

## LA IMAGEN DEL MONJE EN LA LITERATURA MEDIEVAL EN LENGUA CASTELLANA

---

SALUSTIANO MORETA VELAYOS

Universidad de Salamanca

---

Para alguien que es un simple medievalista que ejerce el oficio a su aire, y que después de un cuarto de siglo no ha superado el grado de oficial, constituye una auténtica osadía encararse con un tema historiográficamente tan complejo como el de la imagen literaria en tanto que expresión, en la Edad Media simbólica y alegórica, de un determinado elemento de la realidad social. Sólo el atrevimiento que la ignorancia da, junto con el deseo y la posibilidad de apartarme de los métodos más trillados de la historiografía medieval, hicieron que aceptara la gentil invitación del maestro García de Cortázar para hablar en este foro acerca de la imagen de los monjes en la literatura castellana.

El tema, al menos que yo sepa, nunca ha sido abordado directa y sistemáticamente por los medievalistas. Ni siquiera por los historiadores de la literatura, quienes por lo general se limitan a estudiar a los monjes como posibles autores literarios y a los monasterios como centros o focos de creación e irradiación literaria.

No faltan trabajos sobre la caballería como tema de la literatura medieval española, acaso porque desde el romanticismo decimonónico, como apuntó Huizinga en *El Otoño de la Edad Media*, «lo primero que se percibió en la Edad Media fue la caballería» (p. 89). Arduo resultará sin duda, por mucho interés que los historiadores muestren en la actualidad por el campesinado, estudiar la imagen del campesino medieval en la literatura, pues el «trastrapaja», calificativo despectivo empleado por Gonzalo de Berceo, pese a constituir la gran mayoría de la población medieval, ocupa escasas líneas en los textos literarios. Monjes y monasterios aparecen aquí y allá en la poesía y prosa medievales. Por supuesto, con menos frecuencia que los príncipes, los nobles,

los caballeros o los clérigos en general. Sin embargo, los medievalistas españoles han rehusado recurrir a la literatura para estudiar el monacato medieval. Claro que tampoco acuden a ella para profundizar en otros fenómenos históricos. Se prefieren los datos de la historiografía de la época, los abundantes textos canónico-eclesiásticos y el inagotable filón de noticias conservadas en la documentación diplomática. Las raras veces que los del gremio citan la literatura medieval lo hacen a título de mera ilustración acrítica de los datos obtenidos en las otras fuentes, consideradas, por lo general, como más directas, objetivas y fiables. No en vano la historiografía sobre el monacato castellano-leonés se ha fundamentado en el más crudo de los positivismos documentales.

Uno no ignora que las relaciones entre la historia y la literatura medievales son sinuosas y complejas. Pero ahí estaba la reiterada insistencia de los Duby o los Le Goff sobre la necesidad de efectuar trabajos sobre el vocabulario y la lengua de los escritos narrativo-literarios, para así llegar a un mejor conocimiento de las estructuras sociales y las mentalidades medievales. En su día tomé la decisión de aproximarme a la literatura romance y estudiar, por ejemplo, *El caballero en los poemas épicos castellanos del siglo XIII* o *La sociedad imaginada de las Cantigas de Alfonso X*. Ni entonces, ni ahora en esta nueva incursión, me considero conocedor experto de la literatura medieval. No soy más que un mero y agradecido deudor, con elevada dependencia, de los manuales de *Historia de la Literatura Medieval Española*, sin cuyas aportaciones nunca habría podido acceder a unas fuentes que los historiadores tendríamos que utilizar con más frecuencia. Considero obligado hacer esta confesión porque, tal como indica Curtius en su *Literatura Europea y Edad Media Latina*, «la carta de ciudadanía en el imperio de la literatura se obtiene únicamente después de haber vivido muchos años en cada una de sus provincias y de haber pasado de la una a la otra repetidas veces» (p. 30). Obviamente no es éste nuestro caso.

Es un lugar común considerar que la literatura de cualquier época se encuentra preñada de ideas que, por lo general, suelen responder a los modelos mentales e ideología predominantes. En mayor o menor grado toda obra literaria es portadora de noticias, datos y valores históricos sobre la sociedad y los hombres coetáneos. J. Rodríguez Puértolas, entre otros muchos autores, ha reiterado la «intencionalidad social» de la literatura desde los tiempos más remotos e incluso ha recogido un amplio muestrario en el que deja bien patente la existencia y la tradición de una poesía de protesta social, crítica y satírica, a lo largo de la Edad Media castellana. Por supuesto, la literatura medieval refleja a la sociedad mediante un lenguaje específicamente literario y un sinuoso laberinto de conceptos, imágenes, modelos, ficciones, símbolos y

referentes retórico-literarios de no siempre fácil interpretación. Por otra parte, según indicó Ron Barkai, «el estudio de las imágenes es un método relativamente nuevo en la historiografía en general y especialmente cuando se intenta escribir la historia de la Edad Media» (p. 12).

Al ser los monjes y las órdenes monásticas elementos fundamentales de las estructuras sociales castellano-leonesas durante los siglos centrales del medievo, que además desempeñaron un papel directo o indirecto en la creación literaria —menor del que cabría esperar, pero en ningún caso desdeñable—, era lógico pensar que su imagen habría quedado plasmada y simbólicamente expresada en los textos literarios en tanto que reflejo de la concepción subjetiva de sus autores. Desde el instante mismo de empezar a preparar esta intervención, a título de mera hipótesis, supusimos que el mayor número de referencias y apariciones de los monjes en la literatura castellana coincidiría con el período en que los mismos fueron un elemento importante de las estructuras sociales y de la vida religiosa. Así mismo, imaginamos que la crisis del monacato tradicional conllevaría el abandono paulatino de los monjes como tema literario por parte de los autores, quienes dirigirían su atención a las nuevas modalidades de vida religiosa. Una rápida lectura de los principales textos poéticos y en prosa nos demostró efectivamente, que nuestra hipótesis era correcta.

