

LA HOSPITALIDAD EN LAS REFORMAS OBSERVANTES BENEDICTINAS (SS. XIV-XV): INNOVACIONES Y PERVIVENCIAS

HOSPITALITY IN THE BENEDICTINE OBSERVANT REFORMS (FOURTEENTH AND FIFTEENTH CENTURIES): INNOVATION AND CONTINUITIES

José Manuel Seijas Costa¹

Recepción: 2025/01/02 · Comunicación de observaciones de evaluadores: 2025/01/12 ·

Aceptación: 2025/01/20

DOI: <https://doi.org/10.5944/etfiii.38.2025.43883>

Resumen

La hospitalidad constituye un elemento identificativo de la espiritualidad benedictina que se practicó durante la Edad Media por parte de todos los monasterios, independientemente de su ubicación o no en rutas de peregrinación, y que las nuevas observancias continuaron considerando esencial, aunque realizaron algunas modificaciones en la aplicación de los rituales, las formas y los oficios en torno a ella. Estos cambios, reflejados en la documentación de las nuevas congregaciones, están relacionados con el intento de volver a la disciplina en la Regla, a través de una clausura más estricta pero conservando los aspectos caritativos que supone la acogida y atención a los huéspedes.

Palabras clave

Regla de San Benito; observancias; hospitalidad; reforma monástica.

Abstract

Hospitality is a defining element of Benedictine spirituality practiced during the Middle Ages by all monasteries regardless of their location on pilgrimage routes. The new observances continued to consider hospitality essential, although they

1. Doctorando de la Escuela Internacional de Doctorado de la UNED (Programa en Historia, Historia del Arte y Territorio). C.e.: seijas.costa@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-0772-7956>

included certain modifications in the application of the rituals, forms and posts linked to it. These changes, reflected in the documentation of the new congregations, are related to the attempt to return to the discipline in the Rule through a stricter enclosure, but preserving the charitable aspects involved in welcoming and attending to guests.

Keywords

Rule of St. Benedict; Observances; Hospitality; Monastic Reform.

.....

1. INTRODUCCIÓN

No cabe ninguna duda de que las reformas impulsadas en la vida religiosa durante la Baja Edad Media tuvieron una enorme importancia en la historia de la Iglesia; pese a todo, todavía no se conoce suficientemente el alcance de algunas de ellas. Entre los procesos de reforma religiosa en los que es conveniente seguir profundizando, cabe señalar el estudio de las fuentes de la reforma y su conexión con otros movimientos europeos, las implicaciones sociales y de ciertas instituciones laicas en el movimiento reformador y la justificación y carácter de las propias reformas en relación con los principios carismáticos de los fundadores, incluyendo las implicaciones concretas de los cambios o de la continuidad propuestos².

En este estudio focalizaremos la atención en un aspecto concreto, de gran importancia en la vida de las órdenes monásticas: la hospitalidad, un principio fundamental en la espiritualidad benedictina al que se han dedicado numerosos estudios en relación con las peregrinaciones jacobitas³, pero al que se ha dedicado muy escasa atención en relación con las reformas monásticas observantes. Algunos autores han prestado atención a los procesos fundacionales observantes de benedictinos y cistercienses, centrados principalmente en la cronología y el desarrollo de las nuevas fundaciones monásticas y su relación con los dominios cenobíticos, y otros lo han hecho tratando la relación de la reforma con la Corona castellana o la evolución de los monasterios y familias religiosas⁴, pero no en concreto sobre la hospitalidad bajomedieval en los monasterios que adoptaron la reforma observante.

Se dispone para abordar este estudio de un amplio elenco de fuentes primarias, principalmente actas, estatutos y definiciones de las nuevas reformas, en particular las recopiladas y editadas por Zaragoza Pascual y Maté Sadornil para la Congregación de San Benito de Valladolid⁵ y por Damián Yáñez Neira, Francisco Rafael de Pascual y Josep Torné para la Congregación de Castilla, quienes llevaron a cabo la transcripción de las definiciones cistercienses manuscritas y dispersas por diferentes archivos⁶.

2. Graña Cid, María del Mar: «Franciscanismo reformista y sociedades urbanas en Galicia durante la Baja Edad Media», en *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)*. Actas III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval, Sevilla 1997, vol. 2, p. 999.

3. Por ejemplo, Cruz Monje Santillana, Juan y Campo Fernández, Ovidio (coords.): *Hospitalidad y hospitales jacobitos en Castilla y León*, Burgos, Junta de Castilla y León, 2008 o también Santiago-Otero, Horacio (ccord.): *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1992.

4. Aquí destacamos como ejemplo los innumerables trabajos de Reglero de la Fuente sobre los benedictinos en la última parte del medievo, los de Andrade Cernadas sobre el monacato gallego y los de Sagalés Cisqueña o Herrera sobre las fuentes e historia cisterciense.

5. Zaragoza Pascual, Ernesto: *Los generales de la Congregación de San Benito de Valladolid* (Tomo I: Los priores (1390-1499), Silos, 1973; Tomo II: Los abades trienales (1499-1568), Silos, 1976) y Maté Sadornil, Lorenzo: «Actas y constituciones de la Congregación de san Benito de Valladolid (1497-1610)», en *Studia Silensia*, XXX-XXXI, Silos, 2007-2008.

6. «Definiciones de los Capítulos de la Congregación de Castilla 1498-1550», en *Cistercium*, núm. especial (2020), pp. 43-203, seguidas de las de 1552 (pp. 204-247) y 1584 (pp. 249-449).

En este trabajo trataremos de ubicar la hospitalidad en el desarrollo del proceso reformador, a lo que dedicaremos la primera parte del estudio, para luego determinar, a través de las formas y oficios asociados a ella, las innovaciones y pervivencias en relación con la situación anterior a la reforma.

2. UNA NUEVA ÉPOCA EN LA VIDA MONÁSTICA

Desde mediados del siglo XIV, las perturbaciones sociopolíticas, económicas y culturales en el conjunto de Europa son paralelas al surgimiento de procesos de renovación en el ámbito religioso y espiritual. Tras la finalización del Cisma de Occidente, se percibía con mayor intensidad la necesidad de retomar acciones eficaces que condujeran a la revitalización del conjunto de la Iglesia y particularmente de las instituciones religiosas regulares y seculares.

La situación en la que vivían los órdenes monásticos se había visto agravada desde 1337 por los efectos de la Guerra de los Cien Años y, posteriormente, por la gran fractura del Cisma⁷, interrumpiendo las preceptivas visitas canónicas, multiplicándose los abusos por medio de la violencia o el dinero y dejando sin autoridad efectiva a los Capítulos Generales y asambleas nacionales, con la connivencia en muchas ocasiones de las autoridades civiles, volviendo a tomar protagonismo la renovación de la vida religiosa y espiritual a partir de 1415.

Guy Bedouelle distinguió varias vías de reforma: una primera institucional, que en el siglo XV había encallado por un conflicto eclesiológico al utilizar la vía conciliarista en el concilio de Basilea (1431-1449), amenazando la supremacía del papado, y una segunda, la vía carismática, la vía de la mística y de la plegaria, que llegaba a prescindir incluso de la estructura de la propia Iglesia⁸. La tercera vía fue la que se impuso para la renovación religiosa; una vía intermedia, discreta y compleja, constituida por una serie de iniciativas religiosas y también laicales que fueron surgiendo en las últimas décadas del siglo XIV y continuaron en el siglo XV, con el objeto de volver a las fuentes de las reglas monásticas y costumbres religiosas, a la renovación del clero y a la reactivación de las cofradías urbanas o los movimientos del clero secular acompañados de una nueva corriente de espiritualidad comprometida y más abierta que se enraíza en la *Devotio*

7. En el transcurso del Cisma, las comunidades y órdenes religiosos se dividieron en partidarios de uno u otro pontífice, que a su vez trataron de atraer a su obediencia a los religiosos, produciéndose una división en el interior de los órdenes, provincias y monasterios a escala nacional y local. Urbano VI y Bonifacio IX, por ejemplo, prohibieron todo contacto entre las casas leales a Roma y Cister, ya que la casa madre reconocía a Clemente VII como papa legítimo en Aviñón, y promovieron capítulos generales y nacionales en otros lugares; también se produjeron situaciones paradójicas: los abades Juan de Medina y Pedro fueron nombrados de manera simultánea para el monasterio de Sahagún por cada uno de los papas. Cf. Colombás, García María: *La Tradición benedictina. Ensayo histórico. Tomo VI: los siglos XV y XVI*, Zamora, Monte Casino, 1996, p. 282.

8. Mitre Fernández, Emilio: «La disidencia religiosa en el bajo medievo, ¿una forma de contestación social?», en *Edad Media*, 4, (2001), pp. 37-58.

*moderna*⁹. Fruto de esta tercera vía es la reforma del congregacionalismo observante benedictino¹⁰: los promotores benedictinos y cistercienses consideraron la *renovatio Ecclesiae* como un proyecto en el que adquiriría un valor central la vuelta a las fuentes de la Regla y a la disciplina original, distorsionada en los últimos siglos¹¹, y desde finales del siglo XV comenzarán a realizarse algunas acciones eficaces en este sentido¹².

Sin embargo, no podemos hablar de *reforma* como si se tratase de un concepto global, con actuaciones uniformes en todos los países, ni tampoco unívoco, porque hubo que evitar procesos de ruptura entre observantes, con inquietudes ascéticas, de pobreza, vida originaria y clausura, y conventuales, que pretendían conservar sus privilegios, a veces con apoyos e intervenciones directas por parte del poder civil, provocando algunas crisis coyunturales con Roma¹³, comprometida con la intervención y reforma de la vida monástica¹⁴. Las disensiones internas fueron un hecho, como demuestra Pérez Rodríguez con lo ocurrido en San Julián de Samos en el invierno de 1491-1492: «una cosa es que el convento esté reformado y en poder de los observantes y otra lo que pasa con el cargo abacial.»¹⁵ La asunción total de la reforma se dilató en el tiempo y en ocasiones no fue desarrollada con éxito hasta después del Concilio de Trento.

3. LA REFORMA OBSERVANTE EN CASTILLA

El establecimiento de criterios federativos desde el pontificado de Benedicto XII fue clave en el éxito de las reformas, pues frente a la corriente de singularización

9. Bedouelle, Guy: *La reforma del catolicismo (1480-1620)*, Madrid, BAC, 2005, pp. 29-30.

10. «La formación de una congregación de observancia que se inclinaba por potenciar la interioridad del individuo a través de la oración y de la mortificación con el apoyo de la vida en comunidad y que reunía a los monasterios y conventos que deseaban la vuelta al estricto cumplimiento de su regla primitiva.» Seijas Montero, María: «La trayectoria de los monasterios cistercienses del sudoeste gallego desde la congregación de Castilla», en *Cuadernos de Historia Moderna*, 38, (2013), p. 74.

11. Elm advierte de la necesidad de considerar esta reforma monástica en una perspectiva global, más allá de una simple autorreforma desconectada de los agentes laicos y eclesiásticos y de una perspectiva global de reforma de la Iglesia. Cf. Elm, Kaspar, *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, Roma, Il Mulino, 2001, pp. 489-504.

12. Retomando las iniciativas de reforma de la Iglesia anteriores desde los concilios III y IV de Letrán o el Concilio de Vienne en 1311 donde se acrisoló el principio de *reformatio tan in capitis et in membris* como principio de los movimientos de reforma que se llevaron a cabo a fines de la Edad Media y en el Renacimiento. Cf. Vizueté Mendoza, José Carlos: *La Iglesia en la Edad Moderna*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 17. En este concilio se reprobaron diversos abusos de los encomendados acerca de las rentas de los cenobios y sus disposiciones se aplicaron en Castilla a través del Concilio celebrado en Valladolid en 1322, en el que se señalaban las injusticias de los poderosos contra los bienes de la Iglesia. Cf. Santos Díez, José Luis: *La encomienda de monasterios en la Corona de Castilla. Siglos X-XV*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961, pp. 187-191.

13. Cf. Fernández de Córdova Miralles, Álvaro: «El pontificado de Alejandro VI (1492-1503). Aproximación a su perfil eclesial y a sus fondos documentales», *Revista Borja*, vol. 2, (2008/09), p. 206.

14. Cf. Prieto Sayagués, Juan Antonio: «La Santa Sede y los monasterios castellanos en la Baja Edad Media. Intervenciones y respuestas» en *eHumanista*, 43 (2019), p. 153.

15. Pérez Rodríguez, Francisco Javier: «Los inicios de la reforma observante en el reino de Galicia: la obra de don Alfonso Carrillo de Albornoz, obispo de Catania, entre 1487 y 1494», en *Rudesindus*, 8, (2012), p. 121.

que había recorrido los monasterios en los siglos centrales de la Edad Media después de las reformas cluniacense y cisterciense, se impone ahora una dinámica de agrupamiento que logró mejoras en la vivencia religiosa, el cuidado de la liturgia, la ampliación de la fábrica de las dependencias monacales, la utilización de los recursos y, sobre todo, en los tres aspectos que debilitaron la vida religiosa del final de la Edad Media: la sustitución de la vida común por la privada, el exceso de contacto con el exterior, que debilitaba la vida comunitaria, y la sustitución de las primitivas prácticas monásticas de austeridad y penitencia por otras más confortables¹⁶.

Los primeros esfuerzos para el orbe católico no fueron suficientes, como constataba Inocencio VIII en 1487, evidenciando los problemas de la vida religiosa con la publicación de la bula *Quanta in Dei ecclesia* en la que se articulaba la reforma de las casas de religiosos agustinos, cistercienses y benedictinos y se denunciaba la situación de decadencia, hasta el punto de haberse enfriado completamente el vigor apostólico por la relajación del modo de vida, el abandono espiritual en la *suavi contemplationis iugo seposito*, la vida disoluta, la mala utilización de las rentas monásticas, los gastos en actividades profanas, el expolio de abades y priores encomenderos e, incluso, el abandono o expulsión de los monasterios¹⁷.

En la Iglesia castellana los intentos de reforma se remontan al siglo XIII, tomando como referencia la aplicación de los decretos del IV Concilio Lateranense, que pretendían “erradicar vicios, inculcar virtudes, corregir defectos y reformar costumbres”¹⁸; pero su materialización fue lenta y sus disposiciones tardaron decenios en sustanciarse¹⁹.

La visita del legado de Juan XXII, Guillermo Peyre de Godin, entre 1321 y 1323, y sobre todo el Concilio de Valladolid de 1322 recuperaron la dinámica reformista

16. A estos males de la vida clerical y religiosa hacía referencia el arzobispo de Toledo Alfonso Carrillo de Acuña en el discurso inaugural del Concilio de Aranda (1473): «Porque en todas partes se hace triste mención del abandono de la religión; en todas partes con desprecio se inventan fábulas acerca de la Iglesia y de sus Prelados; en todo lugar se trata del poco o casi ningún temor y reverencia al Señor; se oyen conversaciones en todas partes acerca del menosprecio a las censuras; se consolida la idea de la poca honestidad en el vestir y del mal modo de vivir; en todas partes también se habla de la pasión desenfadada por vicios nefandos, lo cual decimos con dolor. Lo que sabemos, verdaderamente lo decimos; y lo que hemos visto, lo atestiguamos (...) Y no sin razón y sin una causa importantísima, pues ¿quién de nosotros entrega su vida por sus ovejas? ¿Quién de nosotros calienta y viste a los pobres con los vellones de sus propias ovejas? ¿Quién de nosotros abre sus puertas a caminantes y peregrinos? ¿Quién de nosotros reparte su trigo entre los pobres porque están llenos sus graneros? ¿Quién de nosotros libra al pobre del poderoso y al necesitado que no tiene quien le ayude? ¿Quién de nosotros es hoy consolador de los tristes y oprimidos? (...)». Tejada y Ramiro, Juan: «Concilio provincial de Aranda 1473», en: *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia Española: Concilios del siglo XV en adelante* (tomo V), Madrid: Imprenta de Don Pedro Montero, 1855, pp. 8-9.

