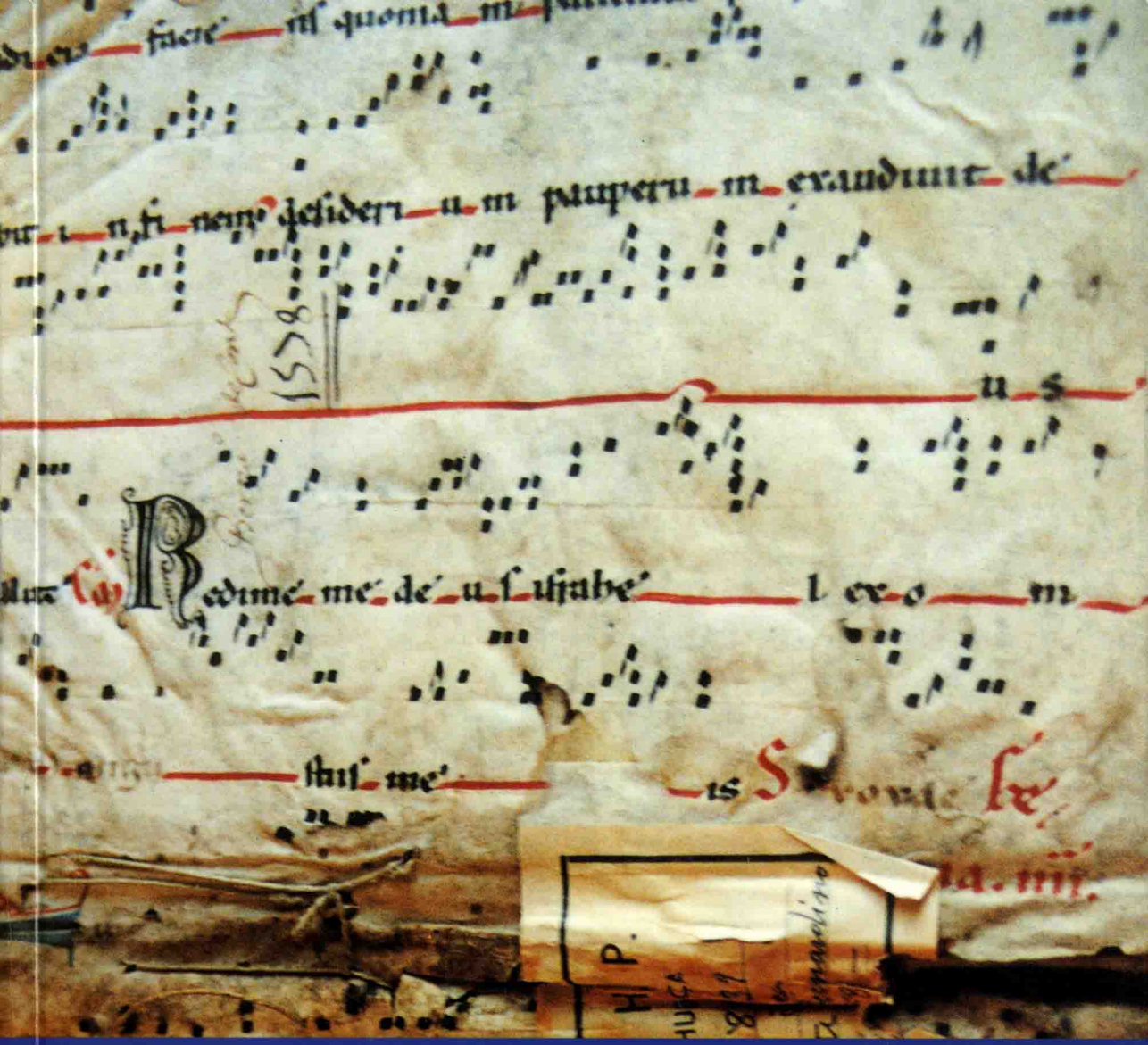


IV JORNADAS
DE
CANTO GREGORIANO
Los Monasterios Aragoneses

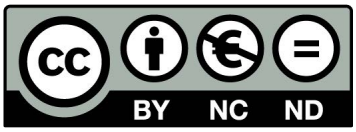
INSTITUCIÓN «FERNANDO EL CATÓLICO»
Excma. Diputación de Zaragoza

Este volumen recoge las conferencias impartidas en *las IV Jornadas de Canto Gregoriano*, celebradas en Zaragoza en 1999:

Jesús M. Oliver, *La vida monástica en la Iglesia.* Elena Barlés Báguena, *El monasterio: espíritu y forma.* Ricardo Mur Saura, *Ubicación de los monasterios aragoneses.* Pedro Calahorra, *Audiovisuales sobre los monasterios.* Luis Prensa Villegas, *Cómo se vivía el canto litúrgico en los monasterios: una aproximación.*

MOTIVO DE CUBIERTA:
Fragmento gregoriano. S. XII.
Archivo Provincial de Huesca.

La versión original y completa de esta obra debe consultarse en:
https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/2160



Esta obra está sujeta a la licencia CC BY-NC-ND 4.0 Internacional de Creative Commons que determina lo siguiente:

- BY (Reconocimiento): Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

- NC (No comercial): La explotación de la obra queda limitada a usos no comerciales.

- ND (Sin obras derivadas): La autorización para explotar la obra no incluye la transformación para crear una obra derivada.

Para ver una copia de esta licencia, visite https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

IV JORNADAS DE CANTO GREGORIANO

Zaragoza 3-12 de noviembre de 1999

Las IV Jornadas de Canto Gregoriano tuvieron lugar en Zaragoza del 3 al 10 de noviembre de 1999, organizadas por la Cátedra de Música Medieval Aragonesa de la «Institución Fernando el Católico» con la colaboración de la Caja de Ahorros de la Inmaculada.

IV JORNADAS DE CANTO GREGORIANO

Los Monasterios Aragoneses

INSTITUCIÓN «FERNANDO EL CATÓLICO» (C.S.I.C.)
Excma. Diputación de Zaragoza
Sección de Música Antigua
Cátedra de Música Medieval Aragonesa
Zaragoza, 2000

Publicación número 2.162
de la Institución «Fernando el Católico»
(Excma. Diputación de Zaragoza)
Plaza de España, 2.
50071 ZARAGOZA (España)
Tff: [34] 976 28 88 78/79 - Fax: [34] 976 28 88 69
ifc@dpz.es

FICHA CATALOGRÁFICA

JORNADAS de Canto Gregoriano (4ª, 1999. Zaragoza)

IV Jornadas de Canto Gregoriano: [celebradas del 3 al 13 de noviembre de 1998]. - Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 2000.

192 p.; 24 cm.
ISBN: 84-7820-593-4

1. Canto gregoriano. I. Institución «Fernando el Católico, ed.

© Los autores.
© De la presente edición, Institución «Fernando el Católico».

I.S.B.N.: 84-7820-593-4
Depósito Legal: Z-2.625/2000

Preimpresión: Ebrolibro, S. L., Zaragoza.

IMPRESO EN ESPAÑA - UNIÓN EUROPEA

Impresión: Talleres editoriales Cometa, S. A. Zaragoza.

PRESENTACIÓN

«A punto de traspasar el umbral del siglo XXI, es corriente ver, leer u oír noticias sobre el patrimonio de Sigena, sobre la Cartuja del Aula Dei y la polémica surgida en torno a sus pinturas, sobre el octavo centenario de la regla del cenobio cisterciense de Casbas...

Paseando sosegadamente por las calles de las ciudades y pueblos aragoneses, podemos tropezarnos con la travesía de las Monjas en Binéfar, la calle de Predicadores en Zaragoza o la plazuela de Santa Clara en Huesca...

Relación directa con el mundo monástico delatan los pueblos llamados Monasterio (Soria, Badajoz, Palencia), Mosteiro (Orense y Lugo), Monasterio de Vega, San Millán de la Cogolla...

Nuestro refranero está colmado de sentencias relativas al mundo monacal. Para algunos, «Por hablar, las monjas rezan», «Fraile de buen seso, guarda lo suyo y come lo ajeno»...

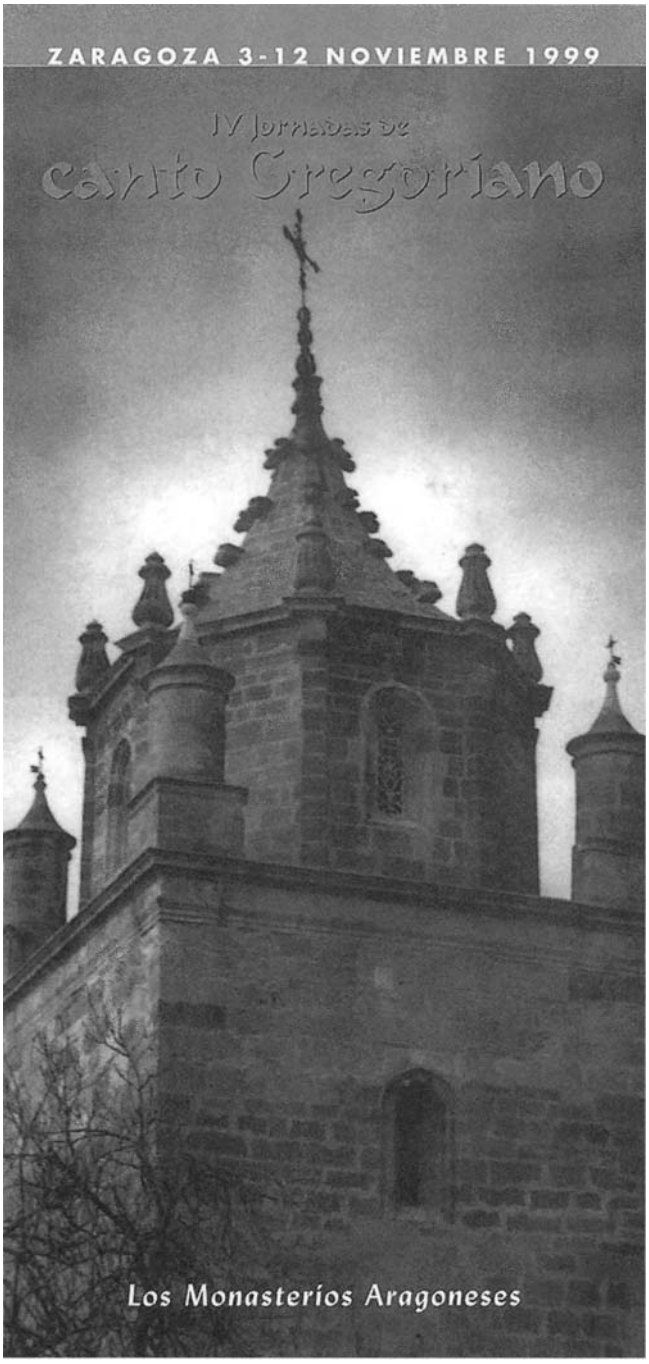
Deliciosos son los «suspiros de monja» que —hechos a base de huevo, calor de horno, tiempo lento de oración y mimo de manos limpias— se compran el sábado en el monasterio que aún queda abierto en el Somontano.

Actualmente, calles, plazas, pueblos, comarcas, dulces, aforismos y frases comunes como las anteriores son constancia viva de un fenómeno que apenas tiene hoy presencia; pero antaño ese mundo de frailes y monjas influyó, y mucho, entre las gentes sin hábito. Quiénes eran, dónde estaban, qué hacían y qué es de ellos ahora son sólo algunas de las preguntas a las que se va a tratar de dar explicación. Al final, cada cual podrá juzgar sobre su debe y su haber» (Agustín UBIETO, *Los Monasterios Aragoneses*, CAI 100. Caja de Ahorros de la Inmaculada. Zaragoza, 1998, pp. 5-8).

El libro que tienes en tus manos, lector, quiere responder a algunos de los interrogantes que plantea este autor. Las conferencias de estas IV Jornadas de Canto Gregoriano que ahora te ofrecemos resumen ciertamente una parte de este sabor y de aquel saber que inundaron el medievo, y que, en parte, sigue vivo gracias a la ilusión de tantos y tantos, cada día más, que hacen posible el milagro.

ZARAGOZA 3-12 NOVIEMBRE 1999

IV Jornadas de Canto Gregoriano



Los Monasterios Aragoneses

PROGRAMA

CONFERENCIAS

Día, 3 miércoles:
EL MONACATO, ACTUALIDAD EN LA IGLESIA
Dom Jesús M. Oliver. *Monje Cisterciense de Poblet*.

Día, 5 viernes:
EL MONASTERIO: ESPÍRITU Y FORMA
D.ª Elena Barlés. *Universidad de Zaragoza*.

Día, 8 Lunes:
SOBRE LOS MONASTERIOS ARAGONESES Y SU UBICACIÓN
D. Ricardo Mur, *Jaca*.

Día, 10 miércoles:
MUESTRA DE VÍDEOS SOBRE LOS MONASTERIOS
D. Pedro Calahorra. *Institución «Fernando el Católico»*.

Día, 12 viernes:
EL CANTO LITÚRGICO EN LOS MONASTERIOS ARAGONESES
D. Luis Prensa. *Conservatorio Superior de Música de Zaragoza*.

Salón de Actos CAI. Independencia, 10, Zaragoza, a las 8 de la tarde.

Día, 4 jueves:
VÍSPERAS DE LA FIESTA DE SAN BERNARDO, SEGÚN LOS CANTORALES DEL MONASTERIO CISTERCIENSE DE SANTA FE.
Dom José Alegre, *Abad de Poblet*
Schola Gregoriana Domus Aurea.
Dir.: Luis Prensa.
Coro «Amigos del Canto Gregoriano».
Órgano: Don Jordi Bou.
Iglesia de San Pablo, Zaragoza, a las 8 de la tarde.

Día, 7 domingo:
CANTO GREGORIANO. MISA
Real Monasterio Cisterciense de Santa María de Poblet. A las 10 horas.

CONFERENCIAS

LA VIDA MONÁSTICA EN LA IGLESIA

JESÚS M. OLIVER

No se trata de hacer una historia del monaquismo cristiano, casi imposible en el estrecho espacio de una conferencia y que pediría una gran capacidad de síntesis, o bien de hacer una apología del mismo, hoy este género literario no está de moda. Más bien quisiera hacer una aproximación a la presencia continua de la vida monástica en la historia de la Iglesia, esta historia que el pasado septiembre el Papa Juan Pablo II recordaba que en sus dos mil años de existencia es rica de méritos en los campos de la caridad, la cultura y la santidad, lo cual también puede decirse del monacato cristiano. Habrá una referencia más detallada en el aspecto benedictino, que ocupa ya mil quinientos años de esta larga y apasionante historia y que sin duda alguna nos toca de una manera más próxima, porque cuando decimos San Juan de la Peña, Santa María de Ripoll, San Pedro de Arlanza o San Salvador de Leyre nos vienen inmediatamente a la memoria las palabras de Aragón, Cataluña, Castilla o Navarra tan íntimamente unidos en sus orígenes a la presencia benedictina de estos monasterios.

La persona del monje o la monja, entendamos ya desde ahora que al decir monje los consideramos por igual sin que haya otra diferencia de la propia de su sexo, nos ha llegado deformada por la imagen que el romanticismo hizo del mismo convirtiéndolo en una especie de fantasma melancólico que se paseaba por el claustro, mejor a la luz de la Luna, pensando en la muerte y en las postrimerías. Y esta imagen deformada y equivocada llega a nuestros días. Un artículo periodístico aparecido hace unos años en un diario catalán anunciando la apertura de una especie de casa del horror en el parque del Tibidabo de Barcelona, decía textualmente (y traduzco del catalán): «... es un gran espacio habitado sólo por monjes y seres terroríficos...» más adelante insiste explicando cómo a la luz de los cirios estos monjes se desplazan silenciosamente para sorprender, uno puede imaginarse de qué manera, a

los visitantes. En el otro extremo de la balanza encontramos la feliz exclamación de Teodoro Martín-Luna cuando en la dedicatoria en una traducción de las obras de Guillermo de san Thierry dice: «¡Oh monjes, os necesitamos!» Ya ven cómo entre ser considerados unos seres terroríficos o necesarios tiene que haber un término medio equilibrado. Sólo Dios es necesario, nos enseña la Teología y todo lo demás es contingente, pero es cierto que sería difícil explicar la historia de la Iglesia sin la continua presencia del monje.

Impresiona, al visitar la cartuja de la Valsainte en el cantón suizo de Friburgo, leer en un medallón barroco de su fachada interior: *Soli Deo*. Dos palabras que encierran un absoluto como también nos dirá santa Teresa de Jesús «sólo Dios basta», es el hombre, aquí el monje, delante del absoluto Otro, delante del misterio de Dios. Todas las grandes religiones tienen lo que de manera convencional diríamos un monaquismo, pero la aparente igualdad de formas externas no ha de impedir ver lo radicalmente distinto que hay en el monaquismo cristiano con respecto a los demás.

El monje es un bautizado, ésta es la principal categoría en la Iglesia, que por una llamada –vocación– del Espíritu intenta vivir en un marco aprobado por la Iglesia; una orden o instituto, una comunidad, una ermita, lo radical del compromiso que aceptó en el primer día. No es cuestión de cualidades morales. No es mejor ni peor, es simplemente un monje. La raíz griega de la palabra puede llevarnos a engaño. Ciertamente es un solitario pero que paradójicamente no está solo. Vive en comunión, más o menos íntima, con Dios que es tres personas distintas y siente con la Iglesia de su tiempo que camina por el mundo hacia la consumación final, y en proximidad física con los hermanos de comunidad con los que intenta santificarse y asumir su vocación. También se siente en comunión total con la humanidad y el mundo creado que la sostiene y que siempre está presente en la oración, ya sea pública o solemne en la que presta en cierta manera su voz a Cristo y su Iglesia, ya sea íntima y privada. Es necesario tener presente esta apertura y comunión para no quedarse encerrado consigo mismo esterilizado en una soledad egoísta. En este contexto podemos entender que una carmelita descalza de estricta clausura, santa Teresa del Niño Jesús, fuera declarada por Pío XI Patrona de las misiones. De esta manera podemos romper la dicotomía acción-contemplación. Marta y María se complementan en el único servicio al Señor sin que haya mutua exclusión.

Volviendo al recuerdo de las carmelitas, nadie podrá objetar a santa Teresa de Jesús su intensa y profunda vida mística que, sin embargo, no le impidió reformar el Carmelo, fundar monasterios, escribir y ser una mujer excepcional en su época. Y sin ir tan lejos en nuestros días tenemos, para quien la conozca, la beata Maravillas de Jesús también carmelita que siguiendo los pasos de la gran Teresa en la vida contemplativa no le impidió fundar once Carmelos en España y la India así como una actividad asistencial intensa.

Pero tampoco hay que caer en la imagen idílica del monje en su claustro. La gracia no suple la naturaleza y una ascesis continua debe acompañar su vida para poder progresar en este camino que si al principio es estrecho, luego, conforme se avanza, se va ensanchando por la práctica de las virtudes. No olvidemos que entre las muchas herejías, una ha sido particularmente propicia a los monjes y es la del pelagianismo en la que siempre hay un cierto peligro de caer por las buenas obras y las observancias, creyendo que por este propio esfuerzo se puede ganar algo del cielo, sino todo, olvidando que la salvación es en todo un don gratuito de Dios. No hay error peor que el creerse mejor que los demás, caer en un maniqueísmo que separaría los buenos de los malos, y que desgraciadamente nos puede afectar a todos a poco que nos descuidemos. Esta imagen maniquea ya se presenta en la versión que quiere hacer nacer la vida monástica del período de paz que siguió a las persecuciones de los tres primeros siglos. Según esta versión, unos más perfectos viendo la Iglesia ya instalada en el mundo, se retirarían a la soledad para vivir mejor la vida cristiana. Si bien es cierto que con la libertad se perdió parte del fervor no se puede considerar que no fueran buenos cristianos. Por otra parte, ya antes de la paz de Constantino ya existía la vida monástica en la Iglesia. Al final del siglo III eran ya relativamente numerosos los cristianos que se retiraban a las afueras de los pueblos para vivir vida solitaria en la oración, aplicándose en la lectura de las Sagradas Escrituras, trabajando manualmente y practicando una pobreza absoluta según una radical obediencia al Evangelio. A este monacato se le puede buscar un antecedente en la espiritualidad judía. Parece que los primeros monjes cristianos aparecieron en las zonas de Palestina donde ya existían los esenios y los terapeutas. A este respecto, es significativa la referencia que hace san Jerónimo en su carta 22 a Eustoquio, donde después de haber descrito la vida de los monjes cristianos dice: «De un modo análogo vivían los esenios, como narra Filón, imitadores del estilo platónico...».

San Antonio Abad es considerado el primero de los monjes aunque lo es en un sentido típico y no cronológico. Ya existía la vida solitaria como explica al inicio con una celda próxima al pueblo, él mismo busca un maestro, o anciano en el lenguaje habitual, en un pueblo vecino al suyo para que lo inicie en el ejercicio de la vida en la soledad. San Antonio, que los orientales llaman el Grande, introduce la novedad de retirarse a lo más profundo del desierto buscando un lugar alejado para poder establecer un diálogo de amor entre el Creador y su criatura. El obispo de Alejandría, san Atanasio, al escribir el relato de su vida lo hizo popular y aumentó en gran número el de seguidores en la soledad del desierto egipcio que se pobló de, valga la paradoja, una multitud de solitarios que ocupaban cuevas, tumbas o antiguas ruinas. Que el monje no se desentiende de sus hermanos lo vemos cuando san Antonio ya anciano (vivió unos 106 años) bajó a Alejandría, bien para confortar a los cristianos perseguidos bien para sostener al patriarca Atanasio en sus luchas teológicas. Quince años antes de morir, tenía san Antonio dos discípulos que lo cuidaban en su vejez y se encargaron de enterrarlo. La vida del ermitaño Pablo, que le hubiera sido contemporáneo, es considerada hoy día como legendaria.

No había todavía una organización estable. Abundaban los *Abbas*, Padres que tenían discípulos, transmitían una enseñanza oral y vivían en el desierto, lugar privilegiado para la soledad y la lucha contra el maligno, pero también consigo mismos para ir renovando la imagen rota del pecado.

Estas enseñanzas orales nos han llegado a través de diversas recopilaciones posteriores como pueden ser los *Apotegmas de los Padres del Desierto* o bien la *Historia Lausíaca* o las *Colaciones* del abad Casiano. En ellas se nos transmite esa sabiduría del corazón que no se aprende en los libros sino que es fruto de toda una vida dedicada a considerar la Palabra de Dios y sacar ejemplos de la experiencia personal de la vida solitaria.

Sin embargo, junto a tanta virtud y santidad, también vemos exageraciones ascéticas y errores fruto de la ignorancia. Conforme iba aumentando el número de monjes solitarios, se imponía una organización que ordenara y encauzara por buen camino toda esa energía espiritual.

San Pacomio es considerado el creador de la vida cenobítica, es decir, que viven en una comunidad los que antes eran eremitas dentro

de un monasterio y sujetos a una regla de observancia común. San Pacomio, que venía de la vida militar, organizó su monasterio un poco según el modelo de un cuartel en cuanto al aspecto exterior. Seguían una vida de oración con largas vigilias durante las cuales al mismo tiempo hacían labores manuales, como tejer alfombras o hacer cestos, tenían un uso mínimo de los bienes materiales y daban a los pobres todo aquello que les sobraba, seguían largos ayunos y se privaban de manjares entonces considerados de calidad como el aceite, el vino y los manjares cocidos. Practicaban la oración continua durante el día, ya hemos visto que el trabajo no era un impedimento, y por la noche seguían rezando salmos y jaculatorias así como memorizando la Sagrada Escritura.

Si el papel de san Pacomio, por lo que respecta a la legislación monástica, puede ser parangonado con el de Moisés, el legislador, el de san Antonio representa frente al movimiento monástico el papel de Abraham, el padre en la Fe. Pero frente al individualismo del solitario, la vida en comunidad lleva consigo una mayor responsabilidad. Se tiene que ejercer la caridad fraterna de continuo y no sólo como antes con ciertas visitas esporádicas de los que se presentaban en la ermita buscando consejo o ayuda.

Después de la paz constantiniana conforme la Iglesia se va extendiendo por las tierras del imperio y más allá de sus fronteras, el monaquismo va siguiendo sus pasos como parte integrante de la estructura eclesial, como algo natural fruto de la acción del Espíritu en los nuevos creyentes. Así vemos cómo se van formando muy diversos tipos de monaquismo adaptándose a la realidad humana y cultural de esos pueblos. San Martín de Tours reúne alrededor de su sede episcopal un numeroso número de monjes. El monacato irlandés acentuará su carácter misionero y sus prácticas ascéticas que no tuvieron muchos imitadores.

Llegamos a encontrar dos pilares fundamentales del monaquismo: san Basilio para el Oriente y san Benito de Nursia para Occidente. Las noticias sobre el monacato egipcio que iban llegando a Europa influyeron notablemente en este florecimiento monástico. Todavía hoy en las iglesias orientales se mantienen los caracteres que sin variación a lo largo de los siglos han marcado la diversidad de prácticas en la vida monástica según la Regla de san Basilio, pero sin la unidad casi total que obtuvo en Occidente la regla benedictina. Una buena muestra la hallamos

en el monte Athos donde, en la actualidad, conviven diversos tipos de monacato antiguo. Siempre los fieles orientales han tenido una gran veneración hacia sus monjes y una prueba de ello está en que los han escogido para las sedes episcopales.

Y debemos detenernos en la persona de san Benito por todo lo que representa para nuestra Iglesia occidental y la radiación que a lo largo de mil quinientos años ha tenido y tiene en toda la Iglesia de rito latino. San Benito fue el hombre providencial que sin proponérselo ha sido Padre y Patrono de Europa y de los monjes de Occidente. De joven realiza una primera experiencia de tipo eremítico en Subiaco en una cueva; allí va madurando hasta realizar un segundo paso con la fundación de doce monasterios en los alrededores, de los cuales hoy todavía subsiste uno dedicado a santa Escolástica, su hermana, que el próximo año celebrará los mil quinientos años de su fundación. Posteriormente marcha para fundar el que será su gran monasterio en Montecasino el año 529. Aquí empieza una gran historia de santidad y cultura que dará a la Iglesia páginas gloriosas de su historia. San Benito, como vemos, no fundó una orden religiosa tal como hoy lo entendemos, sino diversos monasterios independientes y escribió para su monasterio, como hacían otros abades, una regla para uso de sus monjes. Sin embargo, esta regla, -aquí no es el lugar para ver la relación y lo que debe a la denominada Regla del Maestro contemporánea-, es original y lo que dice el papa san Gregorio: «escribió una regla para monjes, notable por su discreción y clara en su lenguaje», empezó a tener éxito entre los monasterios de los alrededores, entre el siglo VI y el VIII se fue extendiendo su práctica aunque todavía no de manera uniforme. Hemos citado a san Gregorio, hay que decir que antes que papa fue monje en Roma, benedictino, y que gracias a él tenemos un relato de la vida del santo Patriarca que recogió en el libro II de los *Diálogos*, aunque con un estilo hagiográfico propio en el que lo natural y lo sobrenatural están mezclados. En su afán misionero san Gregorio envió monjes a evangelizar el Norte del continente y con ellos también se fue extendiendo el monacato benedictino. Citemos sólo tres figuras egregias: san Agustín, después arzobispo de Canterbury que evangelizó Inglaterra; san Anscario que hizo lo mismo en los países escandinavos, y san Bonifacio, después obispo en Fulda, que evangelizó Alemania y selló con su sangre la predicación del Evangelio. Hay muchos más y con ello vemos cómo la actividad contemplativa no está reñida con una actividad, si ambas se llevan convenientemente. Veremos a los monjes cubrir múltiples nece-

sidades en la Iglesia, atendiendo hospitales, acogiendo peregrinos, llevando escuelas, cuidando la cultura clásica y salvándola de una pérdida irremediable en los oscuros años que preceden a la Edad Media.

Dos hechos verdaderamente providenciales van a hacer que la regla benedictina se extienda definitivamente: uno el imperio carolingio y el otro la fundación de un monasterio en la Borgoña, Cluny. Carlomagno (742-814) consigue fundar un imperio que quiere ser la restauración del imperio de Occidente y que recibe en la Navidad del 800 su pleno reconocimiento con la coronación que recibe en Roma del papa León III. Un anticipo en el tiempo de lo que quiere ser la Unión Europea de nuestros días. Este imperio lleva consigo la unificación de pueblos y costumbres y entre ellas nos interesa el encargo que hace el emperador a san Benito de Aniano para que todos los monasterios del imperio abracen la regla benedictina. Luis el Piadoso, en 817, impone ya definitivamente el monacato benedictino en todas las tierras del imperio. Empieza ahora un apogeo monástico que desde el siglo IX llegará por diversos caminos y reformas hasta el siglo XIII. También aquí vemos un aspecto político que a la larga será perjudicial para el monaquismo y es su íntima unión con el régimen feudal, que entre otros aspectos llevará consigo un enriquecimiento notable y un poder civil en las grandes abadías.

El apoyo en el poder político que obtuvo san Benito de Aniano para llevar adelante su reforma, -era obligatoria y suponemos que no siempre debía de ser bien recibida en tierras con ya una larga tradición monástica-, hizo que al desaparecer el imperio la reforma estuviera a punto de caer también. Un hecho trascendental permitió que el espíritu de la reforma carolingia continuara y aun prosperara mucho más. En 910 el duque Guillermo III de Aquitania fundó en la Borgoña el monasterio de san Pedro de Cluny que se convertiría en la cabeza de un imperio monástico, verdadera orden religiosa tal como hoy lo entendemos. El monasterio estaba libre de la jurisdicción de obispos y señores feudales y sometido directamente a la autoridad del papa. Era, por lo tanto, totalmente independiente y podía escoger sus propios abades sin interferencia de poder alguno. Por otra parte, y aquí también hemos de ver la mano de la Providencia que actúa, tuvo entre 927 y el 1156 cinco abades excepcionales por su santidad y todo tipo de virtudes. Esto hizo que en casi doscientos treinta años hubiera una gran unidad de gobierno que permitió llevar la Casa a sus más

altos niveles en todos los aspectos materiales y espirituales. Vale la pena detenerse un momento y veamos cómo estos largos abadiatos se suceden formando una sólida unidad.

San Odón (927-942) 15 años, san Mayolo (948-994) 46 años, san Odilón (994-1049) 55 años, san Hugo (1049-1109) 60 años y por último el beato Pedro el Venerable (1122-1156) 34 años. A partir de entonces empieza la caída que, sin embargo, no se realizará hasta el 1791, cuando la Revolución Francesa suprimirá la abadía y sus filiales. En pocos años, más de mil monasterios estarán sujetos a la jurisdicción del abad de Cluny, único abad de toda la congregación. No cuesta imaginarse cómo la alianza entre la Sede Apostólica y Cluny consiguieron llevar adelante la reforma litúrgica y la de toda la vida de la Iglesia. A medida que iban ganando prestigio, los monasterios se iban enriqueciendo con toda clase de donaciones de reyes, nobles y pueblo. Su influencia en el desarrollo de la arquitectura románica con todo el valor de obras de arte añadidas a los edificios es debido a la expansión monástica de Cluny, que influyó en todo tipo de construcciones, ya fueran catedrales o colegiatas. Baste como botón de muestra señalar la tercera iglesia abacial que construyó el abad san Hugo y que era verdadera maravilla del románico y de la cual hoy tan sólo subsisten vestigios en el extremo del crucero. Pero esta riqueza llevó consigo la decadencia. Las rentas de la abadía fueron deseadas y se convirtieron en una de las mejores prebendas que el rey de Francia podía conceder a sus favoritos en régimen de comanda. La comanda, digámoslo ya, fue causa de la ruina material y espiritual de muchos monasterios, al poder disponer una persona, clérigo o laico, de las rentas sin pertenecer a la comunidad. En este tiempo de la gloria de Cluny es cuando el oficio litúrgico toma todo su gran esplendor propio de los monasterios benedictinos. Recordemos la triple división de la sociedad feudal, los guerreros, los artesanos-labriegos y los monjes y clérigos encargados de rezar por los otros, como si los monjes fueran una especie de profesionales de la oración, intercesores delante de Dios por todas las necesidades de la sociedad. Pronto habían de salir reacciones a este monaquismo tan, hoy diríamos, instalado en el mundo aunque diera grandes frutos de santidad y de cultura en una sociedad en la que sólo los monasterios y las escuelas catedralicias brillaban.

Como es propio de un organismo vivo, se produce una reacción para volver a los orígenes recuperando los valores primitivos y abando-

nando todo aquello que se ha ido acumulando y que dificulta la práctica de la Regla. Igual pasa con la Iglesia; en el siglo XI León IX empieza lo que después se denominará genéricamente reforma gregoriana por el impulso que Gregorio VII le dio. En el aspecto monástico se insiste en la vuelta a la pobreza y el rigor de la observancia primitiva. Reacción contra el lujo y los excesos en la liturgia. También hay un acercamiento hacia los valores de la vida eremítica. Surgen numerosas órdenes, la mayoría siguiendo la regla benedictina, aunque cada cual interpreta la Regla según su propio punto de vista o el interés para adaptarla a sus intenciones como hace san Pedro Damiano que olvida la moderación y equilibrio de san Benito para insistir más en el rigor ascético. Una característica de estas nuevas fundaciones es que, frente al negro del hábito cluniacense, llevan la ropa blanca o mejor del color de la lana sin teñir. En este tiempo aparecen Camaldoli, Vallombrosa, Fontevraut, Savigny, Grandmont, Chartreuse -Cartuja-, Císter. De estas algunas han desaparecido, otras fueron absorbidas por Císter y otras han llegado hasta nuestros días entre las cuales hay que considerar la Cartuja y el Císter.

San Bruno fundó en 1084 cerca de Grenoble, en Chartreuse de donde tomará el nombre la orden, un grupo de vida eremita pero con la particularidad de que sus habitantes vivían en régimen mixto de vida eremítica y cenobítica con gran soledad y austeridad. Los monjes viven en ermitas situadas alrededor de un claustro, pero tienen una iglesia común en la que rezan parte del oficio divino y un refectorio en el que algunas veces comen en común, así como una sala capitular para reunirse. Todo ello en una clausura estricta. El Císter que empieza en 1098 en la Borgoña, no lejos de Cluny, también insiste en una vuelta a la práctica primitiva de la regla benedictina y una recuperación del trabajo manual, la pobreza de vida tanto a nivel comunitario como personal y una liturgia más sencilla y racional. El primer fundador san Roberto de Molesmes inicia en Cîteaux, lugar salvaje y solitario, un monasterio que por circunstancias providenciales se convertirá en cabeza de una gran orden monástica que llenará el siglo XII y que dejará una profunda huella en la vida monástica de la Iglesia. Al regreso de san Roberto a su monasterio le sustituye su prior san Alberico que consigue la bula de protección del nuevo monasterio del papa Pascual II librándolo de las injerencias de los obispos y señores feudales vecinos. A su muerte en 1109 le sigue en el cargo abacial san Esteban Harding, que es la gran figura que establece el marco legal y prepara ya la expansión. Es preci-

so mencionar las cuatro primeras fundaciones que serán luego la cabeza de las grandes ramas en que se estructurará la orden: 1113 La Ferté, 1114 Pontigny, 1115 Claraval con san Bernardo como primer abad y 1115 Morimond. La llegada en 1113 de Bernardo de Fontaines y un numeroso grupo de familiares y amigos dio a la orden un nuevo impulso que la había de situar, al acabar el siglo, con centenares de abadías distribuidas por toda Europa. Es notable la organización, que al contrario de la piramidal de Cluny, se estructura en filiaciones de madre -casa fundadora- a hija -casa fundada- lo que crea una red de monasterios fuertemente vinculados entre ellos. Otro aspecto es la organización económica en granjas de explotación agrícola, ganadera o forestal en las que había los conversos o hermanos legos siempre relacionados con el monasterio al cual pertenecen las granjas. El resultado de este sistema fue un éxito que, aumentando la riqueza material de las abadías, propició sin embargo su decadencia, como era de esperar. Siglos más tarde esta riqueza hará de las abadías un objeto de apropiación por parte de los señores y reyes que o bien por medio de la comanda se apoderaran de sus bienes o como, por ejemplo, en Inglaterra, Enrique VIII eliminara los monasterios simplemente para apoderarse de su patrimonio. En otro aspecto la vida cisterciense es notable por su arquitectura de una belleza y armonía dentro de una sencillez de líneas debido al despojo de los elementos ornamentales que san Bernardo impone frente a la riqueza exuberante de los edificios cluniacenses.

El siglo XIII trae nuevos aires en la Iglesia y en la sociedad, el mundo feudal empieza a declinar en favor del mundo burgués de las ciudades y del aumento del poder de los reyes que van centralizando toda la autoridad en sus personas. El monacato, demasiado unido a las formas feudales, no sabe reaccionar y el protagonismo lo toman las nuevas órdenes que en aquellos años aparecen como fruto de la santidad y vitalidad de la Iglesia: franciscanos, dominicos, carmelitas.... Es decir, aquellas órdenes que reciben el nombre genérico de mendicantes. Éstas se instalan en las ciudades y tienen un papel activo por medio de la predicación y estudio en la vida de la sociedad medieval. Los monasterios que están construidos en el campo o en las montañas bien alejados continúan su vida sin dejar de tener importancia, pero ya no captan la atención de los fieles que sienten más próximos a ellos a los mendicantes.

La vida transcurre, pero los cada vez más numerosos problemas que surgen entre los nuevos estados, afectan de manera negativa a los

monasterios que a menudo se ven atacados, asolados y destruidos en las guerras que durante largos siglos afectaron una gran parte de Europa. Vienen a complicar las cosas de una manera terrible las ideas que de Jan Hus a Martín Lutero atacan en su base los elementos esenciales de la vida religiosa. Numerosos países en el centro y norte del continente verán desaparecer todos los monasterios. Sus riquezas robadas y dispersas, sus edificios destruidos o destinados a usos profanos y los monjes asesinados, secularizados o exclaustrados a la fuerza.

Sin embargo, la vida monástica continúa, como son testimonios por ejemplo: las congregaciones benedictinas de santa Justina en Padua, la observante de Valladolid o la claustral Tarraconense. Cuando la vida general de los religiosos parece que entra en una época extraña y cada vez más hostil, como es el tiempo de la ilustración, podemos significar como ejemplo al P. Benito Feijoo que se convierte en una especie de paradigma del hombre ilustrado de su tiempo, una enciclopedia que trata de todos los temas y con gran racionalismo lucha contra la superstición. De la poca importancia que se concedía al papel eclesial de la vida monástica de una idea de prohibición de fundar monasterios en las tierras de América descubiertas y colonizadas, sólo les iban bien los religiosos de la vida activa, en especial mendicantes y jesuitas.

Las ideas de la Ilustración van haciendo su camino y cada vez más ven la vida religiosa en general y la monástica en particular como una antigualla, reliquia del pasado que no tenía lugar en los tiempos modernos. La Revolución Francesa fue la oportunidad para abolir todos los monasterios. Con el agravante de que las dos casas más importantes y cabezas de una orden, Cluny y Cîteaux, desaparecieron y con ellas la organización monástica que representaban. A lo largo del siglo XIX esas nefastas ideas fueron extendiéndose por toda Europa y sus colonias. En España, la fecha de 1835 marca el final de todas las casas religiosas y entre ellas las abadías y prioratos de todas las órdenes, es bien sabido las consecuencias que las leyes desamortizadoras tuvieron para el patrimonio, desapareciendo para siempre víctimas del pillaje y la desidia tesoros de arte e historia.

Ante este desolador panorama se podría pensar que el monacato había pasado a ser un recuerdo glorioso en la historia de la Iglesia. Pero aunque el árbol había caído, las raíces seguían vivas y un ejemplo de ello es la aventura épica de Dom Agustin de Lestrange y sus monjes en peregrinación por Europa desde Francia hasta Rusia pasando por

Suiza. Con el movimiento romántico que recupera una visión de la Edad Media el monaquismo coge de nuevo interés, aunque eso sí con una imagen desfigurada de la original. En 1833, Dom Prosper Guéranger funda el monasterio de san Pedro de Solesmes y restaura en Francia la vida benedictina. Poco a poco los monasterios que habían sobrevivido al vendaval del siglo XIX se agrupan y fundan nuevas casas, restaurando en lo posible las antiguas. Los trapenses volvieron a Francia de la mano de Dom Agustin de Lestrange y pronto pudieron abrir numerosos monasterios. Los cistercienses que se habían mantenido en los Estados Pontificios fueron el núcleo para la renovación de la orden junto con algunos monasterios que habían resistido en el centro de Europa al josefinismo.

Al llegar a nuestros días, podemos ver con esperanza que la vida monástica continúa viva y activa en la Iglesia, si bien estos tiempos sometida a la grave crisis de valores que afecta a la sociedad y que repercute en el descenso de vocaciones y el consiguiente envejecimiento de muchas comunidades. Sin embargo frente a este aspecto negativo que afecta a las órdenes antiguas vemos nacer nuevas formas de vida monástica que se pueden incluir en esta ya larga corriente y que mantienen vivos los mismos valores que a lo largo de casi dos milenios han animado infinidad de cristianos que han buscado en el claustro la santidad, es decir, realizar su vida cristiana en plenitud. Entre estos últimos movimientos podemos citar, para acabar con una imagen de futuro, la comunidad ecuménica de Taizé, la Comunión de Jerusalem en Francia con ya numerosos monasterios urbanos, y las hermanas de Betlehem que siguen la espiritualidad cartujana pero sin pertenecer a dicha orden, los primeros aunque tienen su propia regla de vida se inspiran en abundancia en la Regla de san Benito.

ANEXO

La celebración litúrgica marca el ritmo de vida del monje

El eje que vertebra toda la jornada e incluso todo el año es la celebración de la Liturgia de las Horas, según el ritmo que marca el año litúrgico. Leer detenidamente la *Constitución Apostólica* de Pablo VI sobre la reforma del oficio divino ilumina mucho éste y otros aspectos de la oración monástica en el coro. Aunque se dirige a todas las personas que rezan el oficio, y es deseable para todos, antes que cualquier

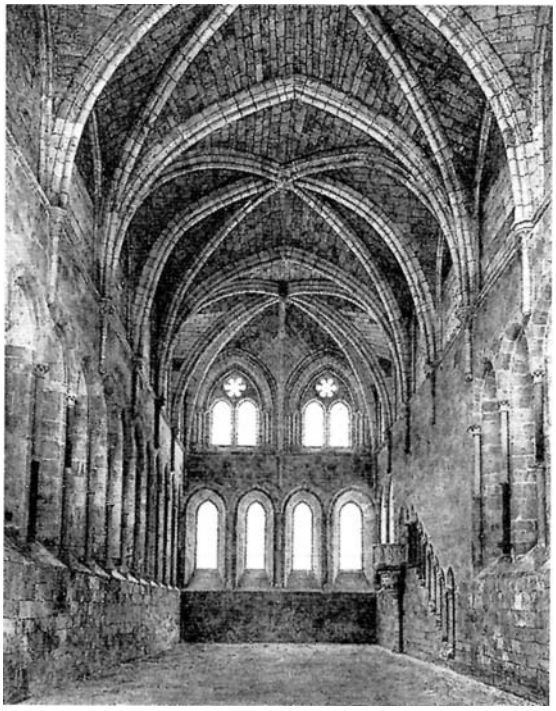
otra legítima devoción, como los canónigos o los monjes que tienen particular obligación de hacerlo pública y solemnemente en sus templos. La noche, tiempo privilegiado desde siempre para la oración meditativa y sosegada, está marcada por el oficio de Maitines o Vigilias, salmos y lecturas se alternan durante un largo tiempo de oración. Al amanecer, los Laudes que literalmente son una alabanza, recuerdan el alba del primer día de la semana en que el Señor Jesús resucitó. Durante la mañana y el mediodía se hace particular recuerdo de la venida del Espíritu Santo en Pentecostés y de la hora de la crucifixión del Señor. Al atardecer, cuando la jornada se acaba, el rezo de Vísperas hace memoria de la muerte y sepultura de Jesús. Ahora el Sol va desapareciendo hacia su ocaso de la misma manera en que a Laudes iba apareciendo resplandeciente desde el Oriente. El símbolo de Cristo representado por el Sol es muy evocador y la estructura de nuestras iglesias medievales nos lo recuerda, aunque el ritmo horario actual sea contraproducente por la gran diferencia que existe entre el horario solar y el oficial. Antes de recogerse a descansar, el rezo de Completas es la oración confiada del que duerme en la Casa del Señor. En muchos monasterios se acaba con una antífona mariana, la *Salve Regina* para que nuestra Madre vele el sueño de sus hijos. Entre todo ello se intercala en todas las comunidades la celebración solemne y festiva de la Eucaristía. Conforme van pasando los años el monje va adaptando el ritmo de su vida, casi sin darse cuenta, a este ciclo litúrgico anual y ello ayuda a encontrar un equilibrio en su vida cotidiana no exenta de una cierta monotonía, de la cual, sin embargo, nadie se libra fuera o dentro del claustro. Un tiempo precioso está dedicado a la *lectio divina* o lectura meditativa y orante de la Sagrada Escritura o libros espirituales de autores reconocidos por su ciencia y virtud.