Sabido es que el siglo XIII cierra de modo definitivo el plurisecular período de expansión y esplendor de los monjes. Para entonces ya se había ralentizado en grado considerable la secuencia de donaciones de iglesias y monasterios, villas, heredades, tierras y privilegios por parte de reyes, magnates y particulares que, desde el siglo X, se habían producido de modo generoso. Al llegar el siglo XIV, la mayor parte de los principales monasterios benedictinos, cluniacenses y cistercienses, del reino castellano-leonés se precipitan en una crisis que históricamente se demostró irreversible. El propio Justo Pérez de Urbel, monje nada sospechoso, basándose en sólida documentación, reconoció, ya en los años treinta, que durante los últimos siglos medios las abadías «dejan de ser una potencia religiosa», y se refirió al escaso entusiasmo de los monjes por la observancia y al lamentable estado económico y disciplinario de los monasterios. Según el primer abad del Valle de los Caídos, aquel fue «un tiempo de hierro» para el monacato, situación que empeoraría en las últimas décadas del siglo XIV. Permítaseme la autocita de las *Rentas monásticas en Castilla* donde creo queda patente la penosa situación económica en la que se encontraban los nueve monasterios distribuidos por las actuales

provincias de Burgos, Palencia y León, que integraban en 1338 la provincia benedictina de Toledo. Nunca volverían los monjes a recuperar su antiguo poderío económico y menos aún su prístina influencia sociorreligiosa.

Cada día que transcurre monjes y monasterios serán más ignorados por los autores literarios. Así, cuando en el *Libro de los estados*, escrito después de 1330, Don Juan Manuel pasa revista a los *estados en que biuen los omnes*, al hablar a Julio de las *ordenes et religiones*, no realiza ni una simple mención expresa de los benedictinos, cluniacenses o cistercienses, mientras que dedica un prolijo discurso a los dominicos —*frayres pedricadores*— y a los franciscanos —*frayres menores*—, órdenes que, en particular la dominicana, entusiasmaron al pseudoinfante. La imagen de los monjes en la obra juanmanuelina es de absoluta indiferencia, limitándose a dar fe de su existencia cuando Julio dice *que las ordenes et religiones son muchas et muy antiguas et muy sanctas*. Sin despreciarlas en absoluto, la única imagen que se desprende de las órdenes monásticas es la de simple herencia del pasado, con escaso papel religioso y sociopastoral en el siglo XIV, el cual se atribuye a dominicos y franciscanos que son los que *al tiempo de agora aprouechan mas para saluamiento de las almas et para ensalçamiento de la sancta fe católica; et esto es por que los destas ordenes pedrican et conjiessan et an mayor fazimiento con las gentes* (II Parte, c. LI).

Distinta fue otrora la imagen de los monjes en el momento de aparecer en el siglo XIII los primeros síntomas del futuro declive, pero todavía con centenares de establecimientos, aunque cada vez menos poblados, en Castilla-León, cuya influencia se esparcía por todos los aspectos de la vida social, cultural y religiosa. Alguna de las figuras más paradigmáticas del monacato —Santo Domingo de Silos, por ejemplo— se convirtió en protagonista exclusivo de las primeras obras literarias escritas en «román paladino»; también, como sabemos, se compusieron poemas al servicio concreto de algunos grandes monasterios como el de Cardeña, San Millán, Silos y Arlanza.

Sin deseos de tomar partido en la añeja polémica de los orígenes y autoría de la epopeya, cada día se cuestiona más la opinión pidaliana sobre la nula relación de la épica española en sus orígenes con centros monásticos. Al menos por lo que respecta a los escasos textos escritos de cantares de gesta en lengua castellana llegados hasta nosotros. Del más genuino de todos, el *Poema de Mio Cid*, los modernos estudiosos señalan, por los conocimientos mostrados por el poeta en asuntos de clerecía, jurídicos, políticos o históricos, que, sin

tratarse de un poema monástico, muy bien pudo ser compuesto en el monasterio de Cardeña por un poeta culto, clérigo o no, mas con dotes superiores al común de los juglares y tal vez educado por los benedictinos. La autoría del *Poema de Fernán González*, reelaborado en versos cultos de la *cuaderna vía*, se atribuye a un monje arlantino de hacia 1250. El protagonista del *Cantar del Rey Don Sancho* tenía su sepultura en el monasterio de San Salvador de Oña, de cuya fundación ficticia por el conde Sancho García se realiza una preparación explicativa en el poema de *La Condesa traidora*.

Aunque los cantares de gesta fueron un importante vehículo difusor de ideas y propaganda a favor de ciertos sectores sociales entre el vastísimo público que escuchaba a los juglares, dado que los mismos están centrados en las figuras laicas de los respectivos héroes, el Cid o el conde Fernán González, ofrecen limitadas posibilidades para examinar la imagen de los monjes en los mismos. No obstante, en diferentes escenas del *Poema de Mio Cid* aparece uno de los principales monasterios del reino castellano-leonés, el de San Pedro de Cardeña, al cual consagra al menos 200 versos. Pese a ello, Menéndez Pidal estima que el Cid histórico estuvo más ligado a los monjes cardenienses de lo que el poema da a entender y que al poeta le tenían sin cuidado las cosas de ese monasterio, mostrando una patente desatención respecto a los personajes monásticos como lo indicaría el hecho de errar en el nombre del abad —Sancho por Sisebuto— que regía el monasterio en el momento de la estancia del Cid en el mismo. Una vez más tal opinión choca frontalmente con otras tesis, debidas sobre todo a hispanistas británicos que, como P. E. Russell, mantienen que «es imposible negar que la composición y difusión del poema épico español debieron ser propaganda útil para el culto cardeniense» en torno al Cid, sepultado en el monasterio (p. 97).

En el poema se subraya la hospitalidad monástica, aunque la imagen final resultante sea la de una hospitalidad económicamente interesada. Los monjes de Cardeña encabezados por su abad, al contrario que los ciudadanos de Burgos que habían negado al héroe alojamiento y provisiones, reciben con gozo al Cid, desafiando abiertamente de este modo las amenazas de Alfonso VI, algo escasamente verosímil desde un punto de vista estrictamente histórico:

Con lumbres e con candelas al corral dieron salto,  
con tan grant gozo reçiben al que en buen ora nascó (244-45).

Sin embargo ciertos indicios y reiteraciones del poeta, harían sospechar a la audiencia de los juglares, como ahora a nosotros, que probablemente la hospitalidad monástica no era económicamente nada desinteresada. Así lo

indica el deseo del Cid de no *fazer en el monasterio un dinero de daño* y su intención de pagar las provisiones facilitadas a él y a sus *vassallos*, así como el alojamiento de su esposa e hijas las cuales a su marcha continuarían en el monasterio. Para ello, además de entregar en el acto 150 *marchos* al abad, promete que los monjes percibirían el cuádruplo de cuanto gastaran con él y los suyos:

por un marchos que despendades al monasterio daré yo quatro (260).

