sólamente aceleradas a partir de 1121.

nueva organización del monacato bajo la forma de "orden", una estructura que dio nuevo vigor a la vida monástica, permitió crear vínculos por encima de las fronteras políticas y proporcionó a la Santa Sede apoyo y vías de penetración en todo el orbe cristiano[19]. No es una casualidad que de todas las experiencias monásticas gestadas a caballo del año 1100 sólo se perpetuaran las que supieron captar un nuevo carisma que no se refería tanto a la ascesis cuanto al hallazgo de un sistema, la "orden" religiosa, capaz de superar la individualidad del monasterio. Correspondió a los reformadores monásticos la creación de órdenes con personalidad propia, dotadas de instituciones y jurisdicción comunes y nacidas de la unión de sus miembros individuales, vinculados por la sujeción a una misma regla y unos mismos estatutos organizativos.

LA GRANDE CHARTREUSE:

EL CARISMA EREMÍTICO ARTICULADO

EN UNA ORDEN RIGORISTA

Aunque San Bruno fundó La Grande Chartreuse en junio de 1084, la formación de la orden no se inició hasta que en 1115-1116 cinco monasterios pretendieron seguir sus pasos; los primeros estatutos, las llamadas "Costumbres de la Cartuja" fueron redactadas cuidadosamente por el quinto prior, Guigues, entre 1121 y 1128[20]; en ellas se alternan textos espirituales que contienen los principios esenciales de la vida contemplativa en solitario con la regulación de la vida cotidiana. Frente a la mayoría de las órdenes, que respetaron las reglas antiguas, consideradas como textos espirituales, y reunieron su legislación organizativa y litúrgica en "Instituciones" y "Costumbres", los cartujos alumbraron una verdadera regla propia, a pesar de la denominación de "Costumbres"[21].

El primer capítulo general, institución copiada de los cistercienses, se reunió en 1140 y en él los priores de seis de las nueve cartujas existentes aportaron dos documentos que dieron pie a la formación de la orden: en uno cada comunidad resignaba en el capítulo general todo el poder de dirección y corrección y en el otro el obispo respectivo hacía lo propio en favor del capítulo general. De esta forma se creaba un ámbito autónomo y férreamente unido, que puede ser considerado como una verdadera orden monástica. La evolución se completó en 1155, cuando los cartujos aportaron su construcción más original, el definitorio en el seno del capítulo general; se le atribuyó la suprema autoridad de la orden -legislativa y disciplinaria- mientras éste duraba, con capacidad para remover a cualquier prior. La ausencia de abades y el carácter temporal de los priores, que podían ser relevados por mala gestión o ancianidad, evito la concentración de poder y los abusos del superior dentro de la comunidad. El

[18] En cambio el apoyo de Cluny a la Reforma Gregoriana varió según la naturaleza de los problemas. Apoyó sin reservas la reforma moral de la Iglesia, pero mantuvo una actitud conciliadora, casi neutral, en la querella de las investiduras, aunque nunca fue complaciente con el emperador Enrique IV (J. PAUL, *La Iglesia y la cultura*, I, 259-261; Th. SCHIEFFER, *Cluny et la querelle des investitures*, en "Revue historique", 225 (1961), 47-72).

[19] En los siglos X y XI el término *ordo* significa esencialmente observancia común, un conjunto de normas y costumbres que rigen la vida de una comunidad. La transformación del término hasta su significado actual de *orden monástica* se produjo lentamente en Cluny. Ante el aumento incesante de monasterios y prioratos sometidos al cenobio borgoñón, sus abades transformaron las uniones personales y los vínculos de dependencia, muy diversos, existentes entre Cluny y sus filiales; pretendieron instaurar una organización fuerte y centralizada, robustecida por el privilegio de exención, extendido a todos los monjes de Cluny con independencia de su lugar de residencia (1024), y por la pertenencia a una misma comunidad monástica. A mediados del siglo XI la orden de Cluny (*ordo cluniacensis* en el sentido de congregación monástica dependiente de Cluny) contaba ya con sus estructuras básicas, pero fue durante el abadiato de Hugo I de Semur (1049-1109) cuando se asentó, se consumó su configuración y el término *ordo* adquirió su nuevo significado. Con todo la orden de Cluny no tenía una personalidad jurídica diferenciada de su cabeza, el monasterio borgoñón (G. de VALOUS, *Le monachisme clunisien*, II, 4-14; J. HOURLIER, *Cluny et la notion d'ordre religeux*, en "A Cluny, congrès scientifique 1949", Dijon, 1950, 219 ss.; J. PAUL, *La Iglesia y la cultura*, I, 157-159).

[20] Existen varias ediciones, como las *Consuetudines Cartusiae*, PL, CLIII, col. 1150 y ss; ó GUIGUES Ier, *Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par* UN CHARTREUX, ("Sources Chrétiennes", nº 313), Paris, 1984.

[21] M. LAPORTE, *La Grande Chartreuse*, en "Dictionnaire d'Histoire et Geographie Ecclesiástiques", t. XXI, col. 11O1; UN CHARTREUX, *Introduction*, 17-19.

desarrollo de la orden hizo necesario el complemento de las disposiciones originales, de acuerdo con las decisiones tomadas por el capítulo general. Así nacieron las *Antiquae Consuetudines* ó *Antiqua Statuta* (1271), completadas más tarde por los *Nova Statuta* (1338) y la *Tertia Compilatio* (1509)[22]. Fue un ritmo más sereno que el de los cistercienses.

Esta lentitud, refractaria a cualquier presión social, marca uno de los carismas propios de la orden, que le permitirá un desarrollo lento y sostenido, hasta alcanzar la plenitud en el siglo XIV, cuando ya las fórmulas monásticas que habían iniciado sus pasos con ella estaban en franca decadencia[23].

Los dos rasgos esenciales de la vocación cartuja, el eremitismo y la alabanza a Dios, fueron confirmados por la bula de Inocencio II que aprobó las "Costumbres de la Cartuja" (22 de diciembre de 1133), en la cual se la define como "orden eremítica cartuja" y se la concibe como "especialmente instituida para la alabanza de Dios"[24].

El eremitismo se salvaguardó mediante el total aislamiento hacia el exterior y la restricción de la vida comunitaria al culto. Las cartujas se asientan en un coto redondo, que recibe el nombre de "desierto" y se procura escoger en un paraje aislado, cuyos límites se llegan a delimitar incluso en las bulas papales[25]. Este planteamiento condiciona los recursos y las rentas de la cartuja y pone un freno a cualquier expansión desproporcionada, limitada asimismo por la propia dimensión de la cartuja, que se plantea para 12 monjes y donde no es posible aumentar la comunidad sin contar con celdas libres[26]. En 1155 se estableció que ningún cartujo pudiera salir de sus límites sin el permiso del prior de la Gran Cartuja. Además los extraños al monasterio no pueden acceder directamente a la cartuja; tan sólo acceden al edificio de los conversos.

El cartujo considera que la soledad es un requisito esencial para acercarse a Dios y conseguir una comunicación con él; el modelo de esta actitud es Jesucristo, que escogió la soledad para los momentos más importantes de su oración. La fidelidad a la soledad, precisa para lograr la separación del mundo, se traduce en una doble fidelidad: a la celda, "necesaria como el agua para los peces" y ámbito en el cual Dios habla al cartujo, y al "desierto" en el que esta enclavado el monasterio. La oración, el trabajo, la alimentación y el sueño se realizan de forma individual, en la celda. Los cartujos sólo se reúnen en la iglesia para la celebración de la misa y el canto de maitines, laudes y vísperas, lo cual favorece el silencio, esencial para toda actividad contemplativa. Conscientes de que la independencia había acabado con numerosas experiencias eremíticas, los cartujos compensaron el aislamiento solitario con la organización en forma de orden y el sometimiento a la autoridad, la obediencia total a los priores y al capítulo general[27].

El despojamiento radical de si mismo es otro aspecto esencial de la espiritualidad cartujana. Los cartujos se despojan de todos sus bienes por su compromiso de pobreza; de su cuerpo, por la

[22] M. LAPORTE, *La Grande Chartreuse*, col. 1101-1106.

[23] En el primer siglo de vida, hasta el año 1200, se fundaron 33 cartujas masculinas y 2 femeninas. Las fundaciones se redujeron a 26 en el siglo XIII; paradójicamente en el siglo XIV el ritmo se incrementó hasta aproximarse a una fundación por año (94 nuevas cartujas); en el XV se fundaron 45 nuevas cartujas. En 1520 la orden estaba integrada por 198 cartujas masculinas y 6 femeninas (M. LAPORTE, *La Grande Chartreuse*, col. 1092-1096).

[24] *laudamos y aprobamos vuestras santas constituciones y costumbres, para todos los que deben seguirlas y observarlas, desde ahora hasta el fin del mundo... A fin de que en la alabanza a Dios, para la cual está especialmente instituida la santa Orden eremítica cartuja, y para honor de la Santa Iglesia romana, a la cual está enteramente entregada, florezca para siempre en este lugar bajo pastores sabios y experimentados* (UN CHARTREUX, *Introduction*, 61-63).

[25] J. DUBOIS, *Les limites des Chartreuses*, en "Histoire monastique en France au XIIe siecle. Les institutions monastiques et leur evolution", (London, 1982), cap. IX, 186-197).

[26] Inicialmente el número de celdas se limitó a 13 en la Gran Cartuja (doce y el prior) y los conversos se fijaron en 16. La cartuja de París fue la primera en sobrepasar estas dimensiones, alcanzando las 29 celdas a finales del siglo XIII. La Gran Cartuja se duplicó, hasta alcanzar 24 celdas, en 1332. Tras el Concilio de Trento su número aumentó a 35 (M. LAPORTE, *La Grande Chartreuse*, col. 1089-1096).