Las actividades cotidianas del monje

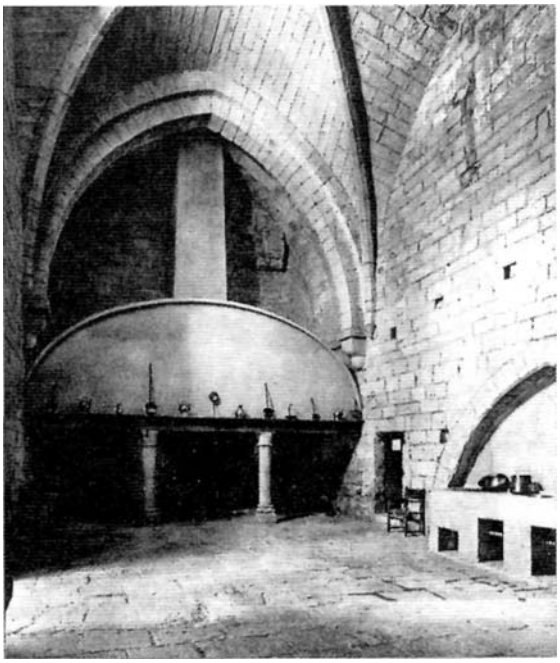
El monje, aparte de los trabajos domésticos, desarrolla una gran actividad en su monasterio de carácter intelectual o pastoral y sobre todo en la acogida de huéspedes. Es la hospedería la actividad más importante que recoge la Regla de cara al exterior. Siempre ha sido ejercida y prueba de ello son los muchos monasterios construidos en zonas de pasaje de viajeros y peregrinos. Hoy, que tantos establecimientos suplen la antigua ausencia de hospedaje, resulta que las hospederías monásticas son cada vez más solicitadas por personas deseosas de pasar unos días en un clima de silencio y paz, tan opuesto al ruido y

ritmo cada vez más desenfrenado de la vida actual. Vivir en estos edificios, muchas veces fuera del tiempo y espacio actuales pero habitados por hombres hijos de la época que les toca vivir con sus problemas y necesidades, es un gran apostolado y servicio, que es solicitado y agradecido en muchos casos. Cada hospedería tiene su pequeña historia llena de alegrías y dolores.

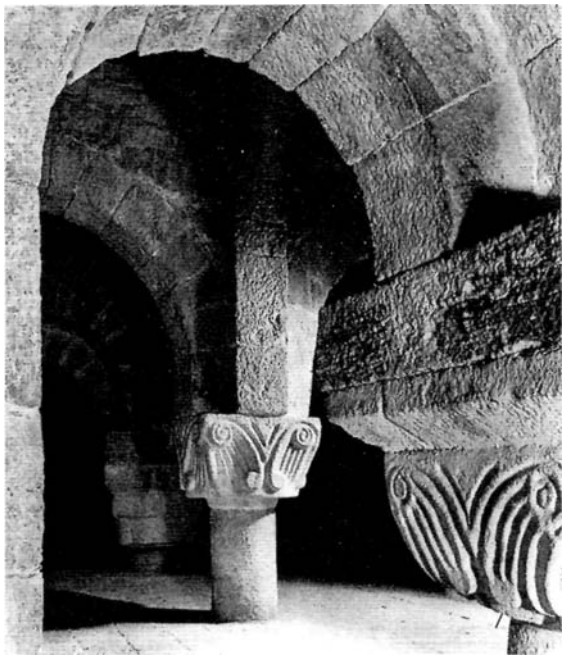
Acabaríamos preguntándonos, pues, qué es el monje. Un cristiano comprometido que con la ayuda del Señor, intenta ser consecuente consigo mismo y con su vocación, abierto a la gracia y al amor que recibe de continuo y quiere transmitir. Un signo más o menos sensible de unas realidades escatológicas que nos sobrepasan, que se manifiesta en medio de una sociedad materialista y secularizada. La estabilidad monástica es la garantía del lugar donde da este testimonio libre de los altibajos que lleva la vida. Un testigo en definitiva de la resurrección del Señor Jesús entre todos los hombres de buena voluntad, porque como dice san Pablo: *si Él no hubiera resucitado seríamos los más desgraciados de todos los hombres*.



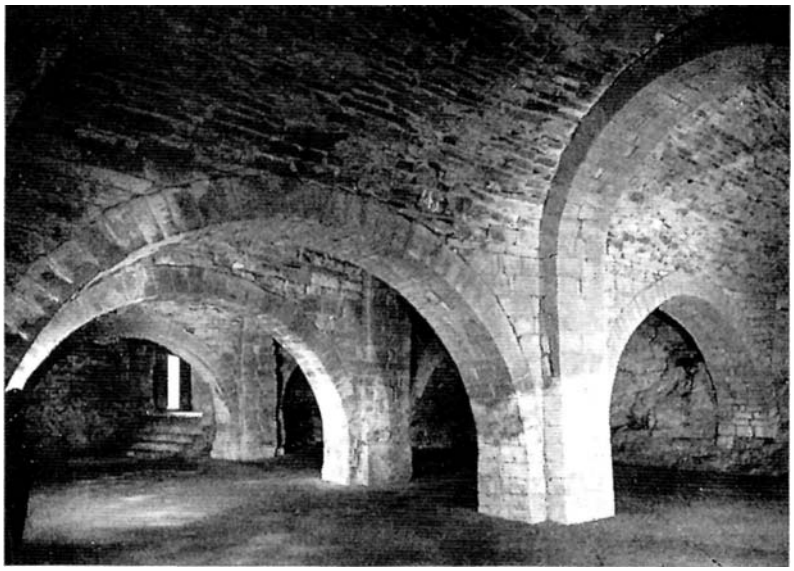
Refectorio del monasterio de Sta. María de Huerta, s. XIII.



Cocina del monasterio de Sta. María de Poblet, s. XIII.

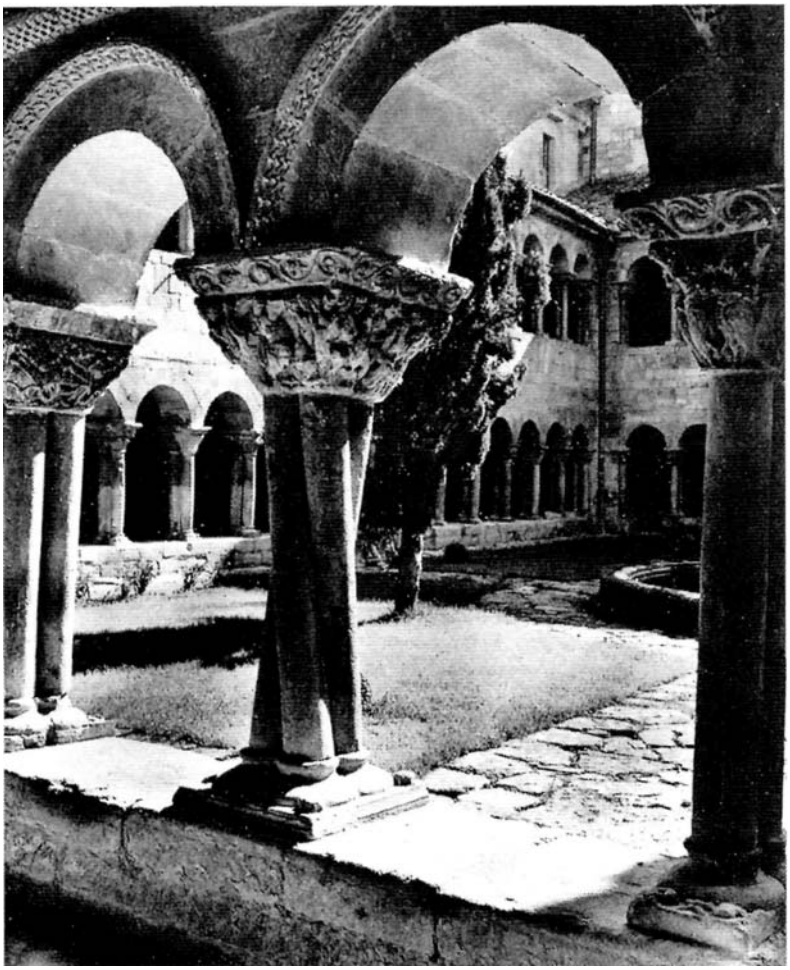


Cripta del monasterio de San Salvador de Leyre, s. XI.



Dormitorio del monasterio de San Juan de la Peña, s. XI.

Sala Capitular del monasterio de Nuestra Señora de La Oliva, s. XII.



Claustro del monasterio de Santo Domingo de Silos, SS. XI-XII.

EL MONASTERIO: ESPÍRITU Y FORMA

ELENA BARLÉS BÁGUENA

El deseo de alejarse del mundo, de renunciar a las comodidades cotidianas, a la propiedad particular y a los lazos afectivos ordinarios con el fin de alcanzar la perfección espiritual constituye un fenómeno humano que se ha manifestado a lo largo de la historia en diversas culturas tanto orientales como occidentales, y en el seno de diferentes religiones, tales como el Budismo, el Islam, el Judaísmo y, por supuesto, el Cristianismo. En el ámbito cristiano, la convicción, basada en el mensaje evangélico, de que el abandono del mundo y de sus bienes favorece una más profunda unión con Dios dio lugar a la temprana aparición de los primeros monjes que, individualmente o en comunidad, se instalaron en Egipto, Siria y Palestina desde finales del siglo III o comienzos del siglo IV. A partir de entonces y a lo largo de toda la Edad Media surgieron numerosos movimientos monásticos que, compartiendo en lo esencial los mismos fines, plantearon a sus seguidores diferentes fórmulas de dedicación a Dios y, por ende, variadas actividades y hábitos cotidianos. Los distintos ideales de vida y las concretas prácticas de estas órdenes monásticas tuvieron su imagen viva, su perfecta plasmación material, en el marco arquitectónico que sirvió de residencia a sus comunidades. El reto que precisamente nos proponemos es examinar cómo el espíritu y las reglas o costumbres de cada congregación monástica determinaron las características materiales de los monasterios en los que habitaban sus monjes, es decir, sus específicas dependencias, la singular disposición o distribución de las mismas y las peculiares formas de sus alzados. Con este fin, expondremos el caso de dos órdenes religiosas surgidas en la Cristiandad Occidental durante la Edad Media, a finales del siglo XI: El Cister y la Orden Cartujana. Ambas órdenes, además de ofrecer modos de vida monástica diferentes, representan respectivamente y a la perfección las dos tendencias o tradiciones que desde los

orígenes se aprecian dentro del monacato cristiano: la de carácter cenobítico y la de inspiración eremítica[1].

1. UNAS BREVES NOTAS SOBRE LOS ORÍGENES DEL MONACATO CRISTIANO: LA TRADICIÓN CENOBÍTICA Y LA TRADICIÓN EREMÍTICA

Como ya hemos señalado, en el Mediterráneo Oriental, hacia finales del siglo III - comienzos del siglo IV, nacieron las primeras formas de monacato cristiano[2]. Ya en estas tempranas manifestaciones se evidenciaron dos variantes de vida ascética, cuyas esencias se convertirán en fuentes de inspiración de los distintos movimientos monacales que surgirán en siglos sucesivos.

La primera variante fue la **vida eremítica**, cuya denominación deriva del término *eremos*, palabra griega que significa desierto, ámbito por excelencia de la vida retirada. Fue ésta la forma de vida adoptada por los llamados eremitas o anacoretas que se recluían individualmente en los más solitarios lugares para dedicarse al cultivo de su espíritu. De acuerdo con la tradición y dejando aparte posibles predecesores, su

---

[1] Queremos expresar nuestro más profundo agradecimiento a los organizadores de estas Jornadas de Canto Gregoriano por habernos brindado la oportunidad de participar en las mismas. El tema que trataremos en este breve trabajo fue precisamente sugerido por dichos organizadores y de acuerdo con sus orientaciones le daremos un carácter divulgativo.

[2] Sobre los orígenes del monacato cristiano, véase la siguiente selección bibliográfica:

ANSON, P. R: *Partir aux déserts. Vingt siècles d'eremistisme*, Paris, 1967.

COLOMBAS, G. M.: *El monacato primitivo*, Madrid, 1974-75, 2 vols.

MASOLIER, Alejandro: *Historia del monacato cristiano*, Madrid, 1994 (segunda edición), tomo I: *Desde los orígenes hasta San Benito*.

CHITTY, D. J.: *The desert a City. An introduction lo the study of Egypcian and Palestina Monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966.

KNOWLES, David: *El monacato cristiano*, Madrid, 1970.

LAWRENCE, C. H.: *El monacato medieval. Formas de vida, religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*, Madrid, 1999.

MOURRE, Michel: *Historie vivante des moines. Des Pères du désert a Cluny*, Paris, 1965.

TURBESSI, Giuseppe: *Ascetismo e monachesimo prebedettino*, Roma, 1961.

reconocido inspirador fue san Antonio (c. 251-356). Cristiano de lengua copta originario de la región de Alejandría, en el Alto Egipto, se retiró a vivir en soledad durante 20 años a una fortaleza en ruinas al borde del desierto en cuyas inmediaciones se instalaron fervientes discípulos que residían en pequeñas moradas individuales. Parecidos grupos de eremitas también aparecieron en Siria y Palestina y otras regiones del Próximo Oriente. Algunas de estas colonias o *lauras*, albergaban a centenares de solitarios que vivían solos en cuevas o chozas. También, en esta misma línea, pueden mencionarse las proezas espectaculares de determinados anacoretas del mundo oriental, nacidos en los siglos IV y V, que por su radicalidad suscitaban en el pueblo cristiano sentimientos de veneración y de asombro. Nos referimos, por ejemplo, al caso de los reclusos que pasaban toda su vida encerrados en una celda o a los estilitas que fijaban su morada durante largos periodos sobre una columna. De todos ellos el más famoso fue el sirio san Simeón el Estilita (†479) que personificó la más dramática forma de apartamiento del mundo ya que vivió en la cima de una columna durante más de 30 años, donde permaneció expuesto al sol y a la intemperie.

La otra forma o variante de vida ascética, que también apareció en Oriente prácticamente a la par que la anterior, fue la **cenobítica**, esto es, la vida ascética practicada en el seno de una comunidad organizada en un ámbito arquitectónico que fue denominado *coenobiom*, término que deriva de la palabra griega *koinos* que significa común. Esta vía fue sin duda la más seguida a lo largo de la historia del monacato cristiano. Efectivamente, la vida del solitario o eremita entraña notables dificultades y riesgos ya que en la soledad es más fácil caer en la depresión o en la desesperanza. En contrapartida, y dada la naturaleza social del hombre, es mucho más seguro seguir la vida ascética en el seno de un grupo que, aunque apartado del mundo, vive en común, ocupándose de las mismas tareas, dentro del marco de una regla o conjunto de normas preestablecidas que guían cotidianamente la vida de todos los miembros de la comunidad. Según la tradición, el creador del primer cenobio cristiano, del primer monasterio plenamente organizado, fue san Pacomio (c. 292-346), otro egipcio de lengua copta, antiguo soldado romano, que estableció una comunidad monacal en el Alto Nilo, en la región de la Tebas egipcia hacia el año 320, a la que siguieron otras muchas, cuyos numerosos miembros, monjes y monjas, adoptaron las normas prescritas por su fundador. Asimismo, hemos de destacar como figura fundamental en estos orígenes a san Basilio de Cesarea (c. 329-

379), quien, además de desarrollar un papel fundamental en la historia de la Iglesia, fue autor de unas normas o consejos encaminados a la organización de una comunidad cenobítica que dejaron profundas huellas en la tradición monástica, en especial en Oriente donde llegó a considerársele como el padre del monacato ortodoxo.

En fin, **estas primeras fórmulas de vida monástica no sólo se fueron propagando por todas las provincias orientales del Imperio, sino que también sus ecos penetraron, a través de diferentes vías, en Europa occidental** donde (dejando aparte el tema de la existencia de algunos brotes autóctonos) pronto tuvieron notables frutos. Durante los siglos IV-VI se crearon en Occidente numerosas comunidades de monjes, entre cuyos creadores pueden destacarse a san Martín de Tours (†397), san Jerónimo (†420), san Juan Casiano (†435), san Agustín (354-430), etc., algunos de los cuales también redactaron reglas o normas que guiaron en siglos sucesivos los pasos a infinidad de monjes o religiosos. Pero, sin duda, la figura más relevante, auténtico patriarca de los monjes de Occidente, fue san Benito de Nursia (480-547) cuya Regla se erigirá como el modelo universal de observancia monástica de tipo cenobítico, y como ideal de vida de numerosas órdenes o congregaciones religiosas. Entre ellas se encuentra la Orden Cisterciense, primer objeto de nuestras reflexiones.

2. LA TRADICIÓN CENOBÍTICA: EL CISTER Y SU MONASTERIOS

Para comprender la Orden cisterciense y su arquitectura hemos de hacer una **breve historia del benedictismo**[3], que como es obvio comienza con la figura de Benito de Nursia.

---

[3] Sobre el benedictismo véase la siguiente selección bibliográfica:

AA.VV.: *San Benito, Padre de Occidente*, Barcelona, 1980.

BRAUNFELS, W.: *La arquitectura monacal en Occidente*, Barcelona, 1975.

BROOKE, C.: *The Monastic World 100-1300*, Londres, 1974.

COUSIN, Patrice: *Précis d'historire monastique*, Paris, 1956.

DALY, L.: *Benedictine Monasticism. Its formation and Developmeni through the 12th Century*, Nueva York, 1965.

DECARREAUX, J.: *Les Moines et la civilisation en Occident*, Paris, 1962.

San Benito nació hacia el año 480 en Nursia (Italia), en el seno de una familia acomodada de profunda raigambre religiosa que le proporcionó una completa y severa educación. Ya en plena juventud, cuando estaba cursando estudios en Roma, surgió en él la necesidad de retirarse del mundo y entregarse a la vida espiritual. Por esta razón, se trasladó primero a Effide y, después, a un desértico lugar cerca de Subiaco donde vivió durante varios años en reclusión en una gruta como un ermitaño. Muy pronto la fama de santidad y especiales virtudes de Benito provocó que numerosas personas se congregaran en torno a él para ponerse bajo su dirección espiritual. Fue entonces cuando le vino a la mente la necesidad de organizar aquel grupo de seguidores a los que reunió en pequeños monasterios de carácter cenobítico. Sin embargo, las envidias suscitadas por su éxito, le obligaron a abandonar Subiaco para trasladarse hacia el año 529 a Montecassino donde creó un nuevo monasterio donde permaneció hasta su muerte en el año 547. Allí, en Montecasino, comenzó y terminó la redacción de su famosa Regla, fruto de su experiencia monástica y de múltiples fuentes literarias y espirituales.

La **Regla de san Benito**[4] constituye un código legislativo y espiritual, relativamente breve (consta de un prólogo y 73 capítulos), en el que establece hasta los últimos detalles el espíritu y la práctica cotidiana de un grupo de monjes que como una familia viven en común y bajo un mismo techo, guiados por un superior o abad que es como el padre

---

ESCARPASSE, M.: *L'architecture bénédictine en Europe*, Paris, 1963.

EVANS, J.: *Monastic Life at Cluny, 910-1157*, Zurich, 1973, 2 vols.

LINAJE CONDE, A.: *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León, 1973, 3 vols.

BUTLER, dom Cuthbert: *Le monachisme bénédictin. Études sur la vie et la Règle bénédictine*, Paris, 1924.

KNOWLES, David: *El monacato cristiano*, Madrid, 1970.

LAWRENCE, C. H.: *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*, Madrid, 1999.

MASOLIER, Alejandro: *Historia del monacato cristiano*, Madrid, 1994 (segunda edición), tomo II: *De San Gregorio al siglo XVIII.*

MOULIN, L.: *La vie quotidienne des religieux au Moyen Age, Xe-XVe siècle*, Paris, 1978.

SCHMITZ, Philibert: *Histoire de l'Ordre de Saint Benoit*, Maredsous, 1942-1956, 7 vols.

[4] LINAJE CONDE, A.: *La regla de San Benito, ordenada por materias, y su vida en el español corriente de hoy*, Sepúlveda, 1989.

de la comunidad, al que deben total obediencia. A lo largo de su texto, san Benito no plantea un ideal de vida complejo, utópico o inalcanzable. La Regla va dirigida no a personas perfectas capaces de las proezas más increíbles sino a seres normales que, eso sí, buscan ferviente el cultivo de lo espiritual y su unión con Dios y por ello renuncian a todos los lazos afectivos, comodidades y bienes sensibles del mundo. Así, plantea un modelo de vida equilibrada en distinta actividades cotidianas y una vida austera, humilde, ciertamente disciplinada y exigente, pero sin grandes extremos. En definitiva, la Regla de san Benito se caracteriza por su sencillez, su discreción, su sentido común, su humanidad y su carácter realista, y aquí precisamente radica la clave de su éxito.

De una manera muy breve y simplificada el **planteamiento general de la vida de una comunidad que sigue la Regla de san Benito** es la siguiente:

La comunidad benedictina está conformada por un grupo de monjes, en principio no muy numeroso, que habita en un monasterio, en una clausura, donde los religiosos pueden encontrar todo lo necesario para su vida cotidiana y en el que teóricamente permanecerán hasta su muerte por voto de estabilidad. Dicho monasterio debía permanecer aislado del mundo exterior, libre de toda intromisión, y precisamente por ello debía constituir una unidad autónoma y autosuficiente económicamente. Su vida económica está basada primordialmente en el cultivo de la tierra, que trabajan los mismos monjes ayudados por laicos. Estas tierras así como la entidad arquitectónica que le sirve de residencia son propiedad de la comunidad y no de los individuos concretos, ya que ningún monje podía tener propiedades de tipo personal. En este sentido, la comunidad benedictina tenía que practicar de forma rigurosa la pobreza evangélica no sólo de forma individual, sino también como corporación.

En cuanto a la práctica cotidiana de los monjes, san Benito describió un programa cuidadosamente ordenado y equilibrado que llenaba todo el día y que consistía en la oración, el trabajo, la lectura o el estudio y el descanso, cuyos horarios concretos variaban según el año litúrgico y las diversas estaciones del año.

La primera tarea de la vida monástica es la oración en común: el canto del Oficio Divino en el oratorio que Benito denominaba Obra

de Dios. El *Opus Dei* u Obra de Dios proporcionaba la estructura básica de todo el día y lo demás encajaba en ello. San Benito ofrece instrucciones detalladas para la celebración de los Oficios Divinos que ya entonces constituían un total de ocho que eran recitados en común y se sucedían a lo largo del día en determinadas horas. La práctica del culto de los monjes empezaba durante las horas de la noche, de dos a tres de la madrugada según la estación, con el canto del oficio de vigilias, luego llamados maitines. Los laudes se cantaban con la primera luz y después se seguían a intervalos los oficios breves del día, cantados a las horas de prima, tercia, sexta y nona, y al atardecer el oficio de vísperas. El día concluía con el oficio de completas, que se celebraban al anochecer. En el curso de los siglos subsiguientes, el oficio se transformó enormemente, tanto en la música como en la letra, pero el esquema básico quedó ya perfilado en la Regla y llegó a convertirse en el marco universal del culto diario del monacato Occidental. Llama la atención la poca atención que en la Regla se da a la Misa, pero hemos de tener en cuenta que san Benito observaba la costumbre de la iglesia primitiva según la cual la celebración de la Misa quedaba reservada a los domingos y las fiestas del Señor. Con el tiempo esto cambiará; la celebración de la Misa en comunidad será diaria e incluso, al ordenarse la mayoría de los monjes, cada uno oficiará individualmente su Misa particular.

Aparte de las horas de la plegaria en común, la Regla distribuía el día en periodos de trabajo manual y periodos de lectura. Siguiendo la tradición monástica de Oriente el trabajo manual tenía una función ascética y económica, es decir, fomentaba la humildad de los monjes y servía para proveer las necesidades de la comunidad. Todos los hombres que fueran artesanos tenían que ejercer su oficio según la decisión del superior. El resto de la comunidad iba a trabajar al campo o estaba ocupado en tareas domésticas.

Por su parte, la finalidad de la lectura era la de adquirir alimento para la meditación. Todos los años cada monje recibía un códice de la biblioteca. Tenía que leerlo íntegramente sin omitir ninguna página. La lectura era también fundamental para los niños oblatos, donados por los padres a los monasterios, costumbre que constituía para las familias un práctico método para situar a la numerosa prole, a la vez de ser una fuente de renovación humana muy importante para los monasterios. Por ello, el monasterio contaba con una escuela para niños.

En cuanto al descanso, lo cierto es que la Regla no exigía nada intolerable. Permitía 8 horas de sueño en invierno y 6 horas, con una siesta por la tarde, en verano. La Regla prescribía que la comunidad durmiese vestida, preferentemente en un mismo lugar, eso sí, cada monje en su camastro. En lo referente a las comidas, si bien no especialmente copiosas, eran adecuadas. Se hacían en común, en silencio, mientras un miembro de la comunidad hacía lectura de un texto religioso. Estaba prohibido comer carne y sólo podían tomarla los enfermos en caso de necesidad. Eso sí, se admitía el vino, una cierta concesión humana por parte de san Benito.

En fin, todas estas actividades debían realizarse en un clima donde tenía que regir la austeridad y pobreza, el silencio, la humildad y sobre todo la caridad o amor mutuo, caridad que muy especialmente debía expresarse en el trato con los huéspedes a los que había que recibir como si fueran la figura de Cristo, y en el cuidado de los enfermos.

En fin, esta sencilla Regla, tras la muerte de Benito, fue introduciéndose poco a poco en el panorama de los monasterios del Orbe occidental. Sin embargo **su consolidación** tuvo lugar en la Galia, durante los siglos **VIII y IX, bajo el impulso de los soberanos del Imperio Carolingio** quienes, al ser consciente de la importancia del desarrollo del monacato en sus dominios, vieron que esta Regla era la que podía ofrecer la mejor planificación de un monasterio y, por tanto, la que podía favorecer la continuidad y permanencia de las comunidades monásticas. Ya el mismo Carlomagno (768-814) trabajó para cumplir su anhelo de ver una observancia monástica única y uniforme bajo la Regla de san Benito en todos sus territorios. Sin embargo, quedó para su hijo y sucesor, Luis el Piadoso, Ludovico Pío (814-840) el llevar este deseo a la realidad. Para ello, este emperador acudió a **san Benito de Aniano** (750-821), auténtico paladín de la observancia estricta de la regla benedictina. Él fue el encargado de reunir por dos veces, en 816 y 817, a la asamblea de superiores de los monasterios del Imperio, reuniones que tuvieron como resultado que la Regla de san Benito se convirtiera en la norma de observancia monástica de todas las abadías imperiales. Sin embargo, hemos de señalar también que san Benito de Aniano y estas asambleas realizaron ciertas interpretaciones de la Regla que se apartaron significativamente del modelo original. La más relevante fue la que tuvo como consecuencia el amplio número de adiciones efectuadas al Oficio Divino prescrito por la Regla. A las horas canónicas del

día, se añadieron el canto de salmos añadidos, la celebración de procesiones, misas de difuntos, etc. Además se celebraba diariamente Misa comunitaria y se hizo creciente la práctica de que monjes oficiasen diariamente Misas privadas. De esta manera, quedaba destruido el antiguo equilibrio de actividades propuestas por san Benito de Nursia (la oración en común, el trabajo y la lectura y meditación personal) ya que la plegaria y ceremonia religiosa en el ámbito de la iglesia se convirtió en la ocupación casi exclusiva del monje.

San Benito de Aniano murió en el 821 y la organización a la que él había dado vida no le sobrevivió mucho tiempo. La inestabilidad política, y las invasiones venidas del exterior durante el siglo IX provocaron la decadencia y la casi desaparición de la observancia monástica. Sin embargo, **a comienzos del siglo X un nuevo brote de benedictismo va a surgir en tierras francesas a partir de un singular monasterio, la Abadía de Cluny**. Fundado en 910 por el Duque Guillermo de Aquitania en un bello y retirado paraje sito en el valle del Grosne, el monasterio benedictino de **Cluny fue la cuna de un pujante movimiento monástico**. Gracias a una serie de circunstancias que sería muy largo de relatar, pero entre las que no podemos menos que destacar la impresionante labor y destacada personalidad de los que fueron sus abades (sobre todo san Odón –926-944–, san Mayeul –965-994–, san Odilón –994-1048– y san Hugo –1049-1109–), este monasterio logró dominar el panorama monacal de Occidente durante dos siglos. En el cénit de su apogeo, hacia finales del siglo XI - comienzos del XII, Cluny era la capital de un inmenso imperio monástico que se extendía por toda Europa, donde se encontraban nada menos que 1.184 abadías en las que se observaba la Regla de san Benito de Nursia, en la línea de interpretación de san Benito de Aniano, y donde se seguían las Costumbres de Cluny, la madre a fin de cuentas de todas ellas. Pero el ideal monástico de los monjes de Cluny y sus hijas parecía bastante alejado de aquella sencilla Regla que en realidad era su raíz. Por una parte, la fama que poco a poco fue alcanzando Cluny llevó a que cada vez más personalidades, reyes, nobles, etc., hicieran numerosas y ricas donaciones a sus monasterios. Las abadías cluniacenses se convirtieron en riquísimos señoríos feudales, con extensas fincas rústicas donde trabajaban números siervos y criados. Esa riqueza se manifestaba materialmente en la monumentalidad, esplendor y majestuosa suntuosidad de sus cenobios, notas de las que fue claro exponente el mismo monasterio de Cluny tal y como se encontraba hacia medidos del siglo XII. Por otra parte, y en cuanto a

práctica cotidiana de los monjes, en Cluny se potenciaron aquellas tendencias que ya se esbozaron con Benito de Aniano y que rompieron el equilibrio de actividades del monje benedictino. La vida monástica en Cluny estaba al servicio exclusivo de la ceremonia litúrgica. Cantos y letanías llenaban por completo toda la jornada del monje de tal manera que la lectura y meditación y el trabajo (el auténtico trabajo físico, es decir, el trabajo del campo, y no la copia de manuscritos tarea en la que, eso sí, los cluniacenses fueron maestros) quedaron desatendidos casi por completo.

Pues bien, así estaba el mundo del monacato benedictino cuando vio la luz la Orden Cisterciense. **El Cister**[5] **es fruto de un clima de gene-**

---

[5] Sobre la historia de la Orden Cisterciense véase la siguiente selección bibliográfica:

BOUTON, Jean de la Croix: *Histoire de l'Ordre de Citeaux*, Westmalle, 1958-1968.

CALI, F.: *L'Ordre Cistercien*, Paris, 1972.

EXPOSITION SAINT BERNARD (dic. 1990), *Saint Bernard el le monde Cistercien*, París, 1990.

HERRERA, L.: *Historia de la Orden del Cister*, Burgos, 1984-1995, 6 vols.

HAHN, J. B.: *L'Ordre cistercien et son gouverment. Des originis au milieu XIII siècle (1098-1265)*, Paris, 1982.

KINDER, T. N.: *L'Europe Cistercienne*, Grignan-Paris, 1998.

KNOWLES, D.: *El Monacato cristiano*, Madrid, 1969.

LAWRENCE, C. H.: *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*, Madrid, 1999.

LEKAI, Louis J.: *Les moines blancs. Histoire de l'Ordre Cistercien*, Paris, 1957.

MAHN, J.: *L'Ordre Cistercien*, París, 1951.

OURSEL, R.: *L'Esprit de Citeaux,* Grignan-Paris, 1978.

Sobre la arquitectura de la Orden Cisterciense véase la siguiente selección bibliográfica:

AA.VV. (dirección científica I. BANGO TORVISO): *Monjes y Monasterios. El Cister en el medievo de Castilla y León*, Valladolid, 1998.

ALTISENT, A.: «Espacio y tiempo ordenados al encuentro con Dios», *Vida Nueva*, n.º 2127, 1998, 44-45.

AUBERT, M: *L'Architecture cistercienne en France*, Paris, 1947, 2 vols.

BANGO TORVISO, I. G.: *El Monasterio Medieval*, Madrid, 1990.

BRAUNFELS, Wolgang: *La arquitectura monacal en Occidente*, col. «Breve Biblioteca de Reforma», serie «Iconología», n.º 3, Barcelona, 1975.

ral renovación de la Iglesia Católica que se hizo claramente perceptible en la segunda mitad del siglo XI y que afectó hondamente al mundo del monacato. Por aquella época, surgieron espíritus inquietos que comenzaron a proponer modos de vida monásticos mucho más puros y exigentes y más acordes al espíritu evangélico, en especial en el punto relativo a la proverbial sencillez y pobreza cristiana, en buena medida como reacción contra la riqueza corporativa y los compromisos mundanos de las grandes abadías. Las fuentes en las que bebieron estos renovadores surgieron del pasado, de la iglesia Primitiva, que ahora se tomaba como ejemplo y modelo a seguir. Unos, como san Romualdo (952-1027), iniciador de la Camaldula; san Esteban de Muret (†1124), fundador del Orden de Grandmont; y san Bruno (1035-1101), padre de la Cartuja, recogieron la tradición del eremitismo de los antiguos padres del desierto, cuyas vidas pudieron leer en los primitivos clásicos de la literatura monacal ahora revividos. Otros, como san Juan Gualberto (c. 995-1073), fundador de Vallombrosa, o san Roberto de Molesme (1028-1111), primer mentor del movimiento cisterciense, volvieron sus ojos hacia la pureza y sencillez del texto original de aquella Regla redactada

---

COLLOQUE DE FONTFROIDE (marzo, 1990), *L'Espace cistercien*, Paris, 1994.

DALLOZ, P.: *L'Architecture selon Saint Bernard in De la Consideration*, Paris, 1986.

DESMOND, G.: *Mystères et beaté des abbayes cisterciennes*, Tolosa, 1996.

DIMIER, A.: *Recueil de plans d'églises cisterciennes*, Grignan-Paris, 1949, 2 vols.

DIMIER, A.: *Les Moines batisseurs, arquitecture et vie monastique*, Paris, 1964.

DIMIER, A.: *Recueil de plans d'églises cisterciennes. Supplément*, Grignan-Paris, 1967, 2 vols.

DIMIER, A.: *L'art cistercien hors de France*, Grignan-Paris, 1971.

DIMIER, A.: *L'art cistercien en France*, Grignan-Paris, 1974.

DIMIER, A.: «Granjas, bodegas y edificios de explotación cistercienses», *Cistercium*, n.º 150, 1978.

KINDER, T. N.: «L'Abbaye cistercienne», *Saint Bernard et le Monde Cistercien*, Paris, 1990.

LEROUX-DHUYS, J. F.: *Las abadías cistercienses. Historia y arquitectura*, Colonia, 1999.

MIGUET, M.: *Les Convers cisterciens, l'institution, les hommes, les batiments*, Paris, doc. dactil., 1997.

TOBIN, S.: *Les Cisterciens, moines et monastères d'Europe*, Paris, Cerf, 1995.

YÁÑEZ NEIRA, D.: «Vida y actividad en un monasterio», *Estudios Bercianos*, n.º 13, 1990, pp. 5-19.

en el siglo VI por Benito de Nursia, cuyo contenido más esencial parecía haberse olvidado en la práctica cotidiana de algunas abadías de su época.

Los albores del Cister tuvieron lugar cuando un grupo de monjes de la Abadía francesa de Molesmes decidieron abandonar su monasterio guiados por un monje idealista y de inquieta personalidad, llamado **Roberto,** con la intención de vivir de una manera más pura y rigurosa la Regla de san Benito. Con estas miras se instalaron en un remoto y aislado terreno cerca de Dijon, descrito por las fuentes como «inmundo cenagal», conocido con el nombre de **Citeaux,** donde en **1098** se produjo la fundación de un monasterio, que el tiempo convirtió en la casa madre de una de las órdenes más destacadas de la Iglesia Católica. Pronto surgieron nuevas vocaciones que quisieron sumarse a la iniciativa emprendida por esta fundación, circunstancia que llevó a que los monjes se plantearan la necesidad de preservar por escrito los principios fundamentales que inspiraron la vida de aquella primera comunidad. Por ello Esteban de Harding (†1134), tercer abad de Citeaux y figura esencial en el desarrollo de la Orden, redactó la *Carta de Caridad* que es documento constitucional del Cister que fue aprobado por el papa Calixto II en 1119. Por entonces ya había 10 nuevos monasterios, destacando las llamadas cuatro primogénitas, La Ferté, Pontigny, Claraval y Morimond que fueron fundadas entre los años 1113 y 1115. No obstante, uno de los acontecimientos más decisivos para la trayectoria ulterior de la nueva institución fue el ingreso en Citeaux en el año 1112 del carismático y apasionado san **Bernardo de Claraval** (1090-1153), noble borgoñés al que puede atribuirse la organización definitiva de la congregación, su consolidación y su rápida expansión. Para darnos una idea de su importante labor, señalaremos que a su muerte, había nada menos que 351 monasterios cistercienses. A finales del siglo XIII, época del apogeo de la Orden, el Cister se había implantado en 700 abadías, convirtiéndose en la más importante rama del benedictismo. Con posteridad su expansión fue ostensiblemente menor ya que en total llegó a contar con 754 monasterios que, en su inmensa mayoría, fueron hijas de Citeaux y de las llamadas cuatro primogénitas.

Los principios básicos del Cister en teoría no eran originales ya que, como se ha dicho, su primordial intención era retornar al espíritu primitivo, volver al cumplimiento estricto de la Regla de san Benito.

Esta vuelta a la letra implicaba, según la interpretación de la nueva orden, una serie de exigencias que no se cumplían en los monasterios benedictinos contemporáneos a su creación. La primera exigencia fue la renuncia a todo aquello que pudiera involucrar a los monjes en los negocios del mundo exterior con el fin de mantener la máxima clausura y aislamiento. Así y con este objetivo, al menos en las primeras generaciones de cistercienses, se renunció a la protección de los poderosos, y también se suprimió la costumbre de admitir niños oblatos ya que en ocasiones eran fuentes de intromisiones y conflictos. La segunda fue la vuelta a la austeridad, a la simplicidad, que debía manifestarse en todos los aspectos de la vida del monje; en el vestido, la comida, los edificios y los muebles. Fue significativo, por ejemplo, que los cistercienses adoptaron un hábito de lana de oveja sin teñir, en contraste con el hábito negro y ropa interior de lino de los cluniacenses. La tercera exigencia fue la restitución del equilibrio entre oración, lectura y trabajo manual del monje que se había perdido en la práctica anterior del benedictismo. Por ello, los cistercienses prescindieron de muchas de las ceremonias cluniacienses en el coro y de muchos de sus añadidos litúrgicos, quedándose con lo esencial. Asimismo volvieron a reivindicar el trabajo manual, que no sólo debía de consistir en la copia de manuscritos o en la práctica de oficios artesanos, sino también en el cultivo en el campo, practicado como ejercicio ascético y como medio de subsistencia. Ahora bien, como el número de horas dedicadas a la oración comunitaria eran muy numerosas (no pudieron sustraerse, por ejemplo, de la celebración de los Oficios de difuntos y la celebración de las Misas), y dado que también debía de existir un tiempo para la oración privada y la lectura, decidieron integrar en la comunidad monástica a los hermanos conversos, generalmente de origen humilde, cuya misión fundamental era la ejecución de las tareas domésticas y artesanales y del trabajo productivo como el cultivo del campo y cuidado del ganado, esenciales para el mantenimiento de la comunidad. Dichos hermanos laicos ya existieron en Cluny, pero los cistercienses acentuaron su carácter religioso, tendencia que también se dio en otras órdenes religiosas que surgieron contemporáneamente.

Conocido pues en su esencia cuál era el espíritu y modo de vida del Cister, ya podemos pasar a comentar **cómo fueron sus monasterios**. Los edificios construidos por la primera generación de cistercienses (mucho más rigurosos y radicales que sus posteriores sucesores), fueron modestos, de aspecto provisional y reducidas dimensiones, realiza-

dos con materiales perecederos (con excepción de la iglesia o capilla), y articulados sin ningún plan rector. Sin embargo, con el curso del tiempo y ya en tiempos de san Bernardo comenzaron a levantarse conjuntos monásticos más amplios, racionalmente organizados y fieles a un esquema común y extremadamente funcional, que si bien destacaban por su severidad, desnudez y desornamentación, estaban ejecutados con perfección y calidad de materiales. Para acometer su ejecución los cistercienses no partieron de la nada, sino que contaron con una larga experiencia anterior. Cuando nuestros monjes empezaron a edificar sus abadías, los benedictinos llevaban siglos levantando cenobios. Antes de la aparición del Cister ya se había producido la exigencia de crear un marco arquitectónico que no sólo proporcionase digna y suficiente residencia a la comunidad benedictina, sino que también permitiese y favoreciese el fluido y puntual desarrollo de todas las actividades cotidianas que le eran propias y que tan claramente se exponían en su Regla. Es cierto que en la Regla de san Benito no se daban pautas explícitas o directas de cómo debía estructurarse un monasterio; sin embargo, de su contenido se deducía la necesidad de construir y de ubicar de maneras concretas una serie de edificaciones que eran imprescindibles en la vida de la comunidad y, sobre todo, se desprendían unas actitudes que inevitablemente determinaban la disposición de las partes del cenobio y sus formas. En definitiva, antes de que san Roberto se instalara en Citeaux, ya se había meditado sobre la necesidad de hacer concordantes la función y el espíritu con la forma arquitectónica, se habían estudiado los recursos que podía ofrecer el contexto artístico y arquitectónico para dar respuesta a dicha necesidad, se había considerado en cada caso cómo se podían aprovechar o contrarrestar, en vías de garantizar la adecuación forma-función, las características climáticas y orográfica de los lugares donde instalaban los monasterios y, es más, fruto de estas reflexiones, ya se habían levantado imponentes conjuntos monásticos.

Dejando aparte el tema de los posibles precedentes de antiguos monasterios que hoy podemos conocer a través de descripciones, fuentes literarias y excavaciones arqueológicas, lo que parece claro es que la cristalización del esquema básico, de la organización racional, funcional y orgánica del monasterio benedictino tuvo lugar en época carolingia. Dicho esquema aparece perfectamente plasmado en un documento extraordinario que es el plano ideal de un monasterio carolingio que milagrosamente ha llegado hasta nuestros días y que se conserva en la

biblioteca del monasterio de San Gal[6]. Realizado hacia el año 820 por Haito, abad de Reichenau, fue enviado por éste a su amigo el abad de San Gal. En este plano ideal están previstas y perfectamente ordenadas con criterios funcionales todas las todas las dependencias necesarias para el desarrollo de la vida monacal benedictina, agrupadas en distintas áreas, racionalmente dispuestas: el área dedicada a la vida económica del monasterio, donde vivían los artesanos y criados del monasterio; el área dedicada a los huéspedes y a las escuelas; el área dedicada a novicios y enfermos, incluido el camposanto; y por fin el área fundamental, núcleo mismo del monasterio, que es la auténtica clausura donde vivían los monjes. Este último ámbito, principal aportación y marca de sello de la arquitectura monástica occidental, era el *claustro*, constituido por cuatro galerías o pandas que rodeaban un patio central abierto, que era el distribuidor, además de vía comunicación (protegida de las inclemencias del tiempo) de toda la serie de dependencias de uso común de los monjes como la iglesia con su sacristía (en el lado norte), el dormitorio y calefactorio (en el lado este), el refectorio (en el lado sur) y la bodega o almacén (en el lado oeste). El plano ideal de San Gal nunca llegó a construirse. Sin embargo, su legado fue recogido por los cluniacenses quienes lo desarrollaron, matizaron o perfeccionaron, tal y como puede apreciarse en las distintas fases constructivas de su misma casa madre de Cluny, conocidas con los nombres de Cluny I, II y III, que han sido objeto de profundos estudios[7]. En fin, esta herencia fue la que percibió el Cister para realizar sus residencias, tradición que aprovechará enormemente, adecuándola a su particular espíritu y a sus

---

[6] Sobre el plano de San Gal véase:

HORN, Walter y BORN, Ernest: *The Plan of St. Gall. A Study of the Architecture and economy of, and Life, in a Paradigmatic Carolingian Monastery*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1979, 3 vols.