17. Fernández Conde, Francisco Javier: «Centralismo y reforma en los monasterios benedictinos asturianos a finales de la Edad Media: implantación de la Congregación de la Observancia de San Benito de Valladolid», en *Aragón en la Edad Media*, n.º 14-15, 1, 1999 (Ejemplar dedicado a: Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros), p. 511.

18. Tanner, Norman P.: *Los concilios de la Iglesia: breve historia*, Madrid, BAC, 2003, p. 65.

19. El legado pontificio Juan de Abbeville lo constató así en 1228 en la sede primada de Toledo que ocupaba Jiménez de Rada (Soto Rábanos, José María: «Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)», en *Anuario de Estudios Medievales*, 23, 1993, pp. 257-353), aunque en otros lugares comenzaron a realizarse tímidas reformas (Cavero Domínguez, Gregoria: *Martín Fernández, un obispo leonés del siglo XIII. Poder y gobierno*, La Ergástula, León, 2018.)

de la Iglesia castellana. Bonachía Hernando²⁰ distingue una primera fase de la reforma, que se extendería hasta el ascenso al trono de Juan I de Castilla, en la que el principal protagonista fue la jerarquía eclesiástica a través de la convocatoria de concilios diocesanos o provinciales, y que se orienta hacia la reforma de las estructuras administrativas y pastorales. Según este mismo autor, la segunda etapa se desarrollaría desde los años finales del siglo XIV, sobre todo por la decidida acción de Juan I, promoviéndose la renovación del episcopado castellano y de las órdenes religiosas. Juan I, con el apoyo pontificio, fundó el monasterio de San Benito de Valladolid en 1390, con el objetivo de que la comunidad de monjes benedictinos recuperara el espíritu original de la Regla y viviera estrictamente la clausura y los preceptos de esta²¹. Este monasterio será la cabeza de la futura congregación de observancia que lleva el mismo nombre y que trató de aliviar los graves problemas que soportaba la vida religiosa²². La tercera etapa tendría lugar durante el reinado de los Reyes Católicos, y en ella el papel de los monarcas fue fundamental. Su plan de imbricación y unidad política y religiosa impulsó los movimientos observantes y reformadores de diferentes órdenes y congregaciones²³, a la par que, tomando bajo su tutela la iniciativa de la reforma, intentaron conseguir la obtención del patronato regio para proceder a la renovación del episcopado y, por ende, de todo el estamento eclesiástico²⁴.

Los Reyes eran conscientes de las condiciones de la vida religiosa en muchos cenobios; en 1486 dictaron varias provisiones desde Santiago de Compostela en las que tomaron bajo su protección los monasterios benedictinos de Galicia, determinando el abandono de las encomiendas y la devolución de los bienes a los monjes. Así mismo, haciéndose eco de los informes que se les reportaron sobre la situación del monacato gallego, promovieron la vida monacal y la observancia regular²⁵:

20. Bonachía Hernando, Juan Antonio: «La Iglesia de Castilla. La reforma del clero y el Concilio de Aranda de 1473», en *Biblioteca: estudio e investigación*, 25, (2010), pp. 269-298.

21. Cf. Colombás, García María y Gost, Mateo M.: «Estudios sobre el primer siglo de S. Benito de Valladolid», en *Scripta et documenta/Abadía de Montserrat*, 1954. Según otros autores, Juan I también «buscó la manera de mejorar las condiciones de subsistencia material de las comunidades monásticas al constatar que una parte del problema de esa (la) decadencia (...) residía precisamente en este punto, en los soportes económicos que hacían posible su existencia.» Cf. Olivera Serrano, César: «Devociones regias y proyectos políticos: los comienzos del monasterio de San Benito el Real de Valladolid (1390-1430)», en *Anuario de Estudios Medievales*, 43/2, (julio-diciembre 2013), p. 803.

22. La congregación acabó englobando a todos los benedictinos de España exceptuando la Congregación claustral tarraconense, que «nunca llegó a restablecer en sus monasterios (claustrales) la plena observancia de los puntos esenciales de la regla benedictina», cf. en Aldea, Quintín, Marín, Tomás y Vives, José, *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Vol. III, Madrid, Man-Ru, 1973, p. 210.

23. Cf. Fernández Collado, Ángel: *Historia de la Iglesia en España. Edad Moderna*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo, 2007, p. 51 y Suárez Fernández, Luis: *Humanismo y Reforma Católica*, Madrid, Ediciones Palabra, 1987, pp. 99 y ss.

24. Este plan, estratégicamente diseñado por los reyes continuando las actuaciones de los anteriores Trastámara, pretendía «preferentemente obtener de Roma las facultades para controlar la provisión de beneficios». Revuelta Somalo, José María: «Renovación de la vida espiritual», en Suárez Fernández, Luis (coord.): *Historia General de España y América. Tomo V: Los Trastámara y la unidad española, (1369-1517)*, Madrid, Rialp, 1981, pp. 189-270.

25. López Sangil, José Luis: «Historia del monacato gallego», en *Nalgures*, 2 (2005), p. 21.

«Estando nos en ese dicho reyno (de Galicia), fuimos informados y certificados cómo las personas de religión, asy onbres como mugeres, que en los monasterios dese reyno residían, especialmente de la Horden de San Benito e San Bernaldo e San Agustín, vivían fuera de toda religión, teniendo solamente nombre de religiosos, no guardando las reglas de sus órdenes ni los votos que prometieron en sus profisiones y en ellos fueron obligados a guardar e convirtiendo en usos profanos sus rentas»²⁶.

En paralelo a las iniciativas reales se encuentran algunas iniciativas eclesiásticas, como el Concilio provincial de Aranda de Duero de 1473, la Asamblea general del clero castellano de Sevilla de 1478, el Sínodo de Ávila de 1481 o la Asamblea de Medina del Campo de 1491, que establecieron medidas de reforma, insistiendo en las que se habían acordado años antes para el clero secular y regular. Estas reuniones no hacían más que constatar muchos de los males de la Iglesia castellana, al tiempo que ponían en valor una religiosidad más personal e introspectiva, que evidenciaba la necesidad de la reforma²⁷.

Las razones que llevaron a los Trastámara a apoyar decididamente la reforma religiosa tienen que ver con diversos factores que ha analizado Nieto Soria: de competencia, puesto que los monarcas consideraron la reforma eclesiástica como una materia propia de la realeza desde las primeras manifestaciones del movimiento observante; y de oportunidad, para tratar de disminuir el poder de la nobleza al eliminar la encomienda monástica y de prestigio:

a ello se añadió el indudable prestigio político-eclesiástico obtenido por los monarcas como consecuencia de su implicación en la empresa reformadora. Nadie discutió ya a los Reyes Católicos el que reformar las órdenes religiosas fuera algo que les atañía muy directamente y así actuaron en consecuencia a través sobre todo de Cisneros²⁸.

Completan estas razones el interés añadido de la corona en controlar o limitar el prestigio de determinados dominios monásticos, como demuestran algunos conflictos del siglo XIV²⁹.

26. Carta a los oficiales y justicias de los reyes en Galicia, fechada el 13 de julio de 1491, y recogida en García Oro, José: *La reforma de los religiosos españoles en tiempos de los Reyes Católicos*, Valladolid, 1969, p. 446.

27. «Por esa misma razón, aumentó la conciencia, individual y colectiva, en amplios sectores de la cristiandad sobre el deficiente estado de la Iglesia y se multiplicaron las críticas hacia el clero y su jerarquía, así como la percepción, cada vez más palpable, de la necesidad de llevar a cabo una labor de profunda regeneración de las estructuras y la vida moral de la Iglesia». Bonachía Hernando, Juan Antonio: «La Iglesia de Castilla, la Reforma del clero y el Concilio de Aranda de 1473», en *Biblioteca: estudio e investigación*, 25, (2010), p. 272.

28. Nieto Soria, José Manuel: «Iglesia y orígenes del Estado moderno en la Castilla Trastámara», en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie. III. Historia Medieval*, t. 4, 1991, pp. 151-152.

29. Así, por ejemplo, el conflicto entre el monasterio y el concejo de Sahagún en torno a los derechos jurisdiccionales del abad en la villa: Reglero de la Fuente, Carlos: «Imágenes, espacios, gestos y palabras en un conflicto: El señorío de Sahagún (Siglos XIII-XV)», en *Studia Histórica, Historia medieval*, 36 (1), (2018), pp. 85-106. Este movimiento no es ajeno a la dinastía borgoñona con anterioridad a los Trastámara: «a través de dicha política, los monarcas, además de cumplir con su deber de proteger a los monasterios de la Corona, se sirvieron de los mismos para dar solución a algunos de los problemas socioeconómicos a los que se enfrentaba Castilla en el siglo XIV». Prieto Sayagués, Juan Antonio: «Poder regio y control del espacio: monarcas y monasterios de Castilla» (c. 1312-1390), en *Hispania Sacra*, LXIX 139, (2017), p. 119.

La reforma monástica compartió con el conjunto de Europa algunas características:

demasiadas casas religiosas con respecto a la difundida decadencia de la vocación monástica, en todos los países los monjes poseían demasiados bienes y demasiadas fuentes de riqueza tanto para su bienestar como para el bien material de la economía, y en muy pocos sitios, o en ninguno, existió la buena voluntad y la discreción necesarias para llevar a cabo una reforma radical, y sin embargo razonable³⁰.

En Castilla, además, se añadieron otros elementos: la castellanización del monacato en el siglo XV, con la ruptura con las abadías francesas³¹, fue una nota diferencial de la renovación, a la que se sumaron la lentitud e inseguridad de los procesos reformadores³²; a la vez, la existencia de figuras como Pedro de Nájera y García Jiménez de Cisneros, para los monjes negros, y Martín de Vargas, para el Císter, imprimieron a la reforma un singular dinamismo. La reforma no fue exclusivamente una cuestión de disciplina eclesiástica, sino que trató de hacer frente a la pérdida de la influencia social en favor de las órdenes mendicantes y la fortalecida red episcopal diocesana; y en el orden de la vivencia religiosa se inició un cambio en la espiritualidad y en la perspectiva con la que se miraban los comportamientos religiosos³³. La observancia fue, sobre todo, un movimiento de renovación espiritual, con elementos similares a la reforma aquisgranense de Benito de Aniano³⁴, a Cluny y al Císter³⁵. Una revisión que llevó a recuperar la autenticidad de la Regla a través de la *conversatio morum* (RB, Pról. 2), de la que habla San Benito como esfuerzo individual y de toda la comunidad monástica.

Para los reformadores observantes no existe una continuidad carismática de los monjes respecto a sus orígenes; aunque no hay una ruptura jurídica, es decir, los monjes no vivían en términos generales «fuera de las normas canónicas», no vivían como sus Fundadores y por ello la novedad de la reforma está en afrontar las debilidades constatadas en el monacato: la supresión del estatuto de pobreza

30. Knowles, David: *El monacato cristiano*, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 142.

31. Cantera Montenegro, Margarita: «Influencias foráneas en la reforma monástica en Castilla durante la Baja Edad Media», en Olivera Serrano, César: *Entre el altar y la corte*, Sevilla, Athenaza, 2021, p. 65.

32. «La Congregación de Valladolid, en espera de días mejores, enviaba parejas de religiosos reformadores a los monasterios para que fuesen preparando el ambiente para el día en que fuese posible realizar la reforma definitiva y la anexión». García Oro, José y Pérez López, Segundo L.: «La reforma religiosa durante la gobernación del Cardenal Cisneros (1516-1518): hacia la consolidación de un largo proceso», en *Anuarium Sancti Iacobi*, 1 (2012), p. 51.

33. «La mirada se convirtió en un eficaz instrumento de control que permitió a los/as superiores/as, visitadores y veedores que supervisasen el comportamiento de los religiosos/as puestos a su cargo y garantizaran de esta manera la adecuada implantación de la observancia y el cumplimiento de las reglas y constituciones fundacionales». Lucía Gómez-Chacón: «La reforma de la mirada en la Castilla observante del siglo XV: arte, curiositas y contemplación», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 32 (2023), p. 169.

34. Con resultados desiguales que prácticamente estaban disueltos a finales del siglo IX. La reforma de Aniano «sirvió para rescatar la Regla benedictina del olvido en muchos cenobios, convirtiéndola en norma de vida fundamental en muchos monasterios occidentales»; pero la recuperación de la Regla «distaba mucho de ser integral». Fernández Conde, Javier: «Consolidación y reforma benedictina: de San Benito de Aniano a Cluny», en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, nº 10, (1994), p. 39.

35. Jean Leclercq indica que habría que aplicar el término «renovación» a la época carolingia, «reforma» a la época gregoriana, «renacimiento» al florecimiento del siglo XII y «reinstauración» al movimiento monástico del siglo X; cf. Leclercq, Jean: «La réforme bénédictine anglaise du Xe siècle vue du continent», en *Studia Monastica* 24 (1982), pp. 106-107.

común, con la posesión de bienes individuales y la autorización para disponer de pensiones o depósitos de dinero para las necesidades individuales generadas por el contacto con la sociedad civil; la situación de privilegio para ciertos monjes derivada de beneficios o encargos exteriores (confesores o predicadores, capellanes de la realeza o nobleza,...) e incluso de adjudicación permanente de oficios internos o de la colación de beneficios eclesiásticos a monjes; los privilegios y permisos pontificios y de los superiores a muchos monjes para vivir exclaustros; y la permanencia de los superiores en los cargos durante largos periodos, produciéndose un estancamiento en la solución de determinados problemas, como el olvido de la ley de clausura y el contacto permanente con seglares, en particular mujeres³⁶. Se perseguía el cumplimiento de los votos de tal manera que, «en el seno de comunidades dominadas por religiosos que, atraídos por los cargos, los honores, la vida cómoda y mundana»³⁷, los deberes monásticos olvidados pudieran recuperarse a través de una estructura fortalecida con una presencia constante de órganos de control (visitadores, capítulo y abad general) y una redefinición de los oficios, del uso de las rentas monásticas y del papel del prior o abad.

La novedad benedictina, indica Linage Conde, había sido vigorosa por la introducción de una nueva noción unitaria de la norma³⁸; ahora, la norma se actualiza en clave de renovación espiritual y observancia de los votos religiosos, haciendo de la tradición, como señala Leclercq, un «elemento de transmisión viva»³⁹ donde se aplican mecanismos de asimilación, afirmación selectiva y superación de la tradición precedente, sin olvidar la esencia carismática.