[27] UN CHARTREUX, *Introduction*, 24-41.

castidad; y de su propia voluntad, por la obediencia. Esta actitud se aplica también a la liturgia y a los vestidos; en una y otros la sobriedad es evidente. Para elevarse a Dios, Guigues previó cuatro grados, que eran la lectura, la meditación, la plegaria y la contemplación; estaban precedidos por la "acción", concepto que engloba cualquier trabajo ordenado por el superior, también llamada "predicación muda", que tiene su propio valor espiritual. La ascesis es tan rigurosa como la cisterciense: sigue un régimen alimenticio similar, desprovisto de carne, frecuentes ayunos y empleo de cilicios con carácter permanente. Sin embargo, a diferencia del Císter, se presta atención al trabajo intelectual, en especial a la copia de manuscritos y a la teología[28]. Austeridad, cultivo intelectual y aislamiento del mundo han propiciado otro carisma esencial a la orden, su fidelidad a la ortodoxia y al Papado[29]. Los hermanos conversos, existentes en otras órdenes coetáneas, estuvieron presentes en la vida cartujana desde el momento fundacional. Además de compartir la vocación a la soledad, sirvieron de muro de protección, para salvaguardar la soledad de los padres. No vivían en granjas alejadas del monasterio como los cistercienses, sino que contaban con su propio edificio dentro del "desierto", separado del monasterio de los padres. El padre procurador vivía permanentemente con ellos y les garantizaba los servicios espirituales; el prior pasaba con ellos una de cada cinco semanas. Los sábados a la tarde subían a la "casa alta" para seguir los oficios del domingo. Tenían una estrecha relación espiritual con los padres y pronunciaban los mismos votos que ellos[30].

La aproximación del clero regular al monacato: La Premontré

Uno de los objetivos del movimiento gregoriano, especialmente impulsado por Urbano II (1088-1099), fue la reforma y santificación de las comunidades de clérigos. En un momento de auge evidente del monacato, las canónicas que pretendieron una reforma se vieron influidas por las pautas monásticas, que se orientaban hacia un reforzamiento del ascetismo y la creación de órdenes, estructuras que superaban la individualidad del monasterio. La aceptación de estos postulados reformadores -allá donde se produjo- no fue uniforme, de tal forma que pueden señalarse dos tendencias claramente definidas.

La más tradicional, el *ordo antiquus*[31], fue partidario de un ascetismo moderado, aunque aceptó la exclusión de la propiedad privada entre sus miembros. La mejor representante de esta tendencia es la Orden de San Rufo, que adquirió su forma definitiva gracias al *Liber Ordinis* elaborado por su legislador, el abad Lietbert, que se basó en textos de San Agustín y de la Regla de Aquisgrán. A mediados del siglo XII había alcanzado una difusión similar a la cisterciense[32], aunque luego se estancó.

[28] UN CHARTREUX, *Introduction*, 44-49; Jesús ALVAREZ GOMEZ, *Historia de la vida religiosa. II: Desde los canónigos regulares hasta las reformas del siglo XV*, (Madrid, 1989), 147-150.

[29] El primer ejemplo de fidelidad al Papado lo proporcionó Landuino, sucesor de san Bruno y segundo prior de La Grande Chartreux, que murió en prisión (1100) a causa de los malos tratos que le infringió el antipapa Gilberto de Rávena, cuando se negó a apartarse de la fidelidad al papa legítimo (UN CHARTREUX, *Introduction*, 12-13). La aprobación de la orden por Inocencio II (1133) fue facilitada por la fidelidad de la comunidad cartuja al papa legítimo y el rechazo del antipapa Anacleto II. Esa misma fidelidad explica el total aniquilamiento de la orden en Inglaterra y el martirio de más de cincuenta cartujos (iniciado el 4 de mayo de 1535), antes de aceptar los postulados de la Reforma Anglicana (M. LAPORTE, *La Grande Chratreuse*, col. 1096).

[30] Para garantizar la soledad de los padres, se creyó oportuno instalar a los conversos en el monasterio de éstos, pero fue una transformación gradual, que no culminó hasta el siglo XVII (UN CHARTREUX, *Introduction*, 52-56).

[31] Se integraban en él los cabildos que identificaban la Regla de San Agustín con el *Praeceptum* del obispo de Hipona; por el contrario quienes la identificaban con otra obra suya, el *Ordo monasterii*, más rigorista, se incluían en el *ordo novus* (Jesús ALVAREZ GOMEZ, *Historia de la vida religiosa*, II, (Madrid, 1989), 38).

[32] Según una bula de Anastasio IV la orden contaba con 108 comunidades (J. PAUL, *La Iglesia y la cultura*, 2, 376-377).

Mayor importancia tuvo el llamado *ordo novus*, marcado por la aproximación al eremitismo, la búsqueda de lugares solitarios y boscosos para la instalación de comunidades y el reforzamiento de la austeridad. En esta tendencia sí puede hablarse de una verdadera aproximación de las congregaciones clericales al mundo monástico. Su mejor representante fue la orden premonstratense, fundada por Bernardo de Gennep (ca. 1085-1134), un miembro del alto clero que pretendió reformar su propio cabildo, el de Xantem, y, al no lograrlo, prefirió renunciar a su condición y promover una nueva fundación.

Aunque supo mantener su vocación de predicador, obteniendo para ello el permiso papal (1119), no hizo de ella un rasgo distintivo de su fundación. Después de varios intentos en 1120 se afincó en La Premontré (diócesis de Laon) donde fundo una comunidad de acuerdo con la Regla de San Agustín, pero con un rigor ascético que sintonizaba con los nacientes cistercienses (abstinencia de carne, ayuno en gran parte del año, oficio nocturno, dormían vestidos, etc.). Honorio II confirmó la nueva orden y le instó a asimilarse a otras comunidades regulares (1126). La coetánea elección de Norberto como arzobispo de Magdeburgo alentó la difusión de la orden en tierras del norte de Alemania y su utilización para la predicación en tierras eslavas. Por contra su renuncia al gobierno de la naciente Orden y su sustitución por Hugo de Fosses (1128-1164), antes de que se hubiera asentado el carisma fundacional, planteó una temprana crisis de identidad, acentuada por la muerte de Norberto en 1134. La organización de la Orden, que llevó a cabo Hugo de Fosses, desembocó en un abandono del rigor ascético; se mantuvo no obstante la influencia cisterciense en importantes estructuras de gobierno, como el Capítulo General, los Definidores y los Visitadores[33].

Los premonstratenses completaron la Regla Agustiniana con normas propias, ascéticas y organizativas, aprobadas por el Capítulo General, que durante un siglo dieron lugar a tres codificaciones. La primera puede fecharse en torno a 1135-1140. La segunda, redactada hacia 1150, agrupó las normas en cuatro *distinctiones* -dedicadas respectivamente a la disciplina en el monasterio, los cargos de cada abadía, el régimen disciplinario y la organización general de la Orden-. que se mantuvieron en los siglos medievales. Aunque durante la segunda mitad del siglo XII este texto fue retocado por lo menos en cuatro ocasiones, dando lugar a otras tantas versiones, hasta 1236-1238 no se redactó la tercera codificación[34].

La influencia de san Norberto hizo que muchos premonstratenses se orientaran hacia la predicación y el ministerio pastoral, pero inicialmente no puede ser considerados como una orientación definitoria de la orden premonstratense. Sin embargo fue ganando terreno lentamente; hay que esperar a 1176 para que una abadía premostratense reciba una iglesia parroquial no tanto para gozar de sus rentas cuanto para atender directamente la *cura animarum* mediante la instalación de tres religiosos. En 1188

[33] J. ALVAREZ GOMEZ, *Historia*, II, 45-46.

[34] A.H. THOMAS, *Une version des statuts de Prémontré au debut du XIIIe siècle*, en "Analecta Praemonstratensia", 55 (1979), 153-170; María Estela GONZALEZ DE FAUVE, *La orden Premonstratense en España. El monasterio de Aguilar de Campoo (siglos XI-XV)*, I, (Aguilar de Campoo, 1991), 36-37. Las ediciones de las tres codificaciones en sus versiones básicas se deben: la primera a R. VAN WAEFELGHEM, *Les premiers statuts de l'Ordre de Premontré. Le Clm. 17.174 (XIIe siècle)*, en "Analectes de Prémontré", IX (1913), paginación especial; la segunda a PI.F. LEFEVRE y W.M. GRAUWEN, *Les status de Prémontré au milieu du XIIe siècle*, Averbode, 1978; la tercera a PI. F. LEFEVRE, *Les statuts de Prémontré réformés sur les ordres de Grégoire IX et d'Innocent IV au XIIIe siècle*, Louvain, 1946.

Clemente III atribuyó expresamente el ministerio parroquial a la Orden. El deslizamiento de una comunidad de clérigos regulares desde el ascetismo monástico hacia las tareas pastorales era sin duda una novedad en el seno de la Iglesia, en cuanto que el estado de perfección que suponía la vida regular no se disociaba de la realidad cotidiana. Era una nueva perspectiva que abría el camino a las ordenes mendicantes forjadas en los inicios de la siguiente centuria[35]. Los premonstratenses unieron su dedicación al culto divino, consustancial al estado regular y centrada en la misa y la liturgia de las horas, con el ministerio pastoral, que exigía la práctica de la predicación y la atención de parroquias, además de otros menesteres[36].

Aunque se difundió por toda Europa, la Orden Premonstratense se extendió especialmente por Alemania, Francia y Países Bajos[37]. En el contexto hispánico su ámbito preferente de asentamiento desde mediados del siglo XII fueron las tierras castellano-leonesas del valle del Duero, donde destacaron los monasterios de Retuerta (1145), La Vid (1152) y Aguilar de Campoo (1169). Fuera de esta zona su presencia se limitó a algunas casas en Castilla la Nueva, Cataluña (Bellpuig, 1166), Baleares (Artá, 1230) y Navarra (Urdax, 1182)[38].

Otro precedente de los mendicantes surgió también de la corriente de *ordo novus* en la que se situaba La Premontré. Fueron los canónigos de San Víctor de París, una orden iniciada por Guillermo de Champeaux en 1108 y reconocida por el monarca francés en 1113. El verdadero organizador de la orden fue su sucesor, el abad Guilduin (1113-1155), que plasmó sus austeras costumbres en un *Liber ordinis*. El carácter urbano y su dedicación a la vida intelectual fueron los rasgos carismáticos de una orden que pronto proporcionó importantes intelectuales como Hugo de San Víctor. Su éxito en este terreno contrastó con sus logros parciales en su vocación de reformar cabildos[39]; no podía ser de otra forma, ya que la propia naturaleza de la institución - una orden formada por la confederación de abadías autónomas- chocaba con la propia naturaleza de los cabildos catedralicios, piezas básicas de la organización diocesana y por lo tanto intransferibles a una orden, por más que elementos de ésta pudieran intervenir en su reforma con carácter circunstancial.