HECHT, Konrad: *Der St. Galler Klosterplan*, Sigmaringen, 1983.

JACOBSEN, Werncr: *Der Klosterplan von St. Gallen und die Karolingische Architektur: Entwicklung und Wandel von form und Bedeutung im fränkische Kirchenbau zwischen 751 und 840*, Berlin, 1992.

Lamentablemente el antiguo monasterio de Cluny fue destruido y sólo quedan algunos restos. Hoy, sin embargo, podemos hacernos una idea de sus características gracias a los estudios y reconstrucciones en maquetas y planos realizados por el arquitecto norteamericano Kenneth J. Conant (sobre el tema véase CONANT, Kenneth John: *Cluny: Les eglises et la Maison du chef d'Ordre*, Mâcon, 1968).

necesidades y llevándola a su máximo desarrollo. De hecho, sus cenobios son considerados como la culminación del esquema de monasterio benedictino medieval. Pero veamos, por fin, sus características.

Las abadías cistercienses solían ubicarse en parajes que propiciasen la soledad y el aislamiento, en bosques, valles solitarios y paisajes montañosos, donde, eso sí, era imprescindible la presencia del agua, fundamental para la subsistencia de la comunidad. Todo el conjunto monástico estaba separado del exterior por un muro, estructura que simbolizaba y garantizaba en la práctica la clausura, elemento esencial de la vida del benedictino y por ende del cisterciense. El punto de comunicación entre el interior y el exterior era la portería, al cargo del portero que tenía allí su celda, que podía tener anexa una capilla para forasteros.

En el interior del recinto monástico se encontraban todas las dependencias indispensables para la vida de la comunidad, de tal manera que en ningún momento el monje tuviera la necesidad de salir de él, ya que el monasterio debía constituir su hábitat natural en el que debía encontrarse como un pez en el agua. Curiosamente, san Benito que, como hemos dicho, dio tan pocas pautas específicas en el tema de la arquitectura del monasterio sí que precisó esta cuestión: «El monasterio se construirá de tal manera que todo lo necesario, es decir, el agua, el molino, el huerto, esté en el interior del monasterio y allí se ejerzan los diferentes oficios» (*Regla de san Benito*, C. 66.6). Era pues el monasterio un microcosmos, una ciudad en miniatura en la que todo estaba previsto y en la que a cada función se le asignaba una dependencia o ámbito concreto.

Dentro del monasterio, *el núcleo fundamental era el claustro con sus dependencias en torno a él*. La planta de esta parte del conjunto, denominada «cuadro monástico», en todas las abadías cistercienses respondía a un esquema común, que a veces podía variar en algunos detalles a causa de la particulares condiciones del terreno, de las condiciones climáticas o de los individualismos locales. El claustro, de planta cuadrada, de acuerdo a la tradición, estaba constituido por cuatro pórticos, pandas o galerías abiertas hacia un patio o jardín. Estas pandas eran, por una parte, vías de comunicación ya que facilitan al máximo, de manera rápida y directa, el paso de los monjes a las distintas estancias que se disponían en su entorno. A la par, eran también estancias ya que, en determinados momentos, eran lugares destinados a la lectura o la

meditación y a la celebración de determinados rituales litúrgicos o domésticos. En el centro de su patio o jardín se alzaba el pozo o pila para recoger el agua de la lluvia. Allí acudían a veces los monjes para lavar su ropa sacando agua del pozo y poniéndola a secar en la hierba del patio. Dada la específica función que tenía el claustro, solía situarse al sur de la iglesia, ya que se prefería la exposición al sol; no obstante, en zonas muy cálidas, siempre que era posible y con el fin de refrescar el claustro, éste se ubicaba de tal forma que la iglesia proyectase su sombra sobre él.

La distribución de las dependencias en torno al claustro estaba regida por criterios sociológicos y funcionales. Así, por una parte, las estancias que se disponían en las pandas norte, sur y este eran de uso exclusivo de los monjes, mientras que las ubicadas en la panda oeste estaban destinadas a los hermanos. Estas últimas no daban directamente a la galería occidental sino que quedaban aisladas del claustro por un pasillo o corredor, que a veces no tenía cubierta, denominado «callejón de conversos». La presencia de este pasillo, que dejaba fuera de la estricta clausura a las dependencias de los hermanos, obedecía a una doble motivación. Por una parte, permitía que los ruidos producidos por la actividad de los hermanos laicos no llegasen hasta el claustro; por otra, era una manera de separar los dos grupos sociales claramente diferenciados que conformaban la comunidad, es decir, los monjes, cultos y de noble estirpe, y los hermanos, analfabetos en su mayoría y de origen campesino. Asimismo, la ubicación y disposición tanto de las dependencias de uso de los monjes como la de los hermanos estaba perfectamente pensada teniendo en cuenta razones de índole práctica. Cada estancia estaba donde tenía que estar para garantizar el adecuado desarrollo de la observancia monástica.

En la *panda norte*, se ubicaba la iglesia. Casa de Dios y ámbito en el monje realizaba la principal de sus ocupaciones, constituía el edificio más grande y cuidado de toda la abadía. La iglesia cisterciense deriva de la tradicional planta basilical en forma de cruz latina y como las iglesias primitivas estaba orientada al Este. De cabecera plana o semicircular, su transepto presentaba una serie de capillas para las misas privadas de los monjes sacerdotes. En dicho transepto se abrían varias puertas; la de la sacristía, la que conducía al cementerio y la puerta del dormitorio de los monjes que estaba en la parte superior de la llamada escalera de maitines que permitía que los religiosos pudiesen acudir pronta y puntualmente a la celebración de los oficios de la noche. El cuerpo de la

iglesia solían tener tres naves, una central más ancha y dos laterales más estrechas, y estaba dividido por una clausura alta que delimitaba y separaba el coro de los monjes y de los conversos, donde estaban las respectivas sillerías. Los conversos accedían a su coro por una puerta que daba al callejón, antes mencionado, reservado para ellos.

Junto a iglesia se situaba la sacristía y el *armarium* que era un pequeño nicho donde se guardaba los libros del monasterio. Con el tiempo, cuando el número de libros se hizo considerable, fue necesario habilitar espacios más amplios y apropiados para biblioteca.

En la *panda este* se disponía el denominado «pabellón de los monjes». En él se encontraba la sala capitular, tipo de dependencia que no se hallaba en el plano de San Gal y que apareció en el curso del siglo XI en Cluny. Allí los monjes se reunían, presididos por su abad, generalmente después de prima. En ella se trataban los asuntos importantes de la comunidad, se hacía la preceptiva lectura de un capítulo de la Regla, se efectuaba la confesión pública de las culpas cometidas y se recibían los castigos pertinentes (entre los que se encontraba la pena de prisión dentro del propio monasterio). Era, asimismo, el lugar donde se tomaba el hábito y se efectuaban las solemnes profesiones, y se admitían a los novicios. En fin, la arquitectura de la sala capitular reflejaba la dignidad de su función y, de hecho, era la dependencia más cuidada después de la iglesia.

En la misma panda, inmediatamente después de la escalera que conducía desde dicha galería al dormitorio ubicado en la planta superior del pabellón de monjes, se disponían el locutorio, que era el lugar donde se informaba diariamente a los monjes de las tareas que debía de realizar. A continuación se ubicaban un pasillo que permitía el acceso a otras zonas fuera del claustro, y la sala de monjes. Al igual que los cluniacienses, una de las principales tareas de los monjes cistercienses fue la copia de libros. La labor de transcribir, anotar e ilustrar sobre pergamino todo el saber escrito recibido en herencia se realizaba en la sala de monjes, contigua a la cual estaba la sala de los novicios donde éstos aprendía esta obligación. Anexa a la sala de monjes aunque ya en la panda del sur estaba el calefactorio donde se encontraba la chimenea. Allí los religiosos preparaban la tinta y calentaban sus manos para proseguir con su encomiable labor de transcripción. También en este caldeado espacio podían hacerse las periódicas sangrías que se realizaba por razones médicas y ascéticas ya que por entonces esta práctica era

considerada como un eficaz medio para mantener la buena salud y atemperar el apetito sexual.

En el piso superior que sobremontaba las dependencias descritas de la panda este, se situaba el dormitorio, de larga planta rectangular. Como se ha comentado, la Regla prescribía que, si era posible, los monjes compartieran un mismo dormitorio, teniendo cada uno cama individual. Estas camas se alineaban a lo largo de los muros, dispuestas perpendicularmente. Allí dormía vestidos y ceñidos con cintos o cuerdas, de manera que estuviesen preparados continuamente para acudir sin demora a la celebración el Oficio Divino. Dicha dependencia era necesariamente de grandes dimensiones ya que las comunidades de monjes cistercienses podían ser muy numerosas. En la actualidad, nos sorprende el escaso sentido de la intimidad que debían tener estos monjes. Sin embargo, hemos de considerar que en realidad el hecho de disponer de un jergón propio constituía un enorme privilegio ya que en la Edad Media dormir bajo la misma manta era el sino común de todas las familias, siervos y señores, e incluso en los hospitales los enfermos llegaban a compartir un mismo lecho.

Junto al dormitorio se encontraban las letrinas, pero no así los baños. Llama la atención que en una arquitectura como la cisterciense que tan rígidamente se asigna a cada función una dependencia concreta, no existiera ninguna sala para baños. La causa de este hecho es bastante sencilla: entre las prácticas habituales no se encontraba la de bañarse cotidianamente, actividad que por tradición benedictina, tenía cierta connotación pecaminosa. Afortunadamente estaba el *mandatum* o lavatorio de los pies de los monjes que tenía lugar todos los sábados por la noche desde Pascua hasta el 14 de septiembre, acto, que además de su significación litúrgica, debía de tener una obvia función práctica. Además, los monjes se lavaban las manos y la cara antes de entrar en el refectorio en un fuente, sita delante de la entrada de esta dependencia, generalmente ubicada en el interior de un pabellón poligonal en la que los arquitectos realizaron exquisitos ejercicios de sensibilidad.

En la *panda sur* se ubicaba el refectorio de planta rectangular y grandes dimensiones. Allí la comunidad comía en mesas dispuestas en forma de U, en completo silencio, mientras un monje procedía a la lectura de las escrituras desde el púlpito que estaba en el muro occidental, al cual se subía por una escalera abierta en el espesor del muro. La comida era un auténtico oficio religioso que llegó a vincularse con la

significación de la Última Cena y por esta razón los refectorios eran objeto, como la iglesia y la sala capitular, de una tratamiento más digno y espectacular. También es destacable su disposición perpendicular a la panda, en eje norte-sur, una novedad introducida por los cistercienses en el esquema tradicional benedictino, que permitía ubicar en la panda sur la cocina que por razones funcionales debía conectar tanto con el refectorio de los monjes como con el refectorio de los conversos que se situaba en la panda occidental.

En la *panda oeste*, se hallaban las dependencias los conversos. En la historia de la arquitectura monástica benedictina, fueron los cistercienses los que dieron una solución más acertada a la integración en el monasterio de las habitaciones de los hermanos. Aisladas del claustro por el «callejón de conversos» que se conectaba con el locutorio de conversos (lugar donde se les encomendaba las labores cotidianas), estaban constituidas por dos amplios edificios, generalmente alineados y separados por un pasillo que permitía la entrada al claustro desde el exterior. La función específica de estos dos edificios constituye un tema controvertido. Tradicionalmente, ambas construcciones eran considerados como un gran pabellón, gemelo al «pabellón de monjes», en cuya planta inferior se situaban la bodega y el refectorio de conversos, separados por un pasaje, mientras que en la superior se extendía el amplio dormitorio de hermanos (véase el plano ideal que incluimos en el artículo). En la actualidad, los especialistas en la materia conciben esta parte del conjunto de forma diferente. Según su interpretación estaría conformada por dos edificios rectangulares: El primero, que cerraba el claustro por su parte occidente, era la *cilla*, generalmente de dos plantas, donde se emplazaba la bodega (en la planta baja) y el almacén de productos variados (en la planta superior). El segundo que solía estar alineado con el anterior (aunque a veces tenía disposición perpendicular) era el denominado *domus conversorum*, que tenía el comedor de hermanos en su planta baja (con acceso a la cocina) y el dormitorio en su planta superior.

En fin, *fuera del cuadro monástico*, otras dependencias del monasterio cisterciense fueron las que a continuación mencionaremos. Los cistercienses tomaron a la letra aquellos puntos de la Regla en los que se insistía en el especial trato y consideración que se debía a los enfermos, habilitando un espacio específico para ellos. Así, en toda abadía se encontraba la *enfermería,* con varias salas, que solía situarse al este con el

fin de que los vientos dominantes del oeste arrastrasen los efluvios de esta zona lejos del cuadro monástico. La Regla también preveía un lugar, independiente y separado de las estancias destinada a la comunidad, para la formación y vivienda de los novicios. Estas constituían el llamado *noviciado* y en ocasiones se articulaban en torno a un claustro. Las comunidades cistercienses también desarrollaron una importante labor de caridad o beneficencia emanada del espíritu de la Regla. No solo repartían en su portería limosnas para los pobres sino que también ofrecían hospitalidad a visitantes y peregrinos, ricos y pobres, en el ámbito de la *hospedería*, ubicada, como es lógico, en las cercanías de la entrada del conjunto. Aunque en principio el abad estaba obligado a pasar la noche con los monjes en el dormitorio común o en una pequeña estancia próxima a éste, pronto se separó de la comunidad y se construyó unas dependencias privadas. No obstante el desarrollo de estas estancias independientes del abad se produjo sobre todo en la edad Moderna. Por fin en el interior del recinto monástico se hallaba el huerto y múltiples y diferentes dependencias de variada ubicación que constituían el *marco de las tareas domésticas del cenobio o de las actividades económicas de la comunidad* (tahona, molinos, graneros, fragua, talleres diversos, etc.).

3. LA TRADICIÓN EREMÍTICA: LA ORDEN CARTUJA Y SUS MONASTERIOS

Como el Cister, la **Orden Cartujana**[8] es fruto del espíritu renovador que removió las bases del monacato en la segunda mitad del siglo XI. Curiosamente, su fundador, **san Bruno**, conoció y trató a san Roberto de Molesme. Nacido en Alemania hacia los años 1027-1030,

---

[8] En comparación con los trabajos realizados sobre historia y arquitectura de la Orden Cisterciense, las obras dedicadas al estudio de la Orden Cartujana son numéricamente escasas.

Sobre el desarrollo histórico de la Orden Cartujana véase la siguiente selección bibliográfica:

DOREAU, Victor Marie: *Les Ephémérides de l'Ordre des Chartreux d'après les documents*, Montreuil, 1897-1900, 4 vols.

LE COUTEULX, Carolo: *Annales Ordinis cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429, auctore D. Carolo Le Couteulx, cartusianno, nun prinum a monachis eiusdem Ordinis in lucem editae*, Monstrolii, 1887-1891, 8 vols.

Bruno de Hartenfausts tuvo una extensa y completa formación en diversos campos del saber que recibió en su Colonia natal y en las villas francesas de París, Tours, y Reims, ciudad ésta última donde accedió a importantes cargos eclesiásticos y docentes (canciller y maestrescuela de la Catedral) en los que muy pronto alcanzó fama y prestigio. No obstante, la intensa actividad que estos cargos comportaban estaba muy lejos de las aspiraciones más íntimas de san Bruno quien siempre había manifestado un gran atracción por la vida eremítica, es decir, por una vida solitaria de total y absoluta dedicación a la oración y la contemplación a la manera de los antiguos anacoretas del desierto. Por ello, entrado en su madurez, decidió dar un cambio de rumbo a su vida. Primero,

---

LAPORTE, Maurice: *Aux sources de la vie cartusienne*, Grande Chartreuse, 1960-1965, 6 vols.

LE VASSEUR, Leone: *Ephemerides Ordinis Cartusiensis auctore D. Leones Le Vasseur, cartusiano, nunc prinum a mariachis eisdem Ordinis in lucem editae*, Monstrolii, 1890-1893, 5 vols.

MOLIN, Nicolás: *Historia cartusiana ad origene Ordinis*, Tornaci, 1903, 3 vols.

Sobre la arquitectura de la Orden Cartujana véase la siguiente selección bibliográfica:

ANIEL, Jean Pierre: *Les Maisons de Chartreux, des origenes a la Chartreuse de Pavia*, «Bibliotèque de la Société Française d'Archeologie», n.º 16, Genève, 1983.

BARLÉS BÁGUENA, Elena: «Aproximación a la bibliografía general sobre arquitectura monástica de la Orden Cartujana», *Artigrama*, n.º 4, Zaragoza, 1988, pp. 259-275.

BARLÉS, Elena: *Las cartujas construidas de nueva planta durante los siglos XVII y XVIII en la provincia cartujana de Cataluña: Ara Christi (Valencia), La Inmaculada Concepción (Zaragoza), Nuestra Señora de las Fuentes (Huesca) y Jesús Nazareno de Valldemosa (Mallorca)*, tesis doctoral dirigida por la Dra. María Isabel Álvaro Zamora, Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza, Septiembre de 1993, 13 vols, en especial los volúmenes 1 y 2, titulados «La Orden Cartujana y su arquitectura».

BARLÉS, Elena: «Una aproximación a la Orden Cartujana y su arquitectura monástica», en AA.VV. (coordinadora: Dra. María del Carmen Lacarra): *Los monasterios aragoneses*, Zaragoza, 1999, pp. 125-155.

BRAUNFELS, Wolgang: *La arquitectura monacal en Occidente*, col. «Breve Biblioteca de Reforma», serie «Iconología», n.º 3, Barcelona, 1975.

DEVAUX, Augustin: *L'architecture dans l'Ordre des Chartreux,* col. «Analecta Cartusiana», n.º 146, Selignac, 1998, 2 vols.

LEONCINI, Giovanni: *La Certosa di Firenze, nei suoi rapporti con l' archittecttura certosina*, col. «Analecta Cartusiana», n.º 71, Salzburgo, 1980.

ZADNIKAR, Marijaán: *Srednjesveska arhitektura kartuzijanov in slovenske kartuzije*, Izdala, Sovenska Akademija Znosti in Umetnosti, Zalozila, Drzavna zalozba Slovenique, Ljubljana, 1972 (Resumen en francés, pp. 375-395).

marchó a la abadía de Molesme (momento en el que conoció a san Roberto), permaneciendo en retiro en Séche-Fontaine, localidad perteneciente a dicho monasterio. Sin embargo, no encontrando allí la radical soledad que él anhelaba, decidió buscar, junto con seis compañeros con los que compartían idénticas aspiraciones, otro lugar más aislado y recóndito para poder desarrollar su verdadera vocación. Ese lugar fue **Chartreuse**, un inhóspito valle, entre montañas, de difícil acceso, sito a 24 kilómetros de Grenoble, que le fue proporcionado por san Hugo, el Obispo de la ciudad. Fue en este emplazamiento donde, a partir del año **1084**, se inició un modo de vida monástica en cierta medida nuevo y original que fue el germen y principio de la Orden Cartujana.

San Bruno no dejó ninguna regla o normativa escrita y por ello durante un tiempo su ideal de vida, que quedó fielmente preservado en la práctica cotidiana de los monjes de Chartreuse, fue trasmitido oralmente. Sin embargo, el temprano crecimiento que experimentó la Orden obligó a sus responsables a plantearse la necesidad de elaborar una definición escrita del modo de vida instaurado por san Bruno que sirviera de punto de referencia fundamental para las nuevas comunidades que iban apareciendo, deseosas de seguir los pasos de la primera fundación. Tal labor recayó en Guigo, 5º prior de Chartreuse, quien redactó en el año 1127 las llamadas *Costumbres*,[9] primer texto legislativo de la Orden, que fue aprobado oficialmente en 1133 por el Papa Inocencio II. Este texto, raíz y base de los sucesivos Estatutos que con el tiempo se fueron elaborando, estaba compuesto por 80 capítulos donde se recogían con fidelidad y lenguaje claro y sentencioso los principios, el espíritu y las actividades cotidianas de una comunidad cartujana, propuestos por el fundador. A juzgar por las *Costumbres*, la fórmula de vida monástica ideada por san Bruno y recogida y estructurada por Guigo provenía de muy variadas fuentes: desde las Santas Escrituras y las doctrinas de los antiguos Padres orientales y occidentales (Basilio, Pacomio, Antonio, Nilo Sinaíta, Orígenes, Crisóstomo, Casiano, Jerónimo, Agustín, Gregorio Magno, Isidoro, Cesáreo de Arlés, etc.), hasta distintas legislaciones monásticas redactadas en muy diferentes

[9] Una magnífica traducción al castellano del texto de las *Costumbres* puede encontrarse en: Por un CARTUJO: *Maestro Bruno padre de monjes*, col. «Biblioteca de Autores Cristianos», n.º 413, Madrid, 1980.

fechas (Regla de san Benito —que tuvo un notable peso—, Código y Concordia de Benito de Aniano, Pedro Damián y Costumbres camandulenses, Costumbres de Cluny, de san Rufo, Exordios del Cister, etc.). No obstante, no podemos negar la originalidad o singularidad del modelo de vida cartujano que, a pesar de la dureza y exigencia de sus planteamientos, logró atraer a gran cantidad de seguidores que, eso sí, fueron significativamente menos numerosos que los que tuvo la Orden Cisterciense. A finales del siglo XII se habían fundado un total de 37 casas; durante el siglo XIII se crearon 35 nuevas cartujas; en el siglo XIV, el más fecundo del Orden, vieron la luz un total de 92 monasterios, mientras que a partir del siglo XV (en el que fundaron 47 cartujas) el número de casas fundadas fue descendiendo paulatinamente. Hasta el momento presente el total de fundaciones realizadas por la Orden asciende aproximadamente a unas 285.

Pero veamos muy brevemente en qué consiste la esencia del **modo de vida monástico propuesto por san Bruno**. Es justo reconocer que la Cartujana, en comparación con otras congregaciones religiosas, es la orden que ha sabido mantener con mayor fidelidad y pureza el espíritu y la práctica de sus principios y, de hecho, en su seno no se produjeron ni escisiones ni radicales reformas como en otros movimientos monásticos o conventuales. Obviamente la Orden Cartujana fue experimentando ciertos cambios a lo largo de su historia (los más significativos se aprecian en la economía global de los monasterios), pero estos nunca fueron radicales, ni llevaron consigo una extraordinaria separación de las pautas primigenias, sobre todo, de las que se refieren a la vida cotidiana del cartujo.

Así pues, toda comunidad cartujana, desde la primera instalada en Chartreuse hasta la que reciente ha sido fundada en Brasil, está compuesta por dos grupos de monjes, los llamados padres y los llamados hermanos conversos o legos. Los *padres* son monjes que se dedican exclusivamente a la contemplación, al continuo dialogo con Dios, a la lectura espiritual, al rezo vocal del Oficio Divino y a la ejecución de algún trabajo manual no productivo, que durante mucho tiempo consistió en la copia de manuscritos. No realizan, pues, una labor predicación o beneficencia, no mantienen escuelas ni hospitales, no tienen como principal objetivo la santificación a través del trabajo, sino que, convencidos del bien que con ello pueden hacer a sus semejantes, se entregan por completo a la contemplación y adoración de Dios. Su

especial particularidad además es que, a diferencia de los monjes cistercienes que oran, leen, trabajan, comen y duermen juntos, cada uno de los padres cartujos realizan cotidianamente las actividades citadas de manera individual, en absoluta soledad, silencio y aislamiento, en el ámbito de la celda, que consistía en una casa con su huerto o jardín. Toda su vida se desarrolla en un clima de simplicidad y pobreza, acorde con los principios evangélicos, notas se reflejan en su austero hábito, en las frugales comidas (son muy frecuentes los ayunos y no comen carne), en el ámbito arquitectónico o desnuda celda donde habita el monje o incluso, en su propia liturgia que se caracteriza por su marcada sobriedad y sencillez. Es cierto que las comunidades cartujanas, con el paso del tiempo llegaron a ser poseedoras de extensos patrimonios y de espléndidos monasterios, pero esta riqueza jamás trascendió a la vida cotidiana del cartujo que continuó viviendo dentro de las misma pautas de soledad y pobreza como los antiguos anacoretas. Ahora bien, siendo consciente san Bruno de las dificultades que entrañaba perseverar en esta vocación eremítica, quiso que los monjes pudieran contar un apoyo humano y espiritual en el grupo, aspecto en el que se encuentra otra de las singularidades de la Cartuja y uno de sus nexos con otros movimientos monásticos de carácter cenobítico. Dicho con otras palabras, quiso el fundador que además de las actividades que cada monje realizaba en soledad, los padres también llevasen a cabo en específicos momentos del día o en determinados días a la semana prácticas propias de la vida cenobítica, comunes a otras órdenes religiosas como la cisterciense. Estas son, por ejemplo, la celebración cotidiana, en común, en el ámbito de la iglesia, de distintas partes del Oficio Divino, como los maitines, las vísperas, y de la misa conventual o, ya en algunos días concretos (por ejemplo domingos y días de festividad religiosa), la comida en común, las reuniones en la sala capitular y el paseo. Por su puesto, los monjes cuentan también con la tutela o dirección de un superior o prior que obviamente en la primera cartuja fue san Bruno.

El segundo grupo que compone la familia o comunidad cartujana es el de los *hermanos* o *legos*. Como el Cister y otras órdenes religiosas surgidas en la misma época, la cartujana también incorporó como figura fundamental al converso. La presencia de este segundo grupo tuvo su origen en una razón de orden práctico. San Bruno quiso que su comunidad constituyera una unidad orgánica independiente, con autonomía económica. Para poder alcanzar este objetivo y dado que los monjes ermitaños debían dedicarse exclusivamente a la contemplación, era

imprescindible que dentro de la comunidad se integrasen otros religiosos que se ocupasen de los trabajos productivos y de las necesarias relaciones con el exterior, fundamentales para la subsistencia de todo el conjunto. De allí la importancia de los hermanos que son aquellas personas que sintiendo como los padres una vocación contemplativa (de hecho realizan prácticas de esta naturaleza) deciden entregar parte de su tiempo al trabajo que permitía la independencia de la comunidad. Aunque su régimen de vida es menos severo que el de los padres, sus actividades se desarrollan en las mismas pautas de pobreza y sobriedad y también realizan prácticas en comunidad como las antes citadas. Generalmente los hermanos pertenecían a un estrato social más bajo que el de los padres; sin embargo, también es cierto que a lo largo de la historia personajes de alta cuna o elevada cultura decidieron por humildad ingresar como conversos en los muros de las cartujas.

Explicadas las notas básicas del modo de vida cartujano, pasemos a señalar **cómo esta particular formula de vida monástica se materializó en sus monasterios**.

Durante el siglo XII y buena parte del siglo XIII, los conjuntos monásticos de la Orden Cartujana se caracterizaron por su ubicación en lugares inhóspitos, por la humildad y sencillez de sus alzados, por la irregularidad de sus plantas y por la ausencia de un esquema fijo en la distribución de sus dependencias, notas que fueron el resultado de la rigurosa aplicación de los radicales principios de soledad y pobreza propuestos por su fundador que tuvieron plena vigencia en el periodo señalado. Otro de los rasgos más singulares de estos primeros conjuntos fue la existencia de dos monasterios independientes separados entre sí por una cierta distancia, denominados casa alta y casa baja, donde vivían respectivamente los padres y los hermanos. La causa de esta división se encontraba nuevamente en motivos de tipo práctico. Siguiendo la tradición de Chartreuse, los lugares donde se solían instalar los padres eran tan poco accesibles y tan inadecuados para la agricultura, que los hermanos, para poder procurar los medios de subsistencia necesarios, tenían que emplazarse (y por tanto residir) en terrenos más bajos, más idóneos y de condiciones climáticas más benignas para la explotación agropecuaria y más accesibles y de fácil conexión con los pueblos vecinos. Sin embargo, ya en la segunda mitad del siglo XIII y sobre todo en el XIV, cuando las fundaciones comenzaron a ubicarse en lugares más llanos y con clima más favorables, cuando los cartujos contaron con

otros medios de subsistencia al margen de la agricultura (donación de benefactores, rentas de su cada vez más rico patrimonio, etc.), cuando se pudo invertir en la construcción de sus monasterios y en el acondicionamiento de terrenos unas mayores cuantías económicas y cuando se admitió que el número de miembros por comunidad fuese más elevado que en los orígenes (en las *Costumbres* se estipulaba 12-13 padres y 16 hermanos), comenzaron edificarse conjuntos más amplios y monumentales, más regulares (rasgo que se potenciará en el siglo XV), en los que se integraron en un mismo recinto los ámbitos de residencia de los dos grupos que conformaban la comunidad cartujana. En definitiva, en el siglo XIV el monasterio de la Orden Cartujana alcanzó su forma clásica que permanecerá en sus elementos esenciales a lo largo de los siglos y que analizaremos a continuación.

El monasterio cartujano suele emplazarse en lugares aislados y con presencia de agua y se encuentra sistemáticamente rodeado por un cerca o muralla que marca y delimita el recinto sagrado de clausura que, por la propia naturaleza de la Orden, era mucho más estricta y rigurosa que en el caso cisterciense. El único punto de conexión entre el exterior y el interior era la portería donde se ubicaba la celda del hermano portero que controlaba férreamente el acceso a la cartuja. Ya en el interior del recinto se hallaban todas las dependencias necesarias para el desarrollo de la vida de la comunidad, cuyo número de miembros siempre fue menor que el que tuvieron los monasterios cistercienses. El tipo de estas estancias así como su agrupación y su singular distribución respondían fielmente a las dos peculiaridades del modo de vida de las comunidades de la Orden, es decir, la convivencia en el seno de la familia de dos grupos de monjes, los padres y los hermanos con sus respectivas y singulares dedicaciones, y la dualidad vida eremítica/vida cenobítica (vida de soledad/vida en común) de sus miembros.

En efecto, en una cartuja en su forma clásica pueden distinguirse dos ámbitos perfectamente diferenciados: el *ámbito*, *llamado de obediencias*, que está constituido por el conjunto de dependencias destinadas a la residencia y al desarrollo de actividades agropecuarias, artesanales o domésticas de los hermanos; y el *ámbito estrictamente conventual* que está conformado por las habitaciones de los padres y los edificios de uso religioso y común.

Como se ha dicho, el *ámbito de obediencias* es el destinado a los hermanos. Allí se encontraban las pequeñas habitaciones que les servían

de vivienda y un rosario de diversas estancias cuya naturaleza y cuantía dependía de las particulares necesidades de la fundación y de su específico tipo de economía. Estas eran, entre otras, los establos, graneros, bodegas, almacenes, talleres varios, horno, panadería, sastrería, carpintería, botica etc. Asimismo en este ámbito se encontraba la hospedería que los hermanos tenían a su cargo. Las hospederías cartujanas nunca fueron tan concurridas como las de los monasterios cistercienses ya que aunque los cartujos practicaban la hospitalidad ésta siempre fue más restrictiva. A esta dependencia o, en su caso a la portería, podía vincularse una capilla de seglares. En algunas cartujas también se levantaban dependencias dedicadas a los criados del monasterio como el comedor y cocina de criados (conocidos como «el infierno», únicos lugares de la cartuja donde se guisaba y comía carne) y otras habitaciones. La disposición de toda esta serie de estancias fueron diferentes según los casos ya que la Orden no estableció ninguna tradición fija. A veces se articulaban en torno a claustros; otras constituían fábricas independientes. En ocasiones se encontraban directamente comunicadas con el ámbito estrictamente conventual y en otras no.

Obviamente el *ámbito estrictamente conventual* constituía la parte nuclear de la cartuja. Sus dependencias y distribución son fruto de la necesidad de proporcionar un marco adecuado a la conjugación vida de soledad /vida en común que es propia del monje cartujo. Así por una parte, la vocación eremítica de los padres exigía la existencia de una serie de dependencias que permitiesen no sólo su habitación sino también su aislamiento individual o su soledad cotidiana; por otra, también eran imprescindibles una serie de estancias que sirviesen de escenario a todas las actividades y ceremonias que realizaban en común como los monjes benedictinos. La respuesta a estas necesidades parece ser que ya se dio en la casa alta de la primitiva Chartreuse, donde encontramos configurada la esencia del esquema de este ámbito del monasterio cartujano. Tal y como acreditan los más prestigiosos estudiosos de la materia, en la primitiva Chartreuse existían dos claustros: uno de considerables dimensiones, denominado habitualmente *gran claustro*, constituido por cuatro galerías y un amplio patio interior, en torno la cual se distribuían las habitaciones individuales de los padres o celdas (ámbito de la vida eremítica); y un segundo claustro de menor tamaño, conocido como *claustrillo* o *pequeño claustro*, de clara tradición benedictina, también con sus cuatro pandas y patio interior, alrededor del cual se disponían las dependencias de uso común (ámbito de la vida

cenobítica). Ambos claustros se encontraban conectados de tal manera que el cartujo podía desplazarse, siempre bajo techo, desde su celda, sita en el gran claustro, hasta cualquier otra estancia del claustrillo. En fin, dejando aparte posibles precedentes, puede decirse que los primeros cartujos, aun partiendo de una tradición anterior (la organización de dependencias entorno a claustros ya se había creado con anterioridad), definieron un nuevo esquema de monasterio. La conjugación gran claustro/claustrillo constituyó la principal aportación de la Cartuja a la arquitectura monástica occidental. De hecho ésta será su marca de sello personal, que estará presente en todas las casas de la Orden desde las más antiguas hasta las construidas en la actualidad.

Pero analicemos con mayor detenimiento las dependencias de este ámbito estrictamente conventual. La entidad arquitectónica que centralizaba la *vida eremítica* de los padres era el *gran claustro con sus celdas*. Las *celdas* eran casas compuestas por varias habitaciones y un pequeño huerto o jardín que, desde un principio y de manera constante en la historia de la Orden, tuvieron un tamaño considerable. Las razones de esta característica son lógicas: por una parte, la celda necesariamente tenía que albergar múltiples funciones tales como dormitorio, comedor, oratorio, sala de lectura, lugar de trabajo; por otra, no podía tener unas dimensiones exiguas y agobiantes ya que ello podía provocar que el monje no se sintiese a gusto y que tuviese el impulso de salir de ella, hecho que estaba terminantemente prohibido. Se dice en las *Costumbres* (cap. XXXI, nº 1): «El que habita la celda debe evitar con diligente solicitud no tener o admitir ocasiones de salida, excepto las que están establecidas para todos; más bien tenga la celda por necesaria para su salud y su vida, como el agua para los peces o el aprisco para las ovejas. Y cuanto más tiempo esté en ella, tanto más a gusto la habitará. Pero si se acostumbra a salir frecuentemente y por causas leves, pronto se le hará horrorosa». En definitiva, así como el monje cisterciense tenía que sentirse como «el pez en el agua» en el ámbito del monasterio, de igualmente debía de encontrarse el cartujo en el ámbito de la celda. En cuanto su número estaba perfectamente definido. Durante los siglos XII y XIII se construyeron sólo 12 celdas correspondientes a los 12 monjes, incluido el prior, que permitían las *Costumbres*; en 1324 se autorizó que en monasterios residieran 20 padres y en 1334, 24, cifra que se ampliará con el paso en centurias sucesivas, aunque siempre con claras limitaciones. La celda del prior, padre que nunca mostró ningún signo externo que lo diferenciara de sus compañeros, no presentó, en los primeros tiempos de la

Orden, ningún rasgo distintivo; siempre estuvo ubicada en el gran claustro y solo con el paso del tiempo dicha celda destacará por su mayores dimensiones. En cuanto a las galerías del *gran claustro*, señalaremos que tenían únicamente una función de paso. Por ellas transitaban los cartujos, resguardados de la intemperie, cuando tenían que ir a las actividades que realizaban en común y, asimismo, iban los hermanos para introducir por un ventanuco la comida al interior de cada celda. En el patio interior se situaba el Campo Santo o cementerio.

El corazón de la *vida cenobítica* de la cartuja era el *claustrillo*, siempre unido o integrado con el gran claustro mediante pasillos u otros sistemas de comunicación. De todas las dependencias que se ubicaban en su entorno destacaba la iglesia (con su sacristía anexa) que por su importancia era el edificio más cuidado y monumental de todo el conjunto. Salvo raros y excepcionales casos, la iglesia cartujana presentaba nave única, ya que únicamente acogía a una comunidad de monjes cuyo número siempre era muy limitado. Dicha nave se encontraba subdividida, mediante muro de escasa altura, en dos partes de las cuales la más cercana al presbiterio se destinaba al coro de los padres, mientras que la de los pies del templo quedaba reservada al coro de los hermanos. También, daban sistemáticamente a las galerías del claustrillo, la sala capitular de padres y el refectorio (subdivido como la iglesia en dos ámbitos que servían respectivamente de comedor de padres y comedor de hermanos), dependencias que tenían idénticas funciones a las comentadas en el caso cisterciense. Asimismo, vinculada al refectorio y, por razones prácticas siempre conectada con él se encontraba la cocina, al igual que en los monasterios de los monjes blancos. Otras dependencias que se ubicaban en torno al claustrillo o en su inmediaciones eran la biblioteca, pequeñas capillas para la celebración cotidiana de la misa particular de los padres que proliferaron en el siglo XIV, y la sala capitular de hermanos. A ellas pueden añadirse la prisión, ya presente desde la segunda mitad del siglo XIII, donde eran encerrados los monjes incendiarios, homicidas, etc. y, en algunos casos, la rasura que era la dependencia específica donde se procedía al rasurado de la cabeza de los monjes y se realizaban los periódicos sangrados, como medida profiláctica. En fin, aunque puede apreciarse evidentes similitudes entre el claustrillo cartujano con sus dependencias y lo que hemos denominado como «cuadro monástico» del monasterio cisterciense; también se advierten profundas diferencias. En primer lugar, vemos que en las cartujas no existen algunas de las típicas estancias de los monjes del Cister. Claro

ejemplo son el dormitorio común y la sala de monjes que no tenían sentido en un monasterio de los hijos de san Bruno ya que los padres cartujos duermen y realizan trabajos no productivos en las celdas individuales. Lo mismo ocurre con el dormitorio de hermanos y la cilla ya que en el caso cartujano las dependencias que presentaban idénticas funciones se encontraban en el ámbito de obediencias y por tanto fuera del entorno del claustro. En segundo lugar, las galerías del claustrillo cartujano presentan como principal función ser vía de comunicación entre las distintas estancias ya que raras veces el cartujo permanecía en ellas; por el contrario en el caso cisterciense, como se ha dicho, las galerías cobijaban el desarrollo de muy diferentes actividades comunes del monjes.

Por último y para concluir el tema de los tipos de ámbitos y dependencias que se integran en una cartuja, hemos de resaltar que en los monasterios medievales cartujanos no existieron como entidades específicas o independientes hospitales o enfermerías, y noviciados. En cuanto a los hospitales hemos de señalar que los hijos de san Bruno por su vocación eremítica no contemplaban entre sus dedicaciones el cuidado enfermos procedentes del exterior, con lo cual no se necesitaba una dependencia destinada a este efecto. Tampoco era imprescindible una estancia para tratar las dolencias de los miembros de la propia comunidad ya que cuando un cartujo contraía una enfermedad era cuidado en su propia celda o habitación. En cuanto al noviciado, los cartujos (que por cierto, como los cistercienses, tampoco aceptaron niños donados por su padres) realizaban el preceptivo y largo periodo de instrucción o formación en la celda.

Solo nos resta comentar una breves notas sobre las pautas que los cartujos siguieron a la hora de distribuir los ámbitos, claustros y dependencias de sus monasterios. Lo que más llama la atención es que estos monjes, al contrario que los cistercienses, no se acomodaron a un esquema único y común y, de hecho, las fórmulas de disposición respectiva de los citados ámbitos, claustros y dependencias son extraordinariamente variadas. Uno de los principales factores que explican este singular fenómeno es la falta de una tradición establecida en este punto desde los primeros tiempos de la Orden. El hecho de que durante el siglo XII y buena parte del XIII los cartujos cumplieran estrictamente los principios de soledad y pobreza enunciados por el fundador determinó que los monasterios se fundaran en lugares inhóspitos y de irregular orografía (estrechos valles, zonas de montaña) y que no se invirtieran

grandes cuantías en el acondicionamiento del terreno. En estas circunstancias los cartujos tenía que distribuir sus conjuntos monásticos de la manera más funcionalmente posible, pero siempre determinados por las particulares condiciones del lugar, con lo cual las formas de disposición en cada caso era muy diferentes. Con el curso del tiempo y ya en el siglo XIV aunque los hijos de san Bruno construyeron monasterios en emplazamientos extensos y llanos y a pesar de que ya podían tener una mayor disponibilidad económica, esta ausencia de una tradición y las dificultades que ya de por sí tenía la racional articulación en cualquier terreno de los amplios ámbitos y entidades que componen una cartuja (recordemos por ejemplo las dimensiones del gran claustro) coadyuvaron a que se siguiera manifestando una gran flexibilidad en la planificación de los monasterios y, por tanto, que no se constituyera un modelo único y rígido. No obstante, a pesar de lo dicho, en los monasterios cartujanos se perciben unas tendencias básicas de distribución, fruto siempre de necesidades prácticas. Así por ejemplo, el ámbito de obediencias, por razones funcionales, solía ubicarse cerca de la entrada del monasterio; el gran claustro era frecuente encontrarlo detrás de la cabecera de la iglesia, en la zona más alejada de la puerta del conjunto y de la zona de obediencias con el fin de garantizar el silencio, el aislamiento y la tranquilidad de las celdas; el claustrillo solía estar en una zona intermedia entre el gran claustro y las obediencias, encontrándose concretamente la cocina en una ubicación de fácil conexión con las dependencias que usaban los hermanos; asimismo, era frecuente que en torno de dicho claustro se dispusiesen (de acuerdo con la tradición benedictina), al norte la iglesia, al este la sala capitular y al sur el refectorio, en disposición paralela al templo.