4. LAS CONGREGACIONES OBSERVANTES Y LA HOSPITALIDAD

El monasterio de san Benito de Valladolid fue fundado por Juan I de Castilla en 1390 con el apoyo del papa Clemente VII, con un régimen de estricta clausura, a partir de monjes observantes de Sahagún; este monasterio es el germen de la Congregación del mismo nombre, que, con el apoyo de los Reyes Católicos⁴⁰,

36. Garganta, José María: «El papa Clemente VII y sus criterios jurídicos en la reforma de las órdenes mendicantes», en *Anuario de Historia del Derecho español* (1953), pp. 294-295.

37. Colombás, García María: *La tradición benedictina*, Zamora, Monte Casino, 1989-2002, vol. VII, parte 2, p. 572.

38. Linage Conde, Antonio: «Tres cuartos de siglo de monacato en el Reino de León. 1050-1125», en López Alsina, Fernando, *El Papado, la iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI: el traslado de la Sede Episcopal de Iria a Compostela en 1095*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 1999, p. 45.

39. Leclercq señala que al hablar de recuperar la tradición benedictina en ningún caso hablamos de «historia» o «culto del pasado» sino que, como realidad compleja, debe incluir conocimiento e interpretación «del sujeto que vive en las diversas épocas y culturas. La tradición es aquello capaz de perdurar, y por lo tanto está un poco fuera del tiempo es, sin embargo, un pasado colectivo, una continuidad espiritual y moral». Penco, Gregorio: «Jean Leclercq y el concepto de tradición monástica», en *Cuadernos monásticos*, 141, (2002), pp. 183-184.

40. Cf. Palacios, Mariano: «Los Reyes Católicos y la reformación monástica de las Abadías benedictinas burgalesas», en *Boletín de la Institución Fernán González*, 3er trim., (1951), n. 116, p. 633-634.

aprobó el papa Alejandro VI en 1497 mediante bula que recoge lo determinado en el capítulo de la observancia de Valladolid para pasar a constituirse en Congregación⁴¹.

La Congregación fue ampliándose con la incorporación de monasterios como los de San Juan de Burgos, San Salvador de Oña, San Benito de Sahagún, Santo Domingo de Silos, San Pedro de Arlanza, Santa María de Obarenes, San Pedro de Cardeña o San Esteban de Ribas de Sil, entre otros, hasta los primeros decenios del siglo XVI⁴². Para su gobierno se establecieron en el siglo XVII tres distritos⁴³: Galicia, Campos y Rioja, cada uno de los cuales comprendía 15 monasterios; en cada distrito se designó un Definidor, para poder consultar y solventar problemas diversos, sobre todo los relacionados con las elecciones de los nuevos abades.

En el ámbito benedictino, tal y como estudia con detenimiento Reglero de la Fuente, la reforma de los prioratos cluniacenses fue desigual en el tiempo y en las formas, y hasta la unión de San Zoilo de Carrión a la Congregación de Valladolid en 1531 seis de los antiguos prioratos cluniacenses de la Corona castellana (Carrión, Nájera, Dueñas, Salamanca, Zamora y San Román de Entrepeñas) siguieron teniendo gran fuerza, al tiempo que, por el contrario, desaparecieron otros que, o se integraron en otros monasterios de la congregación o fueron abandonados⁴⁴.

Las actas y constituciones de los capítulos generales de la Congregación de San Benito de Valladolid entre 1497 y 1610, que conocemos gracias a los trabajos de Zaragoza Pascual⁴⁵ y Maté Sadornil⁴⁶, nos aportan una información esencial sobre las preocupaciones de los observantes benedictinos en estos primeros años de la vida de la congregación, focalizadas en su estructura jurídica (abad general, capítulo general, definidores y visitadores...), la elección de los abades o la forma de recibir a los hermanos de religión y otras disposiciones que tratan de recuperar la fidelidad a la *forma vivendi* de los monjes, actualizando algunos aspectos de la Regla.

En cuanto a la cisterciense Congregación de Castilla, hay que decir que es la respuesta reformadora a un panorama europeo preocupante desde el siglo XIV, por cuanto a las calamidades naturales (hambruna de 1315-1317 o la epidemia de peste negra, que dejó diezmos en dos tercios a los monjes) se unieron problemas de organización dentro de la orden, como la elección de miembros de otras órdenes religiosas como abades y abades comendatarios y los conflictos sociopolíticos que

41. Sobre el año del capítulo hay ciertas discrepancias acerca de si se celebró en 1496 o en 1497.

42. Para entender mejor el ritmo y las circunstancias de incorporación de los monasterios a la Congregación vallisoletana es imprescindible tener en cuenta el proceso de deterioro institucional de Cluny desde el final del siglo XIII. Cf. Reglero de la Fuente, Carlos M.: *Amigos exigentes, servidores infieles. La crisis de la Orden de Cluny en España (1270-1379)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2014.

43. Sánchez Domingo, Rafael: «Nota sobre actas y constituciones de la congregación de San Benito de Valladolid (1613-1721)», en *Auctoritas*, 1, (2016), p. 126.

44. Reglero de la Fuente, C., «La reforma de los prioratos cluniacenses castellanos en la Baja edad media: de Cluny a Valladolid», en *Archivo Ibero-Americano*, 83, n° 296 (2023), pp. 52-53.

45. Zaragoza Pascual, Ernesto: *Los generales de la Congregación de San Benito de Valladolid* (Tomo I: *Los priores (1390-1499)*, Silos, 1973; Tomo II: *Los abades trienales (1499-1568)*, Silos, 1976).

46. Maté Sadornil, Lorenzo: «Actas y constituciones de la Congregación de san Benito de Valladolid (1497-1610), en *Studia Silensia*, XXX-XXXI, Silos, 2007-2008.

afectaron profundamente a los establecimientos monásticos⁴⁷. Esta decadencia de la disciplina en los monasterios obligó al Capítulo General a enviar una comisión a la península Ibérica en el último decenio del siglo XIV para prever las reformas necesarias, que entre 1397 y 1400 se encargó llevarlas a cabo a diversos abades de monasterios españoles; estas comisiones fueron reiteradas en 1417 y 1430, debido a la urgencia de las reformas necesarias.

En 1335, el papa Benedicto XII suprimió el sistema de encomiendas y promulgó la bula *Fulget sicut stella* para tratar de reformar la orden de la que era miembro. En 1336, el mismo pontífice promulgó la *Summa Magistri* para la reforma benedictina. El Cisma dividió a los cistercienses en obediencias nacionales, hasta que la unidad se restauró en el Concilio de Pisa de 1409. Martín V, Eugenio IV y, posteriormente, Alejandro VI impulsaron las congregaciones del centro y norte de Italia (Congregación cisterciense de San Bernardo) y la de la Península Ibérica, la Congregación de Castilla fundada por Martín de Vargas.

Apoyado por el papa Martín V⁴⁸, Martín de Vargas, monje cisterciense del monasterio de Santa María de Piedra, fundó el monasterio de Monte Sión, cerca de Toledo, tratando de recuperar la primitiva forma de vida del Císter; este proyecto se puso en marcha en 1427 y con él la matriz de la nueva Congregación de Castilla de la orden del Císter⁴⁹. Con posterioridad surgieron otros centros monásticos, entre ellos el de Palazuelos (Valladolid), quedando fijada definitivamente la estructura de la nueva familia cisterciense con la bula *Ad decorem* de 25 de noviembre de 1434. A pesar de la oposición del Capítulo General cisterciense, el papa Eugenio IV apoyó el movimiento y aprobó en 1437 la Congregación de Castilla, exigiendo al Capítulo General su aprobación en 1438. A pesar de que Vargas falleció sin ver consolidada jurídicamente la reforma, esto no influyó en su crecimiento, de forma que a mediados del siglo XVI, habiendo sido favorecida por los Reyes Católicos y por los monarcas posteriores⁵⁰, contaba en Castilla con 10 monasterios y 41 a la altura de 1584.

Los fundamentos de la reforma de Vargas eran similares a los de la reforma de Valladolid: eliminación de los comendatarios e instalación de priores trienales (posteriormente también abades trienales) que compartían la autoridad con ocho definidores que nombraban a los visitadores, quienes respondían ante el capítulo de la Congregación, reunido cada tres años. Además, se eliminaban en

47. El impacto de estos hechos provocó que la profesión monástica se hiciera sin tan siquiera completar el año de noviciado y que se redujeran los requisitos morales para realizarla. Lucas Álvarez, Manuel y Lucas Domínguez, Pedro: *El monasterio de san Clodio do Ribeiro en la Edad Media: Estudios y documentos*, La Coruña 1996, p. 50.

48. Martín V otorgó la autorización pontificia el 24 de octubre de 1425 mediante la bula *Pia supplicum vota*.

49. Yáñez Neira, María Damián: «El monasterio de Montesión, cuna de la Congregación de Castilla», en *Anales toledanos*, vol. 9 (1974) pp. 203-288.

50. Martín, Ezequiel: *Los bernardos españoles. Historia de la Congregación de Castilla*, Palencia, Gráficas Aguado, 1953.

la práctica los controles de las casas españolas por las abadías madres francesas de Claraval y Císter⁵¹.

Entre la documentación que permite proceder a un análisis de la hospitalidad en estos primeros tiempos congregantes, hasta el primer decenio del XVI, tienen una importancia fundamental las primeras Definiciones de 1434⁵² de la Congregación de Castilla y las de los Capítulos celebrados entre 1498 y 1550, que se transcribieron de los documentos conservados en el AHN por algunos monjes historiadores de la Orden y se publicaron en la revista *Cistercium*, con un interesante estudio de Sagalés Cisqueña en el que se trata la estrecha vinculación entre la estructura institucional de la observancia cisterciense y el tipo de documentos generados⁵³.

La hospitalidad monástica se vio también afectada por la crisis disciplinar y estructural del monacato bajomedieval. Para algunos autores, la era de la asistencia monacal habría llegado a su fin en el siglo XII⁵⁴ y con ello la disminución paulatina de recursos de los monasterios destinados a este fin; la construcción de centros de asistencia y acogida por iniciativa episcopal, la nobleza, los gremios y cofradías, habría convertido poco a poco a los cenobios en centros asistenciales secundarios. Esta es, sin duda, una afirmación excesiva, porque los monasterios continuaron desarrollando una importante labor asistencial, tanto en las grandes vías de peregrinación como en su papel como centros de culto local y regional; aunque no es menos cierto que, como afirma Martínez García, se impuso una dinámica social, espiritual y cultural -sobre todo en los burgos- que se alejaba de «la vida contemplativa e inmovilismo de los monjes»⁵⁵. Las comunidades cenobíticas observantes, sin embargo, y a pesar de las deficiencias, nunca abandonaron esa otra «casa de Dios» que son las estructuras de acogida monástica⁵⁶.

Lo que sí se hizo evidente fue la pérdida progresiva del monopolio monástico sobre la hospitalidad, sobre todo el de las grandes abadías, en favor de una pujante hospitalidad urbana y de las nuevas formas de vida religiosa, en especial

51. Algunos abades como Pedro de Virey, abad de Claraval en 1493, realizaron esfuerzos para intentar mantener la autoridad del Capítulo General sobre las casas ya reformadas, llegando incluso a acuerdos para no llevar la expansión de estas más allá de Montesión, Valbuena y otras ocho casas. Sin embargo, a la altura de 1532, existían ya treinta y cinco monasterios reformados y en 1559 se unía a la Congregación de Castilla la última casa controlada por el Císter.

52. Yáñez Neira, María Damián: «Los primeros usos de la Congregación de Castilla», en *Compostellanum*, XXVI, (1981), pp. 83-133.

53. Sagalés Cisqueña, Llorenç: «Estructura institucional y legislación sobre archivos de la Congregación cisterciense de San Bernardo de Castilla» y VV.AA. (transcripción), «Definiciones de los Capítulos de la Congregación de Castilla», en *Cistercium*, número especial (2020), pp. 17-249.

54. Friedrum R., Hau: «Tradición cristiana y medicina árabe», en VV.AA., *Crónica de la Medicina*, Barcelona. Plaza-Janés, 1993, p. 72.

55. Martínez García, Luis: «El albergue de los viajeros: del hospedaje monástico a la posada urbana», en De la Iglesia Duarte, José Ignacio (coord.): *Actas de la IV Semana de Estudios Medievales: Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, p. 79.

56. Las estructuras de atención a los laicos dependientes de centros monásticos continuaron siendo prioritarias en los programas constructivos de los siglos siguientes, generándose incluso una nueva estructura denominada «claustro de la hospedería» o de la portería, que se sumó al claustro reglar. Y es que, como señalaba San Bernardo, «además del monasterio, también es de urgentísima necesidad que os preocupéis de esa casa de Dios que es el hospital donde sirven estos hermanos bajo vuestra dirección». San Bernardo, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1983-1993, vol. VII, pp. 1108-1111.

la mendicante. De manera incipiente, pero progresiva, aparece en los siglos XIV y XV un cambio de pensamiento sobre la pobreza y la marginación.

En este proceso de cambio en relación con la atención asistencial influyeron también de forma determinante, sin duda alguna, otras diversas circunstancias que de manera global afectaron al monacato a fines de la Edad Media: las crisis agrarias y de subsistencia generalizadas, los desmanes de la encomienda monástica, la desmembración de la mesa común, el descontrol en el ejercicio de los oficios monásticos y la falta de celo en la vida religiosa, con la consecuente transgresión de la clausura y la adopción de modos de vida laicos.

En la nueva normativa observante, y aunque no se le dediquen muchas disposiciones específicas, la hospitalidad, como elemento que es de la espiritualidad benedictina⁵⁷, cuenta con algunos comentarios y disposiciones en los estatutos, en las definiciones y en las actas de los diversos capítulos generales, especialmente en relación con los problemas que podría crear a la clausura, a la acogida de otros monjes y visitantes y, colateralmente, como fuente de ingresos para los cenobios⁵⁸. Las indudables dificultades que a la hora de estudiar el tema de la hospitalidad se derivan de la escasez de documentación⁵⁹ no deben hacer perder de vista el importante lugar que ocupaba en la vida monástica, valorando las consecuencias que desde un punto de vista práctico afectaban a la comunidad y a la vida del monasterio, en esa tensión de la vida benedictina que es el encuentro con el mundo⁶⁰ y en sus implicaciones religiosas, económicas y organizativas.

5. LAS FORMAS Y LOS OFICIOS DE LA HOSPITALIDAD

5.1. LAS PERSONAS QUE LLEGAN AL MONASTERIO

Desde los comienzos de la Edad Media muchas personas se acercaban a los monasterios y las prevenciones sobre «si entran algunas personas sospechosas

57. De Vogüé, Adalberto: *La Regla de San Benito. Comentario doctrinal y espiritual*, Zamora, Ed. Montecassino, 1985, p. 333 y Soler i Canals, Josep María: «Rasgos característicos de la espiritualidad benedictina», en *Liturgia y espiritualidad*, año 42, n.º. 4, 2011, pp. 255-259.

58. Así lo trata de demostrar, por ejemplo, Matellanes Merchán, José Vicente: «La hospitalidad en la orden de Santiago: un proyecto ideológico o económico (1170-1350)», en *Studia Histórica. Historia medieval*, vol. XI (1993), pp. 125-140.