NUEVA VERSIÓN DEL MONACATO BENEDICTINO: EL CÍSTER

Cuando nació, en 1098, Citeaux sólo aspiraba a ser un "Nuevo monasterio" que restaurara la vigencia de la Regla Benedictina en toda su plenitud. Su conversión en una nueva orden, una organización extendida por toda Europa, fue el resultado de la conjunción de varios factores que desbordaban los estrechos ámbitos de un simple monasterio. El rigor ascético y la depuración de abusos convirtieron a Citeaux en un ejemplo del impulso renovador que

[35] F. PETIT, *L' ordre de Premontré de saint Norbert à Anselme de Havelberg*, en "Vita commune del clero nei secoli XI e XII. Atti della settimana internazionale di studio", Milán, 1962, 456-479; Ch. DEREINE, *Les origines de Premontré*, en "Revue d'Histoire Ecclésiastique", 42 (1947), 352-378.

[36] J. ALVAREZ GOMEZ, *Historia*, II, 52-62.

[37] Pierre-Roger GAUSSIN, *L'Europe des ordres et des congregations. Des Bénédictins aux Mendiants (VIe-XVIe siècle)*, Saint Etienne, 1984, 152-153.

[38] Antonio LINAGE CONDE, *Reorganización de la vida común del clero. Canónigos regulares. Premonstratenses*, en "Historia de la Iglesia en España" dir. por R. GARCIA VILLOSLADA, II-1º, (Madrid, 1982), 418-426; Mª.E. GONZALEZ DE FAUVE, *La Orden Premonstratense ... Aguilar*, I, 49-56 y 111-115; T. MORAL, *Hacia una historia de la Orden premonstratense en España y Portugal*, en "Boletín de la Real Academia de la Historia", 165 (1969), 219-253; J. GOÑI GAZTAMBIDE, *El monasterio premonstratense de Urdax en la Edad Media (1182-1520)*, en "Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel" ("Studia Silensia", 4), II, (Silos, 1976), 427-454.

[39] J. PAUL, *La Iglesia y la cultura*, 2, 380-381.

trajo consigo la reforma gregoriana. La conversión de este ejemplo en un modelo continental estuvo ligada a los siguientes factores: la crisis del modelo cluniacense, la impregnación de las doctrinas gregorianas en la sociedad, las turbulencias de la querella de las investiduras y el aliento del papado.

No puede hablarse de una crisis total del modelo cluniacense a principios del siglo XII, pero es preciso considerar que el conflictivo abadiado de Ponce de Melgueil (1109-1122) supuso una quiebra evidente en el prestigio social de Cluny y dio la razón a los reformadores que desde hacía varias décadas ensayaban nuevos modelos monásticos. El efecto fue si cabe mayor por la proximidad geográfica de Citeaux. Poco importa que el abad Pedro el Venerable (1122-1156) restaurara en parte la situación. La crisis de su predecesor privó a Cluny de los mas selectos frutos de la reforma gregoriana.

El impulso de la reforma gregoriana tuvo una repercusión social evidente en la primera cruzada (1099), pero sobre todo marcó una etapa de máximo religioso que impregnó Europa Occidental. El incremento patrimonial de los monasterios, sin olvidar los posibles intereses y contraprestaciones económicas y sociales que podía conllevar para los donantes, y la proliferación de nuevas experiencias monásticas son signos evidentes de ese máximo religioso que sacude la sociedad europea en el primer tercio del siglo XII y ayuda a comprender la expansión de la orden cisterciense, que supo ofrecer una organización capaz de canalizar una inquietud social.

La querella de las investiduras y el acoso al papado fue un revulsivo que hizo precipitar vocaciones al claustro. Es sintomático que el primer impulso cisterciense que produjo las cuatro primeras filiales (1113-1115) coincidiera con la humillación de Pascual II por Enrique V (1112) y la posterior generalización del conflicto. A su vez el segundo impulso fundacional -14 abadías en tres años (agosto de 1118-septiembre de 1121)- coincide con las refriegas finales y las negociaciones que condujeron al concordato de Worms (septiembre de 1122)[40].

En estas circunstancias es comprensible que el papado alentara la fundación de órdenes religiosas y, en concreto, aprobara la normativa que dio pie a la orden cisterciense, la *Charta Caritatis*, buscando el apoyo de estas organizaciones. Su mención nos lleva a explicar el complicado entramado legal que presidió la gestación de la orden cisterciense, como un paso previo para buscar en él un nuevo ascetismo.

En un rápido repaso del derecho cisterciense[41] cabe prescindir del privilegio de protección otorgado inicialmente a Citeaux por Pascual II (19 de octubre de 1100)[42], ya que en nada destaca con respecto a otros coetáneos, ni puede verse en él el germen de una nueva espiritualidad o, ni tan siquiera, de una nueva organización.

El arranque del llamado "derecho constitucional cisterciense" es la *Summa Charta Caritatis*, gestada a partir de 1114 y ratificada por una bula de Calixto II el 23 de diciembre de 1119[43],

[40] V. nota 17.

[41] La mejor síntesis sobre la evolución del derecho cisterciense y sus codificaciones en los siglos XII y XIII se debe a J.A. LEFEVRE y B. LUCET, *Les codifications cisterciennes aux XIIe et XIIIe siècles d'apres les traditions manuscrites*, en "Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis", 15 (1959), 3-22. V. también Colomback BOCK, *Les codifications du droit cistercienne*, Westmalle, 1966. El replanteamiento de los inicios de la Orden cisterciense se vio impulsado por trabajos de edición de fuentes, como los de Canisius NOSCHITZKA, *Codex manuscriptus 31 Bibliothecae Labacensis*, en "Analecta SOC", 6 (1950), 1-124; Ioseph TURK, *Cistercii Statuta Antiquissima*, en "Analecta SOC", IV (1948), 1-159; Jean de la CROIX BOUTON y Jean B. VAN DAMME, *Les plus anciens textes de Citeaux*, Achel-Saint Remy, 1974.

[42] El llamado "Privilegio Romano" colocó al monasterio bajo la protección y tutela de la Sede Apostolica *salua Cabilonensis ecclesie canonica reuerentia* (Cap. XIV del *Exordium Parvum*; forma parte de los documentos diplomáticos que pueden ser considerados como auténticos, segun Jean A. LEFEVRE, *Le vrai récit primitif des origines de Citeaux est l'Exordium Parvum?*, en "Le Moyen Age", 61 (1955), 79-120 y 329-361, v. 361).

[43] Jean A. LEFEVRE, *La véritable Carta Caritatis primitive et son evolution (1114-1119)*, en "Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum", 16 (1954), 5-29; *La véritable constitution cistercienne de 1119*, en "Collectanea OCR", 16 (1954), 79-104; *Un texte inconnu de l'Exordium Cistercii et de la Summa Carte Caritatis dans le ms. Melun 55*, en "Collectanea OCR", 15 (1955), 265-271. Sus opiniones han sido discutidas por Jean B. VAN DAMME, *Formation de la constitution cistercienne. Esquise historique*, en "Studia monastica", 4 (1962), 111-137.

después de que en el plazo de siete meses (entre el 22 de marzo y el 29 de octubre de ese mismo año) las abadías filiales de Citeaux se duplicaran, pasando de 6 a 12[44]. El texto conoció dos modificaciones importantes, una en 1152, de acuerdo con el nuevo privilegio otorgado a la orden por Eugenio III, que dio lugar a la hoy llamada *Charta Caritatis prior*, y otra gestada entre 1190 y 1201, la designada como *Charta Caritatis posterior*[45].

Paralelamente otras disposiciones de rango menor se fueron codificando también. Los acuerdos del Capítulo General anteriores a 1152 se reunieron en los llamados *Instituta Generalis Capituli*[46]; a ellos se añadieron una recopilación de las normas litúrgicas de la orden, los *Ecclesiastica officia*, y unas prescripciones sobre los conversos, los *Usus conversorum*[47]. El conjunto de los tres textos recibió el nombre de *Consuetudines*, de las que se hizo una segunda redacción en torno a 1183-1188.

A partir de 1202 las prescripciones de los *Instituta* y los *Usus* se refundieron en una nueva compilación impulsada por el abad Arnaldo I de Citeaux, que recibió el nombre de *Libellus Definitionum*. Nuevas revisiones de este texto, pero sin variar su estructura esencial, dieron lugar a las codificaciones de 1237 y 1257 (las llamadas *Institutiones*)[48] y 1288 y 1289 (el *Libellus Antiquarum Definitionum*, A y B). El Capítulo General siguió tomando decisiones, unas de carácter general, que afectaban a toda la Orden, y otras que solventaban asuntos concretos, que recibieron el nombre de *Statuta* y se añadieron a las normas anteriores[49].

La "Charta Caritatis"

Si se examinan los textos fundacionales del derecho cisterciense desde la perspectiva de una renovación del ascetismo monástico, el primer rasgo que conviene destacar es la fidelidad, debidamente matizada, a la Regla de San Benito. La *Charta Caritatis* en todas sus versiones la pregona: *regulam beati Benedicti per omnia observent, sicuti in Novo Monasterio observatur*[50]. Una actitud similar puede advertirse en San Bernardo, cuyas grandes obras espirituales se iniciaron con el *Tratado de los grados de la humildad y la soberbia* (1121), que es un comentario al capítulo 7 de la Regla de San Benito[51]. Conviene resaltar, sin embargo, el rasgo distintivo que supone la precisión *sicuti in Novo Monasterio observatur*, que señalaba la existencia de una interpretación propia de la Regla Benedictina, eminentemente rigorista, que hizo hincapié en la ascesis y fue desarrollada en los *Instituta*[52].

A continuación la *Charta Caritatis* da rango normativo a *mores et libri Novi Monasterii* como fuente de regulación de la liturgia y de un mismo tipo de vida[53], lo cual marca ya la orientación de la nueva orden: por medio de las costumbres se diseñará una vía propia en el panorama monástico. La dualidad se recalca en la repetición del binomio *observantia sancte regule uel ordinis*[54], en la que *ordo* es una observancia común, un

[44] A las abadías de La Ferté (1113), Pontigny (1114), Claraval (1115), Morimond (1115), Preuilly (1118), Trois Fontaines (1118) siguieron en 1119 las de Bella Vallis (22 de marzo), La Cour Dieu (30 de abril), Bonnevaux (11 de julio), Bouras (8 de septiembre), Cadouin (28 de octubre) y Fontenay (29 de octubre) (J. TURK, *Cistercii statuta antiquissima*, en "Analecta SOC", IV (1948), 78.