El poeta tuvo buen cuidado en recordar el puntual cumplimiento del compromiso por parte del héroe, el cual reportará substanciosos ingresos al monasterio. Cuando, tras la conquista de Valencia, Alvear Fáñez vuelve en busca de la familia del Cid, hizo entrega al abad de una importante cantidad de plata:

e mandó mill marcos de plata a San Pero levar  
e que los diesse a don Sancho el abbat (1285-86).

Además del abad Don Sancho y del monasterio de Cardeña, en el poema aparece otro personaje perteneciente a la familia monástica. Se trata del monje cluniacense Jerónimo de Perigord, originario de Francia como otros muchos llegados a la España cristiana desde finales del siglo XI, quien sería nombrado obispo de Valencia y finalmente de Salamanca. De los términos empleados por el poeta para referirse a él se colige una imagen positiva de dicho monje, del que se alaba su inteligencia, conocimientos literarios y filosóficos, valor militar y entusiasmo de cruzado:

de part de orient vino un coronado,  
el obispo don Jerónimo so nombre es llamado,  
bien entendido es de letras e mucho acordado  
de pie e de cavallo mucho era arreizado (1287-91).

Es lugar común entre los historiadores de la literatura afirmar que los intereses económicos de la abadía arlantina fueron uno de los principales propósitos del monje de San Pedro de Arlanza al escribir el *Poema de Fernán González*, el menos típico de los pocos cantares de gesta conservados. Sin duda porque hacia el 1250 la abadía había comenzado ya a sufrir las primeras dificultades económicas. Por medio de una artificiosa mezcla de materiales épicos se asocian de manera inseparable en el poema el esplendoroso futuro del héroe, de Castilla y del monasterio. La ayuda de los monjes al héroe, el recurso constante y las visitas de éste al santuario monástico en momentos difíciles o de duda, la concesión de donaciones y la entrega de lo mejor

del botín a los monjes por parte de Fernán González, junto con la elección de la iglesia arlantina para *el mi soterramiento* (247, b), obedecen en palabras de A. D. Deyrmond, «al propósito de lograr que otros emulen la generosidad de este conde, y de atraer asimismo peregrinos al monasterio» (p. 77).

El análisis de las imágenes de los monjes arlantinos y del monasterio contenidas en el *Poema de Fernán González* ponen también de manifiesto, como sucedía en el PMC, la hospitalidad monástica, aquí más subrayada, si cabe. Cuando en persecución de un jabalí el conde en solitario llega por primera vez al cenobio, por entonces *pobre posada* habitada por *tres monjes*, el que parece el superior, de nombre Pelayo, se dirige a él en los siguientes términos:

sy fuese tu mesura, que ospedes connigo,  
dar te yo pan de ordio ca non tengo de trygo (234-b-c).

No se priva el poeta de indicar la excelente acogida realizada por los tres monjes:

del ermitanno santo tovos'por byen seruido,  
mejor non aluergara despues que fuera uivo (235-c-d).

Por eso mismo cuando el conde se reencuentra con su *mesnada*, contaría a sus *varones* cómo había sido hospedado por los monjes, llegando al punto de afirmar:

mejor non aluergara despues que fue nacido (249 d).

También aquí, como en el PMC, queda bien patente que la hospitalidad monástica tenía sus compensaciones económicas, las cuales en esta ocasión, los monjes no dudan en solicitar de modo expreso mediante el recurso de lamentarse ante el poderoso conde de la difícil situación material de la reducida comunidad:

Sennor, tres monjes somos, assaz pobre convento,  
la nuestra pobre vyda non ha par nin cuento,  
sy Dios nos enbya algun consolamiento  
daremos a las syerpes nuestro avytamiento (244).

Semejante imagen sobre el estado del pequeño monasterio junto con la advertencia de que lo abandonarán en el supuesto de que Dios —léase el conde— no lo remediara, impresiona de tal modo a Fernán González que,

Sy Dios aquesta lid me dexa arrancar (246 a).

promete entregar al cenobio el *quinto* de sus bienes, construir otra iglesia *de mas fuerte çimento* y dotarla con bienes de los que pudieran vivir más de cien monjes al servicio de Dios. Posteriores pasajes del poema dejan bien claro hasta qué punto el conde fue generoso y fiel cumplidor de sus promesas.

De modo habilidoso, a través de la historia sobre la hospitalidad, el poeta elabora las imágenes para explicar el desarrollo y expansión de un humilde y apartado monasterio que, en vida del héroe, y gracias a sus copiosas donaciones y privilegios, pasó de tres monjes a tener más de un centenar. Aquí, lo mismo que en el caso del poeta cidiano al recordar la generosidad del conquistador de Valencia con Cardaña, lo que persigue el poeta es estimular y provocar nuevas donaciones a unos monasterios, cada día más inmersos en dificultades económicas, y expuestos por entonces a una agresión a sus bienes y privilegios por parte de una nobleza laica que en los siglos precedentes se había mostrado como su protectora, al estilo del Cid o de Fernán González.

Aunque sólo sea muy de pasada merece la pena recordar el diálogo entre Fray Pelayo y Fernán González, conocido como la «profecía de Fray Pelayo», por su gran importancia para valorar ciertas imágenes y la mentalidad persistente todavía en la primera mitad del siglo XIII, así como sobre el papel de los abades como consejeros de príncipes. Como es sabido, obispos y abades integraban junto a los grandes nobles las curias y cortes feudales que asesoraban y aconsejaban a reyes y condes cuando éstos requerían su consejo. En el PFG el monje consejero aparece dotado del don de la profecía que, en el caso de lo anticipado al conde, se cumple en todos sus términos. De aquí el reconocimiento expreso del conde por el buen consejo del monje, lo cual le permitió derrotar a las huestes de Almanzor:

En aquella hermita fuy byen aconsejado  
del monje Fray Pelayo, syervo de Dios amado,  
que por el su consejo Almozor fue rrancado  
fuy le buscar agora e fallel' soterrado (429).