59. Básicamente debido a la escasez de fuentes que ya hicieron notar Andrade Cernadas, José Miguel: «Espacios de peregrinación: hospitalidad monástica en el Camino de Santiago», en *¡Quédate con nosotros! Peregrinos y testigos en el Camino. X Jornadas de Teología*. Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela, 2010, pp. 1-2, y Linage Conde, Antonio: «La hospitalidad en el Camino de Santiago: dar posada al peregrino», en Blanco Vila, Luis (dir.): *El Camino de Santiago*, Madrid, 1995, pp. 73-90.

60. «El monástico vive constantemente en el punto de tensión entre la estabilidad y el cambio, entre la tradición y el futuro, entre lo personal y la comunidad, entre la obediencia y la iniciativa, entre el desierto y el mercado, entre la acción y la contemplación». De Waal, Esther, *Buscando a Dios: tras las huellas de San Benito*, Salamanca, Sígueme, 2006.

dentro de la inclusión del monasterio»⁶¹ eran frecuentes en los diferentes cenobios benedictinos.

En su *Regula monachorum*, San Isidoro expresaba esta preocupación en el contexto del monacato hispano antes de su benedictinización:

Es de gran importancia, hermanos carísimos, que vuestro monasterio tenga extraordinaria diligencia en la clausura, de modo que sus elementos pongan de manifiesto la solidez de su observancia pues nuestro enemigo el diablo ronda en nuestro alrededor como león rugiente con las fauces abiertas como queriendo devorar a cada uno de nosotros⁶².

En la evolución histórica posterior, en la que los monasterios fueron factores esenciales en la vertebración del territorio en muchas zonas de Europa y llegaron a considerarse auténticas ciudades⁶³, la clausura era una manera de no dispersarse, de no perder el recogimiento ocupándose de lo que sucede en el exterior (RB 66, 7), pero sin un enfoque en términos negativos, pues la Regla considera la llegada de los huéspedes una verdadera bendición y los sitúa siempre en el grupo de los privilegiados por la comunidad⁶⁴: en la clausura lo importante no es cómo dejar las cosas afuera «y al mundo mismo, sino a librar todo afecto de aquello que no sea Cristo».⁶⁵

La atención al huésped es un delicado equilibrio en el que la actividad estrictamente contemplativa debe estar en armonía con la caridad, porque los monasterios continuaban siendo lugares donde el cobijo era un don de Dios y donde los peregrinos, que en muchas ocasiones eran sometidos a abusos, engaños y malos tratos⁶⁶, podían orar agradecidos. Pero sostener y gestionar esa permeabilidad se hizo complejo, de forma que podían ir en detrimento del ámbito comunitario la introducción de seglares en el monasterio para la realización de diversas tareas, la laicización de muchos aspectos de la vida religiosa monástica y las celebraciones litúrgicas relacionadas con personas laicas, así como las peticiones para la atención pastoral de los fieles a finales del siglo XV:

Y porque es un pensamiento bueno y santo orar por los difuntos para que sean liberados de los pecados y porque algunas personas se acercan a nuestros monasterios para encargarnos misas y otros sufragios y así se corresponda a la devoción de ellos, se tengan por los difuntos, lo que dicho Capítulo muchas veces estableció que se dé respuesta a la devoción de ellos/...⁶⁷

61. Congregación de San Benito de Valladolid, Capítulo de 1500, capítulo 15.

62. Campos Ruiz, Julio y Roca Meliá, Ismael: *Santos Padres Españoles II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*, Madrid, La Editorial Católica, 1971, p. 91.

63. Braunfels, Wolfgang: *La arquitectura monacal en Occidente*, Barral, Barcelona 1975, p. 44.

64. «Exceptuando a un huésped o a nuestros obreros que mueran dentro del recinto del monasterio, a ningún extraño administramos la confesión, la sagrada comunión o las exequias fúnebres»: Carta de Caridad, XXIV, 2.

65. Cesáreo de Arlés, «Reglas de las Vírgenes», en *Reglas monásticas latinas de Occidente*, Surco digital, Buenos Aires, 2021, p. 175.

66. Una de las primeras normas de protección fue un estatuto promulgado en 1226 por Alfonso IX que garantizaba el libre tránsito por el reino a los peregrinos, debiéndoseles ofrecer hospitalidad y castigando los abusos de hospederos y asistencias en el camino a Compostela. Alfonso X, en el Fuero Real, dedica las cuatro leyes que componen el libro IV del título 24 a este tema. Cf. González-Varas Ibáñez, Alejandro: *La protección jurídico-canónica y secular de los peregrinos de la Edad Media: origen y motivos*, A Coruña, Xunta de Galicia, 2003, p. 519.

67. Congregación de Castilla. Definiciones de 1498 en el monasterio de Huerta.

Al menos desde el siglo XIII se había ido generando en el clero secular una cierta percepción de los monjes como un poder espiritual que restaba o, incluso, sustituía el poder jurisdiccional de las diócesis, en particular en la cura pastoral, la predicación y la administración de los sacramentos.⁶⁸ No fueron raros los conflictos entre sedes episcopales y monasterios, aunque no es menos cierto que también se dieron relaciones de benefactoría hacia los monasterios castellanos por parte de los prelados, bien por motivos devocionales, por vinculaciones a su linaje o por la contrapartida de una serie de servicios por parte de los monasterios, entre los que la cuestión del hospedaje es un elemento significativo⁶⁹.

Pero, en general, las observancias buscan priorizar la separación, particularmente con el mundo seglar, lo que no había sido precisamente la costumbre de los últimos decenios medievales:

(...) que en las misas nuevas de los Religiosos se hazen muchas disoluciones y exorbitancias y demasiados gastos (...) no se trayan cantores ni ynstrumentos ninguno ni truhanes, ni corran toros ni se hagan otras públicas excurrilidades (...)»⁷⁰.

La austeridad debe prevalecer en la acogida, porque la moderación es virtud religiosa que preservar, como describen en el capítulo 4 de la RB los instrumentos de las buenas obras («no entregarse a los deleites, hacerse extraño al proceder del mundo, no amar la risa excesiva o destemplada o huir la vanagloria»):

En la celebración de la nueva misa o de cualquier acto religioso se observe la simplicidad y austeridad de la Orden como fueron solícitos nuestros Padres. Y ningún seglar sea convocado excepto el padre, la madre y los hermanos, pero los que obren en contra o consintiéndolo, sea suspendido por dos meses del gobierno temporal.⁷¹

Esta moderación con las personas que llegan al cenobio debía observarse también cuando los monjes debían salir, pese a las estrictas normas de la clausura monástica que complicaban las salidas del monasterio⁷²:

(...) amonestamos en el Señor al Padre Abbad de la Congregación, y a los otros Prelados della, que

68. Sánchez Herrero, José: «La imagen del monje entre el clero secular durante la Edad Media», en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 8, (1993), p. 151.

69. Numerosa bibliografía avala la situación que describimos, derivada de la extensión de la reforma gregoriana por la Península en una primera fase y del fortalecimiento episcopal de la red parroquial, en especial en los siglos XIV y XV. Con carácter general los describe Prieto Sayagués, Juan Antonio: «Los conflictos entre la clerecía regular y secular en la Baja Edad Media. Jurisdicciones, exenciones y administración sacramental», en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 55(1), 2021, <https://doi.org/10.34096/ahamm.v55.1.8400>, y también Neyra, Andrea y Pérez, Mariel (eds.): *Obispos y monasterios en la Edad Media. Trayectorias personales, organización eclesíástica y dinámicas materiales*, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, Buenos Aires, 2020 y Reglero de la Fuente, Carlos: «Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales», en *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental: siglos XI-XIII*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 2006, pp. 195-288. Hay también referencias a ello en la reciente publicación de Guijarro González, Susana, Agúndez San Miguel, Leticia y García Izquierdo, Iván (coords.): *La construcción del espacio diocesano en la Europa medieval: actores, dinámicas y conflictos*, Trea, Gijón, 2023.

70. Congregación de Castilla. Definiciones de 1511 en Sobrado.

71. Congregación de Castilla. Definiciones de 1498 en Huerta.

72. Rodríguez Martínez sitúa en el cumplimiento estricto de la clausura el origen de donados, sirvientes y operarios: «hay que buscarlo en las familias que desde el principio se ocupan de los negocios del monasterio fuera de clausura, ya que, desde las estrictas normas en este aspecto, los monjes no podían salir de casa». Rodríguez Martínez, Luis, *Historia del Monasterio de San Benito el Real de Valladolid*, Valladolid, Caja de Ahorros Popular de Valladolid, p. 56.

quando ellos, o algunos monjes, ovieren de salir fuera de los monesterios sobre algunos negocios, que miren bien la necesitat que ay para ello⁷³.

Incluso si se trata de un tratamiento médico, la salida del monasterio debe hacerse con licencia expresa:

Asimesmo que ningún abbad ni monje ni otro cualquier rreligioso no salga fuera del monesterio a se curar, sin licencia del Padre Reformador, excepto si la enfermedad le tomare fuera del monesterio⁷⁴.

Respecto a la acogida de las personas que llegan al monasterio, el contenido del artículo 25 del Capítulo de 1500 de la Congregación de San Benito de Valladolid, que se intitula *A quáles huéspedes se han de labar los pies según la Regla, e cómo an de ser recibidos los monges o procuradores de la congregación quando van por huéspedes de un monasterio*⁷⁵, establece una serie de criterios sobre la forma de considerar la hospitalidad:

Como según la Regla de nuestro padre San Benito se deba hacer toda humanidad a los huéspedes que vienen al monasterio e guardar ciertas cosas en su reçibimiento, las cuales entonces se podían fácilmente guardar, porque los monasterios eran pocas veces visitados de los seglares, y ahora sería ymposible poderlas enteramente cumplir, así por la frequēcia que a los monasterios vienen, como por otras muchas ocupaciones/.../

El artículo comienza haciendo memoria de la Regla benedictina que, a diferencia de la Regla del Maestro que dispersa sus normas relativas al tratamiento de los huéspedes a lo largo del texto⁷⁶, dedica a la hospitalidad un capítulo específico, de manera «coherente y completa unificando su código en cuanto al fondo»⁷⁷. La hospitalidad es una expresión tan fundamental de la vida benedictina que «cuando abandonamos la hospitalidad, abandonamos nuestro carisma»⁷⁸. La singularidad es la de una acogida noble, que debe hacerse con toda humanidad, porque se invita al otro, al extraño, a formar parte del propio mundo, a abandonar la esfera pública para entrar en el terreno de la privacidad. La vida monástica se resitúa con la presencia del huésped (*hostes*), abandonando al extranjero (*xenos*) como amenaza y reconociendo por medio del amor y la bondad (*filoxena*) su fraternidad en Cristo⁷⁹. Esta humanidad prescribe para los monjes «socorrer a

73. Congregación de San Benito de Valladolid, Capítulo de 1500, capítulo 16.

74. Congregación de Castilla. Definiciones de 1507 de Valparaíso.

75. Maté Sadornil, Lorenzo (ed.): *Actas y Constituciones de los Capítulos de la Congregación de San Benito de Valladolid (1613-1721)*, Stvdia Silensia XXXV, Abadía de Silos 2012-2014, pp. 123-124.

76. Regla del Maestro 65, 71-2 y 78-9

77. Linage Conde, Antonio: «La hospitalidad en la tradición benedictina», en Guichard, Pierre, et al. Éditeurs: *Papauté, monachisme et théories politiques. Volume I*. Presses universitaires de Lyon, 1994, <https://doi.org/10.4000/books.pul.17928>, p. 279.

78. Werler, Martin: Hospitalidad, https://www.benedictines-cib.org/wp-content/uploads/2020/07/2018-07Sept_Abbot_Martin_Werlen_Hospitality_part2_es.pdf. Las referencias en la Regla a la acogida a los huéspedes y peregrinos, así como a los enfermos y transeúntes, se encuentran en el capítulo 53 en su integridad y en varios apartados dispersos por el texto, tanto en el Prólogo como en los capítulos 4, 36, el comienzo del capítulo 57 y el 66; en ellos se describen no solo actitudes y preceptos para la acogida sino también modos y oficios del monasterio que se ocupan de ella. Las diversas perspectivas hermenéuticas sobre si la hospitalidad es efectivamente «esencial» o solo «integrante» carismática de esta las recoge acertadamente Linage Conde en su trabajo anteriormente mencionado.

79. Este es un elemento claramente diferenciador entre la hospitalidad en el mundo antiguo y la hospitalidad

quien pasa tribulación, consolar al afligido» (RB 4) y «requiere sociabilidad y amigable conversación ofreciendo los servicios necesarios»⁸⁰.

Al expresar que hay un ritual en el recibimiento, que no es improvisado, el artículo hace referencia al capítulo 53 de la Regla, en el que el santo abad, recogiendo la tradición antigua de la acogida, deja transparentar el celo apostólico de los Padres de la Iglesia al practicar la hospitalidad: el lavatorio de los pies, la oración con el huésped y la lectura de la Palabra de Dios integran las atenciones que se deben a los visitantes en un marco de fe, que permite a los monjes descubrir a Cristo que llega hasta ellos:

Y ese encuentro tiene lugar primeramente en el corazón del monje que recibe animado por la fe y la caridad...La auténtica hospitalidad monástica depende de todos, pues a cada uno incumbe el buen ambiente del monasterio, y es nuestra caridad la que hace descubrir al visitante la presencia de Dios.⁸¹

Al huésped se lo recibe con todas las muestras de caridad, porque en él se recibe a Cristo mismo de una manera particular (RB 53, 15), y por ello, al recibirlo, se debe manifestar *omnis humanitatis*, ya que no se trata solo de *hospedaje* (cobijo, seguridad) sino de *hospitalidad* que merece *omni officio caritatis*. En todos los visitantes está Cristo, su cuerpo y su pensamiento; por lo tanto, en todos ellos puede existir un colaborador para el bien de la comunidad⁸². Sin embargo, continúa diciendo que esos rituales *se podían fácilmente guardar en tiempos porque los monasterios eran pocas veces visitados de los seglares*. Parece que al final del Medioevo era complejo cumplir con los huéspedes como se prescribe literalmente en la Regla, porque las condiciones del entorno se habían modificado tanto que era poco viable su cumplimiento estricto sin que se alterara sustancialmente el ritmo y los tiempos de la comunidad.

Hildegarda de Bingen advertía en el siglo XII en relación a la hospitalidad que «en aquel tiempo (se refería al de san Benito) no pesaba sobre los monjes todavía el tumulto de personas extrañas, como sucedería más tarde»⁸³. Cuando Benito escribe la Regla, la movilidad, fuera de los movimientos de comercio, saqueo, conquista o colonizaciones, va asociada a unas condiciones de seguridad que hasta el siglo XI no comienzan a darse de forma generalizada en la mayor parte de las regiones europeas⁸⁴.

cristiana que, compartiendo con la primera numerosos elementos, realiza un «salto del pensar, una ruptura de nivel» en el ámbito de la fenomenología, porque en el «todo» (persona) que llega existe una identificación con la divinidad, «el mismo Cristo», como marca RB 53,1. No se trata como en el caso del hospedaje de Filemón y Baucis a Zeus; en el cristianismo no se destruye la individualidad del peregrino, el enfermo o el pobre, sino que se trata de una unión mística, aunque de carácter real, que san Pablo explicita con la frase «no soy yo, es Cristo que vive en mí» (Gal 2, 20). J. Castellón, *Identificarse con Jesucristo, sirviéndolo en su misión*, II, 4.2.2, p. 50.