[45] Jean B. VAN DAMME sitúa la redacción final de la *Charta Caritatis* en 1165 (*La constitution cistercienne de 1165*, en "Analecta Cisterciensia", 19 (1963), 51-104).

[46] Jean A. LEFEVRE, *A propos de la composition des Instituta Generalis Capituli apud Cistercium*, en "Collectanea OCR", 16 (1954), 158-182; *Pour une nouvelle édition des Instituta Generalis Capituli apud Cistercium*, en "Collectanea OCR", 16 (1954), 241-266. Jean Baptiste VAN DAMME, *Genese des Instituta Generalis Capituli*, en "Citeaux", 12 (1961), 28-60.

[47] Jean A. LEFEVRE, *Les traditions manuscrites des Usus conversorum de Citeaux*, en "Collectanea OCR", 17 (1955), 11-39; *L'évolution des Usus Conversorum de Citeaux*, en "Collectanea OCR", 17 (1955), 65-97).

[48] B. LUCET, *La codification cistercienne de 1202 et son évolution ultérieure*, Roma, 1964; *Les codifications cisterciennes de 1237 et 1257*, Paris, 1977.

[49] Iosephus Maria CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, 8 vol., Lovaina, 1923-1941.

[50] CCPrior, II; CCPosterior, I.3.

[51] Traducción y edición de Juan Mª. de la TORRE, en "Obras completas de San Bernardo", ed. preparada por los Monjes Cistercienses de España, I, (Madrid, 1983), 164-247.

[52] Los benedictinos, y en especial Pedro el Venerable, la consideraron una desviación del carácter moderado propio de la Regla Benedictina y tacharon a los cistercienses de "estrictos observadores de la Regla", pero faltos de humildad (*Epistolae*, lib. I, 28).

conjunto de normas y costumbres que rigen la vida de una comunidad. Esta misma dualidad se percibe en textos coetáneos de otros monasterios[55].

La postura de los cistercienses les eximió de definir una nueva concepción de la vida monástica; en teoría eran meros restauradores. Para lograr su propósito se limitaron a dar normas y órdenes de tipo práctico y organizativo, que en principio no tenían un carácter netamente espiritual y místico, pero que por vía de hecho acabaron perfilando la vida de una Orden de acuerdo con pautas propias, creando por tanto un camino espiritual y ascético propio y definido.

La mejor muestra de cómo las normas organizativas pueden dar contenido a un principio evangélico la tenemos en el concepto de *caritas*, que da nombre a la *Charta Caritatis;* en ella se le da un contenido práctico y gradual. En una primera instancia *caritas* equivale a rechazo de toda exigencia material entre abadías: *Hoc etiam decretum Chartam Caritatis vocari censebant, quia eius statutus, omnis exactionis grauamen propulsans, solam caritatem et animarum utilitatem in diuinis et humanis exequitur*[56]. En un segundo estadio se invoca la *caritas* como el fundamento de la corrección fraterna y la jurisdicción sancionadora: *Curam tamem animarum illorum gratia caritatis retinere uolumus, ut si, quando a sancto proposito et observantia sancte regule paululum, quod absit, declinare temptauerint, per nostran solicitudinem ad rectitudinem vite redire posint*[57]. Los preceptos e incluso recomendaciones evangélicas están presentes al proponer una corrección gradual de los abades y al establecer la posibilidad del perdón tras las penas máximas de la remoción y excomunión[58]. Finalmente se propone la intercomunicación de bienes entre abadías, para socorrer a las que hubieran caído en una *pauperies intolerabilis*, como máxima demostración de la virtud de la caridad, aunque el fuego de la caridad queda sabiamente tasado mediante un vago *prout habuerint* (según sus posibilidades)[59].

[53] *... volumus ut mores et cantum et omnes libros ad horas diurnas et nocturnas et ad missas necessarios secundum formam morum et librorum Novi Monasterii possideant, quatinus in actibus nostris nulla sit discordia, sed una caritate, una regula, similibusque vivamus moribus* (CCPrior, III; CCPosterior, I.3).

[54] CCPrior, VII, VIII, IX; CCPosterior, III.13, V.28.

[55] Don Marcelo y su mujer Goto entregaron la iglesia de San Miguel y la villa de Ribas (actualmente en el municipio de San Vicente de la Sonsierra, provincia de La Rioja) al monasterio de Leire, para que éste erigiera allí una comunidad religiosa: *ut constituatis ordinem monachorum et compleatis regularibus disciplinis secundum regulam Sancti Benedicti* (Angel J. MARTIN DUQUE, *Documentación medieval de Leire (siglos IX-XII)*, Pamplona, 1983, doc. 93). El texto está fechado en 1071, pero probablemente fue retocado a principios del siglo XII, en torno a 1109, y la frase en cuestión pudo introducirse entonces.

[56] CCPrior, preámbulo; CCPosterior, preámbulo.

[57] CCPrior, I; CCPosterior, I.2. Esta acepción del amor como fundamento de la corrección fraterna se repite más adelante: *Si autem (abbas Novi Monasterii) precepta regulae vel nostri ordinis intellexerit in eoden loco prevaricari, cum consilio presentis abbatis caritative studeat corrigere* (CCPrior, IIII; CCPosterior, II.6).

[58] Si un abad infringía la Regla o la observancia (*ordo*), el abad de Citeaux debía intentar corregirle. Si no lo lograba, debía recurrir al obispo y al cabildo de la diócesis respectiva, para conseguir su corrección. Si nuevamente desoía sus requerimientos, el transgresor era removido de su cargo y se elegía un nuevo abad. Si el depuesto no se enmendaba, se le excomulgaba (CCPrior, IX). En la redacción definitiva de la *Charta Caritatis* se sustituyó el recurso al obispo y al cabildo por el recurso a una reunión de abades de la orden, pero no se modificó en esencia el sistema de corrección en varias fases de intensidad creciente (CCPosterior, V.24 a V.26 y V. 29), que imita el precepto evangélico sobre la corrección fraterna, que debe realizarse primero en privado, luego en presencia de varios testigos y finalmente ante toda la comunidad eclesial, paso previo a su apartamiento de la Iglesia (Mt. 18, 15-17). Un mecanismo similar se establecía para las desviaciones del abad de Citeux, recurriendo para corregirle, en el primer texto, al obispo y cabildo y, en el segundo, a los cuatro protoabades (La Ferté, Pontigny, Claraval y Morimond) (CCPrior, IX; CCPosterior, V.28).

[59] *Quod si aliqua ecclesia pauperiem intolerabilem incurrerit, abbas illius cenobii coram omni capitulo hanc causam intimare studeat. Tunc singuli abbates, maximo caritatis igne succensi, illius ecclesie penuriam rebus a Deo sibi collatis, prout habuerint, sustentare festinent* (CCPrior, VII; CCPosterioris, III.17).

Otro rasgo propio de la nueva Orden, que puede concebirse como una mera cuestión organizativa, pero que trasciende este plano, es la limitación del poder abacial, mediante la exigencia de gestos de humildad, como la concesión de precedencias a los abades huéspedes[60], y la adopción de normas que reducen su poder, como la aceptación de la corrección fraterna, la sumisión al Capítulo General o la deposición y excomunión[61].

La nueva redacción de la norma básica del Císter, la *Charta Caritatis Posterior*, fechable entre 1190 y 1201, modificó la distribución de poder en la cúpula de la orden, redujo el papel del abad de Citeaux y aumentó el protagonismo de los cuatro protoabades, de acuerdo con las sucesivas bulas papales que entre 1152 y 1165 habían confirmado y retocado los fundamentos jurídicos de la orden[62], en lo que puede considerarse como la culminación de su génesis, pero no aportó novedades significativas en los aspectos que estamos comentando. Quizás sólo haya que destacar la asunción de un sentido inequívoco de Orden (*noster ordo* frente a *alius ordo*[63]), que ya estaba presente en la primera de las bulas papales, la de Eugenio III, dirigida a todos los miembros de la *Cisterciensis Ordo*.

Los "Instituta Generalis Capituli", concreción cotidiana de un espíritu ascético

Los *Instituta*, cuya redacción final puede situarse en torno a 1152, reflejan bien el espíritu y las formas que adopta la nueva orden monástica, que no define grandes principios y prefiere proporcionar únicamente reglas prácticas, destinadas precisamente a conseguir el cumplimiento de los grandes principios de la vida monástica. Son quizás el texto que mejor pregona los objetivos fundacionales del Císter, que pretendió restaurar la vida monástica con el propósito de lograr un efectivo apartamiento del mundo y la renuncia al protagonismo público de los monasterios; la pobreza frente a la opulencia y el poder de los grandes monasterios; la reducción del tiempo destinado al oficio divino, para dedicarlo al trabajo manual; y la reconciliación con los obispos y el acatamiento de su autoridad frente a la pretensión de que los monasterios se erigieran en un contrapoder.

Un repaso sistemático de los *Instituta* permite agrupar su contenido, aparentemente disperso, en torno a varios temas que enlazan con las líneas reformistas aludidas. Las normas son fruto de la experiencia; el Capítulo General legisla según las necesidades cotidianas. Por esta razón los *Instituta* no responden a una organización lógica o sistemática; son más bien un conjunto de normas acumuladas con criterio cronológico[64], seleccionadas por su importancia entre las disposiciones del Capítulo General y conservadas con el propósito de salvaguardar principios básicos

[60] Tanto si fuera el abad de Citeaux, que asume las funciones de abad en los monasterios que visita, como si fuera otro de la orden. A su vez cualquier abad recibía *reverentia congrua* y asumía algunas funciones, si el abad de Citeaux estaba ausente (CCPrior, IV, VI, X; CCPosterior, II.5, 9, 10).

[61] CCPrior, VIII, IX; CCPosterior, III.15, V.24 a 26 y 28-29.

[62] Bajo el nombre de *Sacrosanta Romana Ecclesia* se promulgaron cuatro bulas dirigidas a la Orden del Cister por Eugenio III (1 de agosto de 1152), Anastasio IV (9 de diciembre de 1153), Adriano IV (18 de febrero de 1157) y Alejandro III (5 de agosto de 1165) (JAFFE, 9600, 9772, 10260, 11226).