Pese a que sus autores fueron clérigos y por más que se trate de una poesía originariamente monástica, curiosamente se constata que de la treintena de obras incluidas en el *mester de clerecía* o *cuaderna vía*, producidas durante los siglos XIII y XIV, únicamente tres de Gonzalo de Berceo —la *Vida de San Millán de la Cogolla*, la *Vida de Santo Domingo de Silos* y los *Milagros de Nuestra Señora*— de la primera mitad del siglo XIII, y el *Libro de Buen Amor* de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, realizado en pleno siglo XIV, incluyen

monasterios o monjes en sus variados asuntos. Las restantes producciones de *clerecía*, cuando no los ignoran por completo, se limitan a alguna breve y superficial alusión a los monjes.

Nadie discute el carácter narrativo, didáctico y moralizante de la hagiografía de Berceo, notario del abad de San Millán y maestro que pudo estudiar en el tan mentado como poco conocido «estudio general» de Palencia. Los historiadores de la literatura han subrayado así mismo la doble personalidad del poeta riojano, dividida entre su origen popular y su pertenencia a la casta clerical, que al decir de J. Saignieux encarnaría de modo muy neto la dialéctica de lo popular y lo culto (p. 106). Sus obras llegaban a un vastísimo público: a quienes las escuchaban en las plazas y desde los púlpitos y a quienes, como los monjes, las leían en privado o participaban de su lectura colectiva en los monasterios. Estas observaciones deben tenerse en cuenta para entender tanto el carácter de las imágenes utilizadas por Berceo como por el público que las recibía.

San Millán y Santo Domingo son dos figuras vinculadas respectivamente al monasterio riojano de San Millán de la Cogolla y al burgalés de Santo Domingo de Silos, entre los cuales existía un pacto de cooperación y ayuda mutua desde el año 1190 y todavía en vigor en el momento en que escribió Berceo. Tras los estudios de B. Dutton sobre los móviles generales de Berceo al componer la hagiografía de San Millán y los milagros realizados en vida y después de muerto, existe general consenso en considerar como principal propósito del poeta propagar al máximo la fama del monasterio emilianense, lugar en el que pasó gran parte de su vida, y contribuir de este modo a la defensa del patrimonio y supervivencia de la abadía. Berceo, como sacerdote secular adscrito al servicio del cenobio, conocería la situación material por la que atravesaba y las soluciones defensivas ensayadas por los monjes a partir del segundo cuarto del siglo XIII, a fin de defender a ultranza el patrimonio emilianense, y cuyos campos y formas de actuación entre 1227 y 1256 ha analizado J. A. García de Cortazar (pp. 333-337). Idéntico propósito impulsó la biografía sobre Santo Domingo de Silos. El fenómeno es similar al ya visto en el PFG respecto a la abadía arlantina. En definitiva de lo que se trataba era de elaborar unas imágenes propagandísticas para atraer fieles que realizaran, como antaño, las tradicionales donaciones y ofrendas:

si de oír miráculos avedes grand sabor,  
corred al monasterio del santo confessor (VSD 385 a-b).

El rey e los pueblos dábanles adjutorio:  
unos, en la iglesia; otros, en refectorio;  
otros, en bestiarío; otros, en dormitorio;  
otros, en oficio; otros, en responsorio (VSM, 220).

Junto a un modelo biográfico de San Millán que refleja una equilibrada imagen trifuncional del mismo —campesina como pastor en su juventud, militarizado ermitaño durante cuarenta años y sacerdote afamado—, destaca otra imagen: la de matamoros, haciéndose así digno acreedor de unos *votos*, merced a su determinante intervención al lado del apóstol Santiago, en la aplastante victoria del conde Fernán González sobre los musulmanes. Sin duda Berceo conocía que el documento original sobre los votos a San Millán era apócrifo. Pero él no tiene inconveniente en utilizarlo por creer en su fuero interno en el derecho que el patrón emilianense «tenía a las ofrendas tradicionales» (B. Dutton, 287), como medio para superar una situación económica difícil atribuida al impago de los tributos, supuestamente concedidos a perpetuidad por Fernán González:

Si estos votos fuessen lealmente enviados,  
 estos santos preciosos serién nuestros pagados,  
 avriemos pan e vino, temporales temprados,  
 non seriemos com somos de tristicia menguados (479).

A diferencia de la *Vida de San Millán*, en la *Vida de Santo Domingo* abundan los pasajes referentes a la historia de los monasterios y a la de los monjes de San Millán y de Silos. En ella aparecen interesantes rasgos para una configuración de la imagen literaria de los monjes. Las imágenes de Santo Domingo destacan sobre todo sus virtudes y cualidades primero como pastor, después como ermitaño y por último como monje y prior en San Millán y abad de Silos.

Se valora positivamente la vida eremítica de quienes se retiran a morar en el *yermo* o en el *desierto* para practicar en la soledad de una *cueva* la oración y la penitencia como medio de acceder a un alto grado de perfección cristiana:

non comiendo pan bueno, nin vistiendo buen paño (560)  
 sufriendo vida dura, yaciendo en mal lecho (68 c)  
 haciendo muchas priesces, reçando su salterio (67 a)  
 redimio sus pecados sufriendo dura vida  
 ¡Qui vive en tal vida es de buena ventura! (57 c-d).

Pero la vida monástica se sitúa muy por encima del eremitismo y se reputa como más perfecta y completa, incluso en rigor ascético *aún en mayor premia*— (81 a). Después de vivir tres años como ermitaño, Santo Domingo

Descendió de los yermos el confesor onrado;  
 vino a San Millán, lograr bien ordenado;  
 demandó la mongía, diérongela de grado.  
 Fo bien si acordasse la fin a est estado (83).

El modo de proceder y las virtudes que adornan a Domingo, paradigma de monjes, priores y abades, pueden servirnos como punto de referencia para seguir el desarrollo de la imagen del monje perfecto en el *mester de clerecía* de la primera época. Berceo no duda, puesto que no había *nui monge mejor en la mongía*, proponer su imagen como modelo de vida monástica para el resto de los monjes:

A él catavan todos como a un espejo,  
ca yacíe grand tesoro so el su buen pellejo,  
por padre lo catavan esse santo concejo (92 a-c).

En lograr la regla todos a él catarán,  
en claustra e en coro por el se cabdellaran (121 a-b).