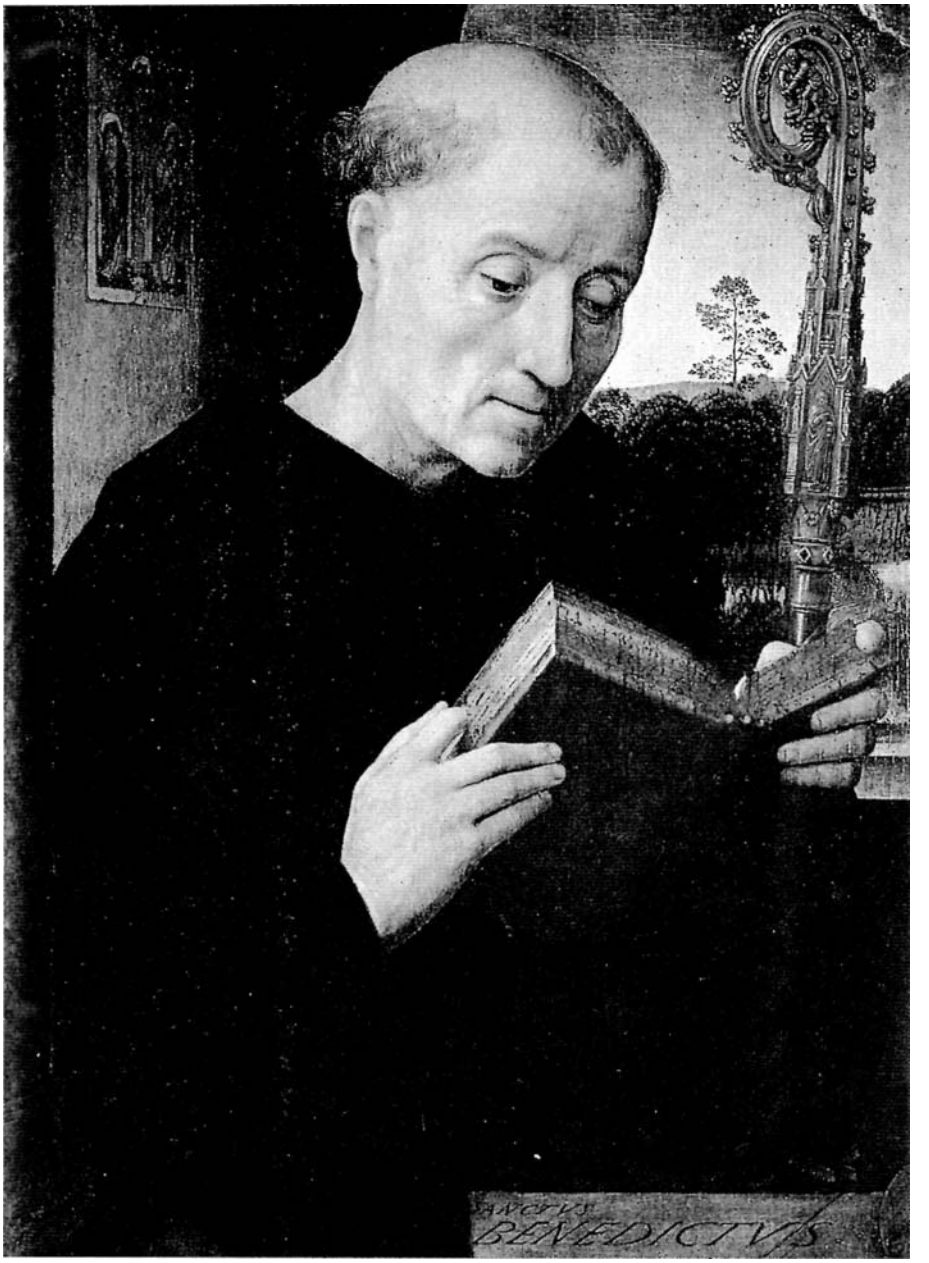
4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos comentado dos órdenes monásticas que, a pesar de sus evidentes semejanzas y afinidades, ofrecen unos planteamiento de vida ascética, un espíritu y unas prácticas cotidianas diferentes. Hemos explicado cómo ambas órdenes, partiendo de la tradición anterior, reflexionaron profundamente sobre cómo debían ser sus monasterios, cómo debía ser el marco arquitectónico idóneo que garantizara el óptimo desarrollo de su particular observancia monástica. Hemos comprobado que, fruto de su singular idiosincrasia, estas órdenes generaron durante la Edad Media monasterios que, si bien ofrecen elementos comunes, presentan evidentes diferencias en sus específicos tipos de dependen-

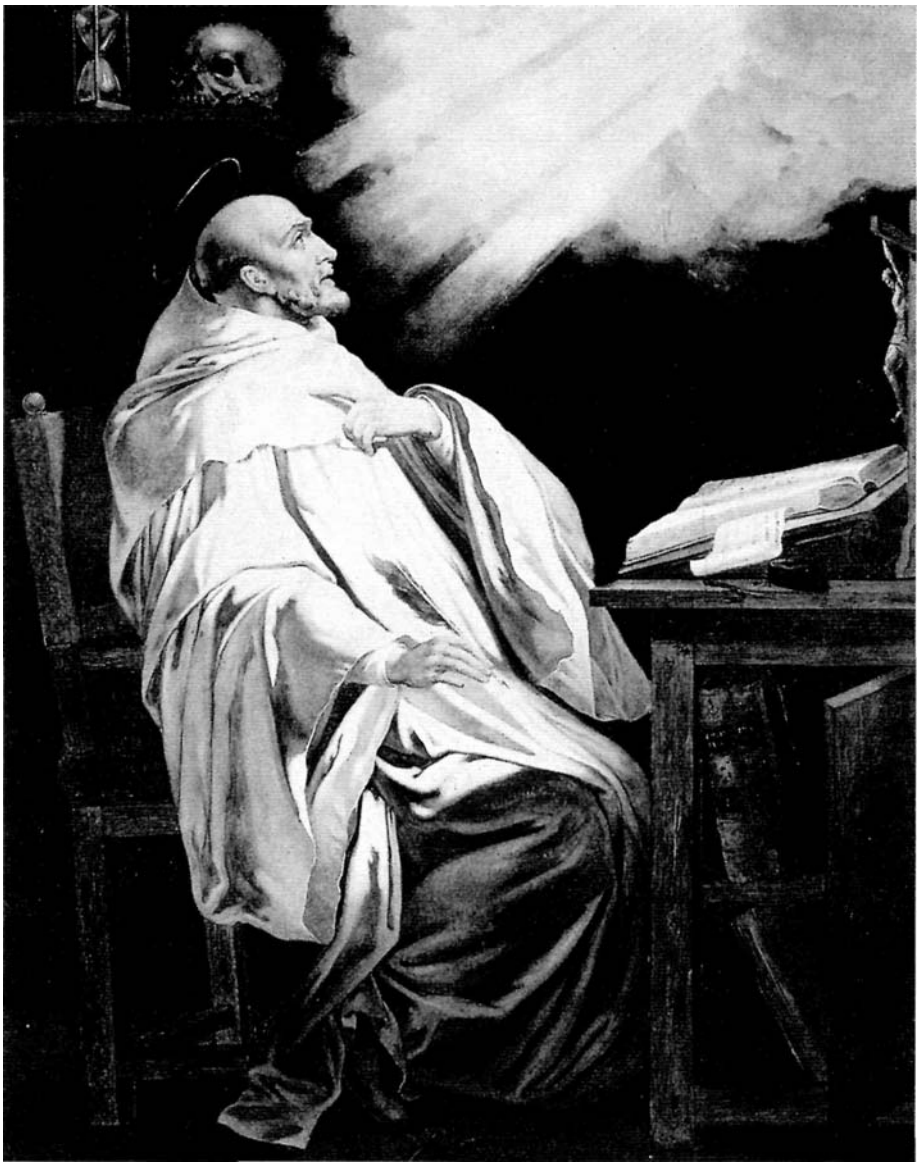
cias y en los sistemas de distribución de las mismas. Podríamos haber comentado también cómo los alzados de los monasterios de ambas congregaciones estuvieron marcados por su personal espíritu. Asimismo, podríamos haber rastreado los contenidos simbólicos que subyacen en sus plantas. Igualmente, podríamos haber analizado cómo sus conjuntos monásticos fueron evolucionando durante la Edad Moderna a causa de la adopción de nuevos recursos o soluciones arquitectónicas que les brindaba el contexto artístico del momento y, sobre todo, como consecuencia de los cambios producidos en su propio modo de vida, productos, a su vez, de la paulatina transformación de la sociedad, de las nuevas directrices emanadas de la propia Iglesia Católica o de la necesidad de acomodarse a las nuevas circunstancias históricas. Estos y otros temas, sin duda apasionantes, serán objeto de comentario en futuros trabajos. Por ahora, nos conformamos con desear que estas breves y humildes líneas sirvan para llamar la atención sobre un hecho que es evidente: sólo es posible interpretar correctamente un conjunto monástico o conventual conociendo los planteamientos ideológicos y la vida cotidiana de aquellas personas que lo habitaron. Podremos admirar la especial belleza de un monasterio, sencillo o monumental, sobrio u ornamentado, podremos imbuirnos de la paz que emanan sus amplios o reducidos claustros, pero solo encontraremos su razón de ser, el sentido de sus estructuras y de sus formas, el porqué de las sensaciones que nos produce, penetrando en el particular espíritu que inspiró a sus creadores.

San Antonio

San Pacomio



San Benito



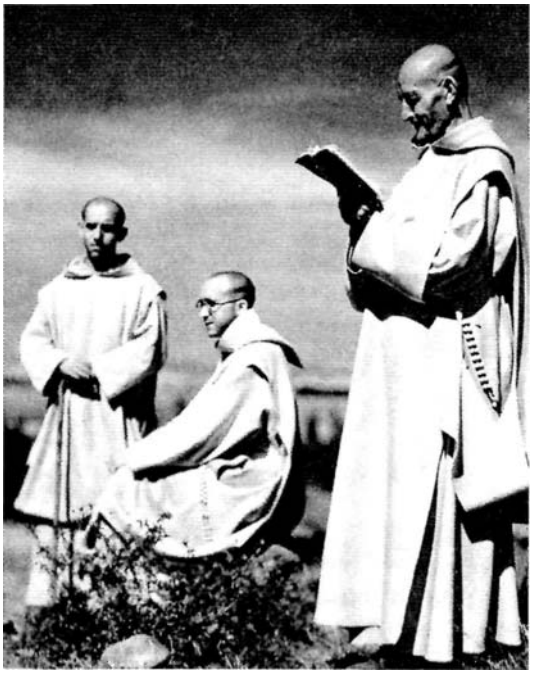
San Bernardo

San Bruno

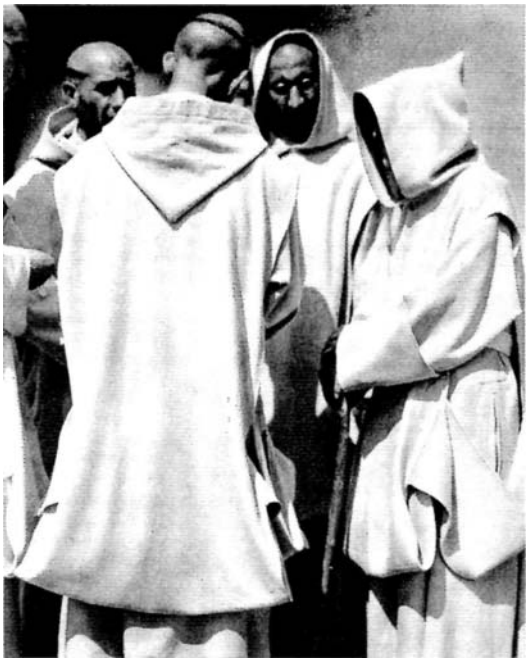
Monjes cistercienses. ¿Cuáles son los instrumentos para obrar bien? Ante todo amar a Dios. En cuanto al taller donde los pondremos en práctica con diligencia, es la clausura del monasterio. (Regla, c. 4.1/78).

Monjes cistercienses. «Nada prevalecerá sobre el servicio de Dios (Opus Dei). A la hora del Oficio divino, tan pronto se oiga la señal, se dejará todo lo que se tiene entre manos y se acudirá a toda prisa». (Regla c. 43).

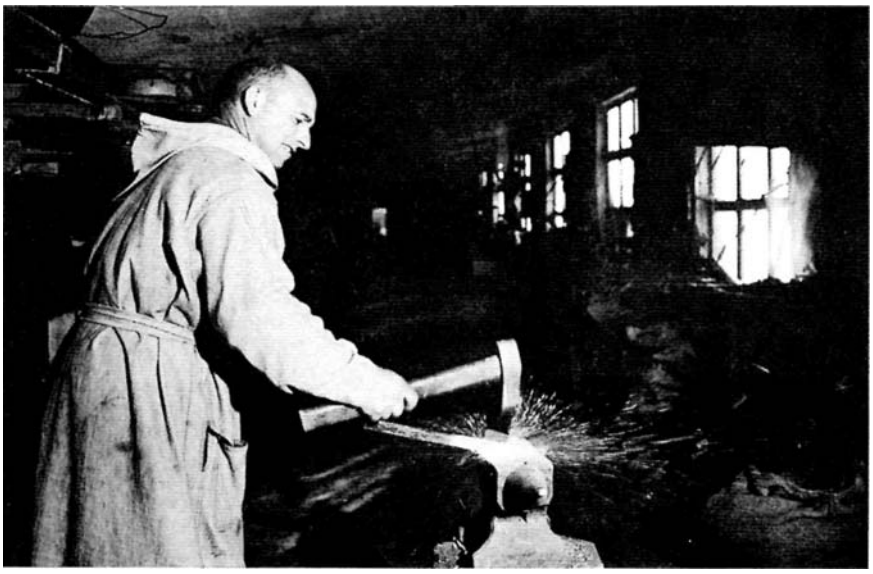
Monjes cistercienses. «Si las condiciones de los lugares o la pobreza exigen que se ocupen ellos mismos de las cosechas, los monjes no deben entristecerse, porque es entonces cuando de verdad son monjes...» (Regla, c. 48. 7/8).



Padres cartujos. «Ya sabéis como, en el Antiguo y sobre todo en el Nuevo Testamento, casi todos los más profundos y sublimes misterios fueron revelados a los siervos de Dios, no entre el tumulto de las muchedumbres, sino estando a solas...» (Costumbres, c. LXXX, 4).



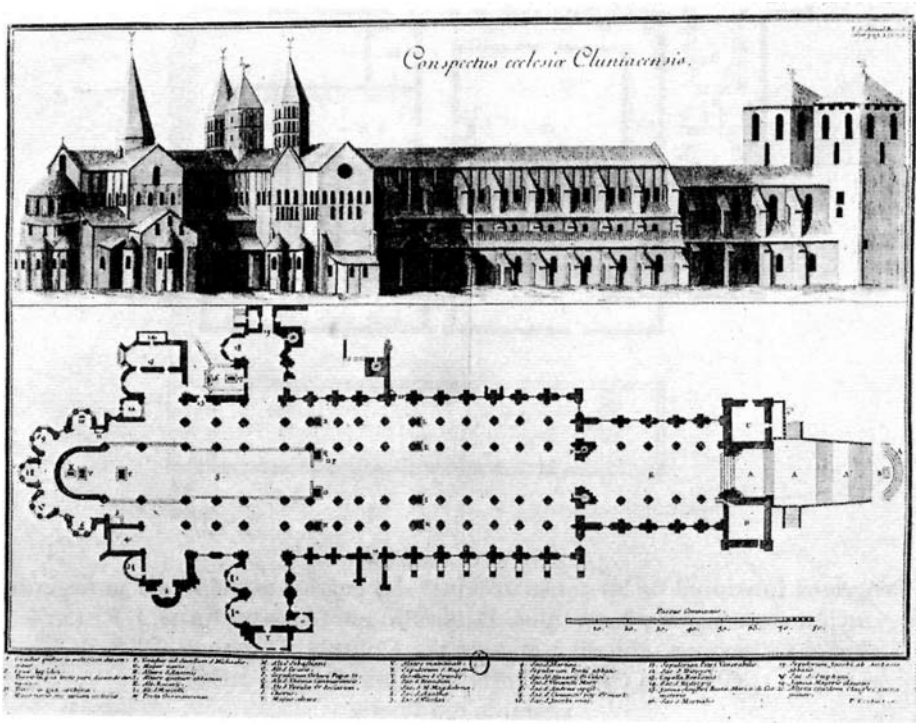
Padres cartujos. «La aplicación de la lectura, el fervor de la oración, la profundidad de la meditación, el arrobamiento en la contemplación y el bautismo de las lágrimas por nada pueden ser favorecidos como por la soledad» (Costumbres, C.LXXX, 11).



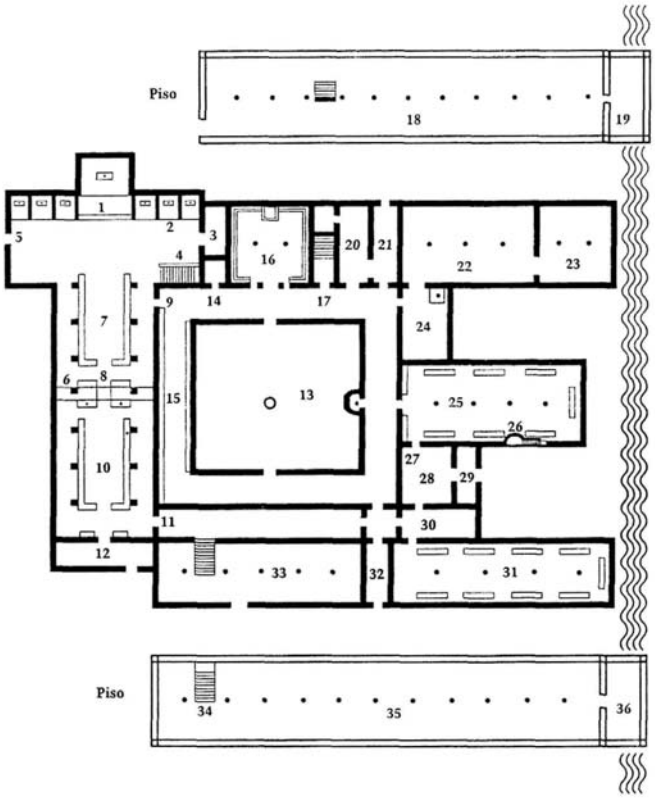
Hermano cartujo. «Para recibir a los laicos al estado de converso se hace casi lo mismo que con los clérigos. Pues igualmente se les propone lo que hay de duro y austero». (Costumbres, C.LXXIII, 1).

Vista del bosque de Citeaux (Francia).

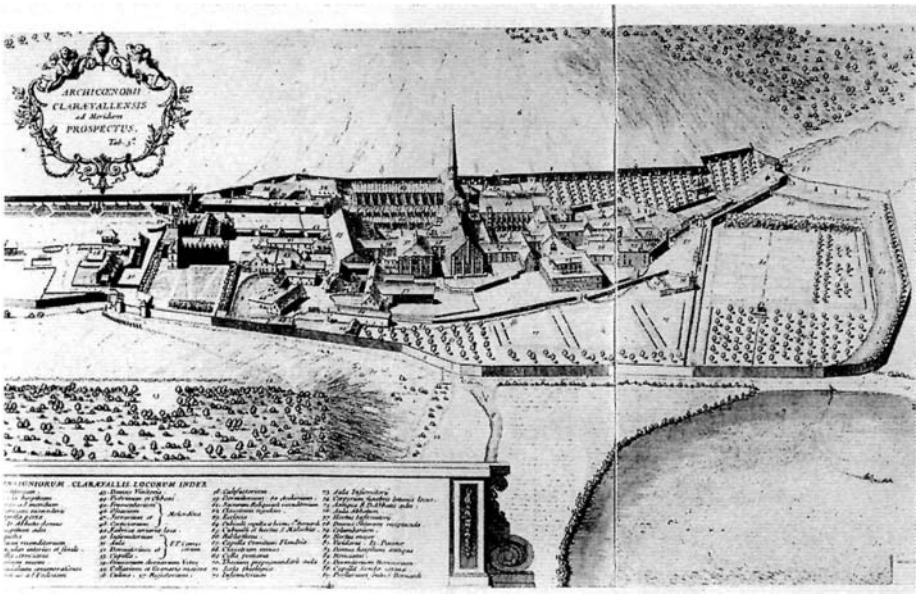
Vista de Chartreuse (Francia).



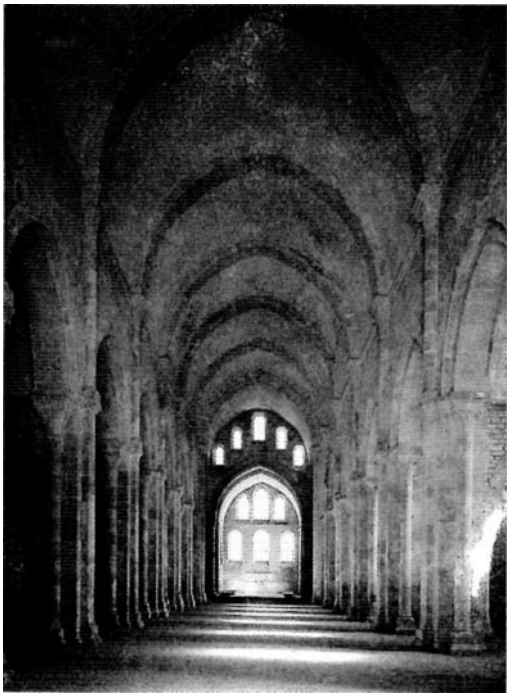
Vista y planta de la iglesia abacial de Cluny III. Grabado de P. F. Giffart.



Abadía Cisterciense.
Programa funcional de las construcciones del cuadro monástico y su organización espacial (la planta tipo). Publicado en: LEROUX-DHUYS, J. F.: *Las abadías Cistercienses. Historia y arquitectura*, Colonia, Köneman, 1999, p. 53 (Primera edición: París, éditions Mengès, 1998).
Leyenda del Plano:
1. Santuario y altar principal 2. Capillas del transepto y altares secundario. 3. Sacristía. 4. Escalera de maitines. 5. Puerta de los muertos. 6. Clausura alta. 7. Coro de los monjes. 8. Banco de los impedidos y enfermos. 9. Puerta del claustro (para los monjes). 11. Puerta del callejón de conversos. 12. Nártex. 13. El patio del claustro con el pozo y el lavabo. 14. El armarium. 15. Galería de la collatio. 16. Sala capitular. 17. Escalera de día hacia 18 y 19. 18. Dormitorio de los monjes. 19. Letrinas. 20. Locutorio de los monjes. 21. Paso de los monjes. 22. Sala de los monjes (scriptorium). 23. Sala de los novicios. 24. Calefactorio con su chimenea. 25. Refectorio de los monjes. 26. Púlpito del lector. 27. Torno. 28. Cocina. 29. Despensas. 30. Locutorio de los conversos. 32. Pasaje de los conversos. 33. Bodega. 34. Escalera de los conversos hacia 35 y 36. 35. Dormitorio de los conversos. 36. Letrinas.

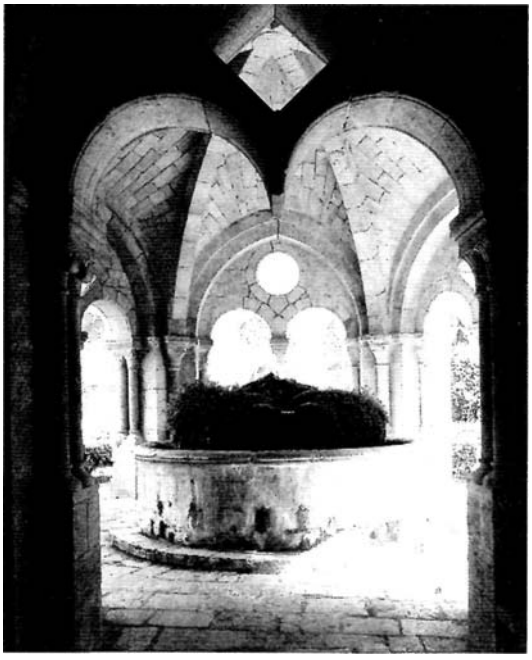


Vista de la Abadía cisterciense de Claraval. 1709.



Abadía cisterciense de Fontenay (Francia). Iglesia.

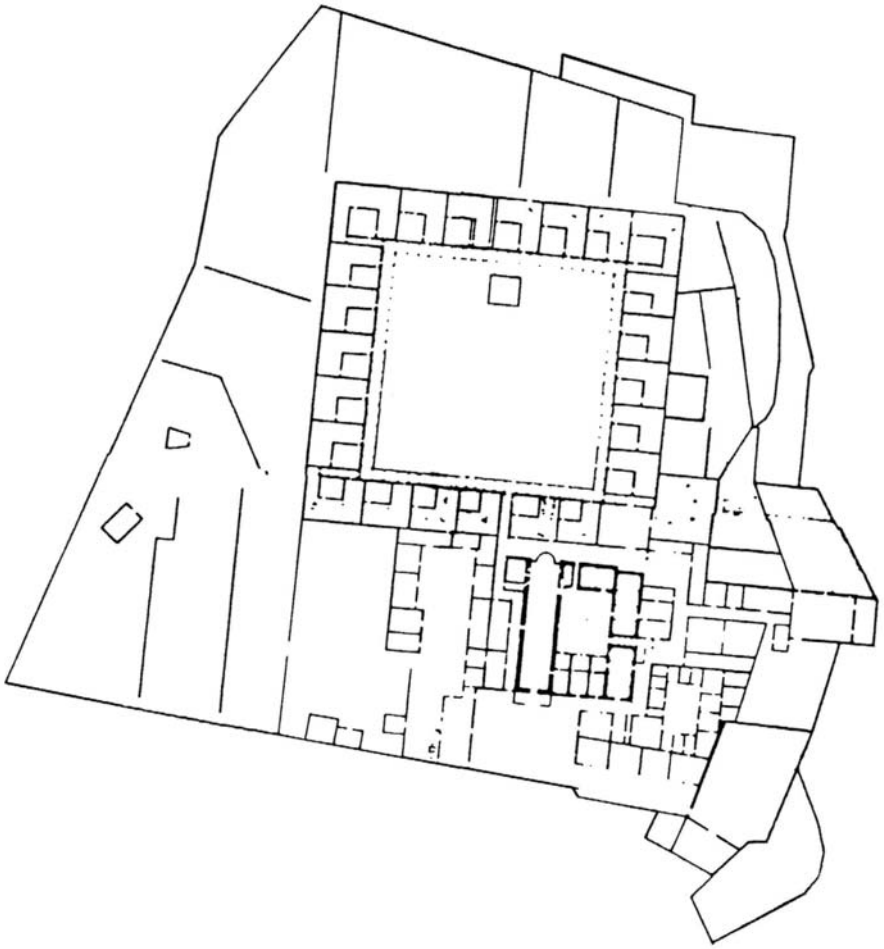
Abadía cisterciense de Fontenay (Francia). Claustro.



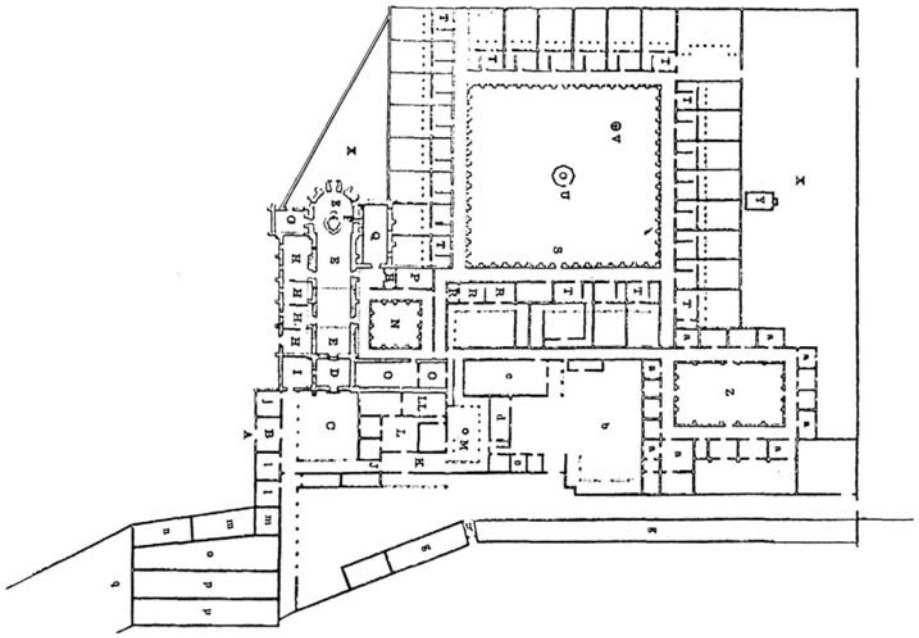
Abadía cisterciense de Santes Creus (España). Lavadero.

Abadía cisterciense de Le Thoronet (Francia). Sala capitular.

Abadía, cisterciense de Alcobaça (Portugal). Refectorio.



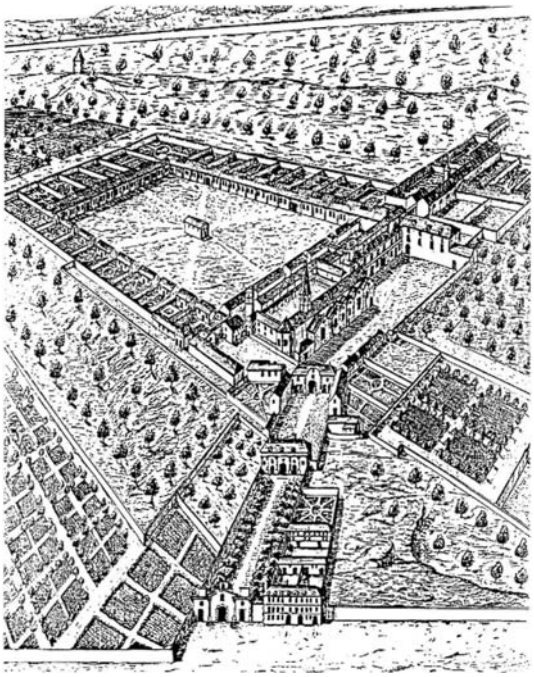
Cartuja de Valdecristo (España). Plano de la cartuja según Simón Aznar.



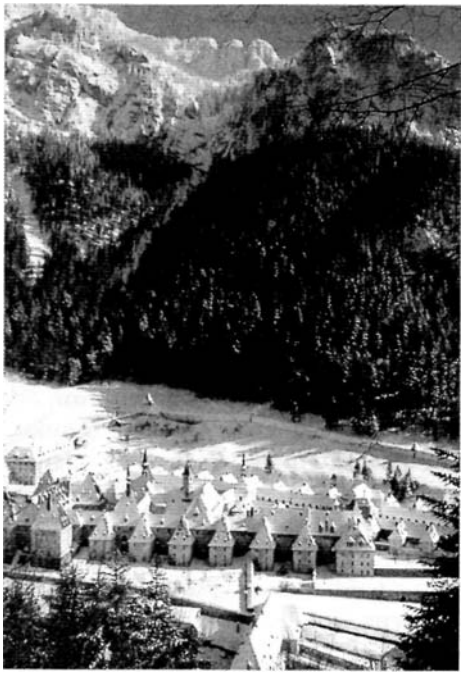
Cartuja de Miraflores (España). Planta general

Leyenda del plano.

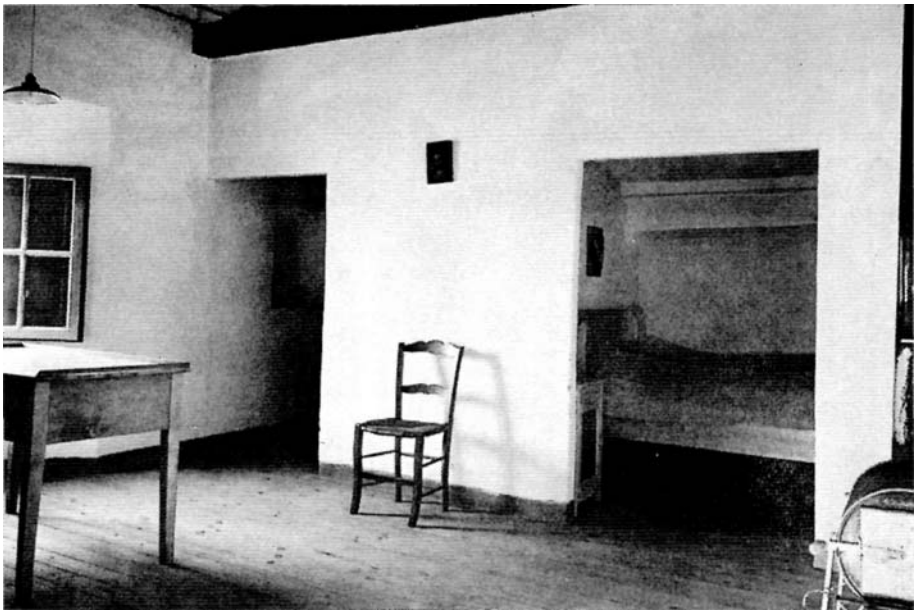
A. Puerta principal, B. Vestíbulo. C. Patio. D. Atrio de la Iglesia E. Iglesia. F. Sepulcro de los Reyes. G. Sacristía. H. 4 capillas. I. Deslunado. J. Puerta de la clausura. K. Corredor (encima hospedería). L. Patio con varias dependencias. LL Cocina. M. Patio interior. N. Claustro pequeños. O. Refectorio de padres y hermanos. Q. Sala capitular. R. Celda prioral. S. Gran claustro. T. Celdas. U. Fuente. V. Cruz del cementerio. X. Huerta. Y. Balsa para riego y distribución de aguas. Z. Claustro de Hermanos - obediencias. a. Celdas o habitaciones de hermanos. b. Patio. c. Bodegas y graneros. d. Carpintería. e. celda d P. Procurador. f. Calle entre monasterio y Dehesa. g. Corrales ganado y habitaciones criados. h. Puerta de la Dehesa. g. Dehesa cerrada. j. Locutorio. l. Habitaciones criados. m. Hospedería. n. Corral. o. Patio. p. Establos. q. Huerta Exterior.



Vista de la Cartuja de Vauvert (Francia).

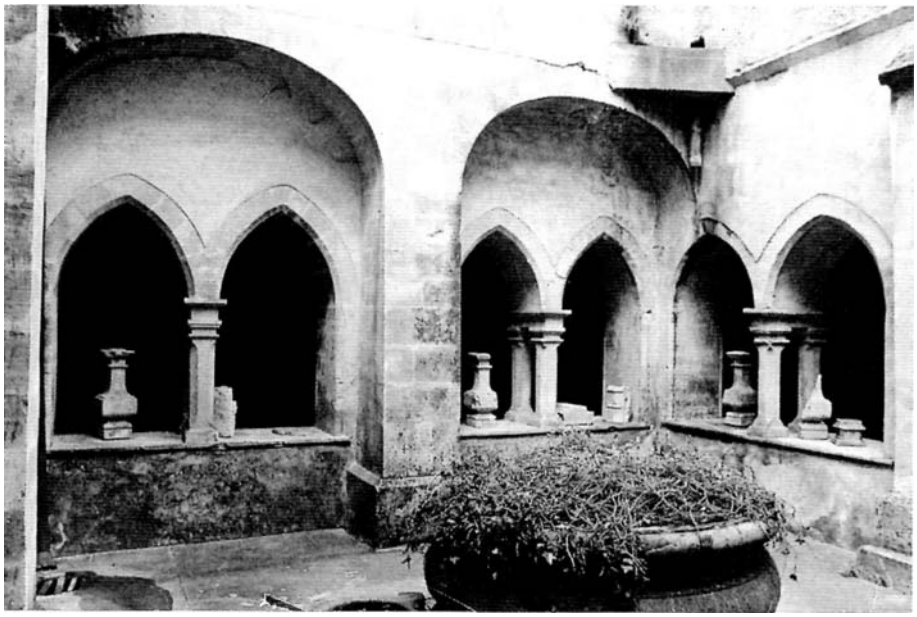


Grande Chartreuse (Francia).



Cartuja de Miraflores (España). Interior de una celda.

Cartuja de Miraflores (España). Iglesia.



Cartuja de Valbonne (Francia). Claustrillo.

UBICACIÓN DE LOS MONASTERIOS ARAGONESES

RICARDO MUR SAURA

INTRODUCCIÓN

Los monasterios son una de las dovelas del gran arco que conforma la historia de Aragón. Sin ellos no se puede comprender nuestro pasado. Ellos son fruto de su tiempo y hay que entenderlos inmersos en su momento.

Es indudable que desempeñaron un gran papel en la sociedad, en la economía, en la organización del territorio, en la espiritualidad y en la cultura del momento. Por eso, es importante su conocimiento y su estudio, porque forman parte de nuestra historia y de nuestro propio ser colectivo.

En la presente conferencia vamos a profundizar sobre la ubicación de nuestros monasterios y lo vamos a hacer siguiendo un doble criterio:

1. Su distribución espacio-temporal a lo largo y ancho del Reino y a través de los siglos. Téngase en cuenta que ambas dimensiones, el espacio y el tiempo, en este caso, como en tantos otros, van necesariamente de la mano.
2. La ubicación puntual de todos y cada uno de ellos, profundizando en aspectos como coordenadas geográficas, cuevas, simas de montañas, ríos, altitudes, tierras de cultivo, bosques... Advertimos que en el caso de los monasterios medievales no siempre es posible su ubicación exacta.

El presente trabajo tiene dos dimensiones, una científica y otra hermenéutica. La primera es exacta, documentada, empírica, basada en investigaciones, bibliotecas, archivos y expediciones arqueológicas y exploratorias, tan imprescindible como prisionera de sus propias limi-

taciones. La segunda comienza donde precisamente termina la anterior y que, por ello, va más allá de sus limitaciones. Además, es abierta, sugerente e invita a que cada uno saque sus propias conclusiones.

No es éste un estudio histórico ni sociológico sobre los monasterios, sino simplemente geográfico. Por eso omitiremos muchas explicaciones y reduciremos al máximo el discurso, excluyendo aspectos que serían más propios de otros estudios o enfoques del tema.

1. SOBRE LAS CONSTRUCCIONES SAGRADAS

Las construcciones que el hombre levanta sobre la faz de la tierra pueden ser muy variadas, tanto en formas como en fines. Ahora bien, una construcción tal como un templo, un lugar de culto, un monasterio, etc., sólo será realmente sagrada si cumple con los siguientes requisitos:

a) Una orientación determinada;

b) Unos materiales adecuados;

c) Unas medidas y principios geométricos específicos;

d) Una ubicación concreta.

Les explico con ejemplos:

Los druidas solían orientar sus ritos, que no siempre, hacia el Norte. Musulmanes y cristianos orientan sus templos y rezos hacia Oriente. Hasta el siglo XVIII se mantuvo casi escrupulosamente esta práctica. A partir de esta fecha es posible hallar templos en cualquier dirección.

En el Pirineo suele emplearse la piedra, como corresponde a una región montañosa y rica en canteras. Además, así el templo es una prolongación de la Madre Tierra. Los antiguos maestros de obra sabían que si las piedras contienen algo de cuarzo, mejor que mejor para estos menesteres. Por eso y otras razones encontramos iglesias de arenisca en zonas exclusivamente calcáreas.

Emplear la numerología y principios geométricos tales como el Número Áureo y otros es reflejar en la construcción sagrada el orden y la armonía del cosmos.

A excepción de algunas iglesias parroquiales -construidas en determinados lugares por razones prácticas tales como proximidad o economía-, la mayor parte de las catedrales, ermitas y santuarios están levantados en lugares de alta vibración telúrica. En algunos de estos lugares se superponen varias tradiciones: autóctona, celta, romana, medieval...

Las construcciones sagradas más importantes de nuestra tierra son:

1. *La cueva*: ubicada en un lugar concreto, adaptada con muros y construcciones accesorias, en la cual el altar tiene la orientación adecuada y en donde suele manar una fuente.
2. *El dolmen*: con túmulo no sería más que la realización en miniatura del monte y la cueva. Con o sin él, es el antepasado más próximo a nuestros actuales templos.
3. *La cripta*: sobre todo lo podemos hallar en los templos medievales, generalmente bajo el ábside. Supone una perduración de la cueva y del dolmen.
4. *El templo cristiano*: bien catedral, bien parroquia, bien abadía, bien ermita... en tiempos medievales, tanto románicos como góticos, suelen respetar al límite del escrúpulo las condiciones que he dado en la lista inicial. Entre los siglos XVI y XVIII cambia la concepción de la estética y del espacio, pero suele ocurrir lo mismo. Sin embargo, a partir del siglo XVIII y en progresión creciente hasta nuestros días, la arquitectura religiosa va dejando de ser sagrada en la misma medida que va haciendo caso omiso de los principios que les he expuesto y sigue por derroteros distintos.

No es casualidad que haya templos que inviten a rezar y templos en los que uno no pueda hallar la paz, por más que lo intente.

2. ANTECEDENTES: EREMITAS Y CUEVAS-SANTUARIO

Es admitido por todos que la primera forma de vida religiosa y uno de los principales medios de difusión del Cristianismo en zonas paganas es el eremitismo o anacoretismo. Se trata de una forma de vida de algunos cristianos que, renunciando a la vida en sociedad, se retiran a la soledad para dedicarse, sin sujeción a ningún orden jerárquico, a la oración y la penitencia.

Este tipo de vida, que apareció por los desiertos de Egipto a finales del siglo III, llegó a Aragón hacia el siglo V, recogiendo al parecer la tradición local de las cuevas-santuario, vigente aún en nuestros días.

Años más tarde, sin duda, la concentración de discípulos en torno a los eremitas provocó el tránsito del eremitismo al cenobitismo. Ejemplos son las fundaciones de Montecassino por san Benito de Nursia y en nuestra tierra la de Asán por san Victorián y las de San Úrbez de Nocito, San Cucufate de Lecina y San Juan de la Peña.

Una de las manifestaciones más elementales y a la vez más duraderas del sustrato cultural megalítico es la cueva. Supone el sitio por donde la Madre Tierra se hace accesible y por donde ella libera parte de sus energías. Por ello, la cueva siempre será algo femenino y asociado estrechamente al aparato genital de este sexo. Es posible hallar cuevas con culto por todo lo largo y ancho del Mediterráneo, desde Palestina hasta las costas de Iberia, sin olvidar ninguna de las islas y penínsulas.

Los íberos solían dar culto en lugares altos y en cuevas. De estos últimos santuarios conocemos bien tres ejemplares: Castellar de Santisteban (Jaén), Collado de los Jardines (Jaén) y Nuestra Señora de la Luz (Murcia). Todos ellos están junto a cuevas, fuentes y lugares abruptos.

Según Blázquez, no son propiamente templos sino «construcciones similares a los "thesauroi" griegos, cuya finalidad sería almacenar durante algún tiempo los exvotos».

No habría sacerdotes, salvo quizá en los primeros tiempos. Los santuarios estarían al cuidado de «santeros», que serían los encargados de limpiar el recinto e ir retirando los exvotos que trajesen los fieles.

El agua debía tener un papel importante, primordial. Varios de los santuarios están levantados junto a manantiales o cursos de agua. El líquido elemento es un medio por el que los dioses muestran su poder, adquiriendo propiedades mágicas y terapéuticas.

El íbero da culto a las montañas, las aguas y los árboles. La religión ibérica es naturalista y como tal gira en torno a las ideas de salud, fecundidad y ciclo vital, donde el nivel agrario al humano, como en la «reli-

gión megalítica», sólo que con numerosos aportes más tardíos y extramediterráneos.

Como les he apuntado anteriormente, el culto en cuevas es bien patente en Grecia, Italia, norte de África y en las islas del Mediterráneo. Las cuevas ibéricas fueron utilizadas durante las épocas ibérica, romana y medieval. Quizá ya fueron inauguradas en épocas preibéricas, en algún momento del Neolítico o del Megalítico.

Y en el Alto Aragón, en el área que va desde la Alta Zaragoza por el Oeste, hasta el Cinca por el Este, desde los altos valles pirenaicos por el Norte, hasta las sierras exteriores por el Sur, existen una serie de cuevas-santuario muy curiosas, todas ellas cristianizadas, pero que, sin duda, han pervivido desde épocas pretéritas.

Todas ellas comparten una serie de características comunes:

— Están enclavadas en lugares más o menos agrestes.

— Hay agua junto a ellas o, mejor, en su interior.

— Están cristianizadas. Actualmente son ermitas o santuarios.

— Suelen estar dedicadas a una advocación de la Virgen María o bien de algún santo o santa de los primeros siglos del Cristianismo. A veces se dan casos de dúplice advocación.

— En algunas hay tradición cenobítica o eremítica.

En estas cuevas confluyen multitud de leyendas y tradiciones que enlazan directamente con la «religión megalítica» y con lo que sabemos acerca de los santuarios ibéricos:

— Piedras que sanan.

— Piedras que ahuyentan tormentas.

— Aguas curativas.

— Leyendas relacionadas con la fecundidad.

— Tradiciones pastoriles.

Conviene no confundir estas cuevas-santuario con otras, dentro de la misma área geográfica, que surgieron en tiempos medievales al amparo de castillos, fortalezas y monasterios.

Las cuevas-santuario más importantes del Alto Aragón son (mapa 1):

— San Juan de la Peña.
— Santa María de Gótolas, junto a San Juan de la Peña.
— La Virgen de la Peña, en Santa Cilia de Jaca.
— La Virgen de la Cueva, en Oroel.
— Las cuevas del camino de Yebra al puerto de Santa Orosia.
— Santa Elena, de Biescas y Valle de Tena.
— San Úrbez de Cerésola o cueva de Saliellas.
— La Virgen de la Peña, en Aniés.
— San Cristóbal, de Aniés.
— San Julián, de Lierta.
— San Climén, de Arguis.
— San Chinés, de Santa Eulalia de la Peña.
— San Martín, de La Valdonsera.
— San Cosme y San Damián, en Vadiello.
— San Antón, de Torla.
— «A Iglesieta d'os Moros», de Bergua.
— Santa Marina, de Boltaña.
— San Úrbez, del Añisclo.
— San Visorio, de Labuerda.
— San Lorenzo, de Tella.