80. Hildegarda de Bingen: «Explicación de la Regla de San Benito», en Feiss, Hugh (ed.): *Cistercium*, 204, (1996), p. 47.

81. Huerre, Denis: *Comentario espiritual a la Regla de San Benito*, Zamora, Ediciones Montecasio, 1987, p. 63.

82. Molteni, A. y Solís Nova, D. (2023): «El acontecimiento del cuerpo en la Regla de San Benito», *Análisis*, 55(103).

<https://doi.org/10.15332/21459169.8003>

83. Hildegarda de Bingen, *op. cit.*, p. 47

84. Como señala José Ángel García de Cortázar (*Los viajeros medievales*, Santillana, Madrid, 1996, pp. 37-40),

A pesar de que motivos para viajar no faltaban (comercio, peregrinaciones, emigraciones forzadas, epidemias o desplazamientos militares o diplomáticos), viajar en la Edad Media ofrecía grandes dificultades, aunque se tratase de trayectos de recorrido medio o corto, por lo que, aunque la afluencia de huéspedes fuera continua, en especial en los monasterios situados en las principales vías de comunicación, seguramente no fuera muy numerosa al menos hasta los siglos XI-XII⁸⁵.

A pesar de las interrupciones en la movilidad derivadas de epidemias y conflictos, la mayor afluencia de viajeros y pobres en torno a los monasterios se hizo evidente en la Baja Edad Media⁸⁶, y la necesidad de tener siempre dispuestas en número suficiente camas para los huéspedes fue dificultándose a lo largo de ese tiempo⁸⁷. Contribuyó a una mayor afluencia el hecho de que las antiguas abadías y monasterios que se fundaron fuera del área de influencia de los núcleos urbanos se encontraban ahora en los alrededores o, incluso, en el área central de las ciudades⁸⁸. Los monasterios, bien adaptados al mundo rural y románico, «debieron modificarse bastante para adaptarse al mundo urbano y gótico que iba a suceder a aquél»⁸⁹ y en ocasiones la multiplicación de las tareas de los monjes, unida a la crisis disciplinaria, subrayan ese *como por otras muchas ocupaciones* del que hablan los estatutos.⁹⁰ Después del cierto y primitivo sosiego, ahora se acercaban muchos a la iglesia del monasterio, descansaban caballeros y acudían litigantes en busca de mediación en sus diferencias⁹¹. La presencia de visitantes de alto nivel, los normales

los caminos romanos fueron degradándose por el caos económico y político que sufría Europa, de tal manera que prácticamente cualquier espacio podía servir como camino, lo que dificultaba la movilidad. Poco a poco la estabilización política dio paso a la posibilidad de viajar con cierta seguridad, a lo que se unió el apoyo de lugares en el camino para descansar y abastecerse.

85. Es, por ejemplo, en 1075 cuando se inicia en Compostela la edificación de la nueva basílica románica, creada para resolver los problemas planteados por la expansión demográfica y el aumento del flujo de peregrinos.

86. Martín Prieto, Pablo: «Molestias y peligros para los viajeros medievales: algunos testimonios y ejemplos», en Carceller Cerviño, María del Pilar (coord.): *Viajes y viajeros en la Edad Media*, Madrid, La Ergástula, 2021, pp. 43-63.

87. Algunas abadías habían tenido desde sus orígenes problemas por la afluencia de huéspedes, como es el caso de Cluny, donde hubo que limitar simbólicamente a tres los huéspedes de todos los rituales asociados a la hospitalidad por el alto número de visitantes, encargando de esto al hermano portero y a algunos otros a su cargo. Los huéspedes de Cluny, además, se dividían en dos clases: los que llegaban a caballo, a los cuales se había de atender primeramente y con mucha diligencia, y los peregrinos a los que se acogía aparte en la limosnería y compartían con los mendigos los alimentos y ropas que facilitaba el monasterio. De la Casa, Carlos: «Hospitalidad, huéspedes y hospederías monásticas. De los monjes negros a los monjes blancos», en *Cistercium*, 256, (2006), p. 659.

88. En ocasiones se generaban no pocos conflictos, como los que describe, por ejemplo, Solano Fernández-Sordo, Álvaro: «Monasterios y núcleos urbanos en la Asturias medieval. Conflicto, acuerdo, convivencia y simbiosis», en Caverro Domínguez, Gregoria (coord.): *Civitas bendita: encrucijada de las relaciones sociales*, Universidad de León, León, 2016, pp. 210-217. También vemos cómo Burgos, con las donaciones de Alfonso VI, quedó flanqueada por dominios monásticos en el área de despegue de la ciudad; en León, a finales del siglo XI había ya 30 monasterios en el viejo recinto urbano: cf. Monsalvo Antón, José María: «Espacios y poderes en la ciudad medieval. Impresiones a partir de cuatro pasos: León, Burgos, Ávila y Salamanca», en De la Iglesia Duarte, José Ignacio, y Martín Rodríguez, José Luis: *Los espacios de poder en la España medieval: XII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2001*, 2002, p. 107.

89. García de Cortázar, José Ángel (1987), *op.cit.*, p. 63.

90. Reglero de la Fuente, Carlos: *Monasterios y monacato en la España medieval*, Marcial Pons, Madrid, 2021, pp. 331-342.

91. En algunos monasterios el régimen de acogida estaba establecido ya de manera sistemática, como en la abadía cisterciense de Beaulieu-en-Rouergue, a fines del siglo XIII, donde todas las noches trece pobres eran acomodados para pernoctar en la hospedería de la abadía, mientras otros tres eran tratados como huéspedes del abad. Cf. Lekai, Louis: *Los cistercienses: ideales y realidad*, Barcelona, Herder, 1987, p. 496.

movimientos cotidianos de la *familia* monástica, los encargados de aprovisionar a la comunidad o de gestionar sus excedentes, así como la llegada de peregrinos, enfermos y pobres, hacía fuertemente permeable la frontera entre el monasterio y su entorno laico⁹².

La hospitalidad modela el *comp-temptus mundi* del cenobio, que no puede ser una ruptura -en términos generales- con el exterior, sino que fuerza a la acogida al forastero por el impulso de la caridad. Los huéspedes, además, contribuyen a construir la *memoria sacra* del monasterio, en la que los ideales de pobreza, austeridad, trabajo y oración se acrisolan en una realidad compleja y multiforme con los del servicio a la sociedad. Un huésped que pasa a ser acogido en la Casa de Dios, que es el monasterio, es siempre una oportunidad de encuentro con la presencia divina⁹³.

¿Pero qué *otras muchas ocupaciones* impedían a los monjes cumplir las disposiciones de la Regla? Sin tener en cuenta el propio desarrollo del *Opus Dei* y la vida litúrgica del monasterio, desde la perspectiva de una historia cultural, el espacio medieval de los monasterios (físico y simbólico) tiene una «necesidad de simbolizar el hogar y el umbral»⁹⁴, porque los monasterios no habían sido exclusivamente lugares de religiosidad durante el Medioevo; en el marco global de relación social y económica, habían tenido un destacado papel social como agentes de afirmación política⁹⁵, generadores de redes sociales y mediadores en la ordenación del territorio durante la Edad Media⁹⁶. En diversos modos y grados, los cenobios habían sido centros de poder, reforzados por un proceso de sacralización que tiene como base por un lado la progresiva identificación entre monje y sacerdote que ocurre en el Occidente latino⁹⁷ y por otro el ser punto de contacto

92. Lauwers, Michel: «Mosteiros, lugares de vida e espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no Ocidente Medieval», en *Revista Territórios y Fronteiras*, vol.7, 2, (2014), p. 19.

93. «La intensa actividad cultural que se desarrolla dentro del monasterio es una prueba evidente de que retirarse a vivir en el claustro no es sinónimo de rechazo indiscriminado del mundo y sus semejantes, sino más bien todo lo contrario: pone de manifiesto que el monje vive en realidad una auténtica y constructiva encarnación en los valores reales y axiomáticos del mundo y de la sociedad.» De la Serna González, Clemente: «El monasterio medieval como centro de espiritualidad y cultura teológica», en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 3, (1990), p. 62.

94. Augé, Marc: *El sentido de los otros*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 100

95. Tanto de la monarquía como de la nobleza, que utilizaron como práctica recurrente, al menos hasta bien entrado el siglo XII, la fundación de monasterios e iglesias para buscar la asociación del carácter sagrado al poder laico dominante como estrategia de reproducción del poder aristocrático. Tollendal Prudente, Luisa: «Consideraciones sobre el ejercicio femenino del poder regio y señorial en los reinos de León y de Castilla (siglos X-XII)» p. 607, en Martínez Peñín, Raquel y Caverro Domínguez, Gregoria (coords.), *Poder y poderes en la Edad Media*, Sociedad Española de Estudios Medievales, Murcia, 2021. Y para un completo estudio del tema: Prieto Sayagués, Juan Antonio: *Élites de poder, monasterios y religiosos. Una relación de intereses recíprocos en la Castilla bajomedieval (1284-1474)*, Tesis doctoral inédita, UVA, 2018.

96. Martín Viso, Iñaki: «Monasterios y reordenación del espacio local: un estudio comparado del norte de Zamora y la región de Viseu (siglos IX-XI)», en López Quiroga, Jorge, Martínez Tejera, Artemio, y Morín de Pablos, Jorge, *Monasterio et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, Oxford, 2007, pp. 259-279.

97. «Según esta visión teórica de la sociedad cristiana, articulada en funciones complementarias, los mediadores son principalmente los monjes, que son al mismo tiempo sacerdotes. En consecuencia, y siguiendo esta teoría de los tres órdenes, los cluniacenses van a desarrollar una visión teórica de la sociedad que se confunde con la Iglesia, visión según la cual los diferentes grados del Pseudo-Dionisio poseen una coherencia a causa de la mediación de un grado a otro. Esa dinámica comunitaria y social es posible gracias a la mediación y a los mediadores, y los monjes se ven a

con lo divino a través de la custodia de las preciadas reliquias, desencadenantes de peregrinaciones y movimientos religiosos⁹⁸.

Continúa el capítulo 25 tratando de justificar la actuación de la comunidad:

Por ende, por sanear las conçiencias de los monges, e por quitarlos de trabajo, e porque la Regla en quanto es posible sea guardada e del todo non se dexe, declaramos e interpretamos que la intencion del dicho nuestro glorioso Padre no fue que a todos los que viniesen al monasterio de qualquier linaje, condición o estado que fuesen se les lavase los pies, y se guardasen con las otras observançias en la Regla contenidas, mas a aquellos quanto a esto ser dicho verdaderamente huéspedes que son personas religiosas, así de nuestra Orden como de otra qualquiera, y que no vinieren muy de contino al monasterio, mas pocas veces /.../.

Desde el altomedievo, y principalmente desde la reforma cluniacense, el trabajo del monje había derivado hacia una actividad de tipo intelectual⁹⁹, descargándole de las actividades de laboreo¹⁰⁰. La intención inicial de la reforma cisterciense de utilizar el trabajo manual como factor que contribuyera al equilibrio de la vida monástica fue debilitándose, porque las tareas habituales de las granjas estaban a cargo de los conversos y, aunque en los primeros siglos las comunidades contribuyeron siquiera puntualmente al trabajo de los campos, el abandono del trabajo por parte de los monjes de coro en favor de los hermanos legos, y posteriormente de los arrendatarios libres que cultivaban las finas monásticas, fue un problema significativo y sin solución hasta los tiempos de la Revolución Francesa¹⁰¹.

Knowles señala que, al final de la Edad Media, el monacato clásico estaba sobrepasado, por diversos motivos: se había extendido demasiado; había sido excesivamente dotado; se veía rebasado por nuevas órdenes y asociaciones; había perdido el monopolio de la cultura y de la experiencia económica, sufriendo la competencia de profesionales pagados para trabajos que antiguamente eran de exclusiva realización monástica; la imposibilidad de reinsertarse en el mundo de la

sí mismos como los mediadores principales, indispensables para la sociedad cristiana: mediadores sacramentales y mediadores como transformadores de los bienes de este mundo al mundo del más allá». Iogna-Prat, Dominique: «El papel de los monjes en la formación de la sociedad cristiana (s. IX-XII)», en *Diagrama* (2010), p. 50.

98. García de Cortázar, José Ángel: «Los monasterios y la vida económico-social de la época medieval en los reinos de León y Castilla», en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 1, (1987), pp. 62-64.

99. «La vinculación a Cluny conllevaba una aceptación plena de sus normas de vida, entre ellas la adopción del régimen de vida diario: el monje cluniacense dedicaba poco tiempo al trabajo manual, siendo progresivamente sustituido por el intelectual; aunque ello es también consecuencia de la gran importancia de la liturgia, que ocupaba la mayor parte del día en detrimento de las demás actividades». Cantera Montenegro, Margarita: «Santa María la Real de Nájera en la Edad Media», en De la Iglesia Duarte, José Ignacio (coord.): *I Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 2001, p. 210.

100. Algunas órdenes religiosas lo mantuvieron por su carácter semieremítico, como los cartujos, donde cada celda debía tener su propio huerto. Linage Conde, Antonio: *La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media*, Madrid, Editorial Complutense, 2007, p. 161.

101. Los monjes no debían aumentar la intensidad de la actividad pastoral en iglesias y parroquias puesto que iba en contra de los intereses del clero secular; el Capítulo de la Congregación de San Benito de 1601 ordenó que «para evitar la ociosidad, todos deberían estar ocupados a ciertas horas en el estudio concienzudo de las letras y lectura espiritual u otros actos de piedad», y si hubiera monjes poco inclinados al estudio, debían asignárseles otros trabajos, tales como pintar, tejer en telares, remendar ornamentos litúrgicos, encuadernar libros y otras actividades similares, ocupándolos siempre en algo, «no sea que el demonio, buscando a quién devorar, los encuentre ociosos».

educación; y porque pesaba sobre ellos «la acusación de que los monjes eran unos holgazanes enclaustrados»¹⁰². La observancia de los preceptos de la Regla había sufrido un recorrido parejo¹⁰³ y los incumplimientos disciplinarios y la adopción de modelos laicos en la vida monástica se acompañaron de una crisis vocacional y del final de un ciclo expansivo presionado por las nuevas formas de la vida religiosa.

El Capítulo de 1500 se declara competente para la delicada cuestión de realizar esto como si fuera una interpretación de la Regla («declaramos e interpretamos»), superando un problema de hermenéutica; el historiador cisterciense Veilleux señalaba hace unos decenios que la interpretación de la Regla tiene que ver con las relaciones con la Escritura, con el conjunto de la tradición monástica y con el contexto social, existiendo una doble respuesta, que supone la distinción sobre los documentos de la tradición monástica de manera histórica y dinámica: desde San Benito, en el curso de la historia del monaquismo pueden discernirse dos tendencias en las actitudes adoptadas con respecto a la Regla. Una ve en ella, ante todo, un documento espiritual, testigo de valores fundamentales del monaquismo y que debe inspirar la vida de los monjes de las siguientes generaciones; esta actitud espiritual no se presenta en estado abstracto en la Regla, sino que está explicitada en costumbres y prácticas, en formas concretas de vida y ligada íntimamente a un contexto histórico determinado¹⁰⁴. La otra tendencia ve en la Regla, sobre todo, un código jurídico que describe hasta en los detalles lo que debe ser la vida monástica o benedictina¹⁰⁵. Las observancias, a pesar de que buscaron con ahínco un retorno a las formas de vida que marca la Regla en fidelidad a San Benito, no se vieron condicionadas por estructuras ligadas a un contexto histórico pasado, sino que, teniendo en cuenta la conciencia teológica, el contexto sociológico, la tradición y el ritmo de vida contemporáneo, aplicaron nuevas soluciones a los problemas del final del Medievo, también en relación con la hospitalidad; digamos que intentaron «darle a la experiencia religiosa interior, toda su fuerza transformadora»¹⁰⁶.