[63] *Nec aliqua ecclesia vel persona ordinis nostri adversus communia ipsius ordinis instituta privilegium a quolibet postulare audeat vel obtemtum quo modo libet retinere* (CCPosterior, I.4); *omnes abbates de ordine nostro* (CCPosterior, III.12, v. también II.9 y V.23, 27 y 28); *domus ordinis nostri* (CCPosterior, IV.18); *mater ecclesia ordinis nostri* (CCPosterior, IV.21); *persona de alio ordine* (CCPosterior, IV.22).

[64] Su carácter cronológico, señalado por J. LEFEVRE y B. LUCET (*Les codifications*, 11) es evidente si se considera la división de sus 87 capitulos en tres partes con numeración diferente (I a XXVIII, 11 sin numerar, y I a XLVIII).

[65] *I.* **Quo in loco sint construenda cenobia**. *In ciuitatibus, castellis, uillis nulla nostra construenda sunt cenobia, sed in locis a conuersatione hominum semotis (Instituta, 1); XXI.* **Ut extra portam domus non habeatur**. *Non est congruum, ut extra portam monasterii domus aliqua ad habitandum construatur, nisi animalium, quia periculum animarum inde potest nasci (Instituta, 21).* La numeración empleada para identificar los preceptos integrados en los *Instituta*, tanto en esta como en las sucesivas notas, es la asignada por J. TURK (*Cistercii Statuta Antiquissima*, 16-28).

[66] *XXXIIII.* **De domibus, que in uillis sunt**. *In domibus quae in uillis aut in castellis uel ciuitatibus sunt, non habitent monachi uel conuersi (Instituta, 73). VI.* **Quod non debeat monachus extra claustrum habitare**. *Monacho, cui ex regula claustrum propria debet esse habitatio, licet quidem ad grangias,*

o alcanzar objetivos significativos de la reforma cisterciense, lo cual los convierte en fuente esencial para su conocimiento.

El aislamiento del mundo era un objetivo irrenunciable para garantizar la pureza de la vida monástica; ello explica que este presente en casi un 15% de los preceptos de los *Instituta*. Se prescribe en primer lugar la construcción de los monasterios en lugares apartados, fuera de ciudades, villas o aldeas, y se prohíbe la construcción de casas en las inmediaciones del monasterio [65]. Los monjes tienen que vivir dentro del monasterio, prohibiéndose su residencia en casas de ciudades o aldeas e incluso en las propias granjas del monasterio[66]. El monje no sólo vive aislado, sino que tiene que esforzarse por no salir de sus recintos habituales y se limita taxativamente su presencia en lugares peligrosos como pueden ser los mercados y las cortes judiciales[67], exponentes del bullicioso trepidar de la vida cotidiana. Se prohíben actividades económicas que alejen del monasterio, como la trashumancia, o pongan en contacto con ambientes perniciosos, como la venta de vino a las tabernas[68]. Se rechaza la *cura animarum* y el trabajo asistencial o pastoral, por ser contrario a la vocación monástica y, en consecuencia, se prohíbe bautizar y enseñar a niños dentro del monasterio, salvo a los novicios, que deben tener más de 15 años[69]. En este contexto no es de extrañar la prohibición de contactos con las mujeres (*feminarum cohabitatio*), su ingreso en los monasterios, su residencia en las granjas o, incluso, la bendición de monjas[70]. El aislamiento llega al extremo de recomendar a los obispos cistercienses que no entren en los monasterios con ciertos vestidos *propter dissimilitudinem*[71].

Afianzar una definida personalidad de la orden es otro de los objetivos. La primera preocupación es su unidad, que debe cimentarse tanto en lo espiritual como en lo material[72]. Esta unión

quotiens mittitur ire, sed nequaquam diutius habitare (Instituta, 6); XXX. **De cura grangiarum**. *Prohibemus, ne quis abbas grangias suas uel aliquam earum alicui monacho committat, nisi cellerario... (Instituta, 70).*

[67] *XIIII.* **De nundinis**. *Periculosum quidem est minusque honestum religiosis frequentare nundinas nominatas. Sed quia paupertas nostra hoc exigit, ut de rebus nostris uendamus uel necessaria emamus, quibus tales incumbat necessitas, poterunt ire ad mercatum... (Instituta, 53). XXIII.* **De placitis**. *Non debent abbates uel monachi aut conuersi nostri ordinis interesse placitis, nisi suis et aliorum de ordine nostro. Quod, si aliis de causis quemquam eorum adesse contigerit, non sit tamen ibi iudex aut proculotor, nec ad consilium partium nec ad iudictum eat (Instituta, 62).*

[68] Los ganados debían volver al monasterio diariamente; sólo se permite la trashumancia en los Alpes o sus cercanías (*Instituta*, 61). *XV.* **De tabernis**. *Neque per monachum, neque per conuersum neque per aliquem hominem licet nobis uinum nostrum uendere ad tabernam siue, ut uulgo dicitur, ad broccam siue, ut lingua theutonica dicitur, ad tappam in domibus nostris siue alienis nec alicubi omnino (Instituta, 54).*

[69] *XXVII.* **Quos suscipiamus ad confessionem et ad communionem atque ad sepulturam**. *Ad confessionem, ad sacram communionem, ad sepulturam neminem extraneum, preter hospites et mercennarios nostros intra monasterium uidelicet morientes, recipimus, sed nec oblationem ad missam in conuentu nisi in purificatione sancte Marie. Ad sepulturam autem duos tantummodo, quos uoluerimus, de amicis, de familiaribus nostris cum uxoribus suis (Instituta, 27).* **Quod nullus nostri ordinis abbas monacham benedicat**. *Prohibitum est ne quis abbatum nostrorum monacham benedicere, infantulum baptizare uel etiam in baptismo tenere presumat (Instituta, 29). XLI.* **De pueris litteras discentibus.** *Nullus puerorum doceatur litteras intra monasterium uel in locis monasterii, nisi sit monachus uel receptus in probatione nouicius, quibus tempore lectionis discere licet. Et notandum, quia nullum nisi post quintum decimum etatis sue annum in probationes nobis ponere licet (Instituta, 80).*

[70] *VII.* **Quod in ordine nostro feminarum cohabitatio interdicta sit et ingressus etiam porte monasterii eis negatus.** *...feminarum cohabitatio nobis et conuersis nostris omnino interdicta est. Ideo nec intra curtes grangiarum hospitari, nec monasterii portam ingredi permittuntur (Instituta, 7;* v. también núm. 29, en nota precedente).

[71] *XXIIII.* **De episcopis ordinis nostri.** *Episcopi assumpti de ordine nostro consuetudinem nostram tenebunt in qualitate ciborum, in forma indumentorum, in obseruantia ieiuniorum, in officio horarium regularium, excepto quod mantellum de uili panuo et pelle ouina et pilleum similem aut simplicem de lana habere poterunt, qui uoluerint. Cum quibus tamen rebus claustra nostra minime intrabunt nec conuentibus nostris intererunt propter dissimilitudinem (Instituta, 63).*

[72] Se establece no sólo una misma interpretación de la Regla Benedictina y unos mismos libros litúrgicos, sino también la identidad de vestido, comida y costumbres: *II.* **De unitate conuersationis in diuinis et humanis**. *Ut autem inter abbatias unitas indissolubilis perpetuo perseueret, stabilitum est primo quidem, ut ab omnibus regula beati Benedicti uno modo intelligatur, uno modo teneatur; dehinc ut idem libri, quamtum dumtaxat ad diuinum officium pertinent, idem uictus, idem uestitus, idem denique per omnia mores inueniantur. III.* **Quos libros non licet habere diuersos**. *Missale, epistolare, textus, collectaneum, gradale, antiphonarium, regula, hymnarium, psalterium, lectionarium, kalendarium ubique uniformiter habeantur (Instituta, 2 y 3).*

[73] **De uicinitate**. *Si cui locus ad abbatiam construendam oblatus fuerit, non presumat accipere, nisi prius eum distare a ceteris abbatiis nostri ordinis decem leugis Burgundie pro certo cognouerit. Si tamen ibi congregatio fuerit, per assensum Cisterciensis abbatum capituli illum poterit accipere. Grangie autem diuersarum abbatiarum distent inter se ad minus duabus leugis* (*Instituta*, 33).

[74] *XVIII*. **Quod omnia monasteria in honorem beate Marie dedicentur**. *Quia antecessores nostri et patres de ecclesia Molismensi, que in honore est beate Marie, ad Cisterciensem locum, unde et nos exorti sumus, primitus uenerunt, idcirco decernimus, ut omnes ecclesie nostre ac successorum nostrorum in memoria eiusdem celi et terre regine sancte Marie fundentur et dedicentur* (*Instituta*, 18). Conviene tener presente que el propio texto de los *Instituta* reconoce una paternidad benedictina a este rasgo distintivo del Císter, al atribuir su origen a la advocación mariana del monasterio benedictino de Molesmes, arranque de la reforma cisterciense. Esto concuerda con la coetánea situación de Leire, donde un benedictino gregoriano como el abad Raimundo, coincidiendo con la fundación de Citeaux (1098), consagra la ampliación del templo, coloca en lugar preferente del tímpano a la Virgen y la introduce en la advocación del cenobio, entre los anteriores titulares San Salvador y las Santas Nunilo y Alodia (L.J. FORTUN, *Leire*, 112 y 115), aunque la iniciativa no sobrevivirá más allá de 1132.

[75] *XII*. **Quod psalmi uel alie quelibet orationes preter assuetas in conuentu pro quauis necessitate non dicantur...** (*Instituta*, 51).

[76] *XXXVI*. **De falsis uocibus**. *Viros decet uirili uoce cantare et non more femineo tinnulis uel, ut uulgo dicitur, falsis uocibus ueluti hystrionicam imitari lasciuiam. Et ideo constituimus mediocritatem seruari in cantu, ut et grauitatem redoleat et deuotio conseruetur* (*Instituta*, 75).

[77] *XLVII*. **Quod monachus uel conuersus non oret prostratus**. *Non est nostre consuetudinis monachum uel conuersum postratum toto corpore iacere in oratorio, sed super genua uel stando* (*Instituta*, 86).