Existen más cuevas dentro de esta área. De alguna no resulta fácil su clasificación, como Santa Elena, de Biescas. Aunque conocemos la famosa Espelunca de San Victorián, en las faldas de Peña Montañesa en la orilla izquierda del Cinca. Sin embargo, creemos que no encaja en este entramado.

Los jacetanos, «iakkitanoi» en griego, «iaccetani» en latín, son un pueblo de estirpe no indoeuropea perteneciente al área cultural pirenaico-occidental. Debió estar ligeramente iberizado, si atendemos a las

muestras numismáticas de época tardía. Su economía debió ser esencialmente pastoril. Su religión, de tipo megalítico, utilizaría algunas de estas construcciones en los valles del norte y cuevas-santuario en el resto de la geografía. Su capital era Iacca, la «I.A.Ca.» de las monedas, la actual ciudad de Jaca.

Sobre su ámbito geográfico, Estrabón nos dice lo siguiente: «Este pueblo comienza por las estribaciones del Pirineo y se extiende por las llanuras, llegando hasta la región de los ilergetes, con sus ciudades Ilerda y Osca, no lejos del Ebro».

Guillermo Fatás los hace extenderse por la actual Jacetania, e incluso conjetura el límite político de estas gentes en los límites de la encina, en torno a los 700 metros sobre el nivel del mar.

Por el norte confrontaban con los aquitanos, los «akytanoi» de los griegos, con un nombre asombrosamente similar. La frontera entre ambos pueblos debía coincidir con la divisoria de aguas atlántico-mediterránea grosso modo, la actual frontera hispano-francesa.

Los jacetanos, por el Oeste, confrontaban con los suessetanos, de quienes eran enemigos acérrimos. Este pueblo ocupaba, hasta principios del siglo II a. de JC., parte de la Canal de Berdún, de Cinco Villas y tierras del Gállego Medio.

No tenemos ninguna referencia documental acerca de su frontera oriental.

Guillermo Fatás, apoyándose en dos textos, uno de Plinio el Viejo y otro de Estrabón, opina que los «cerretanos», pueblo de estirpe ibérica, se extenderían desde la Cerdaña por los valles del Pirineo Central hasta los jacetanos y vascones.

Hagan ustedes un mapa de la provincia de Huesca y coloquen las cuevas-santuario que les he citado.

Hagan otro mapa idéntico de la provincia y marquen las fronteras que las fuentes que les he citado dan para el pueblo jacetano.

El resultado es que coinciden casi exactamente los límites. Queda sin resolver el tema de la frontera inicial, de la cual las fuentes clásicas

no aportan apenas luz. Ahora bien, si aceptamos la tesis de que este pueblo prerromano realizaba sus cultos en las cuevas-santuario, dicho problema fronterizo deja de serlo.

Conclusión: el área de las cuevas-santuario altoaragonesas puede ser *grosso modo* el área de expansión geográfica, cultural y política del pueblo prerromano de los jacetanos.

3. LOS MONASTERIOS ANTIGUOS

3.1. Monasterios de tradición visigótica

A partir del siglo VI la Iglesia hispana o goda entra en un momento de auge y esplendor. Este florecimiento, entre otras cosas, se traduce en el nacimiento de los primeros cenobios aragoneses. Éstos son los siguientes (mapa 2):

— *Asán*, cerca de Quicena. Allí viven los obispos de Huesca, Vicente y Audeberto; Gaudioso, de Tarazona; Aquilino, de Narbona; Tranquilino, de Tarragona, y Eufrónimo, de Zaragoza, además de San Victorián, que en el siglo XI fue trasladado a Sobrarbe.

— Santas Masas, de Zaragoza, luego llamado de Santa Engracia.

— Obarra, encima de Roda de Isábena.

— Alaón, fundado en 656 por Vandregisildo, en Sopeira.

— San Martín de la Valdonsera, cerca de San Julián de Banzo.

— San Miguel de Arrasate, en Sobrarbe.

— San Úrbez de Nocito.

— San Pedro de Séptimo, cerca de Arascués.

— San Cucufate de Lecina.

— San Pedro de Taberna (?), junto a Barbaruéns.

Pero este desarrollo se vio truncado con la invasión musulmana del 711. Aunque sabemos que estos monasterios siguieron abiertos, está claro que su posible desarrollo y expansión se vio frenado por las circunstancias del momento.

3.2. Monasterios mozárabes y carolingios

Aunque la tierra llana aragonesa se islamizó casi al cien por cien, sin embargo en la montaña pirenaica esta influencia apenas llegó, formándose los tres principales núcleos de resistencia conocidos como Aragón, Sobrarbe y Ribagorza. Estos territorios, regidos en principio por gentes francas venidas allende los Pirineos, luego fueron cayendo en la órbita del reino pamplonés. La vida se organizó por valles, como dicta la orografía, y casi todos ellos estuvieron regidos por un monasterio, que además de la vida espiritual organizó la vida económica y territorial de su ámbito de influencia. La regla, redactada por san Benito en 534 en Montecassino, iría marcando poco a poco la vida de estos cenobios, aunque muchos conservaron aún la hispanogoda.

Estos cenobios son los siguientes (mapa 3):

Siglo IX:

— San Salvador de Leyre.
— Santa María de Fuenfría.
— San Pedro de Siresa.
— San Martín de Ciella.
— San Julián y Santa Basilisa de Navasal (remozado).
— San Pedro de Taberna (remozado).
— Santa María de Obarra (remozado).
— Santa María de Alaón (remozado).

Siglo X:

— San Juan de Ruesta.
— San Adrián de Sasabe.
— San Julián y Santa Basilisa.
— San Pedro de Jaca.
— San Martín de Cercito.
— San Martín de Saraso.
— Sasal.
— San Pelay de Gavín.
— San Andrés de Fanlo.
— San Martín de Ligüerre.

— San Juan de Matidero.
— San Pedro de Nava.
— San Genaro de Basa.
— Santa María de Ballarán.
— San Pedro de Séptimo (hispanogodo).
— San Cucufate de Lecina (hispanogodo).
— San Martín de Sas.
— Lavaix.

Siglo XI:

— San Victorián de Asán.
— San Úrbez de Gállego.
— San Úrbez de Basarán.

Los territorios pirenaicos sufrieron las invasiones de Almanzor en 999 y de Abd-al-Malik en 1066. Toda la iglesia aragonesa quedó desolada. Las sedes y cenobios meridionales desaparecieron de raíz, y los pirenaicos sufrieron devastaciones fatales. Por fortuna, mientras que el Califato de Córdoba camina hacia su declive definitivo en 1031, a la par Sancho III el Mayor, de Navarra, irá reconstruyendo y reorganizando el territorio.

3.3. Cluniacenses y canónigos regulares

Sancho III el Mayor, con monjes cluniacenses, comienza un proceso restaurador intentando levantar los cenobios aún recuperables, pero reorganizando totalmente el panorama. Nombró unos cuantos monasterios-abadía, alrededor de los cuales se desgranaría un rosario interminable de monasterios-prioratos, dependientes de aquéllos.

El panorama quedó así (mapa 4):

• Abadías:

Prioratos:

a) San Juan de Ruesta (Maltray):
   — Santa María de Fuenfría.
   — San Martín de Ciella.

b) San Juan de la Peña:
   — Aglutina a San Juan de Ruesta.

- — San Esteban de Orastre.
- — Santo Ángel de Atarés.
- — Santo Tomás de Bernués.
- — San Pelay de Gavín.
- — San Pedro de Iboza.
- — San Salvador de Serué.
- — San Salvador de Sorripas.
- — San Martín de Pacopardina.
- — San Juan de Pano.
- — San Juan de Vela.
- — Santa Eulalia de Pequera.
- — San Martín de Cercito.
- — San Juan de Matidero.
- — Santa María de Iguacel (hasta 1203).

c) San Pedro de Loarre (canónigos regulares).

d) San Andrés de Fanlo:
   - — San Cucufate de Lecina.

e) San Úrbez de Nocito.

f) Santa María de Alquézar (canónigos regulares).

g) Santa María de Alaón:
   - — San Martín de Sas.

h) San Emeterio.

i) San Juan de Pano.

j) San Victorián:
   - — San Pedro de Taberna.
   - — Santos Justo y Pastor de Orema.
   - — Santa María de Obarra.

k) San Pedro el Viejo de Huesca:
   - — Se le une San Úrbez de Nocito.

l) Jesús Nazareno de Montearagón (canónigos regulares):
   - — San Genaro de Gállego.
   - — San Andrés de Fanlo.

ll) Santa Cruz de la Serós.
m) Santa Cristina de Somport (canónigos regulares) .

Algunos monasterios siguen siendo particulares:

— San Pedro de Siresa.
— San Salvador de Bernués.
— San Martín de Saraso.
— Sasal.
— San Adrián de Sasabe.
— Santa María de Ballarán.
— Castillón-Nava.

Los premostratenses, canónigos regulares de raíz agustiniana, que surgieron en 1120, fundaron Nuestra Señora de la Alegría, en Benabarre.

3.4. Notas geográficas

La mayor parte de estos monasterios antiguos, si exceptuamos la etapa visigótica, se encuentran en el área pirenaica, entre las sierras exteriores y la actual frontera francesa. La razón es obvia: la presencia o no del Islam en una determinada zona. De estos monasterios, la mayor parte, más de un sesenta por ciento, se encuentran en torno a Jaca, o lo que es lo mismo, en el viejo Aragón. El resto se localiza en una similar franja paralela, que iría desde el Gállego hasta Pont de Suert, destacando dos núcleos: uno en el corazón de Sobrarbe y otro en la Ribagorza.

A partir del siglo XI y hasta el siglo XIII los sucesivos y certeros avances de la reconquista irán marcando las nuevas fundaciones monásticas, tanto en la montaña y los somontanos como en la recién cristianizada Tierra Llana.

La ubicación de los primitivos monasterios viene condicionada por la abrupta orografía del territorio altoaragonés, aspecto que, lejos de ser un inconveniente, es un acicate para su desarrollo, tal era o debía ser la espiritualidad del momento, muy cercana aún al eremitismo y a la naturaleza.

Así, tenemos cenobios levantados en lugares altos, por motivos de seguridad, al amparo de las cumbres, como San Salvador de Leyre, San Julián y Santa Basilisa de Navasal, San Victorián de Asán o San Esteban de Orastre.

Otros se cobijaron en cuevas, recogiendo la antigua tradición de estas montañas de las cuevas-santuario, como San Juan de la Peña o San Martín de la Valdonsera.

Otros se levantaron junto a fuentes, como Santa María de Fuenfría.

Otros se ubicaron junto a los caminos, o cerca de ellos, o lo que es igual junto a los ríos, nacidos o restaurados en tiempos de paz. Así tenemos San Pedro de Siresa, San Pedro de Taberna, Santa María de Obarra, Santa María de Alaón, San Juan de Ruesta, San Pedro de Séptimo, San Pedro de Rava o Santa Cristina de Somport.

Otros nacieron en castillos, cuando las fortalezas militares se revelaron inútiles o desfasadas, según los avances de la Reconquista. Así tenemos San Pedro de Loarre y Jesús Nazareno de Montearagón.

Los menos se levantaron en ciudades. Por eso sólo hallamos San Pedro de Jaca y San Pedro el Viejo, de Huesca.

Aquí, aunque hay excepciones, la iglesia y los edificios monásticos suelen estar en un centro y alrededor de él, a veces a varios kilómetros de distancia, se disponen las tierras de cultivo, huertas, frutales, vides, bosques, molinos, batanes y demás propiedades del monasterio, administrándose a distancia por medio de priores y otras formas feudales similares.

4. UNA NUEVA ETAPA

4.1. Los cistercienses

Con Alfonso el Batallador el reino aragonés abandona el estrecho cerco de las montañas pirenaicas y se extiende con la velocidad del relámpago por las llanuras y tierras meridionales.

Los nuevos cenobios surgirán a la luz de la reforma cisterciense, llevada a cabo por san Bernardo. Las nuevas casas del Císter fueron (mapa 5):

— Nuestra Señora de Veruela.
— Nuestra Señora de Rueda.
— Nuestra Señora de Piedra.
— Santa Fe de Huerva.
— Santa María de Casbas.
— Nuestra Señora de Trasobares.
— Nuestra Señora de Cambrón, en Sádaba.
— Nuestra Señora de Samper de Lagata.
— Santa María de Escatrón.
— Nuestra Señora del Salz, en Zuera.
— Nuestra Señora de la Gloria, en Ara.
— La Juncería, en Villanueva de Gállego.
— Santa Susana de Zaragoza.

4.2. Las Órdenes Militares

Las Órdenes Militares, coherederas del Reino por el testamento de Alfonso el Batallador, se afianzaron rápidamente en Aragón, aunque sus monasterios son escasos. Veamos (mapa 6):

La Orden del Hospital fundó Santa María de Grisén y Santa María de Sijena.

La Orden del Temple tuvo su centro en el castillo de Monzón, cuya iglesia estaba bajo la advocación de San Nicolás.

El Santo Sepulcro fundó monasterios masculinos en Huesca, Zaragoza y Calatayud y femeninos en Huesca, Barbastro, Borja y Calatayud.

4.3. Cartujos y jerónimos

Los cartujos fundan, a partir del siglo XVI, la Cartuja de las Fuentes, la de Aula Dei y la de la Concepción, estas dos últimas a escasos kilómetros de Zaragoza (mapa 7).

Los jerónimos se instalan en 1493 en las Santas Masas de Zaragoza.

4.4. Notas geográficas

Estos nuevos monasterios, como consecuencia del devenir político-militar del Reino, se instalan, por lo general, en las nuevas tierras ocupadas, al sur de los Pirineos, preferentemente junto a Zaragoza (Salz, Juncería, dos Cartujas), en el somontano del Moncayo y Calatayud (Veruela, Piedra, Calatayud, Trasobares, Borja, etc.), y en el somontano oscense y Monegros (Sijena, Cartuja, Casbas, Monzón).

La nueva mentalidad monástica y las nuevas necesidades económicas conllevan otras exigencias de ubicación que las de los viejos cenobios pirenaicos de raigambre benedictina y canonical. Los nuevos monasterios ya no son tan pequeños como aquellos «monasteriolos» y prioratos pirenaicos. Sus edificios, grandes, gigantescos a veces, se harán rodear de un sinfín de construcciones, naves, corrales, cuadras, murallas y otras dependencias, ahora imprescindibles.

Los nuevos monasterios se levantarán en tierras llanas como la palma de la mano, cerca de ríos, junto a caminos o fuentes y se harán rodear de las mejores y más fértiles tierras del contorno. Cistercienses y cartujos labrarán personalmente y con sus propias manos la tierra. El resto tendrán quien lo haga por ellos, pero es igual, la ubicación es idéntica.

Cada uno de estos monasterios se verá dotado de un ejército de poblaciones en las que ejercían su señorío y donde radicaba su ámbito de influencia directa. Todos ellos, además de su papel espiritual, cultural y testimonial, desempeñaron un papel esencial en la repoblación de los grandes espacios vacíos de las llanuras y tierras meridionales del Reino, a base de la puesta en marcha de las explotaciones agrícolas y cartas-puebla.

5. LOS MENDICANTES: FRAILES Y CONVENTOS

Aunque propiamente no se puede hablar ya de monjes y monasterios, sino de frailes y conventos, pues sus vidas ya no responden totalmente al modelo contemplativo, sin embargo, creo conveniente incluirlos aquí.

Su ideal y estilo de vida es distinto al de los contemplativos. Es cierto que todos oran y laboran, pero los frailes salen del convento y los monjes pasan su vida intramuros del monasterio. Los frailes, después de cumplidas sus obligaciones corales, se dedican a predicar, misionar y promover obras de caridad y de piedad. Por eso levantan sus conventos en lugares preferentemente urbanos. Así, los veremos en ciudades como Zaragoza, Huesca, Barbastro, Jaca, Daroca, Alcañiz, Teruel y otras en lugares que al menos tienen la categoría de villa, pero raramente se dejarán ver en el mundo rural, entendiendo éste al modo medieval y benedictino.

Los conventos tienen todos la misma estructura: una iglesia, un edificio conventual para vivienda de la comunidad y una huerta, generalmente adyacente, para sustento de los frailes y como medio para evitar la ociosidad. Al vivir de las limosnas que les proporcionan sus labores pastorales, en principio no necesitan más propiedades y dependencias; ahora bien, no quiere decir que no las haya o que no las busquen.

Los dominicos levantaron conventos masculinos en Zaragoza, Calatayud, Huesca, Alcañiz, Benabarre, Montalbán, Daroca, Gotor, Ayerbe, Caspe, Monzón, Albarracín, Alfajarín, Graus, Teruel, Magallón, Jaca, Borja y Belchite. Su rama femenina lo hicieron en Zaragoza, Alcañiz, Calatayud, Benabarre y Albarracín (mapa 8).

Los franciscanos fundaron casas en Zaragoza, Tarazona, Teruel, Calatayud, Huesca, Daroca, Jaca, Ejea de los Caballeros, Albalate de Cinca, Alcañiz, Alpartir, Ariza, Borja, Cariñena, La Almunia, Luna, Maella, Mallén, Manzanera y Mora. Las clarisas hicieron lo propio en Huesca, Abiego, Borja, Calatayud, Teruel y Zaragoza. La Orden Tercera Franciscana tuvo una casa en Ejea de los Caballeros (mapa 9).

Los carmelitas, bien calzados, bien los reformados descalzos, abrieron conventos en Zaragoza, Calatayud, Huesca, el Desierto de Calanda, Teruel, Tamarite de Litera, Jaca, Alcañiz, Novallas, Valentuñana, Tarazona y Rubielos. Su rama femenina lo hizo en Tarazona, Calatayud, Huesca y Maluenda (mapa 10).

Los agustinos también están divididos en varias familias. Los calzados abrieron sus conventos en Zaragoza, Belchite, Benabarre, Borja, Caspe, Fraga, Huesca y Samper de Calanda. Los descalzos lo hicieron

en Bolea, Calatayud y Zuera. Los recoletos sólo fundaron en Alagón y Huesca. Por su parte, las monjas abrieron las casas de Mirambel y Rubielos (mapa 11).

Los servitas abrieron un convento en Bolea y su rama femenina lo hizo en Cuevas de Cañart (mapa 12).

Los mercedarios fundaron en Huesca, Zaragoza, Calatayud, Daroca, Monflorite, Sádaba, Embún y Estercuel (mapa 13).

6. ARAGÓN MONASTERIO A MONASTERIO

Ofrecemos a continuación una lista más o menos exhaustiva de los monasterios aragoneses. Incluimos los cenobios nacidos entre los siglos VI y XVI, que albergaron comunidades contemplativas o monásticas. Excluimos las cuevas-santuario, de las que no hay tradición de vida en común, y los conventos de las órdenes mendicantes.

Durante estos mil años se fundaron en Aragón unos doscientos monasterios, concentrados la mayor parte en las montañas pirenaicas entre los siglos IX al XI.

De muchos conocemos su ubicación exacta, de otros sólo aproximada. Unos pocos, poquísimos, siguen vivos, masculinos ninguno.

Unos fueron grandes rectores del territorio aragonés, incluso sus abades acudían a las Cortes del Reino; otros fueron humildes casas de oración o lugares temporales de retiro.

De algunos conservamos sus dependencias al cien por cien, o cuando menos sus ruinas, fruto éstas de los zarpazos de la Desamortización; de otros sólo sus iglesias; de otros sólo informes «espedregales» cubiertos de maleza.

De unos se conserva abundante y variada documentación, de otros escasamente su mención y de otros ni eso, sólo la tradición.

1. *Abenilla, San Juan de (HU):* Abenilla es una aldea semihabitada, sita en el valle del Guarga. A pocos centenares de metros al SE se encuentra la ermita de San Juan. Hay menciones entre los siglos X-XI.

2. *Agüero, San Juan de (HU)*: La parroquia de este pueblo está dedicada al Salvador. Datan sus restos más antiguos del siglo XII. Hay menciones del monasterio entre los siglos X-XI.
3. *Aínsa, Santas Justas y Rufina (HU)*: Iglesia-monasterio que sirvió en el siglo VIII como refugio a monjes y reliquias.
4. *Alaón, Santa María y San Pedro de (HU)*: Sito en Sopeira. La primera cita data de los años 806 y 814. Queda en pie toda la iglesia románica, consagrada en 1123.
5. *Alquézar, Santa María de (HU)*: De canónigos de San Agustín. Sito en la villa homónima, a 660 metros de altitud. Consagrada su iglesia en 1099, quedan sus restos en la actual colegiata, parte del muro meridional y el atrio que lo precedía, con sus arcos, columnas y capiteles.
6. *Araguás, San Félix (HU)*: En el jacetano pueblo de Araguás del Solano. Monasterio desaparecido, del que hay una mención en 1050. La parroquia actual está consagrada a San Policarpo.
7. *Aratorés (HU)*: Sito en el pueblo homónimo. Fundado en el año 900. Se conserva una placa en la fachada de la actual iglesia parroquial, de estilo románico.
8. *Arguisal, San Juan de (HU)*: Cerca del pueblo hay una partida con sepulturas, llamada San Martín. Está a unos 850 metros de altitud, entre Escuer Nuevo y Arguisal. Citado en 1063.
9. *Arguisal, Santa María de (HU)*: Monasterio desaparecido en el entorno del pueblo homónimo. Citado hacia 1130.
10. *Arrasate, San Miguel de (HU)*: Apenas se sabe de él más que el nombre. Al estar muy cerca de San Victorián, quizá tenga algo que ver con el topónimo «Arro», pueblo cercano sito a 600 metros de altitud.
11. *Arrasul, Santa María de (HU)*: Topónimo conservado en la actual Pardina de Arrasul, en el valle de Acumuer, a 1.110 metros de altitud. Subsisten restos de muros y construcciones antiguas, entre las que parece despuntar la iglesia.
12. *Arrés, Santa Columba (HU)*: Sito a 500 metros al norte de Arrés, donde aún subsiste el topónimo «Santa Columba», correspondiente hoy a una partida agrícola. Los ancianos del pueblo recuerdan haber quitado los «espedregales» con «machos a carga».

13. *Asán, San Martín de (HU)*: Cerca del castillo de Montearagón, a unos 500 metros de altitud, se han querido ver ruinas correspondientes a tan antiguo cenobio.

14. *Asán, San Victorián de (HU)*: Monasterio homónimo y continuador del anterior, fundado por el titular, al pie de la Peña Montañesa, a 1.100 metros de altitud, del cual subsisten abundantes restos y ruinas consolidadas de la iglesia y casa abacial.

15. *Aspirilla, San Julián de (HU)*: A unos 2 kilómetros al norte de Espuéndolas, pueden verse los restos destechados de la ermita de Santa Isabel, capilla del monasterio de San Julián, citado en el siglo X.

16. *Atarés, Santo Ángel de (HU)*: Localizado en el despoblado de «Jarne» o «Chame», también conocido como «El Villar», sito al este de Atarés, a unos 960 metros de altitud. Quedan algunos restos.

17. *Aula Dei, Cartuja de (Z)*: Monasterio vivo, sito en Peñaflor de Gállego, encima del río homónimo.

18. *Aurín, San Cristóforo (HU)*: Monasterio desaparecido, citado en 1090, cerca del pueblo homónimo.

19. *Bagüés, San Julián y Santa Basilisa de (Z)*: Monasterio en 1178. En el pueblo homónimo, a unos centenares de metros, se levanta la iglesia, también homónima, cuyas pinturas son la estrella del Museo Diocesano de Jaca.

20. *Ballabriga, San Miguel de (HU)*: Monasterio desaparecido cerca de Obarra. Se cita su iglesia en 1020. El topónimo se conserva en el pueblo homónimo.

21. *Ballarán, Santa María de (HU)*: Situado al sur de San Julián de Basa. Subsisten las ruinas de una ermita homónima.

22. *Bandaliés (HU)*: Monasterio del que sólo se conoce el nombre. Pudo estar en el pueblo homónimo, sito a 502 metros, en el somontano oscense.

23. *Banzo, San Julián de (HU)*: Monasterio mencionado en 1036, Quizá tenga algo que ver con San Martín de la Valdonsera. Existe un pueblo homónimo sito en el mismo piedemonte de la Sierra Gabardiella.

24. *Barbastro, Santa Fe (HU)*: Monasterio e iglesia desaparecido, sito intramuros de Barbastro.

25. *Barbastro, Santo Sepulcro de (HU)*: Monasterio de dicha orden militar, sito intramuros de la ciudad.

26. *Barrabés, San Andrés (HU)*: Monasterio cuyo emplazamiento exacto resulta desconocido, situado aproximadamente a unos 1.000 de altitud, a orillas del Noguera Ribagorzana, cerca de los pueblos de Bono y Estet.

27. *Basa, San Genaro de (HU)*: Monasterio del que no queda rastro alguno, sito al parecer en la confluencia de los ríos Basa y Gállego, a unos 800 metros de altitud.

28. *Basa, San Juste de (HU)*: Monasterio de ubicación desconocida, sito en el valle del río Basa. Se menciona entre los siglos X-XI.

29. *Batalí (HU)*: Monasterio de ubicación desconocida, sito en el valle del Estarrún, fundado en 1042.

30. *Batral (HU)*: Monasterio sito en el término de Martes, citado en 1042.

31. *Belsué, Santa María de (HU)*: Actualmente es una aldea abandonada, sita a 920 metros de altitud, en el curso del río Flumen. Queda la iglesia, arruinada, pero en aceptable estado de conservación, de fábrica medieval.

32. *Benabarre, Nuestra Señora de la Alegría de (HU)*: Advocación equivocada. Es Nuestra Señora de los Linares. Dicho monasterio fue primero benedictino y posteriormente convento de dominicos. Está situado a unos 3 kilómetros al norte de Benabarre, cerca de San Medardo. El nombre de Nuestra Señora de la Alegría, con el que es conocido a nivel divulgativo, corresponde a una ermita levantada en el siglo XVIII.

33. *Benasque, Santa María y San Martín (HU)*: Monasterio desaparecido en esta villa pirenaica, citado en 1015.

34. *Bernués, San Salvador de (HU)*: Ver nota 35.

35. *Bernués, Santo Tomás de (HU)*: Es muy difícil precisar y determinar la ubicación de los monasterios de Santo Tomás y San Salvador de Bernués. Al respecto pueden plantearse algunas hipótesis:

a) que uno o ambos monasterios se encontrasen en el pueblo homónimo;

b) que se encontrasen fuera, pueden coincidir o no con los despoblados conocidos en el término, a saber:
   — Tiñés: al sureste de Bernués.
   — La Iglesiona: al oeste de Bernués (topónimo creo que indudable).
   — Moch: Al norte de Bernués, cerca de la Venta Vieja.

36. *Besarano, San Úrbez de (HU)*: Situado en una montaña cerca del despoblado de Basarán, en el Sobrepuerto. Subsisten restos y «espedregales». Destaca su altitud, unos 1.450 metros.

37. *Biasós, San Salvador de (HU)*: Monasterio sito al norte de Sinués, a unos 1.100 metros de altitud. Se cita en 1178.

38. *Biel, San Lorenzo de (Z)*: Monasterio citado en 1178. Quizá estaría en el pueblo homónimo, a unos 768 metros de altitud.

39. *Biota (Z)*: Monasterio citado en 1178. En el pueblo homónimo, a 485 metros de altitud, hay una iglesia románica de finales del siglo xii dedicada a San Miguel.

40. *Blanzaco (HU)*: Monasterio desaparecido citado en el siglo XI. Al sur de Ena existe una pardina y las ruinas del despoblado homónimo.

41. *Borde, San Salvador de (HU)*: Sito en Aínsa. Monasterio desaparecido.

42. *Borja, Santo Sepulcro de (Z)*: Monasterio masculino de dicha orden militar en la ciudad aludida.

43. *Botaya, San Adrián (HU)*: Monasterio citado en 1046. Al sur de dicho pueblo existe una ermita homónima, edificada en el siglo XVI.

44. *Buil, San Martín de (HU)*: Monasterio fundado en 1025 en dicha localidad del sur de Sobrarbe.

45. *Busa, San Juan de (HU)*: Monasterio ubicado entre Oliván y Lárrede. Queda su iglesia.

46. *Caballera, San Martín de (HU)*: Monasterio abandonado. Quedan las ruinas de su iglesia, correspondiente al siglo XI. Está muy cerca de Santa Lucía y San Quílez.

47. *Calatayud, Santo Sepulcro de (Z)*: Monasterio masculino de dicha orden militar.

48. *Calatayud, Santo Sepulcro de (Z)*: Monasterio femenino de dicha orden militar.

49. *Cambrón (Z)*: Monasterio sito al sur de Sádaba. Cisterciense femenino, consagrado a Santa María, fundado en el siglo XIII.

50. *Capella, San Julián de (HU)*: Mencionado en el siglo IX.

51. *Casbas, Santa María de (HU)*: Monasterio cisterciense femenino, vivo en la actualidad, sito en el pueblo homónimo del somontano oscense.

52. *Castillomango, San Esteban de (HU)*: También conocido como San Esteban de Agüero. A una hora andando hacia el norte, desde Agüero, existe el término Castillomango, donde subsisten los restos de una fortificación y una ermita consagrada al protomártir, todo ello a unos 1.050 metros de altitud, mencionado en 1027.

53. *Centenero, San Salvador y San Andrés (HU)*: Quizá corresponda a la actual ermita románica de Santa María, sita a unos 500 metros al noroeste del pueblo, a unos 600 metros de altitud, de la cual no se sabe más que su advocación actual. Alrededor quedan restos.

54. *Cercito, San Martín de (HU)*: Sito a orillas del río Aurín, quizá primero en un emplazamiento desconocido aguas abajo de Larrés, quizá después (a partir del siglo XIII) trasladado al pueblo de Acumuer, a unos 1.200 metros de altitud, donde existe el topónimo San Martín y restos de construcciones antiguas.

55. *Cillas-Loreto (HU)*: En las cercanías de Huesca existen sendos santuarios con dichas advocaciones marianas. Se citan en 1190 como encomienda del Temple.

56. *Cillas, San Martín (HU)*: Topónimo conservado en la pardina de Ciella, en la Foz de Biniés, a unos 630 metros de altitud. Los dueños, hace pocos años, levantaron una ermita en honor al santo y en recuerdo del cenobio.

57. *Concepción, Cartuja de la (Z)*: Se conserva en el pueblo homónimo, sito a 6 kilómetros de Zaragoza, por la carretera de Castellón.

58. *Chenepreta (Z)*: También conocido como Genepreta, sito al norte de Tiermas, en la Sierra de Leyre. Citado en 1019.

59. *Ena, San Martín de (HU)*: Sito, al parecer, junto al pueblo homónimo. No hay restos.

60. *Ena, San Felices (HU)*: Sito, al parecer, junto al pueblo homónimo. Citado en 1046.

61. *Esa, San Julián de (HU)*: Situado al suroeste de Jaca, muy cerca de la ciudad, a orillas del barranco de Fontazones, tributario del río Gas. El lugar también se conoce como «El Villar de Santa Ana», quedando inmensos e informes montones de piedras.

62. *Escatrón, Santa María de (Z)*: Localizado en la villa homónima. Pertenecería al Císter y acabaría absorbido por su vecino Rueda.

63. *Espierre, San Juan de (HU)*: Fundado en 950. En el pueblo homónimo, a unos 3 kilómetros al este y unos 1.550 metros de altitud, se encuentra la iglesia.

64. *Fanlo, San Andrés de (HU)*: En la actual pardina de Fanlo, a unos 2,5 kilómetros al este del Hostal de Ipiés, quedan tímidos restos de lo que fue el afamado cenobio.

65. *Fantova, San Clemente de (HU)*: Monasterio abandonado, citado en 1015.

66. *Fenero, San Martín de (HU)*: Se sabe que estaba en las afueras de la villa homónima. En la actualidad es una pardina situada a 1.320 metros de altitud, en el término de Cortillas, en la cual subsisten las ruinas de una iglesia, de los siglos XVII-XVIII, dedicada a San Marcos. Citado en 1042.

67. *Fonchamina, San Silvestre de (HU)*: Muy cerca de Castanosa. Monasterio desaparecido.

68. *Fuebas, San Pedro de (HU)*: En Agüero. En el mismo pie de los Mallos existen las ruinas de lo que fue la iglesia de San Pedro. Monasterio desaparecido, citado en 987.

69. *Fuenfría, Santa María de (Z)*: En Salvatierra de Esca, a pocos metros del pueblo en dirección oeste, se levanta una ermita homónima.

70. *Fuentes, Cartuja de las (HU)*: Sita entre Lanaja y Pallaruelo de Monegros. Cerca hay un pueblo de colonización llamado La Cartuja de Monegros.

71. *Gállego, Samitier de (HU)*: Monasterio de ubicación desconocida, desaparecido y citado en 1139.

72. *Garcipollera, San Clemente de (HU)*: Sito a unos 940 metros de altitud, a 1,5 kilómetros al norte de Bescós. Quedan informes montones de piedras. Monasterio citado en 1178.

73. *Garganta, San Úrbez de (HU)*: También conocido como San Úrbez de Gállego. Citado en la segunda mitad del siglo X. A unos 200 metros al sureste de Javierre del Obispo, a orillas del barranco, hubo una ermita, de la cual subsisten restos. Podría tratarse de la ubicación del monasterio. Muy cerquita hay una «garganta» formada por un barranco que desagua por el Gállego.

74. *Gavín, San Bartolomé (HU)*: Fundado en 950, al este del pueblo homónimo, en el barranco de San Bartolomé, queda aún la iglesia.

75. *Gavín, San Pelay de (HU)*: Cerca del pueblo homónimo, en la orilla izquierda del Sía, a unos 1.050 metros de altitud pueden verse los restos, recientemente sacados a la luz tras unas excavaciones.

76. *Gloria, Santa María de la (HU)*: Monasterio cisterciense. Quedan sus restos en el cementerio del pueblo de Ara, a unos 938 metros de altitud. La imagen titular, románica, se custodia en la parroquia.

77. *Grisén, Santa María de (Z)*: Cisterciense. En el pueblo homónimo.

78. *Guasillo, San Adrián de (HU)*: Monasterio abandonado. Quedan restos de la iglesia en la parroquial del pueblo homónimo. Fue absorbido por San Juan de la Peña.

79. *Huerva, Santa Fe de (Z)*: Quedan el monasterio y la iglesia embutidos en el pueblo homónimo, a unos 8 kilómetros de Zaragoza por la carretera de Teruel.

80. *Huesca, San Pedro el Viejo de (HU)*: Queda el monasterio, prácticamente íntegro, en la iglesia homónima de la capital oscense.

81. *Huesca, Santo Sepulcro de (HU)*: Monasterio masculino de dicha orden militar.

82. *Huesca, Santo Sepulcro de (HU)*: Monasterio femenino de dicha orden militar.

83. Iboza, San Pedro de (HU): Monasterio ilocalizado.

84. *Iguácel, Santa María de (HU)*: Actualmente subsiste la iglesia homónima, del siglo XI, sita a unos 1.100 metros de altitud, en el valle de Garcipollera. Monasterio femenino cisterciense.

85. *Isuela, San Miguel de (HU)*: Sito a las afueras de Huesca, a orillas del río homónimo. Mencionado en 1174. Hoy existe un convento de San Miguel, de monjas carmelitas calzadas.

86. *Jaca, San Pedro el Viejo de (HU)*: Frente a la catedral de Jaca, en la actual plaza de San Pedro. A finales del siglo XIX todavía se veían restos.

87. *Javierre, San Pedro de (HU)*: Debió estar en la actual pardina de Javarraz, en el término de Larués, sita en la pista que enlaza el puerto de Santa Bárbara con Longás. Mencionado en el siglo X.

88. *Javierremartes (HU)*: Mencionado en 922. En la pardina homónima, sita entre Arrés y Martes, existe una ermita románica dedicada a Santa María.

89. *Juncería, Santa María de (Z)*: También llamado de «Junqueras». Monasterio cisterciense sito en Villanueva de Gállego.

90. *Labuerda (HU)*: Monasterio sito en el pueblo homónimo. Citado en el siglo XII. Posible advocación a San Sebastián.

91. *Lárrede, San Martín de (HU)*: Fundado en el 960. Sito en el pueblo serrablés homónimo. La actual iglesia medieval está dedicada a San Pedro.

92. *Larrés (HU)*: Mencionado en 1035.

93. *Lasieso, San Pedro de (HU)*: Queda la iglesia, de finales del siglo XI, en el pueblo homónimo, a 710 metros de altitud.

94. *Latre, Santa María de (HU)*: Quedan restos de una ermita dedicada a Santa María entre Latre y Estallo. Altitud, 670 metros.

95. *Lavaix, Santa María de (L)*: Aunque en tierras leridanas, lo citamos por su proximidad geográfica a Aragón. Sito en la orilla derecha del Noguera Ribagorzana, en un vallejo lateral al sur de Pont de Suert. Citado en 771, aparece muchas veces junto a Alaón y a otros cenobios aragoneses vecinos.

96. *Laval, San Justo de (HU)*: También conocido como San Justo de Valle. Situado en el Arcedianato de los Valles, fue propiedad de San Juan de la Peña. Aunque hay diversidad de interpretaciones, opinamos que estuvo situado en Escuaín.

97. *Laurés, Santo Tomás de (HU)*: Monasterio desaparecido, sito en el término de Esposa, citado en 1042.

98. *Lecina, San Cucufate de (HU)*: La actual población de Lecina, sita en las fuentes del Vero, a 761 metros de altitud, es heredera del mismo.

99. *Lierde, San Salvador de (HU)*: Monasterio abandonado, citado en los siglos X y XI, sito al oeste de Villanúa.

100. *Ligüerre de Ara, San Martín de (HU)*: Topónimo que se presta a confusiones. Al parecer se trata de un monasterio, luego lugar despoblado, sito a unos 910 metros de altitud, en el término de Oto, «bajo Ligüerri», aludiendo a este Ligüerre, no al pueblo Ligüerre de Ara, sino a un accidente rocoso del terreno. Allí está la partida llamada San Martín, de la cual subsisten restos.

101. *Linás, Santa Eugenia de (HU)*: Monasterio desaparecido, citado en el siglo XIII. Cerca de Linás de Broto, entre Víu y Pragen, a pie de carretera existe la ermita de Santa Eugenia, junto a la cual hay un evidente pilar y han aparecido abundantes restos óseos.

102. *Liso, San Miguel de (Z)*: También llamado San Miguel de Eliso. Sito en el término de Biel, a unos 1.010 metros de altitud. Queda una ermita homónima. Citado en 928.

103. *Loarre, San Pedro de (HU)*: De canónigos regulares de San Agustín. Sito en el castillo románico homónimo, tras haber quedado obsoleto como construcción militar, a 1.060 metros de altitud.

104. *Longares, San Salvador de (Z)*: No hay que ver en el topónimo el pueblo zaragozano homónimo, sito cerca de Cariñena, sino el actual Longás, en la Alta Zaragoza. Al respecto hay dos hipótesis:

a) puede tratarse de un cenobio sito en el mismo pueblo, a 785 metros de altitud;

b) puede tratarse de cualquiera de los despoblados sitos en el término de Longás: Ibardués, San Esteban, Sangorrín, Salafuentes, Montañano..., o bien en otro emplazamiento dentro de su término.

105. *Lorés (HU)*: Al este de Bernués. Queda la pardina homónima, sita a 878 metros de altitud, en la cual puede verse aún la portada, con crismón incluido, embutida en la fachada principal. Se desconoce su advocación.

106. *Majones, Santo Ángel de (HU)*: Monasterio desaparecido, citado en 1060, en el término del pueblo homónimo.

107. *Mall, San Esteban del (HU)*: Localidad homónima, sita cerca de La Puebla de Roda. Fundado en 971.

108. *Maltray, San Juan de (Z)*: También llamado San Juan de Ruesta. A 1,5 kilómetros al norte de Ruesta, junto al kilómetro 25 de la carretera a Sos del Rey Católico, en medio de unos campos, a 500 metros de dicha carretera, es posible encontrar la ermita de San Juan de Maltray, del siglo XII y semiarruinada.

109. *Marcuello (HU)*: A 1.118 metros de altitud, visible desde la lontananza, es posible encontrar el siguiente conjunto religioso:

a) castillo lombardo del siglo XI;

b) iglesia románica de San Miguel, siglo XII;

c) iglesia de la Virgen de Marcuello, siglo XII.

El castillo se halla arruinado, las dos iglesias en pie y en buen estado de conservación.

110. *Matidero, San Juan de (HU)*: El pueblo abandonado de Matidero se halla a 1.100 metros de altitud, en la cabecera del Alcanadre. No lejos de él, cerca de la carretera, subsisten los restos de la llamada pardina de San Juan, a 1.340 metros de altitud, alrededor de la cual pueden atisbarse restos antiguos.

111. *Mestribuelo (HU)*: Etimológicamente viene de «Monasteriolum». En el valle de Urdués, al sureste del pueblo, queda una pardina homónima, sita a unos 1.000 metros de altitud, y un barranco con el mismo nombre. Citado en 933.

112. *Molinos (HU)*: A 2 kilómetros al norte de Lascasas, a unos 410 metros de altitud. Hoy es sólo un caserío.

113. *Montearagón, Jesús Nazareno de (HU)*: Al este de Huesca, a unos 5 kilómetros y a 604 metros de altitud está el castillo-monasterio homónimo. Ruina avanzada en proceso de consolidación.

114. *Monzón, San Nicolás de (HU)*: Advocación de la iglesia del castillo de dicha ciudad, en el cual hubo un centro del Temple.

115. *Muro de Roda, San Bartolomé de (HU)*: Sito en el término de dicha localidad de Sobrarbe. Fundado en 1025.

116. *Navasal, San Julián y Santa Basilisa de (HU)*: Al norte de la Foz de Biniés, ya en el término municipal del valle de Hecho, a unos 860 metros de altitud, junto a la borda de Marín, quedan las ruinas de una iglesia románica de finales del siglo XII, heredera de tan antiguo y afamado cenobio.

117. *Nocito, Santa Cilia y Santa Marina de (HU)*: Monasterio desaparecido en el término del pueblo homónimo. Citado en 1035.

118. *Nocito, San Urbez de (HU)*: A un kilómetro al norte de Nocito se halla el santuario de San Úrbez, en el cual hay restos de la iglesia medieval. Su altitud es de 1.025 metros.

119. *Nueveciercos (HU)*: En el término de Bailo, a orillas del río Asabón se halla la pardina homónima. Citado en 1093.

120. *Obarra, Santa María y San Pedro de (HU)*: En el término de Calvera, a 990 metros de altitud, se halla la iglesia lombarda del siglo XI y los restos del cenobio.

121. *Oliván, San Martín (HU)*: El monasterio se cita como abandonado en 1208. En el pueblo homónimo existe la iglesia parroquial, que aún conserva la misma advocación, que data del siglo XI.

122. *Orastre, San Esteban de (Z)*: La actual ermita de Santo Domingo, sita a 1.534 metros de altitud en lo alto de la sierra homónima, en el término de Longás, en otro tiempo se llamó San Esteban de Orastre. Toda la Sierra de Santo Domingo se conoce también como Sierra de San Esteban. Por error se ha ubicado dicho cenobio en el cercano pueblo cincovillés de Orés de Asín.

123. *Ordás (HU)*: Mencionado en el siglo XI. Encima de Nueno está la ermita de la Virgen de Ordás, en la que hay abundantes restos medievales.

124. *Orema, Santos Justo y Pastor de (HU)*: El cenobio es también conocido como Aurigema. Está en Urmella. La iglesia románica es de tres naves. Muy cerquita está la llamada «Casa de San Justo».

125. *Organiso (HU)*: Citado en 1042. En el término de Ena existe la pardina de Organiso, sita a unos 800 metros de altitud.

126. *Oroel, San Juan de (HU)*: En la actual pardina de Oruén, al sur de Bernués, sita a 835 metros de altitud. En ella hay abundantes restos diseminados de construcciones antiguas.

127. *Oroel, Santa María de (HU)*: En la actual ermita de la Virgen de la Cueva de Jaca, sita a 1.450 metros de altitud en la falda sur de la Peña Oroel.