Frente a la hospitalidad de los padres del desierto y los primeros cenobios en un entorno desértico hostil, en el que los visitantes tenían más desdibujada la distinción de clase, en tiempos de San Benito y en los posteriores siglos medievales la distinción estamental era muy grande y los huéspedes muy diferentes. Aunque el ideal seguía en pie (tratar a todos como si fuera a Cristo), la distinción entre

102. Knowles, David: *El monacato cristiano*, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 110.

103. Ampliamente descritos en Reglero de la Fuente, Carlos: *Monasterios y monacato en la España medieval*, Marcial Pons, Madrid, 2021, pp. 331-342.

104. La Regla tiene, según De Vogüé, una función como fuente histórica, pero eso no significa que sea la norma concreta, lo que se está haciendo ahora, sino que es una norma ideal, superior. De Vogüé, Adalbert: «Los valores permanentes de la Regla», en *Studia Monastica*, 63 (1), (2021), pp. 145-160.

105. Veilleux, Armand: «De la interpretación de una regla monástica», en *De Collectanea Cisterciensia XXXI*: 3, (1969), pp. 195-209.

106. Rodrigues, Ana María, Fontes, João Luís y Andrade, Maria Filomena: «La(s) reforma(s) en el franciscanismo portugués en la Edad Media», en *Hispania Sacra*, 72/145 (2020), pp. 51-63.

huéspedes era inevitable en una sociedad estamental. El plano ideal de la abadía de San Galo ya diferenciaba entre un edificio para los huéspedes distinguidos en el lado norte, no lejos de la casa del abad, otro para los monjes que visitaban el monasterio y otro para los huéspedes pobres y viajeros peregrinos, cerca del lado de la granja¹⁰⁷:

Así mismo, se debe en todas maneras evitar que non pueda entre nos ser hallada aquella costumbre que los vilísimos hombres hallan entre sí, Que así como son cavalleros de mayor Rey así debemos más resplandecer por ornamentos de virtudes/.../.

El monasterio es casa de virtud, es una escuela del servicio divino en la que se aprende a practicar las virtudes cristianas (en especial las monásticas descritas en la Regla: el silencio, la humildad y la obediencia). La comunidad monástica, que es un don de Dios, está centrada en la oración y la observancia, alejada del vicio y el pecado, centrada en ver, querer y hacer el bien¹⁰⁸. El tema de las virtudes despierta un especial interés en el siglo XV, como pone de manifiesto la numerosa traducción de textos morales y el tratamiento del tema en las obras de contenido doctrinal¹⁰⁹. Por tanto, el «ornamento de virtudes» que debe primar en el monasterio y extenderse a los acogidos contribuye a legitimar y fortalecer la posición de la comunidad monástica. El monje debe ser ejemplo para todos los que le ven, también para los huéspedes y los viajeros de paso, sobre todo por la práctica de una perfecta generosidad, como «ejemplo de una vida íntegramente cristiana»¹¹⁰. Los monjes son en cada actividad y en las relaciones personales del monasterio «*cavalleros del mayor Rey*», soldados que toman la cruz cotidiana como cruzados de la fe¹¹¹, viviendo las virtudes como armas de combate frente al mundo:

Por ende, cuando quiera que algún monge o monges de algún monasterio de nuestra Congregación fuere a otro por causa de algunos negocios, no aya de pagar a manera de rústicos el escote del comer, o la cena, más esté ende así como monge del mismo monasterio por quanto tiempo obiere menester sin pagar alguna cosa; pero si el tal Procurador fuese persona seglar, sea recibido por huésped un día solo, y si más se obiere menester de tener, váyase al mesón, ca no es razón que los monasterios sean agravados de tales expensas; Excepto en esta casa de San Benito, que paguen todos como está definido e ordenado, después de dos días que pague cada uno un real.

107. Localizadas en el plano junto a la casa del abad y la escuela laica, la existencia de la casa de los visitantes distinguidos, la de los monjes visitantes y la de los peregrinos y pobres nos habla de la intensa vida de contacto con el exterior de los monasterios. Detalles sobre este tema pueden verse en la monumental obra sobre el plano de San Galo de Horn, Walter y Born, Ernest: *The Plan of St. Gall*, Berkeley, University of California Press, 3 vols., 1979.

108. Los pecados capitales fueron una «invención de los monjes. Estos pecados debían quedar desterrados de los muros del monasterio, puesto que el monasterio era un lugar que acercaba a Dios, frente a los lugares de pecado, que alejaban de Dios y de la salvación». Carrasco Manchado, Ana Isabel: «Sentido del pecado y clasificación de los vicios», en López Ojeda, Esther (coord.): *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, Actas de la XXII Semana de Estudios Medievales, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2012, p. 63.

109. Salinas Espinosa, Concepción: «De vicios y virtudes en algunos textos castellanos del siglo XV», en *Revista española de filosofía medieval*, 1, (1994), p. 157.

110. Genicot, Leopold: *El espíritu de la Edad Media*, Ed. Noguer, España, 1990, p. 84.

111. Bouyer, Louis: *El sentido de la vida monástica*, Barcelona, Herder, pp. 55-56.

Ya hemos indicado el sentimiento de unidad de la Congregación como un elemento principal en la que ella misma se define¹¹²; pero, ¿nos indica esta parte de las disposiciones capitulares que la hospitalidad era costosa para los monasterios? No tenemos demasiados datos para sostener de forma generalizada esta afirmación y carecemos de estudios globales sobre el gasto monástico en este apartado¹¹³. Salustiano Moreta ya advirtió de las dificultades que encierran los estudios de los libros de cuentas por su carácter fragmentario, estereotipado, con estimaciones de ingresos -no propiamente cuentas-, no respetando la misma metodología para computar las rentas, etc¹¹⁴. El sistema contable propuesto por la Congregación de San Benito de Valladolid era:

uniforme, sistematizado, sistémico y basado en el método de cargo y data...segregación de funciones de los administradores -mayordomo y depositarios-, y orientado especialmente a la rendición de cuentas, que tenía lugar, parcialmente, cada sábado, globalmente, cada semestre y con ocasión de las visitas del General a los Monasterios, y, de forma completa y minuciosa, cada cuatro años frente al Capítulo General¹¹⁵.

En la Congregación se había producido un proceso de racionalización del patrimonio monacal, que impuso un régimen de mesa común frente a la división de mesas y rentas privativas de cada oficio que se había producido en los siglos XIV y XV en la mayor parte de los monasterios¹¹⁶. Pero los datos sobre su aplicación no se consolidaron hasta los siglos XVI y XVII.

La etapa medieval es mucho más compleja y diversa. Los estudios de Gautier-Dalché para Santo Toribio de Liébana¹¹⁷ describen los procedimientos de gestión,

112. «Primeramente, hordenamos y establescemos que todos los monasterios de nuestra Horden de Sant Benyto/.../sean en uno ayuntados e yncorporados y sean un cuerpo y una Congregaçion»: Congregación de San Benito de Valladolid, Capítulo General de 1500, capítulo 1.

113. Aunque sobre el coste del hospedaje civil sí existen estudios que permiten proyectar costes reales en algunos hospitales o áreas de la Península, creemos que no se pueden extrapolar sin más a los monasterios. cf. Gual Camarena, Miguel: «El hospedaje hispano-medieval: aportaciones para su estudio», en *Anuario de Historia del Derecho Español*, (32), (1962), pp. 527-542. En el apartado de fuentes de la tesis doctoral inédita de Santo Tomás Pérez, Magdalena: *La asistencia a los enfermos en Castilla en la Edad Media*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2002, existe abundante información sobre dónde encontrar las referencias de gastos de los hospitales castellanos bajomedievales.

114. Moreta Velayos, Salustiano: *Rentas monásticas en Castilla: problemas de método*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1974, pp. 19-20.

115. Maté Sadornil, Lorenzo, Prieto Moreno, María Begoña y Tua Perea, Jorge: «Contabilidad, información y control en un contexto de actividades económicas diversificadas en la Edad Moderna: el Monasterio de Silos y su sofisticado sistema contable», en *De Computis, Revista Española de Historia de la Contabilidad*, 5(9), (2023), p. 188.

116. Reglero de la Fuente señala que la mesa común era la habitual forma de organización de los monasterios de monjes negros, que «era diferente en cada monasterio, con hasta ocho oficios», como en el caso de Sahagún y Silos, aunque en otros era menor o inexistente, condicionado generalmente al volumen de ingresos y vinculado al acuerdo entre el abad y los monjes. A este respecto, véase también Knowles, David: *The Religious Orders*, vol. II, pp. 309-330; Reglero de la Fuente, Carlos María: *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2008, pp. 508-529 y *Amigos exigentes, servidores infieles: la crisis de la Orden de Cluny en España (1270-1379)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2014, pp. 193-201; y Lapeña Paúl, Ana Isabel: «La distribución y las funciones de los oficios monásticos», en García de Cortázar, José Ángel y Teja, Ramón, R. (eds.), *Las edades del monje: jerarquía y función en el monasterio medieval*, Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del Románico, 2019, pp. 99-131.

117. Gautier-Dalché, Jean: «Le domaine du monastère de San Toribio de Liébana: Formation, structure et modes d'exploitation», en *Anuario de Estudios Medievales*, 2, (1965), pp. 63-117.

en general bastante simples y poco eficaces, que se observaban en algunos cenobios. García González, por su parte, se basó en el libro de cuentas relativo a los monasterios benedictinos de la provincia de Toledo que ordenó confeccionar Benedicto XII en 1338 para estudiar la situación económica de la orden¹¹⁸. En el apartado de los componentes de ingresos y gastos de los monasterios, aparecen algunas someras referencias a gastos relacionados con la hospitalidad, la acogida y la asistencia a los pobres¹¹⁹. Para el monasterio de Poblet, Monclús Guitart nos detalla las formas en las que debía administrarse la limosna, quiénes eran los beneficiarios y el control sobre las distintas cuantías¹²⁰.

En los libros de cuentas de los monasterios se mencionan los excedentes monásticos que se destinaban a alimentar a pobres y peregrinos. Sin datos concretos, las cantidades de vino y pan que se daban a los peregrinos son objeto de la atención de los viajeros en San Zoilo de Carrión¹²¹; en Sahagún, Reglero de la Fuente nos indica que en 1255 ya se documenta la obediencia de la limosnería¹²² y que el hospital de setenta camas para peregrinos necesitaba de dos monjes que hacían guardia para hospedar y recibir a los pobres, darles de comer y curarles cuando caían enfermos. Moreta Velayos, en su estudio sobre las rentas monásticas en Castilla, al analizar el Libro de Cuentas de 1338 anota las dificultades para verificar si en él se anotaron todos los ingresos, rentas y derechos percibidos y sus gastos y las rentas dedicadas a la atención a los huéspedes¹²³.

En Santa María de Sobrado, a finales del siglo XIII se gastaban en limosna todos los años unos 5.000 ferrados de trigo y centeno y todos los días se socorría a 600 pobres, hospedándose a todos los peregrinos, tanto a los pobres como a los ricos¹²⁴, disponiendo de este «*victum et vestitum*» monástico no solo en días especiales.

118. Benedicto XII encargó en 1336 a los abades de los monasterios de Santo Domingo de Silos y San Pedro de Cardeña que realizaran un informe sobre la situación económica de los nueve monasterios benedictinos de la provincia de Toledo: San Salvador de Oña, Santa María de Obarenes, San Juan de Burgos, San Pedro de Cardeña, San Pedro de Arlanza, Santo Domingo de Silos, Santa María de Hornillos, San Zoilo de Carrión y Sahagún, lo que quedó reflejado en el llamado Libro de Cuentas de 1338. Cf. Férotin, Marius: *Recueil des chartes de l'abbaye de Silos*, París 1897, pp. 376-400.

119. García González, Juan José: *Vida económica de los monasterios benedictinos en el siglo XIV*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1972.

120. Monclús Guitart, Ricard: «El abad del monasterio de Poblet como Limosnero real y su rendición de cuentas (s. XIV)», en *De Computis*, 2 (2005), pp. 154-180.

121. En el itinerario de Hermann Künig von Vach, de 1495, se escribe que «pasada una milla encuentras una ciudad llamada Carrión con un hermoso puente, allí dan en dos conventos vino y pan». Y también en 1523 el abad Camille Daux señala que «Septima Frumesta usque ad Sanctum Facundum. Inde Carrionus que est villa habilis et optima, pane et vino, carne et omne fertilitate felix»; cf. Huidobro Serna, Luciano: *Las peregrinaciones jacobeanas*, Instituto de España, Madrid, 1951.

122. Reglero de la Fuente, Carlos María y Fernández Flórez, José Antonio: *Colección diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1300)*. 4, (1110-1199), León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1991, n° 1191, 1192.

123. Moreta Velayos, Salustiano, *op. cit.*, pp. 22-26.

124. «Hubo tiempo que los religiosos no tenían que llevar a la boca y el pan que comían era de avena y sin sal, porque estaban tan pobres que no tenían con qué comprarla. A esta miseria llegaron los religiosos de Sobrado y estuvieron a punto de desamparar el monasterio; todo ello causado por la codicia y ambición de ciertos seglares que quitaron al monasterio lo que otros le habían dado» (Colombás, García María: *El Monasterio de Santa María de Sobrado*, Everest, Madrid, 1987, p. 8). Algunos abades comandatarios «llegaron a dar muy pocos hábitos con el fin de tener menos religiosos que mantener y sí a solo a sus propios criados gente ignorante y zafia, con poco o ningún espíritu religioso», en De la Fuente, Vicente: «El monasterio de Santa María de Sobrado: su relación con Betanzos y Fray Atilano Melguizo, su último monje exclaustrado», en *Anuario Brigantino*, n° 28 (2005), pp. 154-155.

Según el Libro de Cuentas de Silos de 1338, se destinaban 150 fanegas de trigo y 300 cántaras de vino para peregrinos y pobres; la mayordomía daba 10 almudes de centeno (sobre un total de 133) para limosna a «envergonçados», en tanto que en el hospital se destinaban 17 almudes sobre los 34 que tenían de renta para los pobres durante la cuaresma y en la enfermería 30 maravedíes sobre los 964 de la renta total de dicho oficio.¹²⁵

Y cuando sobrevénia una calamidad excepcional, los monasterios concretaban también la ayuda «de forma indirecta a través de una reducción o supresión temporal de la renta del foro»¹²⁶.