La imagen ideal del *buen claustero*, del *leal escapulado* o del *buen ordenado*, expresiones sinónimas del monje perfecto, destaca ante todo por la obediencia, por el cumplimiento literal de la regla, la práctica de la oración y del trabajo manual. El monje ideal tiene, además, que estar adornado de un conjunto de virtudes personales y comportarse extraordinariamente como tal. Debe ser casto, paciente, manso, humilde, sincero y agradable compañero. Además de guardar silencio en los tiempos y lugares prescritos, andará siempre con la mirada baja, con el rostro afligido y con la capucha echada sobre los ojos.

Por su parte, los superiores monásticos, abades y priores, amén de las mentadas cualidades tienen que ser monjes de santa vida, preparados, justos, sensatos y bondadosos. Si por desgracia los monasterios hubieran venido a menos materialmente y decaído espiritualmente, su obligación es luchar por la recuperación económica y por la reforma religiosa. Cuando Santo Domingo, prior de San Millán, fue nombrado por el rey Fernando I abad de Silos, se encontró con una reducida y empobrecida comunidad a la que muy pronto situó entre las más importantes y poderosas de Castilla.

En la *Vida de San Millán*, Berceo llama la atención de los poderosos y, muy en particular, de los reyes, sobre la conveniencia de preocuparse y velar por la prosperidad de los monasterios, en una época en la que, como ya se ha apuntado, las propiedades y derechos monásticos eran amputados por las agresiones y presiones de los poderosos nobles, de los concejos de las grandes villas e incluso de los campesinos, cada vez más reacios a satisfacer las prestaciones señoriales y a soportar las cargas feudales. En la documentación de la época y, en particular, en los cartularios monásticos, se conservan suficientes pruebas sobre los intentos de la monarquía de limitar los poderes jurisdiccionales de carácter feudal de los monasterios, así como de las numerosas

violaciones de sus propiedades y derechos consuetudinarios. La multiplicación de encomiendas regias de monasterios es una buena prueba de las dificultades por las que atravesaban la mayor parte de los cenobios.

El poeta no vaciló en establecer una relación de dependencia directa del Reino respecto a los monasterios. Gracias a éstos últimos se mantiene aquél. Así lo indica en unas tajantes afirmaciones puestas en boca del mismo rey Fernando I:

Es por un monesterio un regno cabtenido,  
ca es días e noches Dios en elli servido,  
assí puede ser un regno maltraido,  
por un lograr bono si es esperdecido (204).

En esta misma línea recuerda a los reyes que ellos son los *patronos* y los *señores naturales* de los monasterios, y que fueron sus abuelos quienes los levantaron y dotaron (137-138). Sin embargo, cuando los reyes recaban la ayuda económica de los monjes, éstos se resisten a concederla. En la *Vida de San Millán* se reflejan los sentimientos de impotencia de la comunidad monástica cuando esto acaece. Santo Domingo, prior de San Millán, es presentado por Berceo como un tenaz defensor de los bienes emilianenses frente a las pretensiones de Don García IV de Nájera, el primogénito de Sancho el Mayor, rey de Navarra. Al santo prior no le importa provocar la ira del rey y exponerse a que le saque los ojos o le ahorque si lo halla *fuera de sagrado*, por recordar al monarca,

ca serié sacrilegio, un crimen muy vedado (140 c).

el apoderarse de la riqueza monástica, y aconsejarle que viva de los *tributos* y de las *rentas* que por derecho le corresponden. Es obvio que cuando el poeta rememora el episodio del siglo XI lo hace con la intención y como medio de rechazar los persistentes ataques del siglo XIII. Su actitud, qué duda cabe, era puramente defensiva; pues su obra debe ser entendida en el contexto de defensa a ultranza del patrimonio emilianense.

Siete de las veinticinco narraciones recogidas por Berceo en los *Milagros de Nuestra Señora* tienen como protagonistas a cinco monjes, a un monasterio y a una monja abadesa. Si consideramos que las intenciones del poeta al versificar los milagros literarios eran que lectores y oyentes alabaran a la Virgen y se movieran a la búsqueda del Bien y a evitar el Mal —el objetivo laudatorio-parenético del que hablan los críticos literarios cuando analizan las numerosas colecciones medievales de milagros marianos— y «lo que se podría llamar la dialéctica de la falta y del castigo, del mérito y de la recompensa» (Saugnieux, 14), parece lógico colegir que en los milagros de Berceo hallaremos

algunos rasgos de interés sobre la imagen positiva y negativa, de los monjes.

Por lo general los protagonistas de los milagros son presentados en una situación de crisis moral, de situación pecaminosa, de la que salen bien parados en virtud de la intervención sobrenatural de la Virgen. Según orden de aparición, el poeta hace desfilar en su colección a un monje *fornicario* que cada noche abandonaba el monasterio para acudir a *la mala labor* (II); a un monje de Colonia, *asaz mal ordenado*, que tuvo un hijo con una prostituta (VII); a un monje que, antes de ingresar en la abadía de Cluny, había sido inducido por el demonio a autoamputarse los *genitales* después de gozar *con su amiga* la víspera de iniciar la peregrinación a Santiago (VIII); a un monje, sacristán del monasterio de Pavía, al cual se le aparece el prior al año de su muerte, y que antes de morir *non querie vevir sinon a su sabor*, para comunicarle que se ha salvado gracias a la *Gloriosa* (XII); a una imagen de la Virgen librada del incendio del monasterio de *Sant Miguel de la Tumba* —Mont Saint-Michel—, provocado por un rayo (XIV); a un monje totalmente ebrio *porque bebio mucho del bino* (XX); y por último, a una abadesa preñada al pisar *por su ventura yerva fuert enconada* —nótese la bucólica imagen fálica empleada por Berceo para narrar la parte más escabrosa de la historia, la cual excitaría la imaginación y provocaría guiños de complicidad entre un público mayoritariamente campesino (XXI).