[78] Se prescribe el silencio en ellos: *XLVIII*. **De scriptoriis**. *In omnibus scriptoriis, ubicumque ex consuetudine monachi scribunt, silentium teneatur sicut in claustro* (*Instituta*, 87).

[79] *XXI*. **Si liceat alicui nouos ditare libros.** *Nulli liceat abbati nec monacho nec nouicio libros facere, nisi forte cuiquam id in generali capitulo abbatum concessum fuerit* (*Instituta*, 60).

[80] Capítulo 33. **Si los monjes deben tener algo propio**. Por encima de todo en el monasterio ha de cortarse de raíz el vicio de que alguno se atreva a dar o tomar alguna cosa sin permiso del abad, ni tener nada de su propiedad, absolutamente cosa ninguna, ni siquiera un libro, ni unos cuadernos, ni una pluma, ni nada en absoluto, como conviene a los que ni siquiera tienen voluntad propia sobre sus cuerpos y sus albedríos, sino que todo deben esperarlo del padre del monasterio, sin poder tener nada que no les haya dado o permitido el abad. Y que todas las cosas sean comunes a todos, como está escrito, sin que nadie diga o pretenda que algo es de él solo... (*La Regla de San Benito, ordenada por materias, y su vida, en el español corriente de hoy*, versión de A. LINAGE CONDE; estudio preliminar de dom Jean LECLERCQ, Sepúlveda, 1989, 122).

[81] *V*. **Unde monachis debeat prouenire victus.** *Monachis nostri ordinis prouenire uictus de cultu terrarum, de nutrimento pecorum, unde et licet nobis posssidere ad proprios usus aquas, siluas, uineas, prata, terras a secularium hominum habitatione semotas et animalia preter illa, que magis solent prouocare curiositatem et ostentare in se uanitatem quam aliquam afferre utilitatem, sicut sunt cerui, grues et cetera huiusmodi. Ad hec exercenda, nutrienda, conseruanda seu prope seu longe, non tamem ultra dietam, grangias possumus habere per conuersos custodiendas* (*Instituta*, 5).

[82] *IX*. **Quod redditus non habeamus**. *Ecclesias, altaria, sepulturas, decimas alieni laboris uel nutrimenti, uillas, uillanos, terrarum census, furnorum uel molendinorum redditus et cetera his similia monastice puritati aduersantia nostri et nominis et ordinis excludit institutio* (*Instituta*, 9).

[83] *XXVI*. **Ne monachi dent uel accipiant medietariam uel creissementum**. *Nullam cum secularibus societatem in pecoribus nutriendis seu terris excolendis habere permittitur, uidelicet dando uel accipiendo medietariam aut creissementum* (*Instituta*, 26).

[84] *XXIIII*. **De pane cottidiano**. *Sicut in ecclesiasticis aliisque obseruationibus cauemus, ne inueniamur discordes, sic etiam in uictu cottidiano diuersitas est cauenda, ne fratres carnis uel spiritus fragilitate uicti grossiorem panem abhorrere et lautiorem incipiant desiderare. Ideo stabilimus, ne in cenobiis nostris fiat panis candidus nec etiam in precipuis festiuitatibus, sed grossus, id est cum cribro factus. Ubi autem frumentum defuerit, cum seacio licet fieri. Que lex infirmis non tenebitur. Sed et hospitibus, quibus iussum fuerit, album panem apponimus et minutis in minutione sua, sicut eorum sententia descriptum est. Cuius panis albi uidelicet, qui minutis apponitur sicut et cottidiani pasta in statera posita nequaquam plus ponderare debet, sed equa lance appendi* (*Instituta*, 14).

[85] *XXIIII*. **Quod intra monasterium nullus carne uescatur aut sagimine**. *Intra monasterium nullus uescatur carne aut sagimine nisi omnino infirmi et artifices conducti. Similiter et intra curtes grangiarum, nisi propter easdem causas et etiam propter mercennarios* (*Instituta*, 24).

[86] *XXVI*. **Quibus specibus non utimur**. *In conuentu generaliter nec pipere nec cymino nec huiusmodi speciebus utimur, sed communibus herbis, quales terra nostra producit* (*Instituta*, 65).

[87] *XXV*. **Quibus diebus uescimur tantum quadragesimali cibo**. *In toto aduentu, excepta prima dominica et secunda et tercia feria ante caput ieiunii, uigilia Pentecostes, ieiuniis quatuor temporum in septembri, in uigiliis sanctorum Johannis Baptiste, Petri et Pauli, Laurentii, Assumptionis sancte Marie, Mathei apostoli, Symonis et Jude, Omnium Sanctorum, Andree apostoli quadragesimali tantum uescimur cibo* (*Instituta*, 25).

[88] *II*. **Quod monachi uel conuersi in alia abbatia nichil querant**. *Monachi et conuersi nostri ordinis abbatia sine mandato abbatis sui nichil querant preter uictum et calciamentorum reparationem et equorum ferrationem, nisi eis aliquod infortunium in uia contigerit* (*Instituta*, 41). *XVII*. **De mensura auene**. *Monachis seu aliquibus aliis nostri ordinis ad abbatias nostras siue ad earum loca uenientibus ad*

no supone yuxtaposición de abadías y se procura evitar la inmediatez de los contactos mediante la separación física de abadías (diez leguas) y granjas (dos leguas)[73]. La uniformidad afecta también al logro de una misma espiritualidad, algunos de cuyos rasgos se dejan traslucir; el primero de ellos es la devoción a la Virgen María, "Santa María, reina del cielo y de la tierra", a la que estarán dedicadas todas las casas de la orden[74]; también se prohíben oraciones desacostumbradas[75], el canto atiplado (*more femineo*) que puede recordar actitudes lascivas[76] o la oración postrado en el suelo[77]. La vida intelectual existe, así como los escritorios[78], pero no se concibe al monje como un intelectual; de hecho se le prohíbe dedicarse a escribir libros, salvo con permiso del Capítulo General[79].

Otro principio esencial de la espiritualidad cisterciense y en su concepción de la vida monástica es la pobreza. No se justifica con proclamaciones teóricas, que por otra parte ya están en la Regla Benedictina[80], sino que los *Instituta* tratan de garantizar su cumplimiento mediante prescripciones prácticas. Se establece como principio básico, dotado de una profunda carga ascética, que el monje debe vivir de su trabajo, de naturaleza agropecuaria, para evitar todo contacto con el mundo urbano. En virtud de ello se hace un catálogo de bienes permitidos y prohibidos. Entre los primeros están las tierras, viñas, aguas, bosques, prados, animales no ostentosos y las granjas cuidadas por conversos[81]; entre los segundos se encuentran los bienes y rentas de naturaleza eclesiástica, las villas, los villanos y las rentas señoriales[82], así como las aparcerías[83], ya que permitían vivir mediante el trabajo de otros, sin trabajo propio, sin esfuerzo y sin ascesis.

La pobreza se traduce en austeridad nutritiva. Se prohíbe el pan blanco[84], la carne, salvo para los enfermos[85], y las especias exóticas[86]. Se establecen prolongados ayunos como preparación para las grandes fiestas litúrgicas[87]. Se tasa la petición de alimentos y avena para las cabalgaduras en abadía ajena[88], para evitar excesos en situaciones poco controlables. Sólo a los adolescentes se les permite desayunar en los días de ayuno[89]. La austeridad alcanza también al vestido, que debe ser sencillo, según lo dispuesto por la Regla Benedictina; en consecuencia se prohíben prendas no mencionadas en ella como las pellizas, camisas y estameñas. También se rechazan los vestidos delicados y los paños finos, como impropios de un monasterio[90]. Se reglamentan cogullas, calzado y almohadas[91], para evitar excesos. El rigor se mitiga algo para los monjes enviados de viaje, que podían utilizar botas altas[92].

Fiel a este espíritu se impone un ambiente austero tanto en las iglesias como en las *oficinas* monásticas, con ausencia de esculturas y pinturas y la sola presencia de cruces pintadas[93]. Incluso se tasa la riqueza de los ornamentos y objetos de culto: se prohíbe el oro, sólo los cálices pueden ser de plata o con baño de oro, las casullas deben ser monocolores y se debe evitar la seda en la indumentaria litúrgica[94]. Tampoco puede haber libros litúrgicos lujosos[95]. Las vidrieras deben ser lisas[96]. A la vista de estas

opus equorum ipsorum mensura auene in Cisterciensi capitulo constituta sufficiat (*Instituta*, 56).

[89] *XIII.* **Quando adolescentiores fratres mixtum sumere debeant**. *Adolescentiores fratres, quibus diebus ieiuniorum mixtum sumere conceditur, semper ante terciam illud sumant. In estate similiter ante prandium ea hora, qua abbas preuiderit* (*Instituta*, 52).

[90] *IIII.* **De uestitu**. *Uestitus simplex et uilis absque pelliciis, camisiis, staminiis, qualem denique regula describit* (*Instituta*, 4). *XLIII.* **De generibus uestimentorum**. *Qui mollibus uestiuntur, in domibus regum sunt. Monasterium ista non decent. Ponamus delicatas uestes et nullus deinceps ysenbruno, wallenbruno, saya uel eiusmodi aut etiam subtilioribus pannis utatur neque nouis neque ueteribus* (*Insituta*, 83).

[91] Se prohiben las cogullas amplias y con vuelos; el calzado diurno no podía ser de cordobán, sino de piel de vacuno: *XV.* **De cucullis et subtalaribus**. *In ecclesiis nostris non sint cuculle deforis floccate et subtalares diurni non sint caprini uel corduani, sed uacini* (*Instituta*, 15). Las almohadas debian medir a lo sumo pie y medio: **De puluinaribus**. *Puluinaria ex nulla parte excedant pedem et dimidium* (*Instituta*, 39).

[92] *XLVI.* **De wandengiis**. *Directi in itinere, si uoluerint, wandengias ad deuitandum lutum siue ad expellendum frigus habere licet eis* (*Instituta*, 85).

[93] *XX.* **De sculpturis et picturis et cruce lignea**. *Sculpture uel picture in ecclesiis nostris seu in officinis aliquibus monasterii ne fiant, interdicimus, quia dum talibus intenditur, utilitas bone mediationis uel disciplina religiose grauitatis sepe negligitur. Cruces tamem pictas, que sunt lignee, habemus* (*Instituta*, 20).