En definitiva, los datos económicos son poco concluyentes para sostener el argumento de que la hospitalidad suponía una presión económica excesiva sobre las rentas monásticas¹²⁷. Sin embargo, hay que considerar que, como señala García González, a la altura de 1337 los monasterios benedictinos castellanos tenían balances con déficits considerables¹²⁸ que se presentaban como algo crónico, que obligó a los monasterios a recurrir a los préstamos -con las cesiones consiguientes a prestamistas de heredades y rentas- para tratar de solucionarlo, al menos a corto plazo¹²⁹; lo que, sin duda, implica que la hospitalidad sería un elemento clave a la hora de tratar de reducir gastos. De igual forma, Martínez García señala las dificultades que a fines de la Edad Media tenían los pequeños hospitales (lo que a la postre determinó su desaparición y la generación de los llamados Hospitales Generales), dificultades que estaban relacionadas con la precariedad de las rentas, la modestia de los espacios de la casa o los elevados gastos de administración, lo que obligó a restringir la actividad benéfica, limitando la entrada o concentrando la acogida en determinadas fechas del año litúrgico¹³⁰; pensamos que esta medida podría ser perfectamente aplicable a los monasterios que no tuvieran grandes dominios o que se situaran con cuentas en déficits significativos.

De la lectura de este artículo de las Constituciones podría parecer que el exceso de atención a los huéspedes incomodaba a los monjes, porque generaba algo así como un «estrés» asistencial en la ordenada vida monástica. Si observamos con

125. Ferotin, Marius: *Recueil de Chartes de L'Abbaye de Silos*, doc. 392, 1365, Imprimerie Nationales, París, 1898.

126. Así lo recoge Durany Castrillo, Mercedes: «La imagen del monje entre los campesinos», en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 8, (1993), p. 99.

127. Por otra parte, Dobie analiza el control financiero de algunas casas monásticas inglesas, dedicando una especial atención al papel de los capítulos generales y provinciales en el control de ingresos, gestión y gastos de los monasterios benedictinos ingleses. En la abadía cisterciense de Meaux, en Inglaterra, en 1393-1394 la hospitalidad suponía un gasto anual de 47 libras sobre un gasto total anual de 672 libras. Dobie, Alisdair: «The development of financial management and control in monastic houses and estates in England 1200-1540», en *Accounting Business and Financial History*, 18 (2008), pp. 141-159.

128. García González, Juan José: *Vida económica de los monasterios benedictinos en el siglo XIV*, Valladolid, Universidad, 1972.

129. Vaca Lorenzo, Ángel: «Recesión económica y crisis social en Castilla en el siglo XV», en *Las crisis en la Historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995, pp. 51-52.

130. Martínez García, Luis: *La asistencia a los pobres en Burgos en la Baja Edad Media. El Hospital de Santa María la Real, 1341-1500*, Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Burgos, Burgos, 1981.

detenimiento la RB, el término *solatium* nos introduce en una interpretación más profunda de esta parte de los Estatutos.

La RB menciona este término (*solatium*) referido de manera muy concreta a los servicios de comunidad: hablando del mayordomo (RB 31, 17), de los semaneros de cocina (RB 35, 3-4), de la cocina del abad y de los huéspedes (RB 53, 18-20) y de los porteros (RB 66, 5). A todos ellos se les proporcionarán ayudantes (*solacia*), para tratar así de evitar todo lo que puede dañar el alma («sanear las conciencias de los monges», decían los Estatutos) o generar tristeza o acedia. Y es que el exceso de trabajo lleva consigo el riesgo de suscitar disturbio y agitación, de molestar en la búsqueda de Dios. La ayuda de un hermano de la comunidad en estas tareas no es solamente una ayuda material para la realización del trabajo, sino que tiene una intención claramente espiritual. Así, san Benito trata de proteger la vida del alma y la vida comunitaria¹³¹.

En las nuevas normas observantes, el fomento de la vida espiritual promueve como principios fundamentales la meditación a través de la lectura, la práctica devota de los sacramentos, de forma habitual la penitencia y la eucaristía, y un estricto silencio que favorezca la oración; también, el estudio, entendido ahora como firme apoyo de la reforma y medio de contrarrestar errores doctrinales¹³². La afluencia masiva de huéspedes y pobres podría hacer peligrar el equilibrio de la clausura renovada. Sin embargo, a los hermanos de religión debe mantenerse el *mandatum* significado en el lavatorio de los pies «y en las otras observancias en la regla contenidas». La *fraternitas spiritualis* que se establece entre los miembros de las órdenes religiosas tiene ciertas connotaciones de dignidad y de prestigio, que se suman a las derivadas del trato de igualdad en el oficio divino. Más aún si son de la misma congregación, frente a una persona seglar que, sin despreciar una acogida afectuosa, debe buscar su sustento por medios propios en otros locales destinados al efecto:

«por ende cuando quiera que algún monge o monges de algun monasterio de nuestra congregación fuesen a otro por causa de algunos negocios, no hayan de pagar a manera de sústicos el coste de comer o de la cena, mas estén ende así como monges del mismo monasterio por quanto tiempo hovieren menester sin pagar cosa alguna. Pero si el tal procurador fuese persona seglar, sea recibido por huésped un día solo y si más se hoviére de detener váyase al mesón, ca no es razón que los monasterios sean agraviados de tales expensas.

131. Quenardel, Olivier: *La diaconía cisterciense, Encuentro Internacional de Laicos cistercienses*, 2005.

132. Cantera Montenegro, Margarita: «Las órdenes religiosas», en *Medievalismo. Volumen extraordinario, El mundo social de Isabel la Católica*, 13-14 (2004), p. 121, señala cómo «los fundadores de esos movimientos observantes no habían rechazado el estudio en sí, sino que repudiaban la forma en que se estudiaba, absorbiendo toda la vida del monje hasta apartarle de la oración, y el género de vida que con frecuencia llevaban los religiosos dedicados al estudio, residiendo habitualmente fuera del claustro y cayendo en la corrupción y relajación del ambiente estudiantil universitario. Asimismo, se rechazaba la interesada actuación de algunos, que deseaban alcanzar grados universitarios para destacar por encima de los demás en la comunidad». Ahora, la Congregación de San Benito de Valladolid establece en el Capítulo General de 1500 tres estudios generales en tres monasterios y los cistercienses, en 1504, en otros dos monasterios. Cf. también Colombás, García María: «Los estudios en la Congregación de San Benito de Valladolid», en VV.AA., *Los monjes y los estudios*, Poblet, 1963, pp. 339-362.

Tras el análisis de este artículo, estamos de acuerdo con Martínez García que indica que:

es cierto que la hospitalidad continuaba siendo una manifestación de la espiritualidad monástica y la caridad un elemento más de su liturgia. Pero el orden y el ritual de cada día chocaba abiertamente con el dinamismo y la improvisación propios de la clientela peregrina. Por eso fueron cediendo en el servicio hospitalario hasta convertirle en un mero rito a practicar en la hospedería con sus pobres, generalmente naturales del lugar o de la comarca.¹³³

Las observancias mantuvieron con dificultad este equilibrio entre el rito, la asistencia, y la vuelta a la clausura y la disciplina monástica, tratando de no renunciar a la fuerte carga simbólica que se contiene en la Regla, aunque los problemas que surgieron en el siglo XVI relacionados con las suspicacias del erasmismo, las divisiones jurídicas en torno a las observancias, los problemas del estatuto de limpieza de sangre y las dificultades sociales derivadas del aumento de la pauperización complicaron su ejecución. A esta situación se unió la extinción de algunas formas medievales de peregrinación y la aparición de otras, aunque en general los motivos espirituales y humanos para emprender las peregrinaciones continúan presentes¹³⁴.

5.2. MUJERES Y HOSPITALIDAD MONÁSTICA

Las preocupaciones económicas eran solo parte de las reformas buscadas en la *forma vivendi* sobre la hospitalidad, porque en el contacto externo con los huéspedes y transeúntes, la relación con las mujeres era también un aspecto importante, como lo demuestra la presencia de artículos relacionados con ello.

La Carta de Caridad del Císter, en sus capítulos XVII y XVIII, habla con claridad sobre la prohibición del contacto con mujeres: «por ninguna causa, ni para conversar, criar o aumentar el ganado ni cualquier otra cosa del monasterio, ni aun siendo necesario, para lavar la ropa, o en fin, ni en cualquier otra necesidad, se nos permite a nosotros o a nuestros conversos convivir con mujeres» y «no se permitirá a las mujeres alojarse dentro del recinto de las granjas, ni franquear la puerta del monasterio»¹³⁵.

En los Artículos de París se relaja algo la relación respecto de las mujeres porque, aunque se insiste en que no entren en el monasterio de forma regular, se hace alguna

133. Martínez García, Luis: «El albergue de los viajeros: del hospedaje monástico a la posada urbana», en De la Iglesia Duarte, José Ignacio (coord.): *IV Semana de Estudios Medievales: Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993*, 1994, p. 78.

134. Por ejemplo, en el siglo XV «se inicia un nuevo tipo de peregrino caballeresco, para el que la meta piadosa del viaje era poco menos que un pretexto para tener ocasión de ver países y costumbres exóticas, frecuentar cortes extranjeras y lucir su valor, habilidad y destreza en los torneos» en Lacarra, José María: «Las peregrinaciones a Santiago en la Edad Moderna» en *Príncipe de Viana*, 27, (1966), p. 34. El autor mantiene sin embargo que los motivos religiosos siguieron siendo los principales para

135. Carta de Caridad, caps. XVII y XVIII.

excepción cuando se ordena que se cierren las «puertas exteriores del monasterio para que nadie, según la Santa Regla, salga o entre, especialmente mujeres, a no ser que vayan en busca de leche o productos lácteos a las granjas alejadas del monasterio, donde se crían los animales que los producen»; e igualmente se indica al abad que, si lo juzga necesario y a falta de hermanos conversos, pueda «tener en las granjas algunas mujeres ancianas, virtuosas y de buena fama, que al igual que las demás mujeres (excepto las muy nobles), no entrarán en los lugares regulares»¹³⁶.

Las normas observantes recuperan el espíritu y así se dice que:

56. Quien hubiere separado lo precioso de lo sin valor, será casi mi boca, y si la compañía de los hombres está en entredicho, cuanto más la de las mujeres, por tanto, dentro de los muros del monasterio por causa de la gravedad y de la honestidad de la Orden no les sea concedido a las mujeres habitar en él. Por esto todos los vestidos de los religiosos sean lavados no fuera sino dentro del monasterio, por manos de los mismos religiosos y no de otra manera¹³⁷.

Y también:

30. Et quia ab especie mala aporte nos abstinere. El dicho capítulo hordenó y definió que no se reciba mujer dentro del circuito del monasterio ni hombre casado con su mujer en qualquiera manera que sea, y que los donados trayan escapulario como está mandado¹³⁸.

Los monjes observantes no trataron de paliar esta situación de desigualdad, o al menos de asimetría, sino que la asumieron y fomentaron como algo natural, en consonancia con esa falta de confianza generalizada hacia un sexo más sutil que el otro¹³⁹.

5.3. LA LIMOSNA

La limosna para los más pobres estaba regulada en la observancia benedictina, recomendando poner a disposición de ellos la cantidad de que pueda disponer cada monasterio a través del consejo de los ancianos:

Los Perlados de la dicha Congregación puedan dar en limosna, cada año, la quantitat de pan, y bino, e dinero que les fuere assignada por los Padres Ançianos de cada casa; e si más se oviere dar, segund las facultades de cada monesterio, sea fecho con consejo e consentimiento de los dichos Padres Angianos¹⁴⁰

La limosna era la *hospitalidad de los bienes*, que subrayaba el principio de que la fe sin obras está muerta, y estaba enmarcada en la tradición que la relaciona con el perdón de los pecados (Dt 4, 24 y Tob 12, 9), que debe hacerse por amor al prójimo y

136. En Herrera, Lorenzo (ed.): Historia de la Orden de Císter VI. Documentos relativos a la Orden Cisterciense. Espiritualidad monástica Vol. 30, Burgos, Monasterio de Las Huelgas, 1995, Artículos de París, n. XI, p. 389.

137. Congregación de Castilla. Definiciones de 1498 en Huerta.

138. Congregación de Castilla. Definiciones de 1504 en Moreruela.

139. Definiendo la situación con palabras de Fossier, Robert: *La sociedad Medieval*, Madrid, Ed. Taurus, 1996, p. 94.

140. Congregación de San Benito de Valladolid, Capítulo General de 1500, capítulo 23.

que no debe limitarse a una mera obra externa, sino que debe expresar una actitud interior. Era el modo lógico y razonable en el que expresar que la salvación no solo viene por las obras, sino que el que se acerca a la «casa de Dios» que es el monasterio, ve transformada su alma y su vida material¹⁴¹; el rico porque con sus donaciones al cenobio para su mantenimiento y el sostenimiento de los pobres, peregrinos y enfermos paga por sus pecados haciendo limosnas, y los pobres porque se humillan ante Dios a través de una comunidad que se muestra como casa de salvación. Esta concepción, en la que la moralidad individual prima en el análisis del fenómeno de la pobreza por encima del análisis de las estructuras injustas¹⁴², irá cambiando según avance el fenómeno de la pauperización en la Edad Moderna, en especial en la transformación del concepto de caridad, de una «caridad ciega» a una «caridad discreta»¹⁴³, y de la consideración de la pobreza a la categoría de problema de orden social y público. Cuando la pobreza es espiritual es exaltada, como hace Dante, como una de las virtudes santificantes; sin embargo cuando, cada vez con más frecuencia, da lugar a arengas o actos subversivos, cuando toma carácter de revuelta social o, incluso, cuando se asocia con la herejía, se rechaza y comienzan a distinguirse con más claridad los «verdaderos pobres» de los vagabundos, ladrones y aprovechados¹⁴⁴.

En la Regla de San Benito, la limosna aparece referida en el capítulo 53 como agradecimiento al monasterio por parte de los huéspedes, como creadora de comunión, liberadora de apegos y restauradora de la justicia. Y lo es porque la limosna en el NT está relacionada con el pobre y el necesitado, es decir con el mismo Cristo identificado con ellos. Por eso, el capítulo 53 de la RB habla de esta misma identificación y, a la vez, del reflejo de la confianza en el Reino de Dios de la propia comunidad monástica, confianza que lleva a la relativización del dinero, que se considera un bien frágil y caduco¹⁴⁵.

El monje, en realidad, no puede hacer limosna porque nada posee, encontrándose, como «pobre de espíritu», en la situación que describe Cesáreo de Arlés: el que no tiene nada para dar en limosna es capaz de desprenderse del bien más preciado para dar a los necesitados: de sí mismo¹⁴⁶. San Benito lo recoge en la Regla:

141. «La profunda «otra-mundez» del período medieval y la preocupación de la iglesia por el bienestar del individuo después de la muerte, unidas a una observación legalista de la observancia bíblica de que la caridad cubre la multitud de pecados, hicieron de la limosna un método para asegurarse contra el castigo futuro». Niebuhr, Reinhold: *La Contribución de la religión al Trabajo Social*, Universidad de Columbia, Nueva York, 1932.