Esta premiosa relación de historias, en su mayor parte erótico-báquicas, ilustra por si sola qué vicios y pasiones eran considerados como más negativos en la vida de los monjes: los sexuales o carnales que suponen la violación del voto de castidad, la vida muelle contraria a la austeridad de la vida regular y el alcoholismo. ¿Hasta qué punto los monjes y monjas de los monasterios castellano-leoneses de mediados del siglo XIII eran lúbricos amantes de Venus o beodos seguidores de Baco? ¿Los *exempla* elegidos por Berceo eran simplemente retóricos o respondían a una situación real de relajación y de bajo nivel moral de la vida y la observancia monásticas? Cualquiera que sea la respuesta, los permanentes intentos de reforma monástica en Castilla durante el siglo XIII arrojan una luz clarificadora sobre la presumible corrupta situación de la vida monacal.

Pero no todo eran sombras en las imágenes de los monjes protagonistas de los milagros. También existen caracterizaciones positivas. Así, y con la excepción del monje putero, que murió en pecado y al que no se le reconoce ninguna virtud, el monje sacristán, noctámbulo mujeriego, como contrapartida de sus andanzas eróticas

Querie de corazon bien a Sancta María

Facie a la su statua el enclin cada día (76 b-c);

el romero automutilado *finó en orden, vida buena haciendo* (219 a); el prior que se aparece al sacristán, aunque llevaba una vida desordenada

Dizie todas sus oras como monge derecho,  
A los de la Gloriosa siempre vedie erecho (284 b-c);

en el monasterio del Mont Saint-Michel

Avie de buenos monges buen convento probado (318 b);

el monje beodo desde que era *novicio*

Amó a la Gloriosa siempre facer servicio (462 b);

la abadesa preñada por pisar como por casualidad la *yerva fuert enconada* era una persona en todo ejemplar que simplemente parece haber tenido un desliz circunstancial:

Era de grand recabdo e de gran caridat,  
Guiava su convento de toda boluntat,  
Vivien segund regla en toda onestat (506 b-d).

Una gran devoción mariana, en algunos casos bastante externa o superficial, como la que se limita al *enclín* rutinario ante la imagen de la Virgen o al puntual y maquinal recitado de las horas canónicas, ilumina positivamente la imagen de los monjes. Todavía en el siglo XV, en el *Libro de los exemplos por A. B. C.* de Clemente Sánchez de Vercial, se afirma que

Ave María con grand devoción  
tanto vale como mucha oración (44).

No queremos concluir este largo, aunque en absoluto exhaustivo, análisis de la obra de Berceo, sin referirnos a su pintura de los monasterios como un mundo dividido en facciones, de rencillas y envidias entre hermanos o hermanas que profesaban los mismos votos y siguen la misma regla. Celosos de sus virtudes y porque dudan de que tanta bondad y honestidad sean ciertas, el abad y el *conviento* de San Millán urdieron someter a prueba a Santo Domingo enviándolo a vivir a una *muy pobre cabaña* (VSD, 94-118). *De embidia tocado*, el abad de San Millán no dudó en atender la sugerencia del rey García y expulsar a Santo Domingo de la abadía emilianense (VSD, 165-169). Pero el cuadro más expresivo y paradigmático de las envidias monásticas es el que tiene como motivo la historia de la abadesa preñada que regía los destinos de una comunidad en la que existía una importante facción de monjas, rebelde

y vengativa, la cual ladinamente insinuó al obispo que visitara el monasterio y descubriera de este modo la desventura de la abadesa, a la cual

Querrien veerla muerta las locas malfadadas (510 c).

y todo porque no las *consintie fer las cosas vedadas*.

Probablemente la situación real de muchas comunidades no estuviera muy lejos de la descrita por Berceo, quien, como la totalidad de los autores del *mester de clerecía*, conocía bien los comportamientos, las actitudes y la vida que ocultaban los gruesos muros de los monasterios.

Pese a que como se ha dicho, «para leer el *Libro del Arcipreste* con provecho hace falta una excelente formación y un agudo ingenio» (A. Gómez Moreno, p. 123), cualidades de las que no presumimos, su lectura resulta obligada para un conocimiento más completo de la imagen literaria de los monjes. Compuesto en plena crisis del siglo XIV, esta autobiografía erótica, supongamos que de un arcipreste de Hita de nombre Juan Ruiz, es una de las últimas obras literarias del medievo —la más paradigmática, enigmática y compleja de todas— que habla de los monjes en diversos pasajes: *en el ensiemplo de la propiedad quel dinero ha* (494-507); en el episodio en el que *clérigos e legos e frayres e monjas e dueñas e juglares salieron a rrecibir a don amor* (1236-1258) y en el pasaje en que *trotaconventos conssejó al arçipreste que amase alguna monja* (1332-1507).

Si es cierto que la literatura presenta la situación real de los monjes, como la de cualquier otra condición social, filtrada mediante conceptos y modelos literarios, en el caso del *Libro de Buen Amor* esa imagen se encuentra salpicada por la ironía, la burla, la ambigüedad y la parodia, caracteres dominantes de la didáctica obra del Arcipreste, el cual, en tanto que clérigo, conocería bien el mundo monástico.

En la vibrante sátira sobre el poder del dinero y los estragos que produce en todos los grupos sociales, Juan Ruiz efectúa una vigorosa denuncia de su incidencia en la vida monástica. «Poderoso caballero es don Dinero», dijo Quevedo y al decir del Arcipreste,

Fazie muchos priores, obispos e abades (494 a)

... ..

muchos monges e mongas, religiosos sagrados:

a los pobres dezían que non eran letrados (495 b-d).

Ante tales versos no resulta difícil imaginar que todavía en el siglo XIV, pese a todos los intentos de reforma de la iglesia desde el siglo XI para acabar con las prácticas simoníacas, probablemente no fueran infrecuentes los casos de abades y priores que lograban sus altos cargos gracias al dinero y que, llegado el momento de admitir a nuevos miembros en una comunidad monástica, se valoraban más los bienes que podían aportar al patrimonio monástico que su cultura o conocimiento de las letras. Juan Ruiz pinta una vívida imagen de la gran avidez dineraria de los monjes y de su doble moral frente al vil metal —condena pública / acaparación máxima:

Yo vi a muchos monges en sus pedricaciones  
denostar al dinero e a sus tentaciones,  
en cabo, por dinero otorgan los perdones,  
asuelven el ayuno e fazen oraçiones (503).