128. *Pacopardina, San Martín de (HU)*: Hay dos hipótesis, o bien dos monasterios homónimos:
    a) Al este de Centenero, a unos 600 metros de altitud, quedan tímidos restos de los cimientos de lo que fue la iglesia de Pacopardina, entre los que destaca el ábside. Muy cerquita pasa una antigua vía romana.
    b) En el valle de Solana, a unos 800 metros de altitud, existe la Casa de San Martín de Puitarans, en la que pueden verse abundantes restos de construcciones antiguas. Está entre los pueblos abandonados de Puyuelo, Campol y Villamana.

129. *Pano, San Juan de (HU)*: Está en Ribagorza, en el pueblo de Pano. La iglesia es de tres naves y del siglo XI. El conjunto se levanta a 900 metros de altitud. A veces, por error, se ha confundido con San Juan de la Peña, pues ambos cenobios tienen idéntica advocación y el aragonés está en el Monte Pano.

130. *Pequera, Santa Eulalia de (HU)*: Monasterio sobre el que hay numerosas confusiones. Existen tres despoblados homónimos en un radio de unos 15 kilómetros con centro en el pantano de la Peña:
    a) pequera, en Sarsamarcuello, donde subsiste una venta homónima;

b) pequera, en Osia;

c) pardina de pequera, al sur de Bailo, junto a la pista de Longás.

En esta última pardina existe una piedra, procedente de San Juan de la Peña con la siguiente inscripción: «Expensis Dº D. F. Iosephi Acin Infirmarii pinnatensis. Michael Guallart A fundamentis (me) ei exit. Anno 1720». También hay restos de una capilla. Al parecer, pues, quedan resueltas las dudas.

131. *Peña, San Juan de la (HU)*: Sito en el término de Botaya. Posiblemente el monasterio más poderoso, influyente y afamado de todo Aragón. Hay un monasterio viejo, en una cueva del monte Pano, con restos hasta del siglo X, y un monasterio nuevo, sito en la inmediata llanura de San Indalecio, a 1.220 metros de altura, de finales del siglo XVII y principios del XVIII.

132. *Peña, Santa María de la (HU)*: Mencionado en 1030. Actual Santa María, muy cerquita de la presa del pantano de la Peña. También es conocido como «Santa María de Cacabiello».

133. *Piedra, Nuestra Señora de (Z)*: Monasterio sito a las orillas del río Piedra, cerca de Nuévalos.

134. *Pitilla, San Juan de (NA)*: En el término del actual Petilla de Aragón, enclave navarro en la Alta Zaragoza. Citado en 1019.

135. *Pueyo de Barbastro, El (HU)*: Benedictino, sito a 602 metros de altitud en una colina que domina todo el somontano. Iglesia gótica, citado en 1099. Actualmente sus puertas permanecen abiertas gracias a una comunidad de PP. Claretianos.

136. *Raba, San Pedro, San Salvador y San Juan (HU)*: Todavía pueden verse restos en la confluencia del barranco de San Pedro con el río Ara, debajo de Ayerbe de Broto, a unos 800 metros de altitud.

137. *Roda (HU)*: Fundado en el siglo VIII. Hoy, en su lugar, hay una catedral de origen románico.

138. *Rompesacos (HU)*: Mencionado en 992. En el término de Las Peñas de Riglos, entre las pardinas de Lage y Cercito, se levanta airosa la pardina de Rompesacos.

139. *Rueda, Nuestra Señora de (Z)*: Cisterciense. Recientemente restaurado. Está junto a Sástago y Escatrón.

140. *Salz, Nuestra Señora del (Z)*: Cisterciense. Sito en el término de Zuera, por la carretera de Las Pedrosas, junto al Gállego, justo en el límite provincial Zaragoza-Huesca.

141. *Samitier (HU)*: Fundado en 1035. Sito, al parecer, en el conjunto religioso-militar homónimo, que se alza sobre el también homónimo pueblo sobrarbés. Está encaramado en un peñasco que domina en Entremón, estrecho formado por el río Cinca, entre los actuales pantanos de El Grado y Mediano.

142. *Samper de Lagata, Nuestra Señora de (Z)*: Cisterciense. Sito en el actual pueblo de Samper del Salz, entre Letux y Lagata, en el campo de Belchite.

143. *Sandiniés (HU)*: Mencionado en 1035. Topónimo muy extendido en todo el Alto Aragón. Quizá haga referencia al Sandiniés situado al sur de Atarés, también conocido como Santa Crucella.

144. *San Felices (HU)*: Situado en la aldea semihabitada homónima, en el término de Agüero. La iglesia actual, en la que hay restos románicos, estuvo consagrada a San Bernardo, y en la actualidad a la Natividad de María.

145. *San Felices de Burgasé (HU)*: Mencionado en los siglos XI-XII. Sito en el pueblo homónimo del valle de Solana.

146. *San Jorge (HU)*: Fundado en 1096, a resultas de la conquista de Huesca. Quizá estaría situado en el actual Cerro de San Jorge, donde la ermita.

147. *San Juste (HU)*: Quizá haga referencia al monasterio situado en el pueblo homónimo, a 767 metros de altitud, a orillas del río Ara, junto a Fiscal, citado en el siglo XII.

148. *San Visorio (HU)*: Fundado en torno al año 1000. Encima de San Vicente de Labuerda, a unos 1.050 metros de altitud, existe la ermita rupestre dedicada al santo.

149. *Santa Cilia de Jaca (HU)*: Monasterio en 1178. El pueblo homónimo se encuentra a 649 metros de altitud a orillas del río Aragón. También es conocido como Santa Cilia de Barbués,

topónimo situado al oeste del actual pueblo de Santa Cilia, en la orilla opuesta del río Aragón.

150. *Santa Cilia de Panzano (HU)*: Mencionado en 1093. Al sur de la Sierra de Guara, cerca de Panzano y Bastarás, existe un pueblo homónimo. Por las calles, embutidos en edificios, pueden verse algunos restos románicos, como capiteles y fustes de columnas.

151. *Santa Cruz de la Serós (HU)*: Monasterio benedictino femenino. En el pueblo jacetano homónimo queda íntegra la iglesia. Se cita ya en 1095. El monasterio queda vivo en Jaca, adonde fue trasladado en 1595.

152. *Santa Eugenia (HU)*: Monasterio desaparecido, sito al noreste de Jaca, entre los 1.100 y 1.200 metros de altitud. Los pueblos más cercanos, sitos al sur, son Asieso y Guasillo.

153. *Santa Eulalia la Mayor (HU)*: Monasterio fundado en 1092, en la localidad homónima, sita sobre el río Guatizalema.

154. *Santa Liestra, San Quirico y San Esteban (HU)*: También conocido como monasterio de Esuu, junto a Santa Liestra y San Quílez, a 565 metros de altitud. Citado en 926. Cerca hay dos iglesias románicas: Nuestra Señora de la Piedad y San Saturnino o San Andrés.

155. *Santa Orosia (HU)*: Cenobio fundado en 1072. Se localizaría en el puerto de Yebra, quizá en las cuevas.

156. *Santas Masas (Z)*: En la ciudad de Zaragoza. Actualmente está en la parroquia de Santa Engracia, recién nombrada basílica.

157. *Santos Julián y Basilisa (HU)*: Es el antecesor de San Juan de la Peña. Se localiza en el monasterio viejo.

158. *Sas, San Martín de (HU)*: En el término de Cornudella de Baliera, existe la aldea de San Martín de Sas, a 952 metros de altitud y con una iglesia románica del siglo XII.

159. *Sasabe, San Adrián de (HU)*: Al fondo del valle de Borau, entre la confluencia de los barrancos de Calcil y Lupán, a 1.050 metros de altitud, queda la iglesia sernienterrada, que data del siglo XI.

160. *Séptimo, San Pedro de (HU)*: El apelativo «séptimo» alude al miliario existente en la calzada que desde Huesca subía al Pirineo

por el valle del Isuela. Siendo así, el monasterio tendría que estar entre los actuales kilómetros 10 y 11 de la carretera nacional, donde no hay resto alguno. Sin embargo, en Nueno, en el kilómetro 14, existe una ermita dedicada a San Pedro. Lo mismo podemos decir del vecino lugar de Arascués, en el que existe otra igual en idéntica ubicación con respecto a la carretera.

161. *Serué, San Salvador de (HU)*: Al sur del pueblo homónimo, en la cima de la Sierra de Estaún, muy cerquita del gasoducto, existen las ruinas de la ermita de San Salvador. El monasterio estuvo allí y también se le conoce como San Salvador de Sierra Estaún.

162. *Sescún, Nuestra Señora de (HU)*: Sito en la Sierra de Gabardiella, entre Santa Eulalia y Nocito. Quedan las ruinas consolidadas de la iglesia. Mencionado en 1092.

163. *Sietefuentes, San Salvador de (HU)*: Monasterio sobre cuya ubicación se han lanzado muchas teorías y cometido abundantes errores. Está al sur de Jaca, camino de Oroel, junto a las fuentes homónimas. Quedan las ruinas de la iglesia y de otras dependencias. Citado en 1063.

164. *Sijena, Santa Mana de (HU)*: Monasterio situado junto a Villanueva de Sijena. En la actualidad vive una comunidad de monjas de Belén, aunque sus antecesoras, las monjas sanjuanistas, aún viven en Barcelona.

165. *Sinués (HU)*: Suponemos que hará referencia al vecino cenobio de San Salvador de Puyó, a orillas del río Estarrún, a unos 850 metros de altitud. En las cercanías está también el monasterio de San Salvador de Biazsós (ver).

166. *Siresa, San Pedro de (HU)*: Sito en la localidad homónima. Queda la soberbia iglesia, recién restaurada.

167. *Sobradiel, San Salvador (Z)*: El único topónimo conocido es el pueblo homónimo, sito a unos 18 kilómetros de Zaragoza por la carretera de Logroño.

168. *Sodoruel, San Miguel (HU)*: A unos 4,5 kilómetros al norte de Ena quedan restos de construcciones en un lugar conocido como «Pueyo de San Miguel». Sin duda quedaría absorbido por San Juan de la Peña. Hay que tener en cuenta que, en la

Edad Media, el topónimo «Oroel» denominaba todo el cordal montañoso comprendido por las actuales sierras de San Juan de la Peña, Segaral, Oroel y San Antón, o sea, desde el puerto de Santa Bárbara hasta el Gállego.

169. *Sopeira, San Clemente de (HU)*: Monasterio desaparecido, citado en 974. Indudablemente estaría bajo el dominio de Alaón.

170. *Soperún, San Martín de (HU)*: Monasterio desaparecido, fue un priorato de Alaón. Citado entre 898 y 976.

171. *Somport, Santa Cristina de (HU)*: A diez minutos andando al sur del puerto de Somport, al pie de Candanchú. Quedan los restos surgidos tras unas excavaciones. Fue primero de canónigos regulares y después de frailes predicadores. Citado en 1076. Según Picaud, era uno de los tres hospitales del mundo y de los pilares de la cristiandad.

172. *Sorripas, San Salvador de (HU)*: Al oeste del pueblo, a unos 950 metros de altitud, quedan los restos de un «convento», en el Tozal, de Santa Cruz.

173. *Taberna, San Pedro de (HU)*: A 3 kilómetros de Seira, por la carretera de Barbaruéns, a 830 metros de altitud, subsiste la iglesia homónima, de 1573, pero edificada sobre evidentes restos anteriores.

174. *Tella, Santos Justo y Pastor de (HU)*: En las afueras de dicha localidad del Sobrarbe existe todavía la iglesia homónima, anterior al románico. Fundado en 1018.

175. *Toledo de la Mata, San Juan de (HU)*: Sito en dicha localidad del valle de la Fueva. De posible origen mozárabe, apenas hay menciones del cenobio.

176. *Trasobares, Nuestra Señora de (Z)*: En la localidad homónima. Cisterciense.

177. *Uncastillo, San Andrés de (Z)*: En la localidad cincovillesa existe la iglesia renacentista de San Andrés, continuadora de la tradición monástica.

178. *Valdonsera, San Martín de la (HU)*: Se encuentra a unas dos horas andando al norte de San Julián de Banzo. Sus restos están en una cueva en el fondo de un barranco, a 1.070

metros de altitud. Recientemente ha sido rehabilitada la iglesia.

179. *Valle, San Torcuato del (HU)*: Monasterio desaparecido, no lejos de Aínsa, propiedad de San Juan de la Peña. Su ubicación exacta es una incógnita.

180. *Veia, San Juan de (HU)*: Monasterio de ubicación desconocida. Sólo se sabe de él que en 1079 el abad de San Juan de la Peña dio Santo Tomás de Bernués a Santa Cruz de la Serós a cambio de San Juan de Veia.

181. *Veral, Santa Eufemia de (HU)*: Monasterio desaparecido. Citado en 1049. Debió estar en el curso bajo de dicho río, al oeste de Berdún.

182. *Veri, San Martín de (HU)*: Mencionado en 1035. Situado en la localidad homónima, encima de Bisaurri.

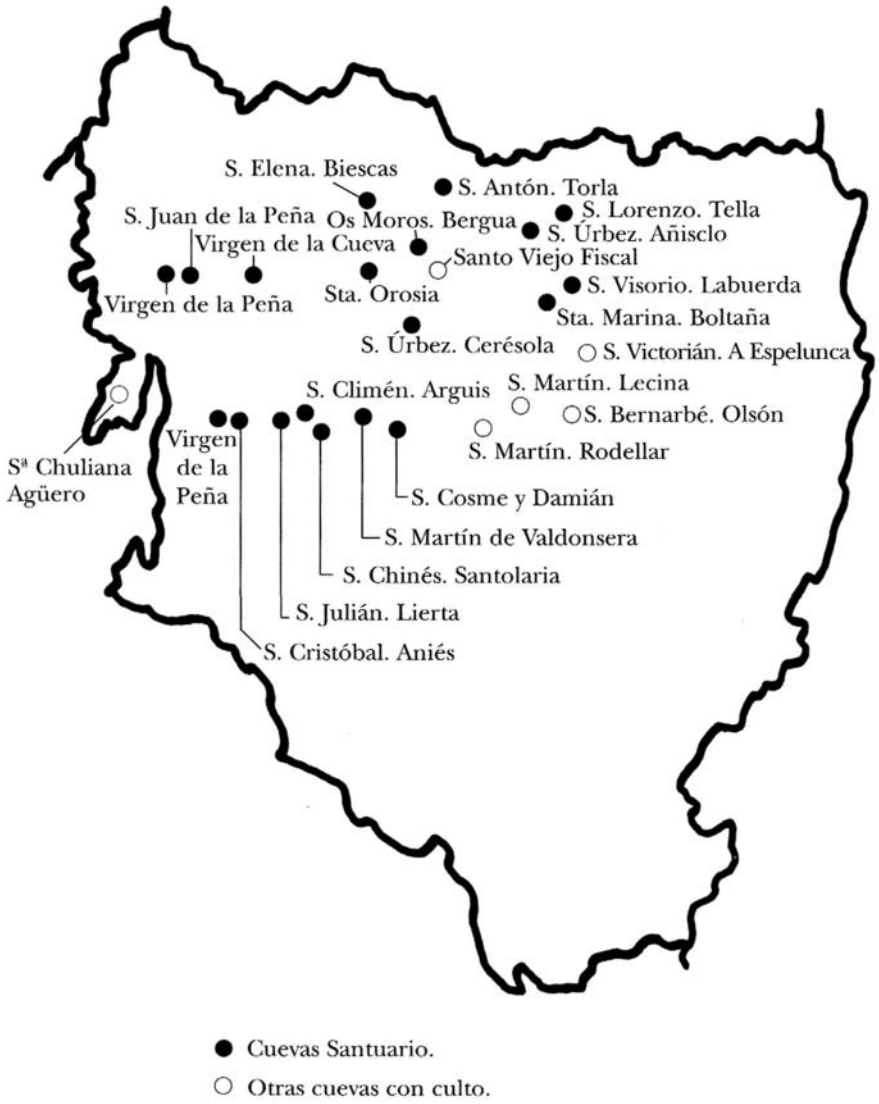
183. *Veruela, Santa María de (Z)*: Afamado cenobio cisterciense, muy bien conservado, sito cerca de Vera de Moncayo.

184. *Vilet, Santa María de (HU)*: Situado al oeste de Gabasa, dominando el valle del río Sosa. Queda el crucero de la iglesia, arreglado como ermita local, del siglo XII.

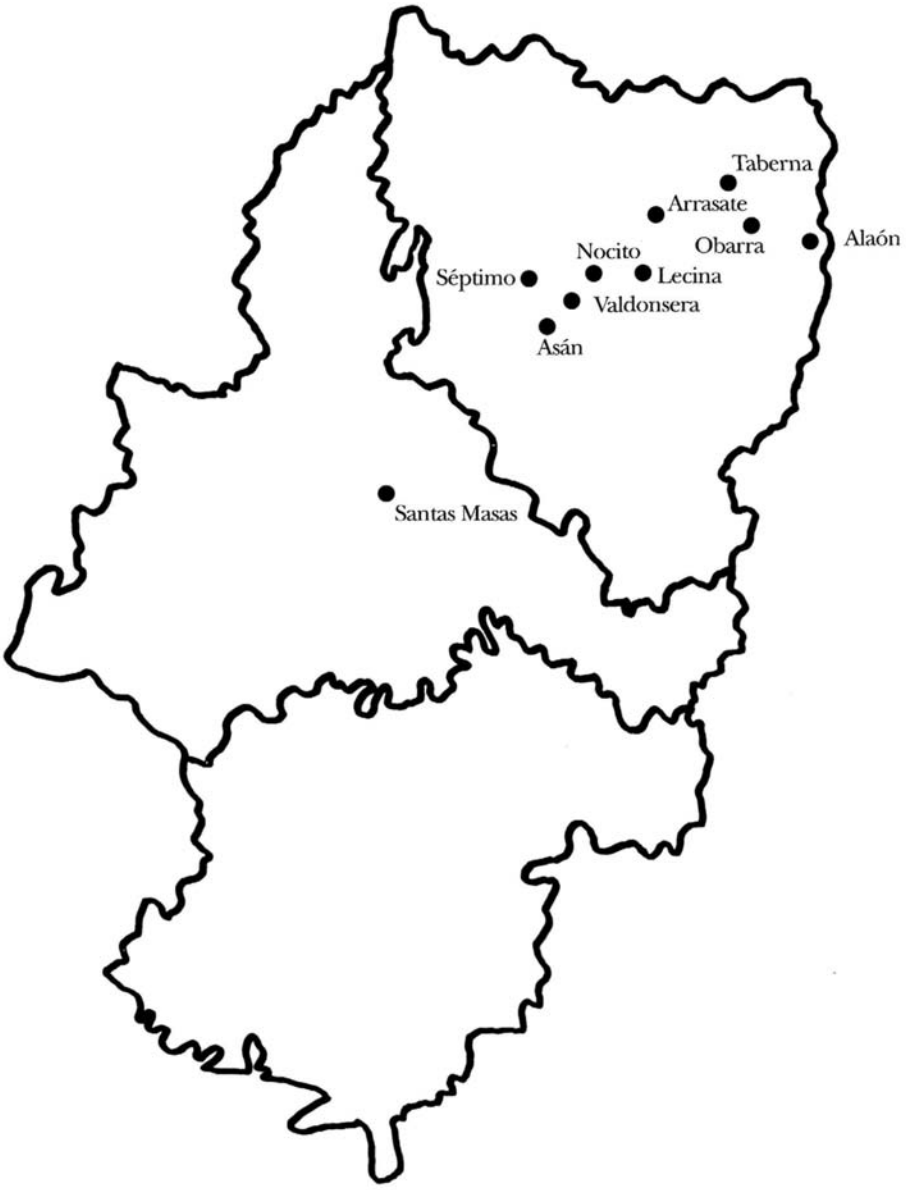
185. *Villanova, San Martín de (HU)*: En la localidad homónima de la Solana de Benasque. Monasterio abandonado, citado en 850.

186. *Zaragoza, Santo Sepulcro de (Z)*: Monasterio femenino, hoy todavía vivo, de dicha orden militar.

187. *Zaragoza, Santa Susana (Z)*: Monasterio cisterciense sito en la capital aragonesa.



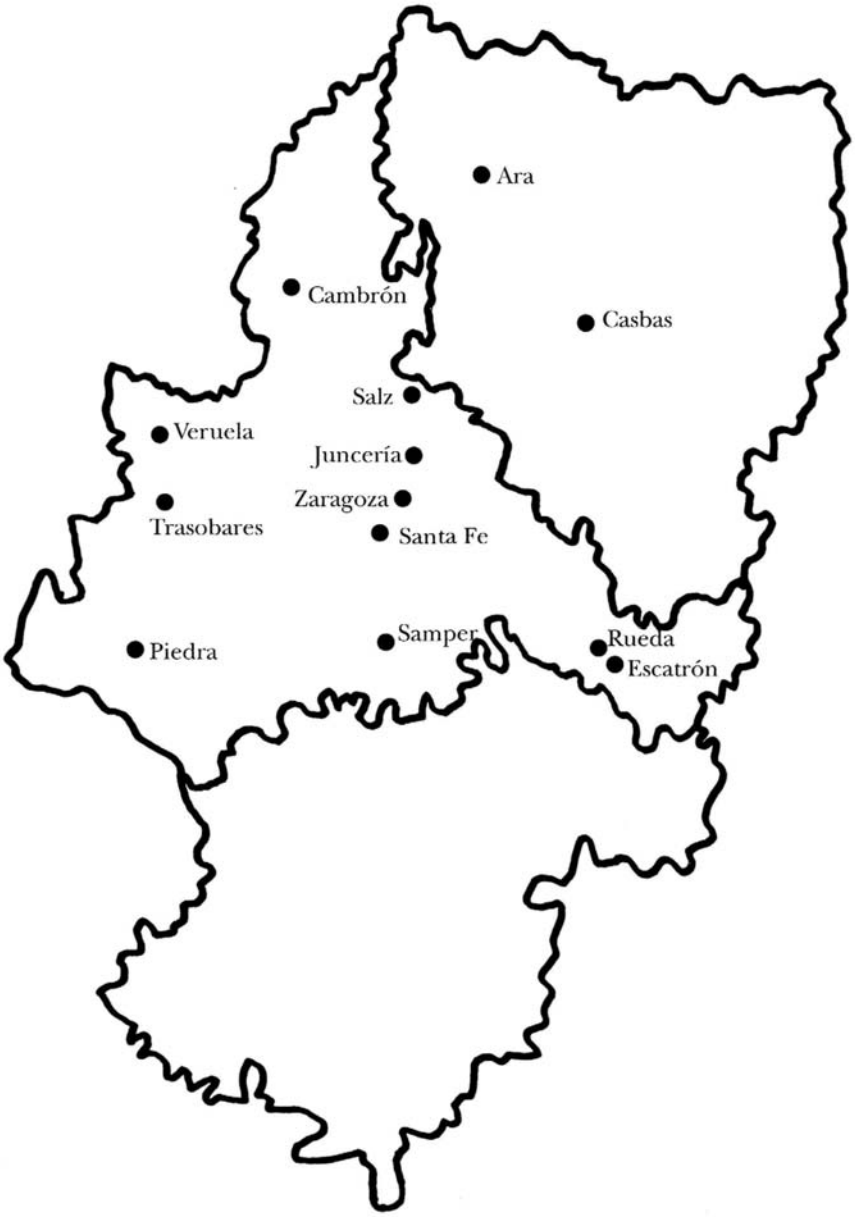
Mapa 1. Cuevas-Santuario pirenaicas.



Mapa 2. Monasterios de tradición visigótica.

Mapa 3. Monasterios mozárabes y carolingios.

Mapa 4. Monasterios de Benedictinos y Canónigos regulares.



Mapa 5. Monasterios cistercienses.

Mapa 6. Las Órdenes Militares.

Mapa 7. Cartujas.

Mapa 8. Conventos de Predicadores.

Mapa 9. Conventos de Franciscanos.

Mapa 10. Conventos del Carmen.

Mapa 11. Conventos Agustinos.

Mapa 12. Conventos de Servitas.

Mapa 13. Conventos de la Merced.

Mapa 14. Concentración de Monasterios.
Cada punto corresponde a un monasterio medieval.
No se incluyen los conventos de los mendicantes.

Por el valle de Atarés en busca de ruinas y antiguos despoblados. Ábside de la iglesia de Pauls o «El Coro». Foto: Felipe García.

Ábside del monasterio de San Salvador de Sietefuentes (Jaca). Foto: Ricardo Mur.

Iglesia de Navasal (valle de Echo). Foto: Ricardo Mur.

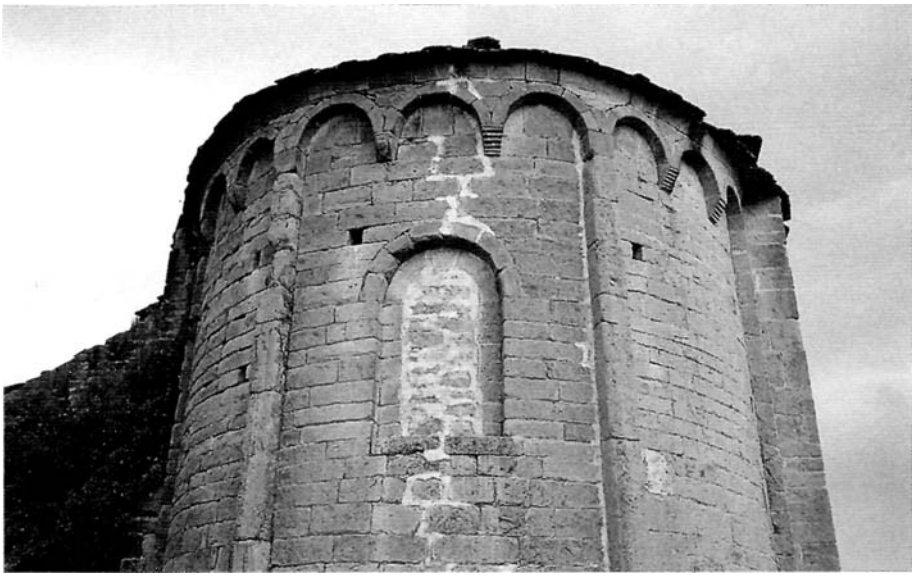
Ermita de Santo Domingo, heredera del monasterio de San Esteban de Orastre.
Foto: Ricardo Mur.

Pardina de Rompesacos (Las Peñas de Riglos). Foto: Ricardo Mur.

Ermita románica de Santa María (Centenero). Foto: Ricardo Mur.

Interior de la ermita de San Juan de Maltray (Ruesta). Foto: Ricardo Mur.

Santa María de Javierremartes. Foto: Ricardo Mur.



Ábside de la iglesia de los santos Julián y Basilisa (Bagüés). Foto: Ricardo Mur.

Un monasterio vivo: las «Benitas» de Jaca. Foto: Ricardo Mur.

Ruinas del convento del Pilar, de los Mercedarios (Embún). Foto: Ricardo Mur.

7. CONCLUSIONES

Como hemos visto, Aragón, sobre todo su parte norte, está salpicado de monasterios. En cada monte, en cada valle, junto a cada pueblo, a la vera de cada río, hubo uno o varios cenobios. Por ello el investigador francés Robert Aymard definió el Aragón medieval como una «Tierra Santa», y se llegó a preguntar si se podría llegar alguna vez a excavar algún suelo que no haya sido monástico.

En muchos casos, antes de la invasión musulmana, hubo ermitaños ocupando los distintos solares sagrados. Posteriormente, al juntarse varios de ellos, fundarían un cenobio. Caso de no prosperar éste, al menos, para la posteridad quedaría la iglesia, reconvertida en ermita, o bien un minúsculo poblado, o simplemente el topónimo; esto en el peor de los casos.

Desde el punto de vista geográfico, los monasterios aragoneses se dividen en dos grandes grupos:

a) Construidos hasta 1100.

b) Construidos desde 1100.

Un personaje de primera magnitud marca la divisoria entre ambos períodos: Alfonso I el Batallador.

En el primer grupo entrarían los monasterios levantados en tiempos de la iglesia hispanogoda, los carolingios, los mozárabes y la pléyade construida en el siglo XI tras la reforma cluniacense. La mayor parte de ellos se concentra en las montañas pirenaicas y sierras exteriores. El llano y tierras meridionales estaba en manos del Islam. Sus monasterios, generalmente pequeños, en tiempos difíciles se levantaron en lugares altos y agrestes, al amparo de la altura. Otros se construyeron junto a los ríos y caminos, fruto de épocas más tranquilas y pacíficas.

Pero a partir del siglo XI todo cambió. Al abrir el Batallador la puerta del llano, los monasterios abandonan su estrecho corsé montañero y se lanzan al nuevo mundo. A ellos les tocará repoblar los grandes espacios vacíos del desierto demográfico aragonés y poner en marcha sus motores económicos. Surgirán al amparo de nuevas órdenes religiosas como los cistercienses, los militares o, más tarde, los cartujos. Sus monasterios grandes, aislados e independientes unos de otros, levantados junto a las tierras de cultivo y a las feraces vegas conformadas por los ríos, darán una nueva imagen y vida al espacio aragonés. A la par que surgen éstos, se eclipsan y transforman muchos de los de la montaña, casi todos absorbidos por los grandes.

8. BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

a) Fuentes cartográficas

CARTOGRAFÍA MILITAR DE ESPAÑA: Mapa 1:50.000. Hojas correspondientes a las provincias de Huesca y Zaragoza.

b) Fuentes bibliográficas

ASSO, Ignacio de: *Historia de la Economía política de Aragón.* Zaragoza, 1798.

AYMARD, Robert: *Mirada al Aragón cristiano.* Años 80.

DURÁN GUDIOL, Antonio: *Los condados de Aragón y Sobrarbe.* Guara editorial. Colección Básica Aragonesa, n.º 51. Zaragoza, 1988.

DURÁN GUDIOL, Antonio: «Geografía medieval de los obispados de Jaca y Huesca». *Argensola*, 45-46. Huesca, 1961.

GALTIER MARTÍ, Fernando: *Ribagorza, condado independiente*. Libros Pórtico. Zaragoza, 1981.

Guía de la Iglesia diocesana. Ediciones el Pirineo Aragonés. Jaca, 1995.

Guitart Aparicio, Cristóbal: *Castillos de Aragón*.

— Tomo I: «Colección Aragón», n.º 4. Librería General. Zaragoza, 1976.

— Tomo II: «Colección Aragón», n.º 5. Librería General. Zaragoza, 1976.

— Tomo III: «Colección Temas». Mira Editores. Zaragoza, 1978.

HUESCA, Ramón de: *Teatro histórico de las iglesias del Reino de Aragón*. Tomo VIII, «De la Santa Iglesia de Jaca». Pamplona, 1802.

IGLESIAS COSTA, Manuel: *Arte religioso del Alto Aragón oriental*. Tomos I, II y III. Diputación General de Aragón. Barcelona, 1985.

LABAÑA, Juan Bautista: *Itinerário de Arragão*. 1610.

MADOZ, Pascual: *Diccionario Geográfico-Histórico-Estadístico de España y sus posesiones de Ultramar*. Madrid, 1845-50. Edición facsímil. Diputación General de Aragón. Valladolid, 1986. Tomos Huesca y Zaragoza.

MUR SAURA, Ricardo: *Geografía medieval del Voto a San Indalecio*. Diputación General de Aragón. Jaca, 1991.

MUR SAURA, Ricardo: «Montañas profundas». Serie de artículos en el semanario de Jaca El Pirineo Aragonés, comenzada en marzo de 1996.

NAVARRO LÓPEZ, José Miguel: *Geografía medieval del Serrablo*. Inédito.

UBIETO ARTETA, Agustín: *Los Monasterios de Aragón*. Caja de Ahorros de la Inmaculada. Colección «CAI 100», n.º 10. Zaragoza, 1998.

UBIETO ARTETA, Agustín: *Toponimia aragonesa medieval*. Valencia, 1976.

UBIETO ARTETA, Antonio: *Historia de Aragón. Los pueblos y los despoblados*. Tomos I, II y III. Anubar. Zaragoza, 1984, 1985 y 1986.

VARIOS: *Ermitas de Sobrarbe*. Colección «Tierra de Buxo», n.º 2. Mancomunidad de Sobrarbe. Huesca, 1997.

VARIOS: *Geografía de Aragón*. Tomos del 1 al 6. Guara Editorial. Zaragoza, 1984.

VARIOS: *Gran Enciclopedia Aragonesa*. Tomos del 1 al 12. Unali. Zaragoza, 1980.

AUDIOVISUALES SOBRE LOS MONASTERIOS

PEDRO CALAHORRA

1. «EL DEBE Y EL HABER DE LOS MONASTERIOS ARAGONESES»

Instituto de Ciencias de la Educación. Universidad de Zaragoza. Núm. 97 de la serie didáctica Comprender Aragón. 1996.

El desarrollo del monacato, y concretamente en Aragón, desde sus comienzos. Las diversas variantes del mismo a través de los tiempos. Sus monasterios y territorios. Su función e influencia en la vida religiosa y político-cívica de Aragón.

I. ANACORETAS. Hasta el siglo III/IV.

II. MONJES
   1. Diversas reglas monacales. Siglos IV y V: Santa Engracia y Asán.
   2. Benedictinos: Siglos VI al X: San Pedro de Siresa, San Juan de la Peña y San Victorián.
   3. Cluniacenses (de la obediencia de Cluny). Siglo XI: San Juan de la Peña.
   4. Cistercienses. Siglo XI: Veruela, Rueda, Piedra, Santa Fe y Casbas.
   5. Trapenses. Siglos XVII y XVIII.

III. OTRAS CONGREGACIONES
   1. Canónigos de San Agustín. Siglo XI: Montearagón y Loarre.
   2. Premostratenses. Siglo XI.

3. Cartujos. Siglo XI: Cartuja Baja. De las Fuentes (Huesca) y Aula Dei (1563).

IV. ÓRDENES MILITARES

1. Hospitalarios de San Juan: Grisén y Sijena.
2. Templarios: Monzón.
3. Santo Sepulcro: Zaragoza y Calatayud.

V. ÓRDENES MENDICANTES

1. Dominicos. Siglo XIII: Teruel y Albarracín.
2. Franciscanos. Siglo XIII: Teruel y Huesca.
3. Carmelitas. Siglo XIII.
4. Agustinos. Siglo XIII.
5. Mercedarios. Siglo XIII?
6. Servitas. Siglo XIV.

VI. ÓRDENES RELIGIOSAS NO MONÁSTICAS

2. «EL CANTO MOZÁRABE»

El canto de la Antigua Iglesia Hispana en su contexto histórico. BAC. INTEV s. I. Madrid, 1995.

19 cantos mozárabes insertos en sugerentes imágenes que reflejan la época histórica en que se dieron. Su lugar en la singular liturgia hispana. Expresión de la vida monacal de aquellos tiempos.

1. *Libera nos filius Dei, Salvator noster*: Introito de la misa hispana.
2. *Quomodo sedet sola civitas*: Lamentación del profeta Jeremías.
3. *Pater noster*: Recitativo, con respuesta, de la misa.
4. *Credimus in unum Deum*: Himno de la misa.
5. *Cogitavit Dominus dissipare*: Lamentación del profeta Jeremías.
6. *In protectione Dei*: Antífona.
7. *Gloria in excelsis Deo*: Himno de la misa.
8. *Bone Magister*: Antífona del lavatorio de los pies.
9. *Exurgat Deus*: Antífona.
10. *Gustate et videte*: Canto de comunión.

11. *Judicii signum*: Canto de la Sybilla.
12. *Requiem aeternam*: Antífona.
13. *De manu inferni*: Responsorio.
14. *Indulgentiam postulamus*: Preces.
15. *In principio creavit Deus*: Lectura.
16. *Christe redemptor*: Preces.
17. *Pange lingua*: Himno, con medida, «more hispano».
18. *Aperiat tibi*: Antífona.
19. *Solemnia completa sunt*: Canto final de la misa hispana.

CÓMO SE VIVÍA EL CANTO LITÚRGICO EN LOS MONASTERIOS: UNA APROXIMACIÓN[1]

LUIS PRENSA VILLEGAS

Es harto conocido que la música medieval ha sido objeto de especulación por parte de maestros de la época, que vertieron al papel sus lúcidas lucubraciones filosófico-estéticas en magníficos tratados: Boecio, Hermanus Contractus, Alcuino, San Agustín, Aureliano de Reomé, Remigio de Auxerre, Hucbaldo de St. Amand, Odón de Cluny, Reginón de Prüm... De ellos y de su doctrina ha hecho una magistral exposición Fubini[2], quien se apresura a decir: «Tanto es así que, si se echa una ojeada a las decenas de tratados sobre música escritos desde el Renacimiento carolingio en adelante, no puede uno sustraerse a la sensación de aburrimiento que genera la aparente uniformidad existente en los temas tratados, en las definiciones casi idénticas que calcan los unos de los otros, en los problemas que someten a debate y en las soluciones que ofrecen, cristalizadas siempre, al parecer, en los mismos esquemas»[3]. Cierta es, a nuestro juicio, esta grave aseveración, como lo es también el juicio que emite a continuación, al estudiar al

---

1 Este trabajo ha sido publicado ya en *Revista Española de Filosofía Medieval*, n.º 6. SOFIME, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1999, pp. 77-103. Sólo se ha modificado parte del título: *La estética musical en el medievo cristiano o un viaje estético a las formas musicales gregorianas*. Desde aquí quiero dar las gracias al Dr. Joaquín LOMBA, director de dicha publicación, por habernos permitido reproducir íntegramente estas páginas, en la seguridad de que responden bien a la vivencia del canto litúrgico en los monasterios de Aragón y de otras latitudes.

2 FUBINI, E., *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*, Madrid, Alianza Música, 1999.

teórico Juan de Garlandia: «Es evidente que, durante el siglo XIV, comienzan a hacer sus primeras apariciones, aunque sea tímidamente, conceptualizaciones acerca de la belleza de la música en tanto que hecho autónomo, belleza que encuentra su única justificación en sí misma: en la belleza pura que los sonidos emiten»[4].

Si comenzamos estas reflexiones citando al maestro Fubini es precisamente porque no queremos provocar el mismo tedio de que habla, en el convencimiento de que este sentimiento es lo más lejano a una reflexión sobre lo bello, al placer provocado por una obra musical. Por ello queremos situar, desde el principio, por dónde va a discurrir nuestra especulación -mejor, nuestra contemplación- del hecho musical del Medievo cristiano[5]. Porque hablar de estética musical en esta época es hablar de las condiciones de lo bello en las formas musicales litúrgicas y, en definitiva, de la estética en una música que, con el tiempo, llegará a denominarse «canto gregoriano».

En efecto, una obra de arte puede escrutarse desde distintos puntos de vista. En las obras musicales podríamos estudiar las formas, tratar de determinar su belleza, su perfección o sus defectos; o tratar de descubrir en ellas la expresión de determinadas ideas, la descripción de los sentimientos o pasiones; o la influencia que la música produce, o las emociones que provoca. Todo ello y mucho más es la honda reflexión estética que vamos a abordar.

Ante esta tarea se nos presentan muchos interrogantes: ¿dónde reside la belleza de una obra musical? ¿Cuáles son los caracteres que la hacen bella? ¿Qué sentimientos o pasiones despierta? ¿Es acaso su forma lo que nos conmueve, o es más bien el mensaje que late en ella? ¿Puede trascender una obra medieval a su tiempo y hacernos conmover hoy, por ejemplo, igual que en el siglo V?

---

[3] *Op. cit.,* p. 99.

[4] *Op. cit.,* p. 112.

[5] Acerca de las inmerecidas visiones negativas de esta época, es esclarecedor el libro publicado no hace mucho: PERNOUD, R., *Para acabar con la Edad Media*, Barcelona, José J. Olañeta, editor, 1998, en el que, entre otras cosas, dice: «Si a un medievalista se le metiera en la cabeza componer una antología de disparates sobre el tema, la vida cotidiana le ofrecería materia más que suficiente».

Sólo en el disfrute de la obra musical -diríamos más, en su interiorización- podemos encontrar una respuesta razonable a estos y otros interrogantes, dejando antes por sentado que la belleza de la música depende de distintos factores. Habría que acudir aquí a la diferenciación de unas obras de otras, para tratar de descubrir los caracteres que las hace únicas en su composición y únicas en la percepción de intérpretes y de oyentes. Y llegaríamos a la conclusión de que la belleza de una obra musical reside en su forma, en su más íntima esencia. Cabría preguntarse entonces por los elementos que la identifican, o que la hacen ser como es, y, al mismo tiempo, la diferencian del resto.

Decía Santo Tomas de Aquino que «la belleza incluye tres condiciones: integridad o perfección (*integritas sive perfectio*), ya que aquello que está dañado es por eso mismo feo; proporción adecuada o armonía (*debita proportio sive consonantia*); y por último, brillantez o claridad (*clarias*), ya que se llama bellas a las cosas cuyo color es brillante»[6]. La asociación de belleza y claritas, que procede del platónico Pseudo-Dionisos (s. V) -y será incorporada también a la estética por san Buenaventura, san Alberto Magno y Ulrico de Estrasburgo-, será una referencia constante en nuestra reflexión.

DE LOS CARACTERES QUE DEFINEN UNA OBRA

Lo cierto es que un análisis detenido de las obras nos confirma que estos elementos están sujetos a distintas variables de la composición:

— *Su finalidad*: no tienen el mismo carácter las obras concebidas para la misa, como las destinadas al oficio divino, o para una procesión, o para otros ritos de que se compone el mundo litúrgico-musical del Medievo.

— *Su espacio temporal*: el sentido de expectación del tiempo de adviento es diferente, por ejemplo, del marcadamente penitencial de cuaresma o del gozo que aflora en la celebración de la pascua. El mismo contraste existe entre la triste celebración de unas exequias, o la esperanza que se abre en el bautismo, o el sentido de compromiso de una profesión monástica.

---

[6] *Summa theologica*, 1.39. art. 8.

— *Su destino:* los cantos nacen, en su origen, para un experto solista, o para el grupo de especialistas que componen la schola, o para el conjunto de los asistentes a una celebración.

— *Su estructura:* muy diferente es, por ejemplo, el canto *in directum* del solista -sin alternancias ni interrupciones- del canto responsorial, donde se da un constante y fluido diálogo entre el solista y el coro, o el canto antifonal, en el que la pieza es interpretada a dos partes por todos los asistentes.

— Sus cualidades internas: tempo, ritmo, modalidad, de las que se hablará más adelante.

La interconexión de estos elementos, además de configurar musicalmente cada una de las piezas, obtendrá como resultado una estética distinta. A nadie se le escapa, en efecto, que «suena» de modo distinto una obra destinada a celebrar el nacimiento de un niño, que aquella otra que recoge el lamento por la pérdida de un ser querido. El compositor, si es que podemos hablar así en una música cuyos autores desconocemos, reflexiona sobre un texto, contempla el hecho en él descrito, y de su interiorización brota la música. Lo único que ha hecho, en definitiva, ha sido plasmar su vivencial reflexión estética en unos sonidos, que, por su parte, producirán unos efectos en función de la organización de aquellos elementos que los definen[7].

Hay, por lo demás, otros importantes y misteriosos caracteres en la obra musical que van a condicionar su resultado estético final. Uno de ellos es la altura del sonido, altura producida por el número de vibraciones. Las vibraciones muy rápidas, por ejemplo, estimulan en gran medida el sistema nervioso, moviendo a la sensibilidad a la ardorosa agitación o a la bulliciosa alegría; las más lentas, por el contrario, inducen a la calma o a la relajación.

Lo mismo acaece con los intervalos, o distancia entre dos sonidos. La organización de los intervalos puede ser agradable o desagradable al oído, produciendo un bienestar general o un creciente desasosiego.

---

[7] *Vid.*, ALVIN, J., *Musicoterapia*, Barcelona, Paidós, 1997; y BONNY, H., y SAVARY, L., *La música y su mente. Cómo la música puede transformarnos interiormente*, Madrid, Edaf/Nueva Era, 1994. Que la música puede activar diferentes zonas del cerebro y que podría llegar a resolver problemas cerebrales, como la pérdida de memoria, son algunas de las conclusiones del Congreso de la Sociedad para la Neurociencia, celebrado en Los Angeles (EE.UU) en noviembre de 1998.

En el terreno de la intensidad, es decir, de la amplitud de sus vibraciones, un volumen débil da la sensación de intimidad o de recogimiento, mientras que un volumen fuerte evoca la fuerza o el poderío.