[94] *X.* **Quid liceat uel non liceat nobis habere, de auro, argento et gemmis et serico**. *Altarium linteamina, ministrorum indumenta sine serico sint, preter stolam et manipulum. Casula uero nonnisi unicolor habeatur. Omnia monasterii ornamenta, uasa, utensilia sine auro et argento et gemmis, preter calicem et fistulam, que quidem duo sola argentea et deaurata, sed aurea nequaquam habere permittimur* (*Instituta*, 10).

prescripciones cabe replantearse la cuestión del arte cisterciense. Es claro que su austeridad se atuvo a estos principios; sin embargo no puede decirse lo mismo de su grandiosidad.

Los *Instituta* sirvieron también para regular las relaciones con la jerarquía eclesiástica[97], completar la regulación de la celebración del Capítulo General [98], reglamentar castigos[99], etc., pero son cuestiones complementarias en el contexto del diseño de una nueva concepción de la vida monástica, basada en reglas fijas y prácticas que garantizaran la obtención de dos principios esenciales, el aislamiento del mundo y la pobreza, que a su vez llevaba aparejada la austeridad de vida y costumbres.

Una liturgia renovada y simplificada: los "Ecclesiastica officia"

Desde que san Benito de Aniano propugnó en su reforma (817) el abandono del trabajo manual y ensalzó el oficio divino (*Opus Dei*) como única ocupación digna de los monjes, éste se fue ampliando y complicando, hasta absorber gran parte de la jornada del monje[100]. Esta situación, frecuente en el mundo cluniacense desde mediados del siglo XI, era incompatible con los principios básicos de la reforma cisterciense, que exigía el trabajo manual como una garantía de pobreza efectiva y ascesis.

La consecuencia fue una amplia reforma litúrgica que pretendió eliminar los elementos añadidos al oficio divino durante más de dos siglos y organizarlo de acuerdo con las prescripciones de la Regla Benedictina[101]; su primer promotor fue san Esteban Harding, tercer abad de Citeaux (1109-1133), que acometió una corrección de la Biblia Vulgata y adoptó el Antifonario de Metz, que conservaba, al parecer, las melodías de la época de San Gregorio Magno. Paralelamente las decisiones del Capítulo General referentes a liturgia y otras cuestiones de organización fueron recogidas en los *Ecclesiastica officia*, que regulan minuciosamente estas cuestiones[102]. Sus prolijas reglamentaciones garantizaron el logro de los principios fundamentales de la liturgia cisterciense, fijados por los *Instituta*, entre los que sobresalen la austeridad y la uniformidad[103]. Una segunda generación cisterciense, encabezada por San Bernardo, quiso depurar aún más el canto litúrgico y elaboró un nuevo Antifonario antes de 1147, basado en la brevedad y simplicidad de las melodías, que estuvo en vigor hasta mediados del siglo XVII[104].

La espiritualidad de los conversos

Uno de los rasgos distintivos del Císter fue el papel desempeñado en los monasterios por los conversos. Es un hecho muy conocido, sobre todo en su vertiente material, ya que su trabajo permitió una explotación directa del patrimonio monástico. Sin embargo, de acuerdo con el enfoque que preside estas líneas, no

[95] *XIII.* **De firmaculis librorum.** *Interdicimus, ne in ecclesiarum nostrarum libris aurea uel argentea uel deaurata habeantur retinacula, que usu firmacula uocantur, et ne aliquis codex pallio tegatur* (*Instituta*, 13).

[96] *XLIII.* **De litteris uel uitreis.** *Littere unius coloris fiant et non depicte. Vitree albe fiant et sine crucibus et picturis* (*Instituta*, 82).

[97] Obispos en general y obispos escogidos entre los miembros de la orden cisterciense (*Instituta*, 38 y 63 respectivamente).

[98] *Instituta*, 31, 38, 44, 47, 50, 55, 57, 71, 78.

[99] *Instituta*, 49, 66 (*gravis culpa*), 67 (*levis culpa*), 68, 78, 81.

[100] Como ejemplos de la situación creada, cabe recordar que las adiciones y preparaciones del oficio de Prima hacían que éste durara tanto tiempo como el previsto en la Regla Benedictina para todo el oficio diario. A los oficios regulares se añadían otros que con carácter particular rezaban los monjes entre las horas de coro. Mientras que la Regla Benedictina exigía recitar los ciento cincuenta salmos del salterio en una semana (capítulo 18, ver. 23), en Cluny se llegaron a decir más de doscientos diarios (L. LEKAI, *Los cistercienses*, 325-326).

[101] Capítulos 8 a 19.

[102] A lo largo de 123 capítulos (C. NOSCHITZKA, *Codex manuscriptus 31*, 38-124); B. GRIESSER, *Die "Ecclesiastica officia Cisterciensis ordinis" des Cod. 1711 von Trient*, en "Analecta SOC", 12 (1956), 153-288.

[103] *Instituta*, 2, 3, 10, 18, 20, 51, 75, 82, 86; v. notas 72, 74 a 77, 93, 94 y 96. A estos pueden añadirse alguna otra disposición concreta, como la que regula la satisfacción que da el abad si llega tarde al coro (*Instituta*, 49) o la que prohibe a los abades llevar en sus viajes cáliz y demás objetos para celebrar misa, salvo con el permiso del Capítulo General (*Instituta*, 59).

[104] L. LEKAI, *Los cistercienses*, 326-329.

[105] Bula del 10 de febrero de 1132, dirigida al abad de Citeaux, en la que, entre otras cosas, prohibe a obispos y abades acoger a los conversos que ya hubieran hecho la profesión en un

se pretende una valoración de su aportación económica, sino un acercamiento a su vida espiritual y ascética.

Aunque seguían una vida religiosa, jurídicamente eran laicos, como afirmó Inocencio II: *conuersos vestros, qui monachi non sunt*[105]. Aunque el monacato antiguo admitía en su seno clérigos y laicos, las órdenes surgidas en el siglo XII reservaron el monacato a los clérigos[106]. En consecuencia los conversos pueden ser calificados como religiosos laicos, inferiores a los monjes. Su condición de iletrados y su extracción humilde, frente al origen nobiliario de los monjes, sugiere la traslación al claustro de los dos grandes grupos que informaban la sociedad europeo-occidental, nobleza y campesinado[107], que se refuerza a la luz del rito de la profesión, semejante al del vasallaje[108]. Las diferencias entre ambos grupos se reforzaban con la prohibición de que los conversos accedieran a la condición de monjes, tuvieran libros o aprendieran algo más allá de las oraciones que utilizaban habitualmente[109].

Una distinción radical con respecto a los monjes provenía de su exclusión del coro; no participaban en el oficio divino ni en la liturgia, aunque estuvieran presentes. Oían una pequeña parte del oficio divino, pero el resto lo sustituían por un conjunto de sencillas oraciones (Gloria, Padrenuestro, Ave María, Miserere) y fórmulas que aprendían de memoria y repetían en sustitución de las horas del oficio divino[110]. No oían misa todos los días, y los que estaban destinados en las granjas, ni tan siquiera todos los domingos. Comulgaban sólo siete días al año, luego ampliados a doce[111]. Su vida estaba presidida por la humildad, la obediencia, el trabajo, la paciencia y la oración[112]. Era una espiritualidad sencilla, que permitía a los campesinos iletrados una aproximación a la vida monástica, aunque fuera desde un plano secundario.

Guardaban silencio, tenían prohibida las relaciones con las mujeres y estaban previstos los rasgos esenciales de su alimentación, vestido y lecho[113], como los monjes, sin embargo su vida se desarrollaba en ámbitos diferenciados. Aunque compartían un mismo edificio monástico, los conversos tenían refectorio, dormitorio, sala capitular, calefactorio y enfermería propios y celebraban capítulo aparte[114].

monasterio cisterciense (J. DUBOIS, *L'institution des convers au XIIe siècle, forme de vie monastique propre aux laïcs*, en "Histoire monastique en France au XIIe siècle. Les institutions monastiques et leur évolution", cap. VI, (London, 1982), 248).

[106] A esta concepción responde el planteamiento del *Exordium parvum*, que, al narrar los inicios de la orden dice: *Tunc deffinierunt se conuersos laicos barbatos licentia episcopi sui suscepturos, eosque in uita et morte, excepto monachatu, ut semetipsos tractaturos* (capítulo XV); J. DUBOIS, *L'institution*, 248 y 255.

[107] Jean LECLERCQ, *Comment vivaient les fréres convers*, en "Analecta Cisterciensia", 21 (1965), 239-258, en concreto 240 y 243-244. En principio la condición de conocedor de la escritura y no la extracción social permitía acceder a la clericatura y al monacato, sin embargo en la segunda mitad del siglo XII el filtro selectivo fue la condición social, de tal forma que existen en el siglo XIII monjes analfabetos de origen noble (por ej. en Leire, en 1243, entre 11 monjes incluidos en una relación, uno no podía escribir y 4 no sabían escribir; uno de estos últimos era fray Pedro Jiménez de Rada, miembro quizás de la alta nobleza navarra; Archivo de la Catedral de Pamplona, *Arca III Episcopi*, nº 32; pub. J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Los obispos de Pamplona en el siglo XIII*, en "Príncipe de Viana", 18 (1957), 221).

[108] Incluía una *inmixtio manuun*: *XII*. **De professione**. *Post annum veniat novitius in capitulo monachorum, ubi, relicta prius omni proprietate, faciat professionem hoc modo. In primis prostratus petat misericordiam. Deinde surgens ad abbatis imperium et flexis genibus coram abbate iungat manus suas et, ponens eas inter manus abbatis, promittat ei obedientiam de bono usque ad mortem. Et respondeat abbas "Et dominus det tibi perseverantiam usque in finem", respondentibus omnibus "Amen". Tunc osculato abbate discedat* (*Usus Conversorum*, XII; ed. de J.A. LEFEVRE, *L'évolution des Usus Conversorum de Citeaux*, en "Collectanea OCR", 17 (1955), 65-97, en concreto 94).