El Arcipreste hace una incomparable descripción de los monjes profiriendo denuestos contra el dinero en las plazas públicas, pero guardándolo *en vasos e en taças*. También merece la pena subrayar la alusión a la más que probable competencia entre *monges, clérigos e frayres* por hacerse con el dinero de los ricos:

si varruntan que el rico está ya para morir,  
quando oyen sus dineros que comiençan reteñir,  
quál dellos lo levará comiençan luego a reñir (506 b-d).

En la recepción de bienvenida a don Amor por los *clérigos y legos, frayres, monjas y dueñas*, con la que el Arcipreste parodia las procesiones del Domingo de Resurrección, tropezamos con unas imágenes que expresan las sátiras goliardescas contra los eclesiásticos y en particular contra las órdenes monásticas y religiosas. Significativas imágenes que posibilitan conocer y comparar la imagen que cada grupo social tiene respecto a los otros. En la gran procesión para recibir a don Amor iban los monjes del Cister, los de San Benito, los de Cluny, las órdenes militares de Santiago, del Hospital Calatrava y Alcántara, los dominicos, franciscanos, trinitarios, carmelitas y mercedarios, las monjas cistercienses, las dominicas y las clarisas. Todos se convierten en objeto de sátira. Sátira antimonástica que apareció primero en lengua latina y que floreció de manera extraordinaria a partir del siglo XIII, coincidiendo con el desarrollo de las órdenes religiosas (Lecoy, p. 262). De los versos que el Arcipreste pone ora en boca de los monjes, ora en boca del clero secular, se infiere la tensión y el conflicto intereclesiástico. «Los monjes reprochan a los clérigos seculares

su pobreza y la mediocridad de su vida; en los conventos, por el contrario los edificios son magníficos, los refectorios y dormitorios están confortablemente amueblados» (Lecoy, p. 264).

Dixieron allí luego todos los ordenados:  
«Señor, nos te daremos monesterios onrados,  
refitorios pintados e manteles parados,  
los grandes dormitorios de lechos bien poblados» (1248).

Por su parte, los clérigos seculares acusan a los regulares de insaciabilidad y de derrochar sus ingresos y rentas, de rezar poco y beber mucho. En consecuencia advierten a don Amor.

«Non te farán serviçio en lo que dicho han:  
mandan lechos sin ropa e manteles sin pan,  
tienen cozinhas grandes, mas poca carne dan,  
coloran su mucha agua con poco açafrán».

Las monjas, al ofrecer su *serviçio* y pedir a don Amor que pruebe su *çelicio*, —obsérvese el carácter erótico-ascético de la imagen— no dudan en acusar a todos los otros grupos —clérigos seculares y regulares, caballeros y escuderos— de miserables y de que sólo valen para levantar alborotos y contiendas. Como era de suponer todos ellos se aunaban para responder conjuntamente y acusar a las monjas

que aman falsamente a quantos las amavan;  
son parientes del cuervo, de cras en cras andavan;  
tarde cumplen o nunca lo que afiuziavan (1256, b-d).

A continuación el Arcipreste hace una serie de referencias y alusiones a la conducta bastante irregular y escasamente ejemplar de las monjas.

Todo su mayor fecho es dar muchos sometes,  
palabrillas pintadas, fermosillos afeites;  
con gestos amorosos e engañosos juguetes;  
trahen a muchos locos con sus falsos rrisetes (1257).

La imagen de las monjas, a las cuales sin duda conocía bien el Arcipreste, vuelve a aparecer en el extenso episodio del cortejo a Doña Garoza y en el amplio debate, no fácil de resumir, que mantuvieron la monja y la alcahueta Trotaconventos (LBA, 1332-1507). La actitud y la imagen de las monjas del Arcipreste son ambiguas y contradictorias, pasando sin solución de continuidad del elogio al desprecio. A este respecto permítasenos una cita que ilustra per-

tinentemente semejante actitud. «La ambigüedad de doña Garoza es un reflejo de la imagen ambigua que tiene la monja en la literatura medieval... Según la tradición que se estudie, las monjas son peritas en cosas de amor, conocedoras de Ovidio..., son lascivas e ingeniosas en los amoríos..., son peligrosísimas en el amor: inmorales, traidoras, avariciosas, destructoras del hombre...» (G. B. Gybbon-Monypenny, p. 70). Tan ambigua es la imagen de las monjas en el *Libro de Buen Amor* que todavía hoy se discute el resultado del cortejo a la monja, aunque tanto por el ejemplo de la abadesa preñada de Berceo, como por otros similares que aparecen en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X, podemos pensar cualquier cosa. Claro que también podemos imaginar que Garoza renunciara a una aventura amorosa al recordar la visión del infierno que esperaba a la monja que iba a huir con su enamorado (*Cantiga* 58), o el manotazo que el crucifijo dio a la monja de Fontevrault que se proponía escapar «con un caballero apuesto, hermoso y de buen prez» (*Cantiga* 59).

Vertido del latín al castellano en el otoño de la Edad Media, el misteriosamente titulado *Libro de los gatos* es una compilación de *enxiemplos* de carácter didáctico-moralizador, que utiliza alegorías del mundo animal para satirizar y realizar una ácida crítica social contra los ricos y poderosos, los clérigos y los monjes. En trece, de las cincuenta y ocho narraciones de la colección, aparecen los monjes simbolizados mediante un variado animalario: leones, osos, lobos, zorros, gatos, ratones, ovejas, cabrones, asnos, liebres, erizos y mariposas.

Quienes son falsos y perezosos en el servicio de Dios y *toman la orden de San Benito* para que *les onrren los ombres* son equiparados a los asnos. Tales monjes rebuznan *quando fablan de luxuria e de otros vicios* (XXII). Sin embargo en los *exemplos* de Clemente Sánchez Vercial el asno es la imagen del monje perfecto, según las siguientes aseveraciones puestas en boca de San Bernardo: «El que quiere ser en rreligion deve fazer todo lo que le mandaren, assy como asno, e deve comer qualquier vianda que le dieren. E esta es la manera del asno. E si tu quieres ser rreligioso, sufre todo trabajo como el asno» (374). Las ovejas negras son la imagen de los cluniacenses; las blancas de los cistercienses y premostratenses; el cabrón, de los legos cistercienses que *traen grandes barbas* (XXVII). Por su gran orgullo los monjes son leones; por el gran engaño, *gulpejas*; por la glotonería, osos; por la gran maldad cabrones; por la gran pereza, asnos; liebres por su miedo a perder los bienes temporales

y bueyes por labrar la tierra a la que dedican mayores cuidados que a los asuntos espirituales (XLVI).