¿Y qué decir del timbre? Se suele hablar del mismo como el «color» de la música -Darwin opinaba incluso que tenía raíces biológicas-, si bien lo que en realidad puede provocar es comunicación o distanciamiento entre el intérprete y el oyente.

En cuanto al ritmo, es quizá lo más evidente de la música. Un ritmo lento sugiere cierta atemporalidad, como si el tiempo se detuviera momentáneamente y nuestro deambular con él; un ritmo repetitivo, por su lado, puede ser deprimente o inductor de una especie de transporte o éxtasis.

En fin, todos estos elementos -manifestación de las experiencias del compositor- sirven para expresar sus emociones, gustos, y creencias; en definitiva, su reflexión sobre lo bello. Estas condiciones de la música, íntimamente ligadas a la literalidad de las obras, así como a sus modos de composición[8], favorecen nuestra percepción de lo bello en las obras musicales, éste será nuestro objetivo, y así será nuestra reflexión sobre lo bello en este tipo de música cristiana medieval.

No haremos, por tanto, un estudio histórico de esta estética; otros eminentes autores[9] se han detenido en ello. Nosotros vamos a tratar de avizorar, sobre todo, las manifestaciones estéticas contenidas en estos repertorios, para rescatar la embriaguez, el estupor, la desolación y hasta la desmesura que habitan en sus entrañas.

---

[8] Los modos son la esencia musical de cualquier composición gregoriana. Según la teoría del octoekos, hoy parcialmente superada por la de las «cuerdas madre», son 8 los modos musicales en el canto gregoriano. Desde la Edad Media se conocen como *protus auténtico* (modo I), tónica en re, dominante en la; *protus plagal* (modo II), tónica en re, dominante en fa; *deuterus auténtico* (modo III), tónica en mi, dominante en si; *deuterus plagal* (modo IV), tónica en mi, dominante la; *tritus auténtico* (modo V), tónica en fa, dominante en do; *tritus plagal* (modo VI), tónica en fa, dominante en la; *tetrardus auténtico* (modo VII), tónica en sol, dominante en re; *tetrardus plagal* (modo VIII), tónica en sol, dominante en do.

[9] *Vid.* FUBINI, E., *op. cit.*; TATARKIEWICZ, W., *Historia de la estética. II. La estética medieval*. Akal / Arte y Estética. Madrid, 1989; BRUYNE, E. DE, *La estética de la Edad Media*, Madrid, Visor, 1987, y *Estudios de Estética Medieval*, III vol. Madrid, Gredos, 1958-1959; ROWELL, L., *Introducción a la filosofía de la música*. Barcelona, Gedisa, 1996.

Es, por tanto, un viaje iniciático al mundo de lo bello, a la delectación sonora, al fulgor transmitido por quienes sabían expresar sus pasiones más íntimas mediante el artificio sonoro. Un viaje que ora será sobrecogedor, ora lleno de serenidad, ora luminoso, ora dulce reposo. Porque es todo esto y mucho más lo que se oculta detrás de las melodías que, a lo largo de los siglos, han servido para calmar desdichas y desolaciones; para apaciguar extravíos y contiendas; para escanciar arrebatos y delectaciones; para, en fin, ensanchar el alma y espigar sus contradicciones.

Es, en verdad, la belleza que late en estos sentimientos hechos música lo que da sentido a nuestro viaje, lo que justifica nuestra prisa por transitar una vía milenaria, llena de colores y de sonidos, de abismos y de atajos, de tormento y de transfiguración. Porque la música no es otra cosa que la expresión alegre o dolorida de los sentimientos humanos. Y si en el alma humana cabe todo, en la música, que es su reflejo, todo tiene cabida. Con palabras llenas de poesía y belleza lo expresaba así un esteta y, al tiempo, especialista en Estética. «Música mística que nos lleva al otro lado de la razón, que glorifica el amor como vida y muerte, que dignifica la carne en tanto que emblema del espíritu, y concede a nuestros oídos el honor de ser puerta abierta al más allá, escuchando lo invisible, expresando lo inefable»[10].

En adelante, dejando sentado estos principios y con el apoyo de obras significativas del repertorio litúrgico-musical del Medievo, recorreremos los distintos jalones de este itinerario, para extraer de su análisis los resultados estéticos que identifican este rico tesoro musical. Habrá que entrar, para ello, en el corazón del autor, en su sensibilidad, en su estado de ánimo, en sus condicionantes, para, a través de todo ello, entender el mensaje y la estética subyacentes.

Evidentemente, esta reflexión sobre lo bello, esta contemplación del hecho musical, puede asomarse a tantas parcelas del conocimiento musical como variedades han existido a lo largo de los siglos, pues muchas son las manifestaciones musicales en la historia de la humanidad, y a lo largo y ancho del universo mundo. Por eso, antes de entrar

[10] ZALDÍVAR, A., En torno al misticismo sonoro. Música Sufí, en *Música en la Aljafería. Homenaje a Avempace*. Aragón LCD Prames, Zaragoza, 1999, p. 67.

a estudiar con detenimiento el fenómeno estético del canto litúrgico medieval, conviene definir, ya, a qué repertorio se alude y, obviamente, qué repertorios se excluyen del estudio.

LA MÚSICA MEDIEVAL, DE ORIENTE A OCCIDENTE

Es sabido que todas las formas de la música medieval cristiana tienen un mismo origen -las primeras comunidades de cristianos de Palestina-, y que sus raíces últimas se encuentran en la sinagoga judía, de donde procedían los primeros conversos a la nueva religión, aparecida con Cristo[11]. Con la difusión de esta nueva forma de vida va a extenderse, por Oriente y Occidente, el concepto de oración pública cantada. Con el paso del tiempo irán apareciendo las distintas formas musicales, que servirán a los cristianos para expresar sus sentimientos en cada uno de los momentos de la jornada litúrgica.

Esta jornada estaba jalonada, como sucede todavía hoy, alrededor de momentos intensos de oración comunitaria cantada, entre los que sobresalía la Misa. Encontramos así el monumental repertorio de la misa, contenido en magníficos códices, denominados *Cantarotium* -cantos del solista-, *Graduale* -cantos del propio de la misa-, *Sacramentarium* -oraciones del presidente de la asamblea-, *Troparium* -cantos del ordinario, generalmente tropados-, *Lectionarium* -lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento-. Esta solemne celebración iba enmarcada por las distintas horas del Oficio Divino -*Opus Dei-,* que recorrían la jornada desde antes del amanecer hasta la puesta del sol: maitines, laudes, prima, tertia, sexta, nona, vísperas y completas[12].

En el mundo medieval, la primacía en esta oración cantada correspondía a la voz, porque los Padres de la Iglesia[13] de los primeros siglos no apreciaban en demasía -y, en ocasiones, condenaban- la utilización de instrumentos musicales en la liturgia. San Clemente de Alejandría[14],

---

[11] *Vid.* GASTOUÉ, A., *Les origines du chant romain*, París. Picard & Fils, 1907.

[12] *Vid.* SALMON, P, *L'Office divin au Moyen Âge*, París, Les éditions du Cerf, 1967.

[13] *Vid.* GÉROLD, Th., *Les Pères de l'église et la musique*, Strasbourg, Emprimerie Alsacienne, 1931 (reeditado en Ginebra, Minkof Reprint, 1973).

[14] *Protept.* I, 5, 11-18.

por ejemplo, proclamaba: «Pero el que proviene de David y era antes que él, el Logos de Dios, ha despreciado la lira y la cítara, instrumentos sin alma (...) y canta a Dios con este instrumento polifónico que es el hombre». Habrán de pasar los siglos para que aparezcan otros testimonios, como el de Hildegarda de Bingen[15], quien dará una visión harto distinta: «Para que la gente se acordase de la dulzura de las alabanza divinas (...) los mismísimos santos profetas, instruidos por el espíritu que habían recibido, no sólo cantaban salmos y cánticos para encender la devoción de sus oyentes, sino que también crearon a tal efecto instrumentos de distintas clases con los que producir melodías variadas, para que, tanto por la forma y calidad de esos instrumentos, como por el sentido de las palabras que recitaban acompañándose de ellos, sus oyentes, adoctrinados y formados por elementos exteriores, aprendieran algo sobre su realidad interior».

En este mistérico mundo de la liturgia, sólo la voz es capaz de conmover, de expresar y transmitir mensajes. De aquí que quede fuera de nuestro viaje el rico mundo sonoro de los instrumentos, su estética y sus potencialidades, desarrolladas sobre todo a partir del Renacimiento[16].

Tampoco cabe en nuestro itinerario la música bizantina[17], en vigor durante el imperio bizantino, desde el año 330 a. de C. -fundación de la ciudad de Constantinopla- hasta la caída de esta ciudad en manos de los turcos y la derrota de Bizancio, en 1453; ni las prácticas musicales de las iglesias orientales no bizantinas: ritos sirio-antioquenos[18], sirio-jacobita y

---

[15] Hildegarda de Bingen (1098-1179) es una de las pocas mujeres compositoras conocidas de la época. Consagrada a la vida monástica desde niña, fue mística, consejera, teóloga, escritora, curandera y música, últimamente se ha redescubierto su fascinante figura, y se están llevando a cabo diversas grabaciones de sus obras. *Vid.* EPINET-BURGARD, G., y ZUM BRUNN, E., *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Barcelona, Paidós, 1998; y DRONKE, P, *Las escritoras de la Edad Media*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1995.

[16] Un ejemplo, entre muchos, puede escucharse en el disco *Gregoriano y Órgano en Aragón. Siglo XVII: la tradición de la Seo de Zaragoza.* Schola Gregoriana Domus Aurea. Dir. Luis Prensa; Órgano: Jesús Gonzalo. SAGA, Madrid, 1998.

[17] *Monumenta Musicae Byzantinae,* ed. Casten Höeg, H. J. W. Tyllyard y Egon Wellesz, Copenhague. Las relaciones entre esta música y el canto litúrgico occidental han sido objeto de estudio por expertos, aunque todavía queda mucho por desvelar.

[18] WRIGH, W., *Catalogue of siriac manuscripts in the Brilish Museum*, Londres, 1870-1872, y ZOTENBERG, H., *Catalogues des manuscripts syriaques et sabéens (mansaïtes)* de la Bibliothéque Nationale, París, 1874.

sirio-católico[19], rito maronita[20], asirio (nestoriano y caldeo)[21], armenio[22], copto[23], y etíope[24]. Aun reconociendo la importancia de sus ritos y de su música, y procediendo estas prácticas de una misma fuente, van a tener un desarrollo distinto; y muy pronto cada región va a celebrar la liturgia en su propia lengua. Muy diferente será la evolución en Occidente, donde, tras dos siglos de liturgia en griego, se adoptará definitivamente el latín como base para las composiciones literario-musicales.

Sabemos asimismo que, en el Medievo occidental, aun manteniendo la unidad del latín, aparecerán también repertorios distintos en las diferentes áreas geográficas: el canto hispano («mozárabe»)[25], en la península ibérica; el canto beneventano, en el sur de Italia; el canto romano, en la ciudad de Roma y su área de influencia; el canto milanés, en el norte de Italia; el canto galicano, en las Galias.

ACERCA DEL CANTO GREGORIANO

Sin embargo, el que a nosotros más nos interesa es el conocido como canto gregoriano, el más representativo en la Edad Media, desde el punto de vista de la calidad y de la cantidad, amén de haber sido el único, junto con el milanés, en haber sobrevivido a los avatares del tiempo y de la historia y haber llegado en uso hasta los umbrales del siglo XXI.

Conviene a nuestro propósito definir desde el principio qué se entiende por canto gregoriano, para, a continuación, tratar de desen-

---

[19] JEANNIN, J., *Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes*, 2 vol., París-Beirut, 1924.

[20] HAYEK, M., *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*, París, 1964.

[21] VADAKEL, M., *Liturgical melodies of the Chaldaic Syrian Rite*, India, Alwaye, 1954.

[22] T'AHMIZYAN, N., Les anciens manuscrits musicaux arméniens et les questions relatives à leur déchiffrement, en *Revue des Etudes arméniennes*, n.s. VII (1970), 267.

[23] BADET, L., *Chants liturgiques des coptes,* El Cairo, 1899.

[24] KEBEDE, A., *The music of Ethiopia: its development and cultural setting* (tesis en la Wesleyan Uni., Connecticut, 1971).

[25] ROJO, C., y PRADO, G., *El canto mozárabe*, Barcelona, Diputación Provincial, 1929; FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, I., *Historia de la música española*, I, Madrid, Alianza Música, 1988; ZAPKE, S., *El antifonario de San Juan de la Peña (s. X-XI). Estudio litúrgico-musical del rito hispano*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1995; y FERRER, J. M., *Curso de liturgia hispano-mozárabe*, Toledo, 1995.

trañar sus caracteres estéticos, seguramente aquellos que hicieron posible su pervivencia por encima de otras músicas coetáneas. El canto gregoriano es, pues, el repertorio litúrgico-musical de la Iglesia de Occidente, y se caracteriza porque es una música vocal y monódica. Vocal, porque el único instrumento utilizado es la voz humana, y monódica, porque excluye cualquier tipo de polifonía.

Hasta los legos en las artes musicales saben que este repertorio litúrgico musical del Medievo recibe su nombre del papa Gregorio Magno (590-604), a quien la leyenda atribuye su composición, atribución que científicamente hemos de descartar. En efecto, dos siglos y medio después de la muerte de Gregorio, un diácono de Roma, Juan de nombre, redacta su biografía, en la que dice: «En la casa del Señor, a imitación del otro sabio Salomón, y a causa de la compunción de la dulzura de la música, el más celoso de los chantres recopiló con gran utilidad el antifonario "centón"; constituyó también la *Schola cantorum*, que todavía canta en la santa iglesia romana según los mismos principios»[26]. Esto es, desde un punto de vista histórico, cuanto podemos atribuir al papa Gregorio: la recopilación de un antifonario y la creación de una escuela de cantores. Lo que no es poco.

Hay quien ha propuesto[27] el nombre de «repertorio franco-romano» como el más ajustado a la realidad de este mundo musical del Medievo cristiano occidental. En efecto, en la segunda mitad del siglo VIII, el papa Esteban II acude a París en busca de la ayuda militar de Pipino el Breve, frente a la amenaza de los lombardos. El contacto del papa Esteban II y de sus cantores con la música que se interpretaba entonces en la liturgia de París hace que los romanos aprecien las diferencias entre ambas liturgias. Es a partir de este hecho cuando se produce lo que se ha venido en llamar «mestizaje» o «hibridación» de dos repertorios: repertorio romano y repertorio galicano. De la fusión de ambos nace el canto gregoriano[28].

---

[26] *Vita S. Gregorii*, 1, II, c. VI.

[27] Dom Jean Claire, monje de la Abbaye St. Pierre de Solesmes, maestro de coro, musicólogo e investigador.

[28] Véase, al respecto, BERNARD, Ph., *Du Chant romain au chant grégorien*, París, Les éditions du Cerf, 1996; HYLEY, D., *Western plainchant*, Oxford, Clarendon Press, 1995; SAULNIER, D., *Le chant grégorien, quelques jalons*, Université Catholique de l'Ouest, 1995; y CALAHORRA, P., *Historia de la música en Aragón (siglos I-XVII)*, Zaragoza, Librería General, 1977.

Habrá que esperar todavía un tiempo -hasta finales del siglo IX y comienzos del X- para que este mundo de ricas sonoridades haga el tránsito de la memoria oral al bello pergamino, y los sonidos adquieran por fin forma física y volumen. De las enormes ventajas que esta invención tendrá sobre el desarrollo de la música, de su expresión estética y de su facilidad para el aprendizaje da cuenta Guido de Arezzo (995-1050), en carta dirigida a un amigo: «El papa Juan[29], que se encuentra a la cabeza de la Iglesia romana, ha oído hablar de la reputación de nuestra escuela de canto. Se ha enterado de cómo, mediante los antifonarios, los jóvenes pueden aprender cantos que jamás habían escuchado anteriormente. Se quedó muy sorprendido y envió a tres mensajeros para que me llevaran ante él (…). El papa se puso muy contento al verme (...) y me hizo muchas preguntas. Ojeó las páginas del antifonario como si de un gran prodigio se tratara (...) No se movió de su silla hasta que hubo aprendido a cantar un versículo que jamás había escuchado. ¿Qué más decir? Yo me tuve que ir rápidamente de Roma, porque las fiebres veraniegas, en estos sitios húmedos y pantanosos, me sientan fatal. Sin embargo, quedamos en que volvería en invierno para explicar nuestro trabajo al papa y a su clero».

La aparición de la escritura musical será de crucial importancia no sólo para la perpetuación de melodías centenarias, transidas de honda belleza, sino para el florecimiento y desarrollo de otro mundo estético: el de los códices miniados, ricamente iluminados[30]. La belleza sonora irá acompañada en adelante de ricos ornamentos visuales, que completarán su incorpóreo mensaje musical.

DE LA HISTORIA A LA ESTÉTICA

Llegados a este punto de nuestro viaje, y delimitado el objeto de nuestro recorrido, conviene recordar las palabras de Dom Ferretti[31] acerca del tema que nos ocupa: «La estética musical es la ciencia o la filosofía de lo bello aplicado al arte de los sonidos. Como justamente

---

[29] Se refiere a Juan XIX, que fue papa de 1024 a 1033.

[30] Una muestra significativa, entre otras muchas, puede encontrarse en FALCÓN PÉREZ, M. Pilar, *Estudio artístico de los manuscritos iluminados de la Catedral de Tarazona. Análisis y catalogación*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 1995.

[31] FERRETTI, P, *Esthétique grégorienne ou traité des formes musicales du chant grégorien*, Solesmes, 1938, p. VII.

observa Riemann[32], ésta se propone favorecer y desarrollar no la habilidad técnica, sino la inteligencia y la comprensión de la obra artística en sí misma». Y más adelante: «Algunos autores prefieren denominar a esta ciencia como Teoría de las formas musicales, en lugar de Estética musical. Y esto se justifica porque hay tantas obras nacidas del ingenio del hombre como seres naturales y vivos: es la forma la que constituye su mismo ser; es la fuente primera de todas las propiedades y cualidades de lo bello objetivamente considerado».

Nuestro itinerario, en efecto, recorrerá las formas musicales gregorianas como si de una especie de cartografía estética se tratara, sin olvidar que estas formas derivan de las formas litúrgicas y que una determinada obra ha sido concebida para un uso concreto, para un momento preciso de la liturgia. Esta íntima imbricación condicionará toda percepción estética de cualquier obra monódica medieval, porque cada forma nace para un intérprete concreto y en un estilo determinado. Dicho lo cual, preciso es detenernos ya en la primera etapa de nuestro viaje.

ACERCA DEL REPERTORIO DEL SOLISTA

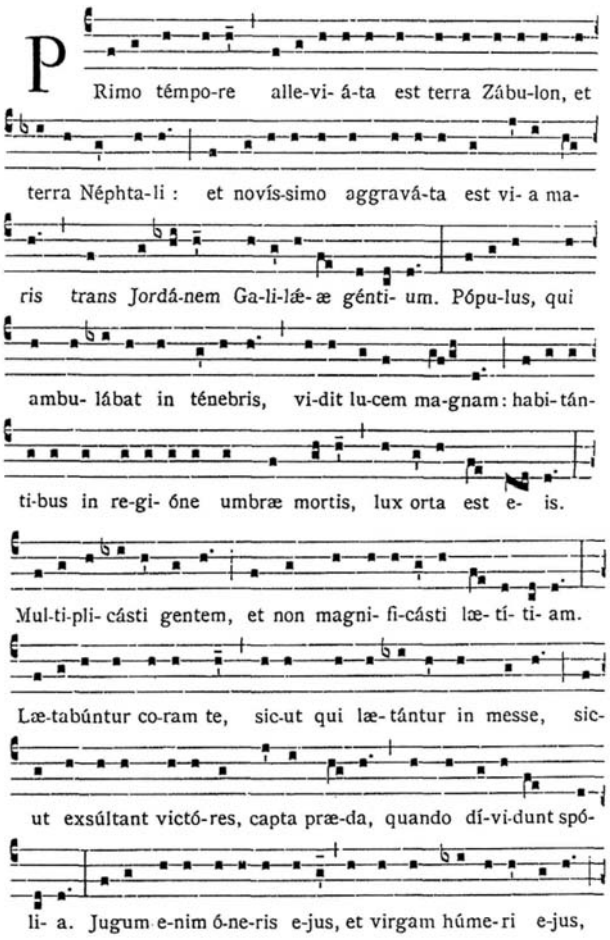
Dentro de las piezas que configuran el vasto panorama de la misa, empezamos nuestro recorrido por el repertorio del solista, para pasar más adelante al de la *Schola*, y al del Coro. Llamado en sus orígenes salmista, el solista tenía como principal cometido la recitación de los salmos, por lo general en un estilo silábico: es la forma de recitativo, la de mayor sobriedad en su decurso sonoro. Aquí, la monodia se transforma en insistente monólogo; un monólogo ofrecido al solista que recita, declama. Es una especie de síntesis entre hablar y cantar; no busca adornar el texto, sino darle un mayor brillo y realce. Su extrema sobriedad es un paradigma de la belleza. Y ello porque contiene toda la mesura posible: nada le sobra, nada le falta. Sus recursos musicales son mínimos, a modo de ráfagas, que ora acentúan una palabra, ora puntúan el texto con precisión y serena belleza, ora quiebran el discurso como fuego que se desvanece. Véase, si no, esta *lectio*[33] del oficio de maitines del día de Navidad, texto musicado del profeta Isaías:

---

[32] *Les éléments de l'Esthétique musicale*, París, ed. Felix Alcan., 1906.

[33] Edición de *In nocte nativitatis Domini*, París, Desclée et Socii, 1936, p. 86. Puede escucharse una bellísima grabación en *Exsultemus. La joie chrètienne*. Choeur des moniales de l'abbaye de St. Michel de Kergonan. Dir. Dom O. Bossard. Art et musique.

Lectio I.
Cap. 9, 1-6.



El pueblo que andaba a oscuras, vio una luz intensa. Sobre los que vivían en tierra de sombra brilló una luz. Acrecentaste el gozo, hiciste grande la alegría. Se han alegrado al verte, como se alegran en la siega, como se gozan repartiendo el botín[34].

[34] Is. 9, 1-6. Traducción de la Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1966, p. 1009.

Esta sobria mesura en el canto explica la contestación que, en cierta ocasión, dio Dom Jean Claire, maestro de coro de Solesmes, cuando le preguntaron qué piezas prefería del repertorio gregoriano: «En la iglesia abacial de Solesmes, consagrada en 1010, todos los días se han cantado, con las mismas melodías, oraciones, el pater, el prefacio; todos los días desde hace casi 1000 años, y nadie se ha cansado, nadie ha pedido cambiarlo... Ahí está, en mi opinión, el criterio del arte, la señal de la obra de arte que desafía a los siglos. Yo diría que prefiero lo sustancial a los accidentes, lo esencial a lo accesorio, la línea a la ornamentación, y elijo los grandes recitativos tradicionales de la misa y del oficio, el canto sobrio y puro de las oraciones, del Pater, de las lecturas... Sólo estos verifican plenamente el antiguo dicho: "Caput artis decere", la cumbre del arte es la perfecta conveniencia de los medios al fin. Porque, aquí, esta conveniencia no es ya más o menos relativa sino vecina de lo absoluto, no excepcional sino habitual, no superficial sino profunda e íntima.

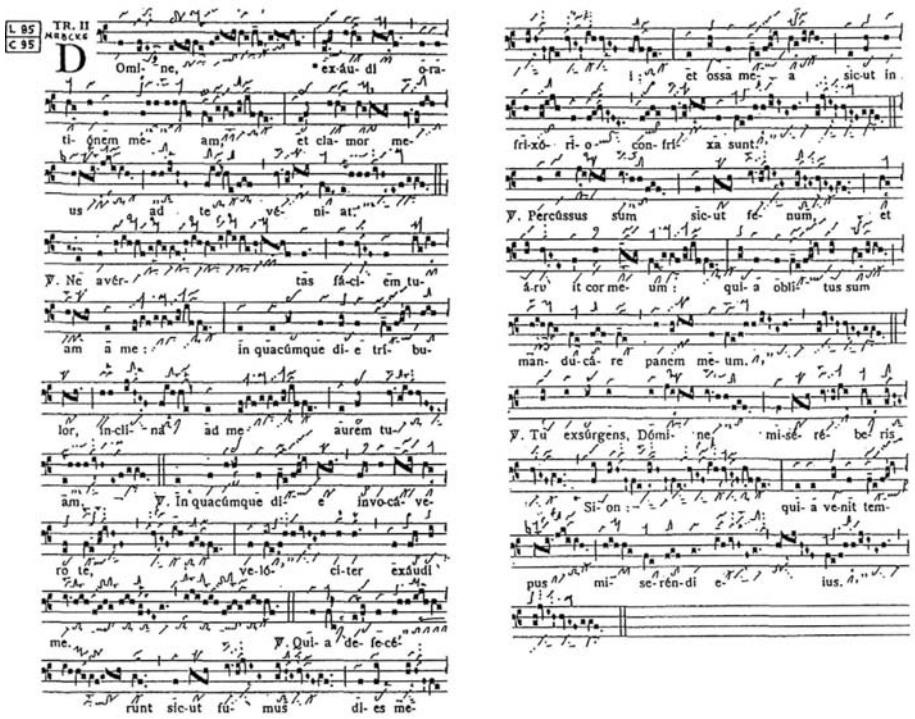
"Daría toda mi obra por la gloria de haber compuesto la melodía del prefacio". Al escribir esto, Mozart parece haber entendido que hay dos clases de música, muy diferentes entre sí. Está la música de un hombre, de un estilo, de una época, la música de una sensibilidad, de una cultura, que gusta al siglo en el que aparece porque corresponde al gusto contemporáneo, pero que, en la época siguiente será irremediablemente superada, cuando no sobrepasada. Y está, por otro lado, la música que nada o poco debe a una época, a un estilo, a una sensibilidad, la música que no se conforma a un modo determinado, y por ello sobrevive a todas»[35].

Pero el solista no se contentará con esa expresión queda, rayana a un silencio sonoro; no. En su labor creadora, avanzará en nuevas formas de expresividad musical hasta lograr mundos sonoros de contrastante complejidad: los Tractos y Graduales, del repertorio de la misa, y los versículos de los Responsorios prolijos del oficio divino. Unos y otros son formas conocidas como responsoriales, porque siguen a una lectura, bien sea en la Misa -Tracto y Gradual- o en el Oficio -Responsorios-. Ambas constituyen una respuesta a la lectura proclamada.

---

[35] CROUAN, D., *Le Chant Grégorien, son esprit, sa pratique*. Montsurs, Edit. Résiac, 1987.

El tracto del Viernes Santo es un magistral ejemplo de esta evolución: desde el sobrio recitado al complejo mundo del artificio expresivo. Como se ha dicho, es el tracto -la capa más arcaica de los cantos de la misa- una forma interleccional, una respuesta a la lectura en forma de reflexión cantada. El solista medita sobre el salmo, y su reflexión adquiere la forma de canto. Sin las ataduras de un canto coral, puesto que canta solo, podrá detenerse allí donde más cómodo se siente, donde más vibra su sensibilidad, donde más consuelo encuentra. Y de este modo su improvisación seguirá solamente los dictados de su corazón.



Señor, escucha mi oración, que mi grito llegue hasta ti;
No ocultes lejos de mí tu rostro, el día de mi angustia;
Tiende hacia mí tu oído, el día en que te invoco, presto, respóndeme;
Pues mis días en humo se disipan,
Mis huesos arden lo mismo que un brasero;

Trillado como el heno, mi corazón se seca,
Y me olvido de comer mi pan;
Tú te levantarás, Señor, compadecido de Sión,
Pues ya es tiempo de apiadarte de ella[36].

Su texto nos sitúa, desde el principio, en la estética del dolor, en el mundo de la desazón y del estupor, en la realidad abrasadora y amarga. Para lograr esta atmósfera doliente, el compositor echa mano de los recursos musicales del modo II, denominado por los antiguos «tristis». La estremecida insistencia en el grave y la huida de los sonidos más agudos confieren a este tracto un ambiente de inconsolable infortunio, excepto en su último versículo, donde la melodía se yergue para hallar el consuelo tenazmente buscado desde el principio de la pieza.

En efecto, ¡qué cruda desnudez, qué devastador sufrimiento el que se desprende de esta obra! La melodía intensifica el dramatismo del texto, y, merced a ella, el cantor parece ir a la deriva, tal es su soledad, tan desmesurado su dolor. El profeta Isaías sabe expresarlo como nadie cuando escribe: «...Como muchos se espantaron de él, porque desfigurado no parecía hombre, ni tenía aspecto humano.... Creció en su presencia como un brote, como raíz en tierra árida, sin figura, sin belleza. Lo vimos sin aspecto atrayente, despreciado y evitado por los hombres, como un varón de dolores, acostumbrado a sufrimientos, ante el cual se ocultan los rostros, despreciado y desestimado»[37]. Con breves y hermosas palabras así lo expresaba un autor de nuestro tiempo:

«¿Es para eso que morimos tanto?
Para sólo morir,
¿tenemos que morir a cada instante?[38]»

Estos sentimientos, en definitiva, no son otra cosa que el reflejo sonoro del mundo del compositor, de una amarga experiencia. Y así, de este modo, algo tan incorpóreo como el espíritu se materializa, se hace carne, se hace música; pasa, finalmente, del mundo inmaterial al material.

---

[36] *Graduale Triplex* (en adelante GT), Solesmes, MCMLXXIX, p. 173. Sal. 101, 4-6. Puede escucharse esta obra en *Cantemus Domino. La psalmodie du soliste dans la messe*. Nova Schola Gregoriana. Dir. Alberto Turco. Arion, 1989.

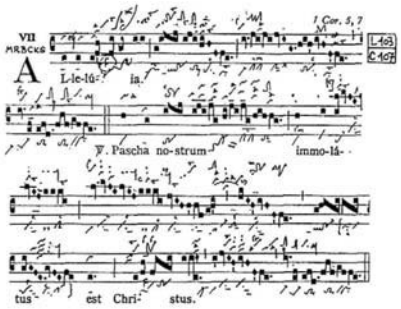
[37] Is. 52, 14. 53, 1-3.

[38] De César VALLEJO, citado por Carlos Gurméndez, *La melancolía*, Madrid, Colec. Austral, Espasa Calpe, 1994, p. 130.

En este repertorio, el solista es el único intérprete, el único que canta y escenifica la parte del «drama litúrgico» que a él le corresponde. Su acción es seguida por los asistentes, que participan desde el silencio. Es, por tanto, en la expresión de su voz donde éstos se reconocen; y es en el arte de su rostro donde se manifiestan sus sentimientos. Parafraseando al abate Dinouart[39] podríamos decir que es el rostro del cantor lo que más observa el oyente en la acción. En él juegan su papel todas las pasiones: es universal, pertenece a cualquier país y a cualquier lengua. Los más ignorantes saben leerlo, y reconocen en él la devoción, la disipación, la alegría, la tristeza, la cólera, la compasión. Por eso, debe ajustarse al tema, y permitir sentir o adivinar los movimientos del alma.

Triste sería nuestro viaje iniciático si se detuviera en este punto, en la expresión estética del sufrimiento, en el costumario del dolor. No; nuestro caminar nos depara otras sorpresas, porque el horizonte se ensancha a medida que avanza el compositor en sus experiencias interiores, en sus emociones y sentimientos, y en su búsqueda de expresarlas a través de la música.

¿Cómo, si no, entender el grito de júbilo que brota, hasta la desmesura, en el *alleluia*[40] del día de Pascua?



Alleluia. Cristo, nuestra pascua,
ha sido inmolado, alleluia.

[39] Abate DINOUART, *El arte de callar*, Madrid, Biblioteca de Ensayo Siruela, 1999, p. 30. Esta obra se publicó por vez primera en 1771 en París.

[40] GT. pp. 197-198. Esta pieza ha sido objeto de múltiples grabaciones en todos los tiempos. Puede encontrarse, entre otros, en *Paquês*. Choeur des moines de l'abbaye Saint-Pierre de Solesmes. Dir. Jean Claire. Studio SM, París, 1986.

Hay en esta obra un mundo estético absolutamente distinto de cuanto acabamos de ver. Es el canto a la vida; una vida donde no existe el sufrimiento, ni el dolor. Aquí, el solista, tras hacer partícipe al coro en el canto de la palabra alleluia, se lanza hacia el agudo, como si quisiera traspasar todas las fronteras imaginables, como si pretendiera prescindir de lo material y, con su canto, entrar en un mundo lábil y completamente ajeno a las penumbras de la tierra. Es tal la luminosidad de su magnífico melisma que parece conducirnos a la ceguera; tal es su destello que parece abrasar todo en su decurso.

A diferencia del modo II de la pieza anterior, el músico hace ofrenda aquí de su gozo en un modo VII, «angelicus» para los medievales. Es su carácter más visible y llamativo la transparencia, el fulgor, la luminosidad. Su máxima expresión estética se halla en el agudo, lejos de las zonas sombrías del grave. De aquí procede su brillo cegador, así como de sus prolongadas e insistentes vocalizaciones sobre a, sobre u -son los conocidos melismas o *jubilus*-, de los que san Agustín afirmaba: «¿Qué es jubilar? No poder expresar la propia alegría mediante palabras y, sin embargo, testimoniar con la voz lo que se experimenta dentro de uno mismo. Esto es lo que se llama jubilar. Obsérvese a quienes jubilan con unas cantilenas cualquiera y se dejan llevar a una alegría profana; a estos, mientras interpretan los cantos con palabras, se les ve exultar con una alegría que la lengua es incapaz de traducir, y jubilar para que la voz exprese los movimientos del alma, que no puede expresar con palabras lo que siente el corazón. Si estos jubilan, arrastrados por una alegría terrenal, ¿no debemos nosotros manifestar mediante el jubilus esta alegría celestial, que no podemos expresar con palabras?»[41].

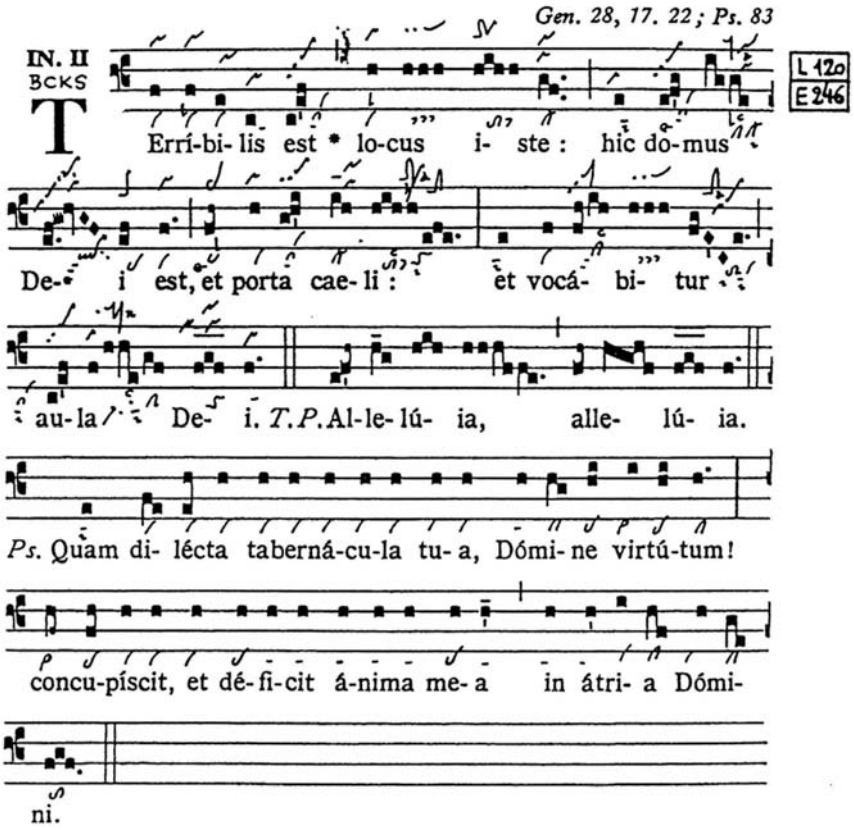
DEL REPERTORIO DE LA *SCHOLA*

Seguimos nuestro caminar en busca de nuevas expresiones estéticas en la música del Medievo cristiano, y nos topamos con un repertorio pensado no ya para una sola persona, sino para un grupo de expertos cantores, a los que se les presupone también una gran destreza en las artes musicales. Es el conocido repertorio de la Schola, para la que, en su origen, se había creado la mayor parte de las piezas: los cantos procesionales del introito, ofertorio y comunión. Otros sentimientos,

[41] *Enarratio in Ps.* 94.

otra estética, otra expresión va a desplegarse ante nuestros ojos y ante nuestros sentidos.

Abrimos la primera puerta de este nuevo santuario y escuchamos el enigmático y misterioso mensaje[42]:



Qué terrible es este lugar: es nada menos que la morada de Dios y la puerta del cielo. Y se llamará morada de Dios. ¡Qué delicia es tu morada, Señor de los ejércitos! Mi alma se consume anhelando los atrios del Señor[43].

---

[42] GT. p. 397.

[43] Gén., 28, 17.22; Sal. 83. Puede escucharse esta pieza en *L'Epiphanie-La Dédicace*. Choeur des moines de l'abbaye Saint-Pierre de Solesmes. Dir. Dom Joseph Gajard. IPG, París.

¿De qué manera expresar semejante mensaje? ¿De qué recursos estéticos echar mano para describir lo inconmensurable? ¿Adónde acudir para hallar una expresión musical apropiada? Para el músico medieval, la clave se encuentra en el texto, en las palabras que Jacob pronuncia después de haber tenido la visión de la escala que toca el cielo. Por eso, se recoge en su interior, y allí, en lo más profundo de su ser, resuena una melodía que inicia su caminar bajando una cuarta, como si en su descenso sonoro bajara de la escala de Jacob, o se internara en las entrañas de esa morada divina. Se ha hablado más arriba del modo II. Aquí volvemos a toparnos con él, pero con una estética distinta. Quizá sea ésta la característica más llamativa de los modos gregorianos, su capacidad para mutar, adaptarse y crear atmósferas y estéticas diferentes en función del texto. Decía Jeanneteau[44] que, en gregoriano, más que hablar de 8 modos habría que atribuir a cada una de las piezas su propio modo. Por eso, más que la música «triste» de que hablaban los medievales, es aquí una música grave, llena de temor reverencial, quieta, callada. ¿Cómo no acordarse en este punto de un místico y poeta español, san Juan de la Cruz, en su maravilloso y transfigurado *Cántico*? «Y llama a esta música 'callada' porque, corno habernos dicho, es inteligencia sosegada y quieta, sin ruido de voces; y así se goza en ella la suavidad de la música y la quietud del silencio. Y así dice que su Amado es esta 'música callada', porque en él se conoce y gusta esta armonía de música espiritual; y no sólo eso sino que también es la soledad sonora»[45].

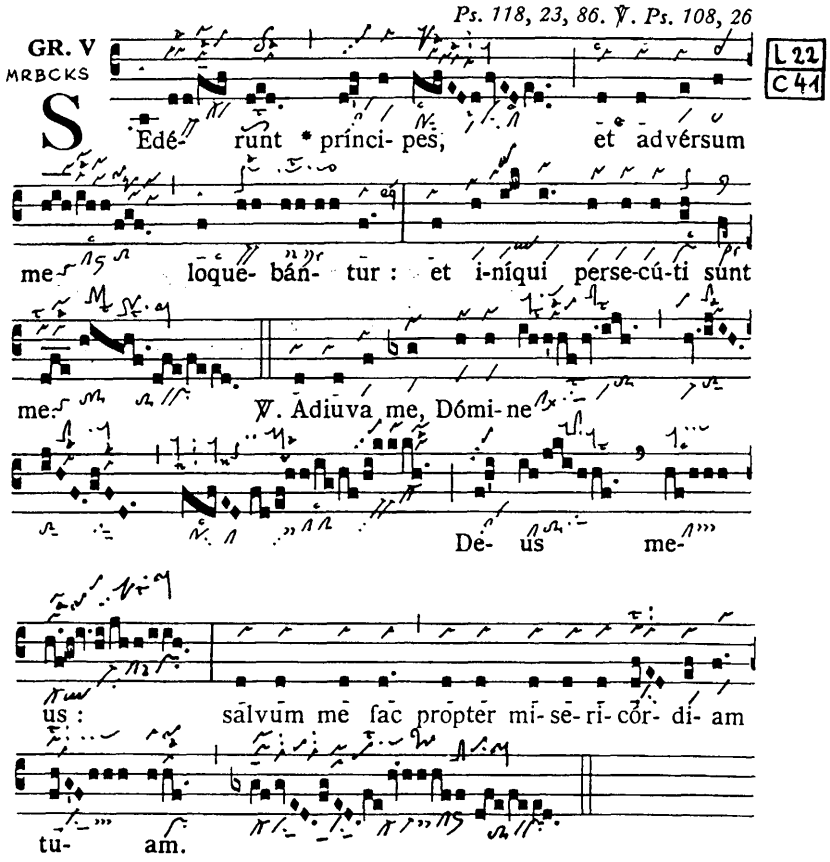
Sentimientos y estética diferentes aparecen en *Sederunt principes*[46], responsorio gradual de la fiesta del protomártir san Esteban. Esta forma musical aparece como tal en los siglos V-VI, fruto del trabajo de elaboración de la schola. Se trata, en realidad, de una adaptación del antiguo salmo responsorial, que se ve reducido en cuanto al texto, y enriquecido en sus melodías.

---

[44] JEANNETEAU, J., *Los modos gregorianos*, Abadía de Silos, 1985.

[45] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico*. Ed. de Simeón de la Sagrada Familia, Burgos, El Monte Carmelo, 1972, p. 272.

[46] GT. p. 633; Sal. 118, 23, 86. 108, 26. Esta pieza puede escucharse en *Vous serez mes témoins*. Choeur des moniales de l'abbaye Saint-Michel de Kergonan (Francia). Dir. J. Jeanneteau. Art et musique.



Los nobles se sientan a murmurar contra mí, y los insolentes me persiguen. Ayúdame, Señor, Dios mío, sálvame por tu misericordia.

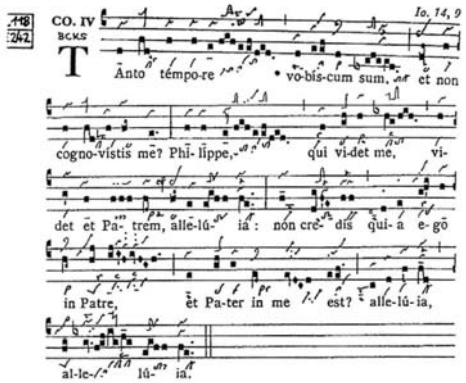
Se narra aquí la historia de Esteban, condenado a muerte y lapidado, según recoge el libro de los *Hechos de los Apóstoles*. Si el texto expresa con sobriedad un trágico acontecimiento, cual es la condena a muerte de Esteban, la música va a subrayar hasta el delirio el grito de auxilio que éste dirige a Dios: «Adiuva me, Domine». El progresivo ascenso de la melodía, desde el fa grave al fa agudo, expresa de manera admirable la dolorosa confianza de quien sabe que, tras su inmediata muerte, será acogido por aquel en quien cree, y la febril fascinación de quien todo lo juega a la sola carta de una demanda. Esa obstinada insistencia, esa pavorosa conciencia de la cercanía de la muerte surge desde lo más profundo de la obra musical -en el registro más grave del modo V- para, como

sobrecogedor sollozo, ir ganando en intensidad y alzarse hacia el agudo más desolado donde volcar toda su angustia y esperanza: dos sentimientos contradictorios, que suenan aquí íntimamente ligados en la expresión musical. Es, podríamos aseverar, lo más cercano al éxtasis que no hace mucho expresaba así un pensador ya citado: «Misticismo que exalta el exceso de la embriaguez, jugando con lo extraño de un comportamiento aparentemente reprochable que es, en realidad, entrega total a lo divino, su correspondiente sonoridad debe expresar con plenitud la paradójica condición placentero doliente, de agitada inmovilidad en un quieto giro permanente propio del éxtasis»[47].

Quien tiene el inmenso privilegio de poder unirse en el canto al creador de esta obra maestra, experimenta en su interior la progresiva transformación que se va produciendo conforme avanza el canto. Esa experiencia, cercana al éxtasis, es -creemos- la manifestación más estremecida de la belleza en el mundo sonoro.