[109] *XII*. **De professione...** *Ex hinc in ordine nostro monachus non fiat. Quod, si suadente diabolo de ordine exiens monachi vel canonici regularis habitum a quolibet accepit, deposito habitu in conversum recipiatur, nisi forte ordines accepit. Quos, si acceperit, deinceps non recipiatur* (*Usus Conversorum, XII*). *VIIII*. **Quid debeant discere**. *Nullus habeat librum, nec discat aliquid, nisi tantum Pater Noster et Credo in Deum, Miserere mei Deus, et cetera que debere dici ab eis statutum est; et hoc non littera sed cordetenus* (*Usus conversorum*, VIIII) (ed. J.A. LEFEVRE, 92 y 94).

[110] *Usus Conversorum*, I y VIII; *Libellus diffinitionum*, distincio 14, cap. 16, ed. de B. LUCET, *Les codifications cisterciennes de 1237 et 1257*, 345).

[111] J. DUBOIS, *L'institution*, 235-244.

[112] J. LECLERCQ, *Comment vivaient*, 240-252.

[113] *Usus Conversorum*, VI-VII y XIIII-XVII (ed. J.A. LEFEVRE, *L'évolution*, 90-91 y 95-96).

[114] *Usus Conversorum*, XI (ed. de J.A. LEFEVRE, *L'évolution*, 93-94); J. LECLERCQ, *Comment vivaient*, 244-245; J. DUBOIS, *L'institution*, 232-235.

Un éxito subversivo

Muy rápidamente hemos tratado de diseñar los rasgos de renovación ascética y espiritual que supone el proyecto cisterciense, utilizando para ello sobre todo las normas que la orden alumbró en su primera etapa, hasta la recopilación legal de 1152 y las bulas papales que la confirmaron hasta 1165, definida por la presencia de los fundadores o sus más inmediatos seguidores. El crecimiento de la Orden fue espectacular; a lo largo del siglo XII se fundaron o incorporaron 525 monasterios, 338 hasta 1152 y 187 en la segunda mitad del siglo XII. Un crecimiento tan rápido, a la vez que demuestra la amplia acogida que la sociedad brindó a este proyecto de renovación del monacato, plantea el interrogante de la conservación de las esencias de la orden, definidas por el espíritu práctico de san Esteban Harding, abad de Citeaux (1109-1133), y el celo inflamado de san Bernardo, abad de Claraval (1115-1153).

Mientras cuaja la estructura canónica y los usos que definen el estilo de vida cisterciense (1152-1165), en una especie de paradigma del éxito, se producen otros acontecimientos que incidieron de forma esencial en el desenvolvimiento de la Orden:

1. Desaparecen los testigos inmediatos de la época fundacional. Han pasado dos generaciones desde el lejano 1098.

2. Se producen las primeras desviaciones del espíritu y las normas cistercienses en un aspecto esencial, el de los recursos económicos. En 1147 la integración del monasterio de Savigny y su congregación en la Orden cisterciense supuso la aceptación de rentas eclesiásticas y señoriales que ya tenía esta comunidad. Se abrió por tanto la posibilidad de que otras abadías orillaran en el futuro la pobreza y la austeridad, carismas esenciales que marcaban su ritmo de vida.

3. El rechazo de los diezmos se fue esfumando lentamente. Primero Inocencio II, agradecido a san Bernardo, eximió a la Orden de pagarlos (1132). Aunque Adriano II restringió la exención a los *novalia* (1156), Alejandro III la restableció para todos los bienes (1160-1168). De ahí a percibirlos mediaba poco trecho, que se recorrió en el primer tercio del XII (1215-1224)[115].

4. Aunque aislado del mundo, san Bernardo tuvo tal proyección pública que la Orden no pudo sustraerse a desempeñar un papel esencial en la vida de la sociedad y la Iglesia contemporáneas. Buena prueba de ello fue la elección de un cisterciense como papa, Eugenio III (1145-1153). Tras dos cortos pontificados, un colaborador suyo, el cardenal Rolando Bandinelli le sucedió al frente de la Iglesia entre 1159 y 1181, con el nombre de Alejandro III. Las relaciones fueron muy fluidas y la tendencia a hacer de la Orden cisterciense un potente brazo del papado era inevitable, pero acarreaba una situación muy diferente a la que habían pretendido los reformadores del Nuevo Monasterio a principios del siglo XII.

5. Uno de los pilares básicos de la reforma cisterciense fue inicialmente el sometimiento a la autoridad episcopal y la renun-

[115] Jean-Berthold MAHN, *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIIIe siècle (1098-1265)*, Paris, 1951, 102-118.

[116] J.-B. MAHN, *L'ordre cistercien*, 119-155.

cia a la exención de su jurisdicción. Sin embargo la aprobación de la constitución cisterciense en 1152 dejó pocas bazas a la jurisdicción episcopal dentro de los monasterios y el privilegio de Alejandro III (1169) garantizó en la práctica la exención total. El giro fue copernicano y se produjo en los años siguientes a la muerte de san Bernardo, que era reacio a estos privilegios[116].

6. La primitiva simplicidad de las construcciones también se puso en entredicho a mediados del siglo XII, nada más desaparecer san Bernardo. La iglesia de Fontenay (1139-1147) responde a sus patrones estéticos, pero sus 66 m. marcaron el inicio de una carrera de grandes iglesias, cuya monumentalidad distaba mucho de la primitiva pobreza de la Orden. Al año siguiente de la muerte de san Bernardo, Claraval se lanzó a construir su tercera iglesia (1154-1174), de casi 100 m., dotada de un amplio ábside, deambulatorio y 8 capillas radiales; coetáneamente la abadía de Foigny hizo lo mismo. Citeaux inició un poco más tarde su tercera iglesia, consagrada en 1193, que alcanzó los 130 m. Numerosos monasterios cistercienses y sus correspondientes iglesias, construidas en la segunda mitad del siglo XII y principios del XIII, responden a esquemas monumentales y atestiguan la riqueza acumulada por los monjes. Es verdad que respetaban formalmente la austeridad decorativa, pero en el fondo su grandiosidad chocaba frontalmente con un carisma inicial de la Orden, la pobreza[117].

7. La estratificación social se consagró dentro de los monasterios cistercienses, cuando el Capítulo General prohibió a los nobles ingresar como conversos y les obligó a hacerlo como monjes (1188), que era tanto como reservar el monacato a la nobleza y relegar a los campesinos a la condición de conversos. Quizás era la reacción a las revueltas protagonizadas desde 1168 por los conversos[118], que dejaron constancia de su insatisfacción.

8. Por si fuera poco, los cuidadosos equilibrios previstos para el gobierno de la Orden comenzaron a crujir poco después de que desapareciera san Bernardo. En 1168 el abad Alejandro de Císter depuso al abad Gaufredo de Claraval, aunque este fue amparado por Roma y consiguió volver a la silla abacial después de largas negociaciones. Se inició así el espinoso enfrentamiento entre Citeaux y los cuatro protoabades de La Ferté, Pontigny, Claraval y Morimond, que condujo finalmente a la bula *Parvus Fons* de 1265, que redujo el poder del abad general en beneficio de los cuatro protoabades[119]

Todos estos hechos llevan a pensar que la renovación ascética que propugnó y puso en marcha el Císter tuvo una gran acogida social en la primera mitad del siglo XII, pero precisamente por ello hubo de pagar un alto precio, el de una considerable desnaturalización en la segunda mitad del siglo XII, mientras más arreciaba su éxito y se aceleraba su expansión. Una paradoja que refleja bien la propia esencia de la condición humana y la fragilidad de las normas ascéticas, en especial las más rigurosas, cuando, tras veloces expansiones en las etapas iniciales, desaparecen sus fundadores.

[117] Los ejemplos son abundantes y demuestran que las abadías más ricas no dudaron en construir inmensas iglesias. Además de las reseñadas, otras superaron el centenar de metros de longuitud: la iglesia de Citeaux fue superada por la de Vaucelles, de 132 m., construida entre 1190 y 1235; Pontigny, entre 1185 y 1205, edificó una iglesia de 108 m.; la de Fountains (Inglaterra), a principios del siglo XIII, llegó a 110 m.; Longpont, consagrada en 1227, alcanzó los 105 m., la misma dimensión que la de Royaumont, construida entre 1229 y 1235; la de Alcaçoba, entre 1178 y 1252, 106 m. Otro importante grupo de iglesias monásticas superó los 80 m.: Preuilly (segunda mitad del siglo XII), 85 m.; Trois Fontaines (1160-1190), ca. 80 m.; Poblet en España (1166-principios s. XIII), 85 m.; Fitero en España (ca. 1185-mediados del s. XIII), 80 m.; Chaalis (1202-1219), 80 m.; Villiers en Bélgica (1200-1230), 90 m.; Heisterbach en Alemania (1202-1237), 80 m. La lista de iglesias monásticas que superan los 60 m. es mayor: Kirkstall en Inglaterra (1152-1159), 70 m.; Maulbronn en Alemania (ca. 1150-1178), 65 m.; Eberbach en Alemania (1170-1186), 76 m.; Clermont (segunda mitad del s. XII), 60 m.; Boquent (segunda mitad del s. XII), 72 m.; Chiaravalle en Italia (ca. 1160-1221), 60 m.; Fossanova en Italia (1163-1208), 63 m.; La Oliva en España (1164-1198), 74 m., donde sustituyó a la primitiva iglesia de San Jesucristo, de una docena de m.; Santes Creus en España (1174-1221), 60 m.; Moreruela en España (1170-segundo cuarto del s. XIII), 63 m.; Chiaravalle della Colomba en Italia (ca. 1170-primera mitad del s. XIII), 65 m.; segunda iglesia de Casamari en Italia (1203-1217), 65 m.; Veruela (ábside en 1211-1224), 77 m. (Anselme DIMIER, *L'art cistercien France*, Sainte Marie de la Pierre qui Vire, 1962, 50-58, 68-74, 255-258; Anselme DIMIER, *L'art cistercien hors de France*, Sainte Marie de la Pierre qui Vire, 1971, 31-45, 69-72, 105-107, 126-134, 191-206, 249-252, 295-298; L.J. LEKAI, *Los cistercienses*, 348-354; Hermenegildo MARIN, *Abadía cisterciense de La Oliva*, Pamplona, s.f., 6; Antonio UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. Los pueblos y los despoblados*, III, Zaragoza, 1986, 1339). La relación no es exhaustiva y podría ampliarse.

[118] Entre esa fecha y 1200 se registraron casi veinte revueltas (J. LECLERCQ, *Comment vivaient*, 247 y 250).

[119] L.J. LEKAY, *Los cistercienses*, 92-96.