Tiene buen cuidado el autor del *Libro de los gatos* en dejar patente que «el hábito no hace al monje», dado que no debían faltar quienes lo vestían para objetivos y fines espurios. Al igual que un gato permitió que los monjes le hicieran la *corona* y le vistiesen *abito de monje* para cazar al ratón, también había individuos que no dudaban en portar tales signos externos con tal de que *les fagan priores e obispos* (IX). Así mismo, recuerda aquello de que «aunque la mona se vista de seda...», cuando el lobo, al que los monjes hicieron *la corona e diéronle la cogulla e todas las otras cosas que pertenesçen al monje, e pusieronle a leer el «Pater Noster»*, siempre decía *cordero o carnero*. Otro tanto sucede a aquellos monjes que siempre responden *carnero* en lugar de aprender la regla, porque sólo se preocupan de las *buenas viandas, e por el vino, e por otros viçios de este mundo* (XIX). Ciertamente el hábito puede servir para engañar a los hombres, como a aquellos mercaderes a los que mataron un conde y sus hombres vestidos con *cogullas de monjes del Cistel* (XXVI), pero en ningún caso para lograr la salvación. Si aquellos que visten el hábito no poseen otras virtudes y *santidades* gratas a Dios y a los hombres, inevitablemente acabarán en el infierno (XXVII).

El *enxiemplo de los mures con el gato* o «quien pone el calcabel al gato», encara el tema de las facciones en las comunidades monásticas y de las conspiraciones de los monjes que se *llevantan contra sus perlados*, al cual también se refirió Berceo en los MNS. La equiparación de los monjes con los ratones deja bien sentado que ningún monje se atreve a acusar al abad —el gato— por miedo de *perder su dignidad o fallarse a mal dende* (LV).

El propósito de esta disertación ha sido delinear la imagen de los monjes y su evolución en la literatura medieval en romance castellano. Para concluir la permítasenos indicar que, aunque creemos haber utilizado los más importantes y significativos, no hemos pretendido agotar todos los textos literarios en los que aparecen los monjes. Nos hubiera gustado detenernos en el análisis del *Libro de los exemplos por A. B. C.* del siglo XV que recoge unas cien narraciones sobre monjes y monjas, pero como se ha visto sólo hemos utilizado dos. Del citado centenar, algunas son harto significativas como la de la monja condenada al infierno por no confesar por vergüenza su fornicio con un caballero (73); o la de una monja, incontinente verbal, cortada por el medio para ser quemado en el infierno sólo la mitad de su cuerpo (247); o la de

aquel monje que no creía que el pan que consagraba era el Cuerpo de Jesucristo (433); o finalmente, la del monje que públicamente ayunaba pero comía en secreto y los monjes no lo adivinaron (438). El análisis de éstas y de las restantes narraciones, así como una mayor profundización en los textos ahora explorados, queda para una próxima ocasión.

#### OBRAS Y AUTORES CITADOS

ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, versión de J. FILGUEIRA VALVERDE, Madrid, 1985.

ALVAR C. Y GOMEZ MORENO, A., *La poesía épica y de clerecía medievales*, Madrid, 1988.

ARCIPRESTE DE HITA, *Libro de Buen Amor*, ed. J. Joset, Madrid, 1974, 2 vv.

ARCIPRESTE DE HITA, *Libro de Buen Amor*, ed. G. B. Gybbon-Monypenny, Madrid, 1990.

BARKAI, R., *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, 1984.

CURTIUS, E. R., *Literatura europea y Edad Media Latina*, Madrid, 1984 (4.<sup>a</sup> reim-  
presión), 2 vv.

DEYERMOND, A. D., *La Edad Media. Historia de la literatura española*, 1, Barcelona, 1973.

GARCIA DE CORTAZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, J. A., *El dominio del monas-  
terio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII). Introducción a la historia rural de  
Castilla altomedieval*, Universidad de Salamanca, 1969.

GONZALO DE BERCEO, *La «Vida de San Millán de la Cogolla» de Gonzalo de  
Berceo*, estudio y edición crítica B. DUTTON, London, 1967.

*Vida de Santo Domingo de Silos*, ed. T. Labarta de Chaves, Madrid, 1970.

*Milagros de Nuestra Señora*, ed. A. G. Solalinde, Madrid, 1972.

- HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1967 (7.<sup>a</sup> ed.).
- LECOY, F., *Recherches sur le Libro de Buen Amor*, reimpresión fotográfica de la edición de 1938, con un prólogo de A. D. DEYERMOND, Farnborough, 1974.
- El libro de los gatos*, edición crítica J. E. KELLER, Madrid, 1958.
- MENENDEZ PIDAL, R., *La épica medieval española. Desde sus orígenes hasta su disolución en el romancero*, ed. Catalán, D. y De Bustos, M.<sup>a</sup> del Mar, Madrid, 1992.
- MONTOYA MARTINEZ, J., *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (El milagro literario)*, Universidad de Granada, 1981.
- MORETA VELAYOS, S., *Rentas monásticas en Castilla: problemas de método*, Salamanca, 1974.
- «El caballero en los poemas épicos castellanos del siglo XIII», *Studia Historica. Historia Medieval*, I, n.º 2 (1983), 5-27.
- «La sociedad imaginada de las Cantigas» *Studia Historica. Historia Medieval*, VIII (1990), 117-138.
- PEREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, 1943, 2 vv.
- Poema de Fernán González*, ed. A. Zamora Vicente, Madrid, 1970.
- Poema de Mio Cid*, ed. C. Smith, Madrid, 1977.
- RODRIGUEZ PUERTOLAS, J. L., *Poesía de protesta en la Edad Media castellana. Historia y antología*, Madrid, 1968.
- Poesía crítica y satírica del siglo XV*, Madrid, 1989.
- RUSSELL, P. E., «San Pedro de Cardeña y la Historia heroica del Cid», en *Temas de «La Celestina»*, Barcelona, 1978, pp. 71-112.
- SANCHEZ DE VERCIAL, C., *Libro de los exemplos por A. B. C.*, ed. crítica J. E. Keller, Madrid, 1961.
- SAUGNIEUX, J., *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño, 1982.