DEL REPERTORIO DEL CORO

¡Cuán distintas son las sonoridades que se escuchan tras la puerta que vamos a atravesar, qué diferente el mensaje, qué distinta su estética!



Con tanto tiempo que llevo con vosotros, ¿todavía no me conoces, Felipe? Quien me ve a mí está viendo al Padre. ¿No crees que yo estoy con el Padre y el Padre conmigo?[48]

---

[47] ZALDÍVAR, A., *op. cit.*, p. 63.

[48] GT. pp. 560-561. Jn. 14, 9.

Esta antífona de comunión -forma musical, que en los primeros siglos era invariable en texto y melodía- va a verse modificada también por la acción de la schola, con nuevos textos -de los salmos y del Nuevo Testamento- y nuevas melodías, utilizando por lo demás un estilo semi-adornado, que alterna con la recitación de un salmo a cargo del solista.

Estamos aquí ante un reproche, lleno de ternura, al amigo que lo ignora después de tanto tiempo de amistad. El músico -la melodía- pone en boca de Jesús una expresión cargada de nostalgia y de dulzura en el reproche tanto tempore, pero llena de firmeza y determinación en *in Paire*. Ese modo musical, conocido como deuterus plagal o IV, fue definido por Dom Gajard, magnífico maestro de coro de la Abadía de Solesmes, como «el modo que no acaba», tal es la sensación de nostalgia que deja al finalizar. Si pudiéramos atribuirle caracteres humanos, diríamos que es un modo «contemplativo», que «mueve a llanto y alegría, a ira y mansedumbre, a apacibilidad y terribilidad, a blandura y fortaleza»[49].

A riesgo de que se nos tache de hereje o iconoclasta, no podemos dejar de recordar las palabras que, en otro contexto y en un ambiente absolutamente distinto, escribió un autor de nuestros días: «Ser triste o melancólico protege contra los peligros y amenazas del mundo: el triste se sabe defender de los dolores que pueden conturbarle y hasta destruirle; el melancólico convierte en dulcedumbre la amargura de su tristeza... Voluntariamente nos hacemos tristes o melancólicos para poder contemplar con escepticismo distanciado los amargos y trágicos episodios de la historia del mundo»[50]. Los sentimientos humanos -creemos- son tan parecidos entre las gentes, independientemente de las creencias y religiones, que a veces se vislumbran los destellos de la verdad en quien jamás ha pensado ser dueño de la misma.

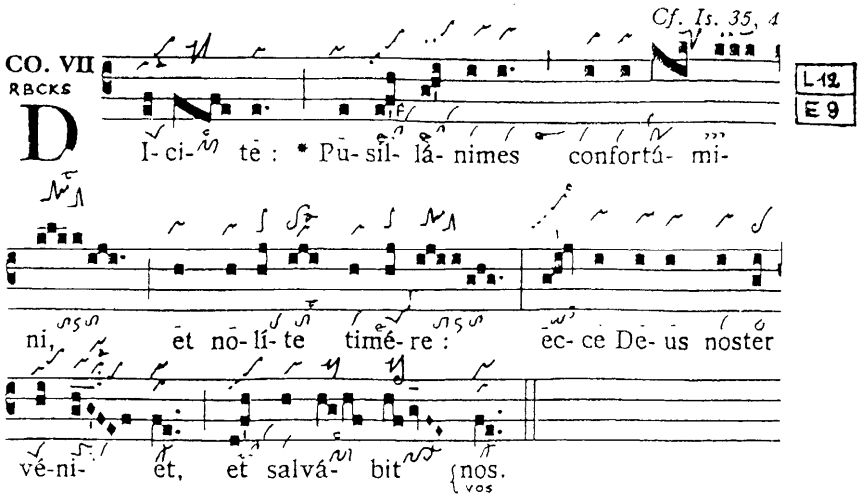
Es precisamente ésta la reflexión estética que se deriva de la obra. ¿Acaso no es el estupor lo que se adueña de quien no se ve reconocido por aquel a quien ama? ¿No es quizá una decepción mansa lo que se vislumbra tras cada una de las notas de esta antífona de comunión? Y de

[49] Fray Pablo NASSARRE, *Escuela música*, Zaragoza, 1724, cap. XVIII del libro I de la Primera Parte.

[50] GURMÉNDEZ, C., *La melancolía*, Colección Austral, Madrid, Espasa Calpe, 1994, p. 31.

qué manera más admirable se ve transfigurado, aquí, un sentimiento de dolor en una obra musical de exquisita belleza.

La inseguridad y el miedo ante lo desconocido que, como acabamos de ver, el músico ponía en boca de Esteban se transforman ahora en firmeza en esta otra antífona de comunión *Dicite: pusillanimes*[51].



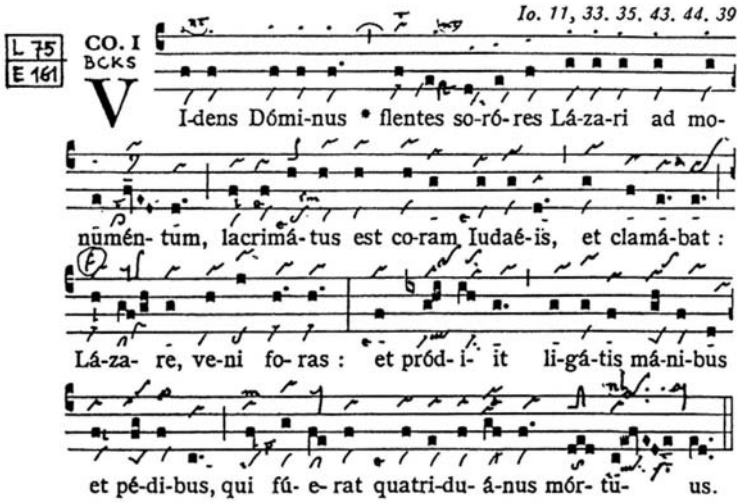
Decid a los de corazón intranquilo: ¡Ánimo, no temáis! Mirad que nuestro Dios viene a salvarnos.

La melodía canta en un modo VII, denominado -como ya se ha dicho- por los antiguos *angelicus*, angelical por su transparencia, por su altura, por sus fascinantes e impetuosas escapadas hacia el agudo. Es precisamente desde allí arriba, lejos de los efímeros extravíos del alma humana, desde donde puede el compositor expresar el grito de *confortamini* (¡ánimo!). El vértigo de la altura hace más visible el contorno en el que se mueven las inseguridades y los miedos humanos; desde esa evanescente atalaya, todo el paisaje interior se convierte en briznas luminosas que reconducen a su exigua proporción los avatares más

[51] GT. p. 23; Is. 35, 4.

inquietantes. *Confortamini et noli timere* se convierten así en la firme expresión musical de una sosegadora realidad. Lejos de la intranquilidad y el desasosiego provocados por los afanes del mundo, resuena también la voz de Luis Cernuda: «Frente a la turbamulta que se precipita a recoger los dones del mundo -ventajas, fortuna, posición-, me quedé siempre a un lado, no para esperar a que acabaran, porque sé que nunca acaban o, si acaban, que nada dejan, sino por respeto a la dignidad del hombre y por necesidad de mantenerla». El estímulo que la música ofrece para superar el desasosiego conduce finalmente a la sabia indiferencia ante la realidad.

¿Hay acaso algo más expresivo que las lágrimas para expresar el valor de la amistad?. Eso es lo que aparece reflejado en la siguiente antífona de comunión, *Videns Dominus*[52].



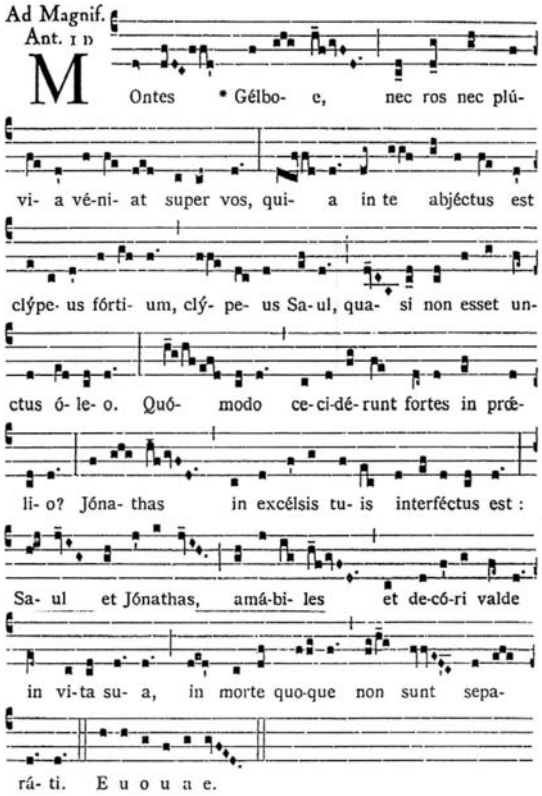
Al ver llorar Jesús a las hermanas de Lázaro ante la tumba, se puso a llorar ante los judíos, y dijo: Lázaro, sal fuera. Y aquel que llevaba cuatro días muerto, salió con las manos y pies envueltos en el sudario.

[52] GT. p. 124; Jn. 11, 33. 35. 43. 44. 39. Puede escucharse, y verse, en el vídeo *Tropos —Secuencias— Teatro litúrgico medieval*, a cargo de la Schola Gregoriana Domus Aurea, con la dirección de Luis Prensa, publicado por la Institución «Fernando el Católico» (Excma. Diputación de Zaragoza), y realizado por CPA, Zaragoza, 1997.

Para entender la sobria expresión de esta pieza, en un modo I, y el imperativo grito de Jesús -«Lazare, veni foras»- hemos de recordar el hecho acaecido. Lázaro, amigo de Jesús, muere, y cuando éste acude, ya lleva cuatro días enterrado. Las lágrimas asoman a sus ojos, y de su garganta sale el grito que devolverá a Lázaro a la vida. Musicalmente hay una tensión progresiva: comienza con un sereno recitado sobre fa, para pasar a continuación a sol y elevarse a la cuerda de la sobre la que narrar el llanto de Jesús. Viene luego el grito de Jesús, que se lanza desde el la hasta el *do* -la parte más aguda y lírica de la pieza- para ir en descenso a los niveles del inicio. Esta tensión musical sigue al pie de la letra al mundo estético de los sentimientos. Lejos de los trenos jeremíacos, al llanto manso le conviene una expresión queda; al grito vigoroso, una expresión firme y potente.

Si hasta aquí nuestro viaje ha discurrido a lo largo de las formas musicales que aparecen el repertorio de la misa, entramos ahora en el oficio divino con la antífona *Montes Gelboé*. La antífona sirve para introducir y concluir el canto de un salmo o de un cántico (*Magnificat, benedictus*). Entre el considerable número de 4000, consideradas auténticas, aparecen de las más diversas épocas: desde las más arcaicas a las de composición más reciente. Las más antiguas suelen ser «melodías-tipo», que saben adaptarse a los textos más variados; otras proceden de la centonización, forma de composición a imagen de un mosaico; y las más tardías, de nueva invención y sin dependencias musicales de ningún tipo. Un magistral ejemplo lo encontramos en esta antífona para el *Magnificat*[53]:

[53] *Antiphonale Monasticum* (en adelante AM), París-Tournai-Roma, Desclée et Socii, 1934, pp. 576-577; II S., 1, 21. 25. 23.



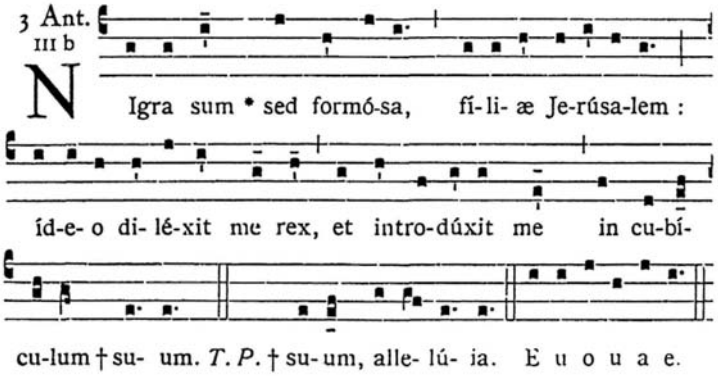
¡Montes de Gelboé, altas mesetas, ni rocío ni lluvia caigan sobre vosotros! Que allí quedó manchado el escudo de los valientes, escudo de Saúl, no untado con aceite. ¡Cómo cayeron los valientes en el combate!, Jonatán, herido en las alturas. Saúl y Jonatán, amables y llenos de gracia en vida, ni siquiera la muerte los pudo separar.

Esta bella antífona, de composición tardía, vuelve a tratar el tema de la amistad, en este caso entre David y Jonatán. Dice el libro I de Samuel que «cuando David acabó de hablar con Saúl[54], Jonatán se encariñó con David; lo quiso como a sí mismo (...) Jonatán y David hicieron un pacto, porque Jonatán lo quería como a sí mismo»[55]. Y

[54] Cuenta también el I libro de Samuel que «cuando el mal espíritu atacaba a Saúl, David tomaba el arpa y tocaba. Saúl se sentía aliviado y se le pasaba el ataque del mal espíritu» (I S. 16, 23.)

cuando Jonatán cayó abatido, David entonó esta elegía: «¡Cómo sufro por ti, Jonatán, hermano mío! ¡Ay, cómo te quería! Tu amor era para mí más maravilloso que el amor de las mujeres»[56]. Esta amistad -que sirvió de inspiración tanto para la composición de innumerables responsorios para el oficio de maitines, como de antífonas- aparece aquí en un modo I, el modo de la serenidad y de la paz. Se trasluce, sin embargo, en ella una gran desolación, un enorme patetismo. La melodía, sobria y sin apenas ornamentación, se estructura en dos frases: la primera hasta *quasi non esset unctus oleo* -imprecación contra los montes donde cayeron Saúl y Jonatán-; y la segunda hasta el final, en forma de alabanzas a los caídos. La intensidad de la pena es magníficamente expresada en la primera parte con el recurso a la parte más grave del modo, como si el sufrimiento humano sólo pudiera manifestarse desde la desolación más absoluta. Pero el dolor estalla en la segunda frase, *quomodo ceciderunt*, lanzándose más allá de su cuerda de composición, como si finalmente hubiera podido romper en amargos sollozos.

Cuán diferente se nos presenta la breve antífona *Nigra sum, sed formosa*[57]. No hay aquí llanto ni dolor sino, por el contrario, la alegre manifestación de la vanidad de la amada que se ve correspondida por el amado.



[55] I S. 18, 1.3

[56] II S. 1, 25-26.

[57] M. p. 707; Ct. 1, 5. Puede escucharse en *Initiation au Chant Grégorien*. Choeur des moines de l'abbaye de Kergonan. Studio SM, París, 1989.

Negra soy, pero hermosa, hijas de Jerusalén. Por eso me amó el rey, y me introdujo en sus aposentos, alleluia.

El texto, tomado del Cantar de los Cantares[58], ha sido fuente de inspiración poética y musical para autores de todos los siglos. Un texto tan bello y sugerente, tan musical ya en su misma literalidad, había de desarrollarse en un modo III, «que revela gran impetuosidad, deseos ardientes (...) Revela con mayor rapidez que cualquier otro modo el afecto del corazón; es patético: en este modo varían felizmente los movimientos de fuerza, de grandiosidad, de nobleza y de dulzura»[59]. Recoge bien este comentario de Poisson la estética que encierra el dulce y firme cantar de la amada del rey: «Soy morena, pero hermosa». El músico expresa esa frágil vanidad -que roza la coquetería- con el movimiento ondulatorio de la melodía, que descansa en si -formosa-, luego en *sol* -Jerusalem-, para pasar a continuación a *la* -rex-, y acabar finalmente en *mi-me,* suum-. Esa «inestabilidad» sonora pretende reflejar el impreciso mundo que se apoya en algo tan efímero, y ciertamente tan necesario, como la belleza física.

ACERCA DE OTROS REPERTORIOS

Como se ha dicho, además de los repertorios para el solista, para la schola y para el coro, que reciben un tratamiento distinto según se utilicen en la misa o en el oficio divino, hay otra serie de piezas que se utilizaban a lo largo del año, en otros momentos de la vida litúrgica. Estaban entre ellas las bellísimas procesiones por los claustros de los monasterios, o a la fuente bautismal, o al cementerio, en las que, según exigía la ocasión, se entonaban los más diversos cantos procesionales. Ya, en el siglo IV, la peregrina española Egeria nos da detallada cuenta[50] de las que se realizaban en Jerusalén, adonde ella había acudido en peregrinación. Los documentos de la época nos confirman que los hombres y mujeres de la Edad Media gustaban de estas manifestaciones, llenas de color y

---

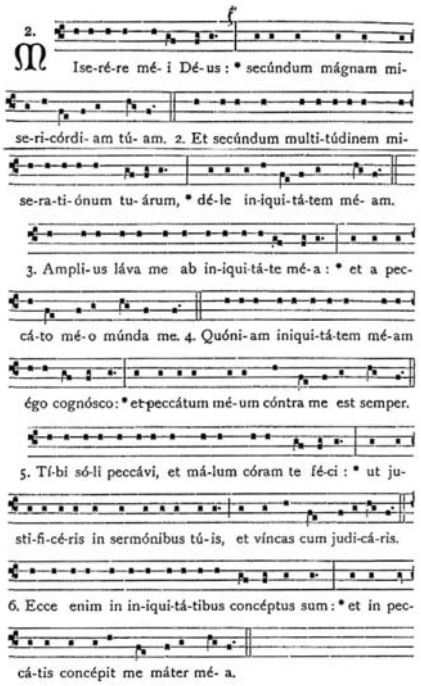
[58] Puede escucharse otro pasaje de este bellísimo Libro en su versión según el canto cisterciense en *Chant Cistercien*. Ensemble Organum. Dir. M. Pérès, Harmonia Mundi, Francia, 1992.

[59] El texto es de Poisson, citado por JEANNETEAU, J., *op. cit.*, p. 314.

[60] ARCE, A., *Itinerario de la virgen Egeria*, Madrid, BAC, 1980. Vid., PRENSA, L., «Hacia una recuperación de la Liturgia de la Orden del Santo Sepulcro», en *Nassarre. Revista Aragonesa de Musicología*, IX-1, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1993.

sonido, así como las dramatizaciones litúrgicas -conocidas como teatro litúrgico medieval-, de las que hablaremos más adelante.

La pieza de este repertorio que hemos elegido, el salmo 50 -*Miserere*[61]- pese a su abundante utilización en la liturgia[62], no fue objeto de grandes y elaboradas creaciones musicales. Quizá su marcado sentido penitencial y su uso reiterado lo hacían más apto para un estilo más sobrio, como el que presentamos.



Misericordia, Dios mío, por tu bondad; por tu inmensa bondad, borra mi culpa. Lava del lodo mi delito; limpia mi pecado. Pues yo reconozco mi culpa, tengo siempre presente mi pecado. Contra ti, contra ti sólo pequé; cometí la maldad que aborreces. En la sentencia tendrás razón; en el juicio resultarás inocente. Mira, en la culpa nací, pecador me concibió mi madre...

---

[61] *Cantus Selecti*, Solesmis, Tournai, Desclé et Socii, 1949, p. 48-52; Salmo 50.

[62] La Regla de san Benito (s. VI), en la que se inspiró la Iglesia para la ordenación de la liturgia hasta el Concilio Vaticano II, pide que se cante todos los días del año, en el oficio de Laudes. Además, se utilizaba frecuentemente en otros momentos de la jornada, sobre todo en cuaresma, para las procesiones y otras celebraciones paralitúrgicas.

Una leyenda de Aragón[63] describe el ambiente creado por el canto de este salmo. Aun reconociendo su legendario origen y lo exagerado de sus descripciones, recoge bien el mistérico mundo que envuelve al canto litúrgico. «Cuando los monjes llegaron al peristilo del templo, se ordenaron en dos hileras, y penetrando en él fueron a arrodillarse en el coro, donde con voz más levantada y solemne prosiguieron entonces los versículos del salmo. La música sonaba al compás de sus voces: aquella música era el rumor distante del trueno que, desvanecida la tempestad, se aleja murmurando; era el zumbido del aire que gemía en la concavidad del monte; era el monótono ruido de la cascada que caía sobre las rocas, la gota de agua que se filtraba... Todo esto era la música, y algo más que no puede explicarse ni apenas concebirse.

(...) Siguió la ceremonia; el músico, que la presenciaba absorto y aterrado, creía estar fuera del mundo real, vivir en esa región fantástica del sueño en que todas las cosas se revisten de íormas extrañas y fenomenales.

Un sacudimiento terrible vino a sacarle de aquel estupor que embargaba tocias las facultades de su espíritu. Sus nervios saltaron al impulso de una emoción fortísima; sus dientes chocaron (...) y el frío penetró hasta la médula de sus huesos.

Los monjes pronunciaban en aquel instante estas espantosas palabras del *"Miserere": In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Al resonar este versículo y dilatarse sus ecos, retumbando la bóveda, se levantó un alarido tremendo, que parecía un grito de dolor arrancando a la humanidad entera por la conciencia de sus maldades...

Prosiguió el canto, ora tristísimo y profundo, ora semejante a un rayo de sol que rompe la nube oscura de la tempestad, haciendo suceder a un relámpago de terror otro relámpago de júbilo, hasta que, merced a una transformación súbita, la iglesia resplandeció bañada en luz celeste, las osamentas de los monjes se vistieron de sus carnes, una aureola luminosa brilló en derredor de sus frentes, se rompió la cúpula, y a través de ella se vio el cielo, como un océano de lumbre abierto a la mirada de los justos».

---

[63] GARCÍA RUIZ, G., *Leyendas de Aragón*, M.E. Editores, 1995, pp. 30-31.

La febril imaginación del creador de esta leyenda nos transporta a un mundo mágico donde es más importante el texto que la melodía. No podía ser de otro modo, ya que la melodía de esta pieza procesional se mueve en un ámbito muy estrecho, pero capaz, a pesar de ello, de introducir en una sonoridad donde todo el artificio se basa en la insistente repetición. Podríamos recordar aquí esas otras melodías orientales que utilizan recursos parecidos para entrar en trance, para la elevación y el transporte místico. Decía Ustad Nishat Khan,[64] músico hindú, que la base del canto gregoriano y de la música hindú Raag es únicamente espiritual y que, mediante las palabras y la música, pretende llegar a la divinidad como si de una meditación se tratara. De aquí que, más que expresar emociones y colores, quiera inducir a la reflexión y que la melodía pase a un segundo plano, para que el alma pueda saborear cuanto la voz declama.

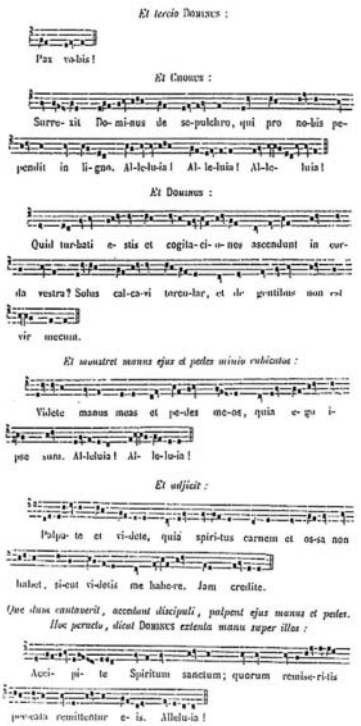
Entramos, finalmente, en la última etapa de nuestro viaje iniciático. ¿Cómo no mencionar en estas páginas el deslumbrante y bellísimo mundo del drama litúrgico? En él se alian, en majestuosa amalgama, los sonidos en forma de diálogo cantado, los gestos como reclamo visual, los lucernarios para resaltar los acontecimientos escenificados y las ricas vestiduras para embellecer la acción. En los siglos XI-XIII los compositores se afanan en la creación de formas de expresión hasta ese momento desconocidas o poco utilizadas. De su labor creadora dan testimonio los dramas de *Las vírgenes sabias y necias*, *Los profetas*, *La visitatio Sepulchri*, *Daniel*, *Los tres clérigos*, *El judío robado*, *El hijo de Cedrón*, *La adoración de los magos*, *Las santas mujeres en el sepulcro*, *Los discípulos de Emaús*, *La conversión de san Pablo*, *La resurrección de Lázaro*[65].

Estas escenificaciones, auténtico teatro, se llevaban a cabo en el interior de la iglesia, ora en el presbiterio, ora en las naves laterales, ora en el antecoro. Dependiendo de la acción a desarrollar, los actores -clérigos o monjes de sus respectivas iglesias- se movían entre la muchedumbre, subían hacia el presbiterio o se encondían detrás del altar.

[64] Este músico ha grabado recientemente un precioso disco, donde utiliza las melodías gregorianas como base para su acompañamiento o improvisación con el Sitar. Puede escucharse en *Meeting of Angels*. Ensemble Gilles Binchois; Sitar: Ustad Nishat Khan. Amiata Records, 1996.

[65] *Vid.* COUSSEMAKER, E., *Drames liturgiques du Moyen Âge. Texte et musique*, Genève, Slatkine Reprints, 1975.

Todo era legítimo para producir la admiración de los asistentes, que, maravillados, asistían al espectáculo desde las naves y, según cuentan los códices de la época, prorrumpían en aplausos al finalizar, tan grande era la emoción contenida hasta entonces. De toda esa belleza, plástica y musical, podrían dar testimonio los muros de las iglesias románicas y góticas donde se desarrollaron a lo largo de los siglos.



El ejemplo escogido corresponde a un fragmento del drama *Los discípulos de Emaús*[66].

Cristo: ¡Paz a vosotros! Coro: Ha resucitado el Señor del sepulcro, el que por nosotros estuvo colgado del madero. ¡Aleluya, aleluya, aleluya! Cristo: ¿Por qué

[66] Ms. de la abadía de St. Benoît-sur-Loire. Biblioteca de Orléans (Francia). Puede verse este drama en el vídeo *Tropos —Secuencias— Teatro litúrgico medieval*, a cargo de la Schola Gregoriana Domus Aurea, con la dirección de Luis Prensa, y al órgano, Jesús Gonzalo. Institución «Fernando el Católico» (Excma. Diputación de Zaragoza), Zaragoza, CPA, 1997.

estáis tan turbados y qué pensamientos agitan vuestros corazones? Yo pisé solo el lagar y de entre las gentes no hubo ni un solo varón conmigo. Ved mis manos y mis pies: soy yo, el mismo. ¡Aleluya, aleluya! Palpad y ved que un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que tengo yo. Creed ya. Recibid el Espíritu Santo: a quienes perdonéis los pecados les serán perdonados. ¡Aleluya!

Es éste uno de los «actos» de que se compone el drama: la aparición de Jesús a los apóstoles. Los intérpretes son solistas-actores, que han de recordar en todo momento las palabras de san Isidoro de Sevilla: «Cuán importante es que el cantor se distinga e incluso destaque por su talento, con el fin de acrecentar el placer de quienes le escuchan (...) Su voz no debe ser áspera, ronca o disonante, sino cantarina, dulce, limpia, aguda, sonora y de melodía apropiada a la santa religión. Que no declame como en el teatro, sino que haga prueba de una sencillez cristiana en su canto (…) e imprima a los oyentes una gran compunción»[67]. Como sugiere san Isidoro, hay una gran diferencia entre el declamar de los actores de teatro y los cantores de la liturgia: los primeros actúan, los segundos viven. La diferencia no es pequeña. En este repertorio la belleza sonora se alía a la plástica, al color, al movimiento, en un conjunto ordenado de elementos estéticos que tratan de suscitar en el corazón del oyente una respuesta emocionada. Mucho después Wagner afirmaba lo mismo de la ópera.

¿Cómo no conmoverse hasta las lágrimas al escuchar *Videte manus meas et pedes meos*, mientras Cristo les ofrece la visión de sus manos ensangrentadas? ¿Cómo no emocionarse ante la firmeza del *palpate et videte*? La melodía, aquí y siempre, al servicio de la palabra; la melodía, aquí, al servicio de la acción dramática. Y todo -palabra, música, acción- en apoyo de la estética global, a través de la mirada. Decía, sin embargo, Muhyiddin Ibn Arabi que no corresponde al ojo el deleite, sino al corazón, y que la belleza es sólo el medio por el cual se llega a lo anhelado[68]. Y es cierto. El ojo es la puerta a través de la cual se introduce la belleza en el corazón, la ventana por donde entran las imágenes sonoras del drama, pero es finalmente esa misteriosa belleza la que permite tomar definitiva posesión de lo largamente deseado.

---

[67] SAN ISIDORO DE SEVILLA, *De ecclesiasticis officis*, II, cap. IX.

[68] MUHYIDDIN IBN ARABI, *Música en la Aljafería. Homenaje a Avempace*, Zaragoza, Aragón LCD Prames, 1999.

A MODO DE EPÍLOGO

En nuestro iniciático viaje al interior, hemos atravesado oscuros e impetuosos ríos musicales, a través de cuyas aguas hemos podido vislumbrar siquiera un asomo de la estética del dolor, de la desazón, de la desolación (*Responsorio gradual: Sederunt*). Sufrimiento y dolor, sí, pero bellamente expresado en música. Hemos cruzado también por jardines salvajes y enmarañados, en cuya espesura ha resonado el reproche (*Antífona de comunión: Tanto tempore*) y el misterio (*Antífona de Introito: terribilis est*). Hemos bordeado confusos precipicios, al final de los cuales se asomaba la refulgente luz del éxtasis (*Salmo Miserere*). Hemos alcanzado las cumbres más encrespadas, y en ellas hemos sido transfigurados (*Alleluia, Pascha nostrum*). Hemos hallado reposo en los magníficos palacios del rey, donde hemos escuchado la voz de su amada (*Nigra sum, sed formosa*). Y, finalmente, en las iglesias abaciales hemos asistido al esplendor del teatro que, a fuerza de vivirse, se confunde con la misma vida (*Los discípulos de Emaús*).

¡Cuánta es la belleza desplegada! ¡Cuán inmensa la sabiduría musical de los hombres y mujeres del medievo que supieron transmitirla mediante el artificio sonoro! Si, como decíamos más arriba, la estética musical se propone favorecer y desarrollar no la habilidad técnica, sino la inteligencia y la comprensión de la obra artística en sí misma, la música litúrgica medieval es el fabuloso mundo donde hallar todas y cada una de las cualidades que definen lo bello. Y si la belleza es la cualidad que más amable hace la vida, en la belleza puede encontrarse el reclamo que hace al hombre más íntegro: «El sonido musical transporta, como si estuviera animado, las emociones y los pensamientos del alma del cantor o el intérprete a las almas de los oyentes (...) por el movimiento del aire mueve al cuerpo: por el aire purificado excita el espíritu aéreo que es el vínculo de cuerpo y alma; por significado trabaja en la mente. Finalmente, por el propio movimiento del aire sutil penetra con fuerza: por su temperamento Huye suavemente; por la conformidad de su cualidad nos inunda con un maravilloso placer; por su naturaleza, tanto espiritual como material, a la vez atrapa y reclama como propio al hombre en su integridad»[69].

---

[69] De Marsilio FINICIO (s. XV) *Spiritual and demonic magic from Finicio to Campanella*, Londres, Warburg Institute, 1958, citado en ROWELL, L., *op. cit.*, p.77.

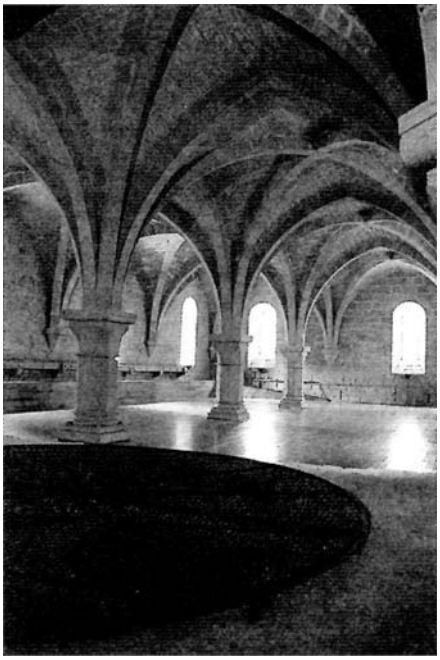
VISITA A LOS MONASTERIOS DE POBLET Y SANTES CREUS

Los participantes de las Jornadas salieron de Zaragoza en dos autocares en dirección al monasterio de Poblet, para aquí cantar la Misa con la Comunidad de monjes cistercienses. En efecto, a las 10, como estaba previsto, se iniciaba el canto de la misa, alternando a dos coros. Fue un gozo poder participar con la Comunidad y con los fieles que llenaban la maravillosa nave de la iglesia del monasterio. El P. Abad, aragonés, presidió la misa, al final de la cual comentó que había sido un hermoso acontecimiento, ya que nunca habían tenido ocasión de compartir el canto gregoriano con otro coro, además de tan entusiasta y numeroso. Había que repetirlo... lo que esperamos poder hacer.

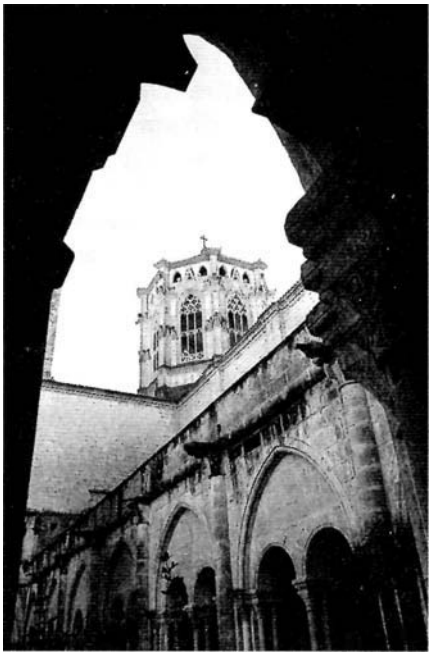
Después tuvimos la ocasión de visitar por grupos este magnífico monasterio, muy bien restaurado y único en el mundo por conservar completo el entramado arquitectónico medieval. Con monjes como guías se pudo disfrutar del sabor añejo y lleno de historia de sus dependencias monásticas.

Finalmente, el grupo se dirigió a Montblanc para comer. A las 16 horas se pudo hacer una rápida visita al monasterio de Santes Creus, lleno también de sabor y de belleza, aunque sin el aliciente de la vida que dan los monjes a un monumento histórico.

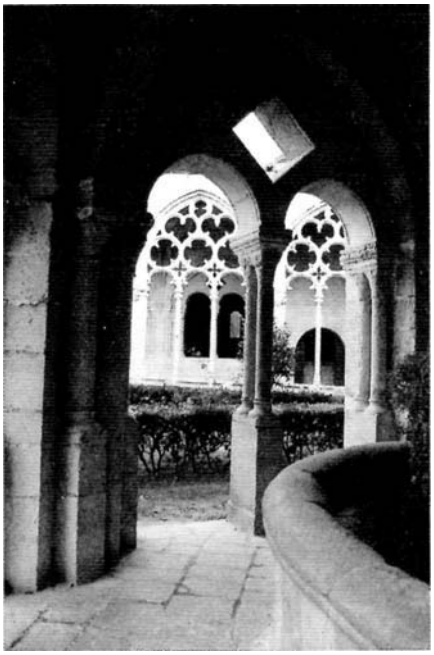
Saciados de sonido y de belleza, los participantes a estas IV Jornadas de Canto Gregoriano volvimos a nuestras casas con la seguridad de haber vivido una jornada histórica: Amigos del Canto Gregoriano y Comunidad de monjes cistercienses, unidos en el secular canto de la Iglesia.



Sala monástica de Poblet.



Claustro y Torre de Poblet.

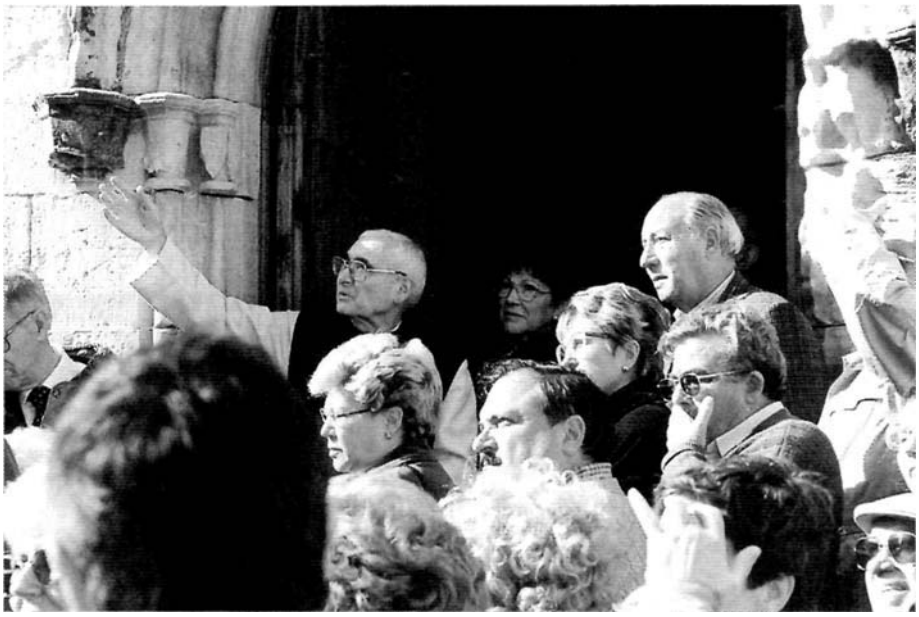


Fuente y Claustro de Poblet.

Participantes de las IV jornadas, en Poblet.

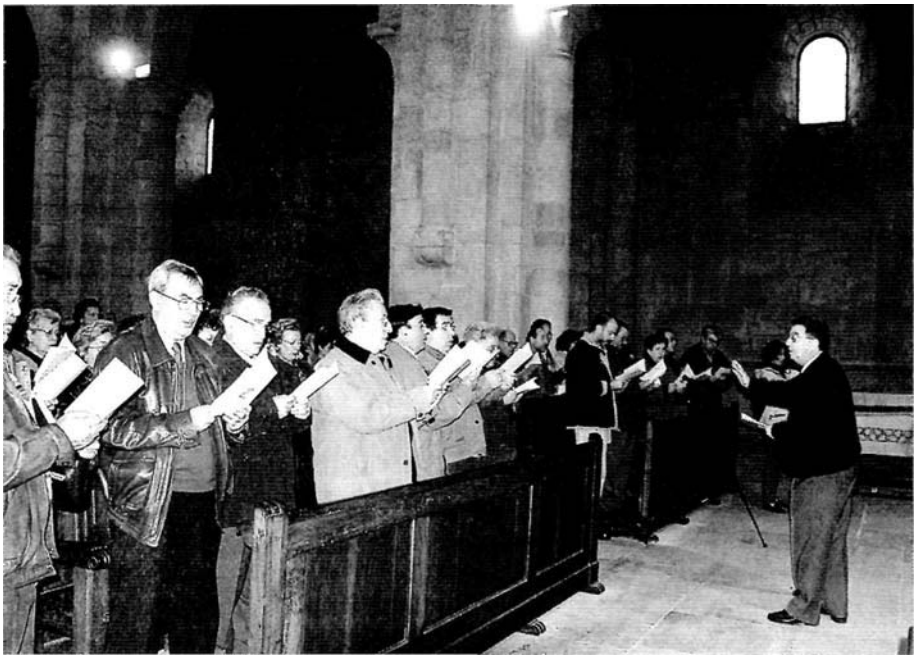
Fuente del Claustro de Poblet.

Vista de conjunto de Poblet.



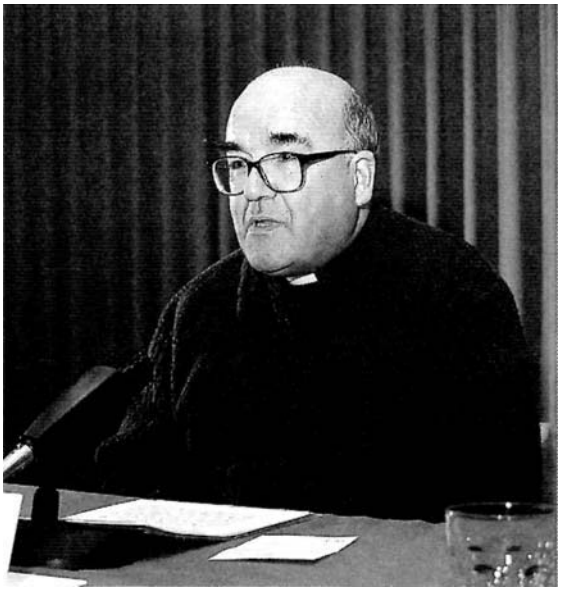
Visita al monasterio de Poblet.

Canto de la Misa en Poblet.



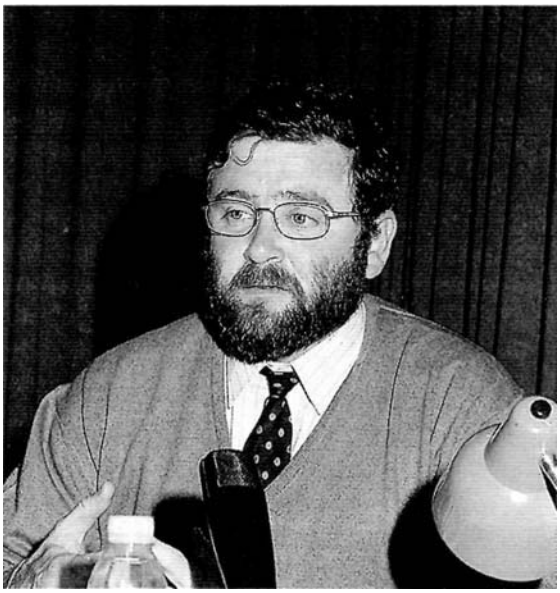
Canto de la Misa en Poblet.

IMÁGENES DE LAS
IV JORNADAS DE
CANTO GREGORIANO



DOM JESÚS M. OLIVER

D.ª ELENA BARLÉS



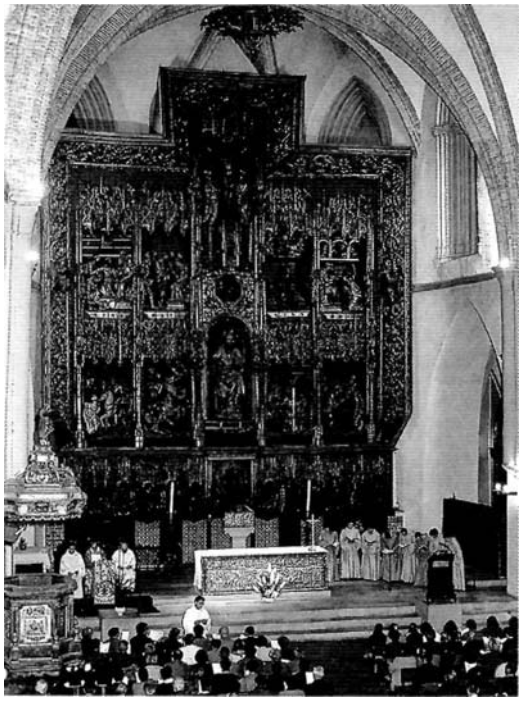
D. RICARDO MUR

D. PEDRO CALAHORRA

D. LUIS PRENSA

CONFERENCIA

Coro *Domus Aurea*. Vísperas de S. Bernardo en la iglesia de S. Pablo. Zaragoza.



Vísperas de S. Bernardo en la iglesia de S. Pablo. Zaragoza.

ÍNDICE

Presentación 5

IV Jornadas de Canto gregoriano. Convocatoria y programa 7

La vida monástica en la Iglesia, Jesús M. OLIVER 11

El Monasterio: Espíritu y forma, Elena BARLÉS 29

Ubicación de los monasterios aragoneses, Ricardo MUR 81

Audiovisuales sobre los monasterios, Pedro CALAHORRA 139

Cómo se vivía el Canto litúrgico en los monasterios: una aproximación, Luis PRENSA 143

Visita a los monasterios de Poblet y Santes Creus 179

Imágenes de las IV Jornadas de Canto gregoriano 185

INSTITUCIÓN «FERNANDO EL CATÓLICO»

EXCMA. DIPUTACIÓN DE ZARAGOZA