142. Este planteamiento lleva a algunos autores a cuestionar realmente las motivaciones de la limosna acerca de la intención que se tiene en reducir el sufrimiento de los pobres, poniendo el acento más en la necesidad espiritual de justificación y beneficio espiritual de los benefactores que en una intención clara de eliminar los problemas estructurales. Así lo indica Dyer, Christopher: «¿Los ricos ayudaron realmente a los pobres en la Inglaterra medieval?», en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 43, (2011), pp. 79-94.

143. Bolufer Peruga, Mónica: «Entre historia social e historia cultural: La historiografía sobre pobreza y caridad en la época Moderna», en *Historia Social*, 43, (2002), pp. 105-127.

144. Quizás una consecuencia más de la peste en las mentalidades colectivas, como indica Cuadrada Majó, Coral: «Aportaciones a la visión de la pobreza en la Baja Edad Media», en *Espacio, Tiempo y Forma: Historia Medieval*, Serie III; Madrid N.º 28, (2015), pp. 275-301.

145. Mitre, Emilio: *Desprecio del mundo y alegría de vivir en la Edad Media*, Trotta, Madrid, 2017.

146. Cesáreo de Arlés: «Sermón para leer a los monjes en tiempo de Cuaresma, 238», en *Cuadernos Monásticos*, (2002), 142-143, pp. 477-484.

...que cada uno con gozo del Espíritu Santo (1 Ts 1, 6), ofrezca voluntariamente a Dios algo sobre la medida establecida, esto es, que prive a su cuerpo de algo de alimento, de bebida, de sueño, de conversación y de bromas, y espere la Pascua con la alegría del deseo espiritual (RB 49).

La limosna de la que habla el Capítulo General de 1500 no es una mera cuestión de asistencia social a los pobres o peregrinos, porque solo será verdadera limosna si es expresión de la ofrenda voluntaria a Dios que pide san Benito a cada monje, una limosna que redime y restaura la voluntad propia de cada monje, porque la interioridad ya no es movida por la ambición, por el mundo y la carne, sino que se convierte en un acto de culto, por una ofrenda que alcanza toda la vida del monje¹⁴⁷.

Los pobres, que son vistos como elemento constitutivo de la sociedad¹⁴⁸, dependen de una asistencia social de las instituciones eclesiásticas, que les permite mitigar su indigencia mediante el reparto de limosnas. La sociedad, como hemos visto, cree en la eficacia de la limosna para la salvación eterna, aunque los escritores del Renacimiento español abogan ya por una intervención del estado para orientar la caridad¹⁴⁹.

En el capítulo 26 del Capítulo General de 1500 la limosna es contemplada también como un acto de caridad con los monasterios pobres:

«La verdadera congregación es aquella que la caridad, non fingida, ayunta. Por ende hordenamos que, si algunos monesterios de nuestra Congregación ovieren tan pobres que non se podieren sostener, nin reparar con sus propias rentas, que si al tiempo del Capítulo General los Perlados de las tales casas pidieren limosnas, exponiendo su necesidad ante todos los Padres, que los Definidores puedan hazer algúnd repartimiento caritativo, vista la necesidad, que a ellos paresgiere; y que cada uno de los monesterios sea obligado de pagar lo que le fuere repartido»

Este apartado nos apunta dos perspectivas de interés. Por un lado, la solidaridad entre los monasterios, llevando a término la fraternidad congregacional y, por otro, la constatación del colapso económico de algunos cenobios.

Sabemos que muchas abadías alcanzaron un esplendor magnífico, como es el caso de Santa María la Real de las Huelgas, Sahagún, Oña y Cardena; sin embargo, la mayoría de los cenobios, «en realidad, a pesar de sus tesoros, no eran monasterios ricos; no amontonaban inútilmente las subsistencias, ni tenían reservas de víveres, ni mucho menos de numerario». De hecho, vivían muchos de ellos en una deplorable situación económica, como reflejan las actas de la visita de los abades de Silos y Cardena en 1338, que también recoge Pérez de Urbel: «los visitantes observan que todos los monasterios se habían visto en la necesidad de empeñar parte de sus tierras para cubrir gastos»¹⁵⁰. Esta situación obligó a disminuir el número de monjes y a una

147. Rivas, Fernando: «La Cuaresma en la Regla de San Benito: una vida según las bienaventuranzas», en *Cuadernos Monásticos*, 126, (1988), pp. 266-267.

148. Maravall, José Antonio: *La literatura picaresca desde la historia social: (siglos XVI y XVII)*, Taurus, 1986, p. 27.

149. De la Fuente Galán, María del Prado: «Aportación al estudio de los seres marginados de la población: pobreza, caridad y beneficencia en la España moderna», en *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, XVIII, 1, (2000), pp. 16-19.

150. Pérez de Urbel, Justo: *El monasterio en la vida española de la Edad Media*, Labor, Madrid, 1942, p. 149, p. 110.

mayor austeridad interna, que fue en ocasiones desviada a todo lo contrario, por disposiciones más tolerables y discretas en la aplicación de la RB.

Ciertamente no basta esto para una explicación estructural: el cambio en la función social de los monasterios explica de una forma más global este fenómeno. El cambio de direccionalidad en los flujos económicos hacia el mundo urbano y la presencia de nuevas formas de vida religiosa en este, como ya hemos explicado, completan un argumentario para este declive.

Por ello, la solución estructural de formar una nueva congregación era una opción ventajosa, como observamos en la fundación de los jerónimos, en la que, además de subrayar su carácter espiritual, se añade su

soporte económico. Los monasterios cuentan con propiedades rústicas, desde luego, pero se les otorgan, sobre todo, rentas, y exención de impuestos por el movimiento de ganados o por el traslado y venta de ciertos productos, como el vino. Un basamento económico que evitase alguno de los males que afectaban a bastantes monasterios¹⁵¹.

En definitiva, el congregacionalismo rearma a las órdenes religiosas tradicionales como fuentes protectoras y propulsoras, no ya de la cultura y desarrollo, como señalaba Marrou para la Antigüedad tardía, sino de sus propios monjes y proyectos de vida monásticos, reorientando no solo la forma en que se desarrolla la vida religiosa monacal y contribuyendo a instituir un modelo ortodoxo de vida religiosa contemplativa que se consolidará en Trento, sino también la función social y asistencial desarrollada hasta el momento, que, sin abandonarse, se relega a un segundo plano, bien porque otras instituciones desarrollaban ya esa labor, bien porque de ello se beneficiaba la vida contemplativa.

5.4. LA RECEPCIÓN DE LOS VISITADORES

Hay múltiples referencias en la documentación observante respecto a la caridad entre los propios hermanos de religión. Esta caridad se manifiesta con especial cuidado hacia aquellas personas que llegan para reforzar la tarea del superior local, es decir, para inspeccionar la actividad de los monasterios y corregir lo que fuera necesario como custodios de la observancia regular: los visitantes. Los capítulos de la Congregación de Valladolid dedican a esta cuestión espacios importantes en sus disposiciones; así, en el capítulo 14 se indica «cómo han de ser los visitantes recibidos» y se dicta que

Primeramente, así como por relación del Portero el Perlado del monasterio supiere la venida de los Visitadores, luego, tomados consigo algunos Padres Ançianos sálgalos a recibir; et para que reposen algún poco del travaxo del camino, llébelos a la hospedería después de dada la bendición y fecha en uno oración en la yglesia, como manda la Regla. Después reciban primeramente la refeçion del pan espiritual,

151. Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel: «Expansión de las órdenes monásticas en España durante la Edad Media», en Iglesia Duarte, José Ignacio (coord.), *III Semana de Estudios Medievales: Nájera 3 al 7 de agosto de 1992, 1993*, p. 175.

conviene a saber de la sancta lección, porque sus ánimas sean recreadas, y la saludable doctrina de nuestro legislador sea guardada.

La recepción de estos egregios representantes de la congregación es anunciada por el portero al prelado correspondiente (RB 53, 3) y, junto a él, el consejo de ancianos del monasterio sale a recibirlos (RB 53, 3) y, después de orar juntos («*después de dada la bendición y fecha en uno oración en la yglesia*»), como prescribe la RB (53, 4-8), se realiza la lectura de la palabra de Dios, se les ofrece el primer pan, que es el pan espiritual de la «*sancta lección*» para que les alimente y edifique (RB 53, 9), cumpliéndose de manera ritual, pero a la vez suficientemente dinámica, lo prescrito por el santo abad.

La inspección por parte de los visitadores que estaban designados por el Capítulo General para el control de los monasterios afiliados y el cumplimiento de sus resoluciones tenía el mandato de efectuar las inspecciones propias del cargo al menos una vez en el trienio y redactar las conclusiones en cartas y actas dirigidas al abad general y al propio Capítulo, para que se tomasen las medidas más adecuadas para mantener la unidad. Los visitadores realizaban un exhaustivo análisis a través de un cuestionario que, aprobado en el Capítulo, entendía de cuestiones de todo tipo acerca del cumplimiento de las disposiciones capitulares, de la vida espiritual, del papel del abad o prior y de los oficiales, de las rentas monásticas o de la vida cotidiana de los monjes.

Algunos de estos cuestionarios nos facilitan valiosa información sobre la hospitalidad monástica, aunque sea de manera indirecta: entre las preocupaciones de los visitadores está la de si hay monjes «que se entremetan en negoçios seglares», «si son los offiçiales de casa cuales conviene; de honesta conversaçion, buena fama, opinión et solícitos en la guarda de sus officios» y «si dan qüenta los offiçiales a sus tiempos debidos», «si entran algunas personas sospechosas dentro de la ynclusión del monasterio» y «si se guarda diligentemente la clausura»¹⁵², además de otras sobre el uso de las rentas y el gasto del monasterio.

5.5. LOS RELIGIOSOS QUE LLEGAN AL MONASTERIO

Los hermanos de religión merecen un trato particular. La RB ya estimaba a los monjes como huéspedes a pesar del valor que el voto de estabilidad tenía en la Regla (58, 17) y que fue garantía de su solidez y perseverancia durante toda la época medieval. No era un elemento novedoso, pues la estabilidad ya era anteriormente apreciada en la vida monástica, aunque san Benito lo subraya al unirla a la ceremonia de profesión y al haberla relacionado con la vida de la comunidad de hermanos¹⁵³. Los monjes peregrinos existieron entre los Padres del desierto, pero san Antonio apreciaba la estabilidad porque el cambio de lugar a la ligera,

152. Congregación de San Benito de Valladolid, Capítulo General del año 1500, capítulo 15.

153. Roberts, Agustín: «El voto monástico de estabilidad», en *Cuadernos monásticos* 14 (1970), p. 141.

sin una razón justificada, sería caer en la tentación de buscar un bien mayor en otra comunidad o en otro lugar. Los primeros cistercienses también subrayaron el valor de la estabilidad, al igual que lo hace la RB (1,10-13), porque «muchas veces sucede que lo que queremos con ardor antes de haberlo experimentado nos displace enormemente después que hemos tenido la experiencia de ello»¹⁵⁴.

En el Capítulo de la Congregación de San Benito de 1500 vemos cómo el voto de estabilidad en las observancias no significa inmovilidad respecto del monasterio de profesión:

(...) E todos los monjes, presentes y futuros, que en los dichos monasterios hizieren expressa profesión, como quier que moren por tiempos en diversos monasterios y lugares, sean habidos y tenidos en todas casas por profesos de cada monesterio donde estovieren de morada; y el que lo contrario dixiere sea gravemente castigado¹⁵⁵.

La profesión monástica implica que el monje desarrolla su vida concreta en una determinada comunidad, que ha realizado la misma promesa de estabilidad (RB 58,17; 60,8; 61,5), no solamente en el aspecto material, sino también en el personal y espiritual, porque la inconstancia es nociva para la vida espiritual auténtica. La estabilidad monástica es un icono de la fidelidad inmutable de Dios (RB 58, 18) y esa profunda unidad implica también reconocer la función propia al servicio de todos (RB 35,1-6); por eso dice el Capítulo de 1500 que la «expressa profesión» en un monasterio es al tiempo servicio para todos los de la congregación y por eso «sean habidos y tenidos en todas casas *por profesos de cada monesterio donde estovieren de morada*. El monje de otro monasterio no es un extraño porque, analógicamente a una familia, con la que la comunidad benedictina es frecuentemente comparada, garantiza que la estabilidad no es independencia o aislamiento, sino que está al servicio y es custodia de la comunión, en la que todos los cenobios de la orden constituyen una «escuela de servicio del Señor» (RB Pról. 45). Por eso es habitual que *en cualquier monasterio estén preparadas cuatro o cinco camas además de las ordinarias*¹⁵⁶.

La estabilidad local no consiste solo en permanecer en el monasterio sino en llevar una *stabilitas in congregatione*, es decir una vida en comunidad, como anuncia la RB 4, 78¹⁵⁷. Pero en las congregaciones observantes el concepto de comunidad no está patrimonializado en la comunidad cenobítica, sino que toda la congregación intenta ser una institución a la que acompaña una manera de vivir, unas virtudes, en especial el amor a Cristo, que es la única cadena por la que merece ser retenido el monje¹⁵⁸.

154. San Bernardo, *Obras completas de San Bernardo. II: Tratados (2.ª), De Praecepto et Dispensatione*, caps. 16-18, n. 46, Madrid, BAC, 1994.

155. Congregación de San Benito de Valladolid, Capítulo de 1500, capítulo 1.

156. Congregación de Castilla, Definiciones de 1498 en Huerta, n. 53

157. De Vogüé, Adalberto: «¿Cómo formar hoy a los novicios en la estabilidad?», en *Cuadernos monásticos*, 136 (2001), pp. 11-12.

158. «Si eres servidor de Dios, que no seas retenido por unas cadenas de hierro, sino por la cadena de Cristo»:

La movilidad incluye la acogida:

... el capítulo provincial ordena y manda que si algún religioso enviado por cualquier causa se acercara al monasterio para pasar algunos días en él por caridad se le dé hospitalidad. No se atreva a confesar sin permiso del propio prelado porque no puede ser absuelto por nadie¹⁵⁹.

Pero es una dinámica exigente que exige respeto a la comunidad local:

Y que los abades o monjes que estuvieren por huéspedes, o pasaron por algunos monasterios de nuestra familia, que no entren en las celdas del dormitorio, so pena de pan y agua tres días en tierra (...) ¹⁶⁰.

En la casa madre de San Benito de Valladolid, la acogida solemne de los que llegan para asistir al Capítulo General se hace con el «honor debido» que marca la RB -organizando la acogida para perturbar lo menos posible la vida comunitaria, como señala la RB 42, 10 y no suponer un coste excesivo para el monasterio, y por eso se pide que «esperen a los otros en la hospedería» y después sean recibidos todos juntos-, como a todos los forasteros que deben ser honrados como Cristo, pero preferencialmente como «hermanos en la fe», recibidos por el abad y los hermanos Ancianos y conforme a las rúbricas religiosas en la iglesia a tomar la bendición, para que quede claro que la acogida no se basa solamente en apreciaciones humanas:

(...) E los Abbades, e Priores, e Procuradores que van al Capítulo General, si antes de la dicha dominica tercera vinieren, esperen a los otros en la hospedería, y después que todos fueren juntos sean rescebidos, del Padre Abbad de la Congregación de San Benito y de los Ancianos; y todos se vayan a la iglesia juntamente a tomar la bendición; (...) ¹⁶¹.

Benedicto XII ya se refería a esta situación para los monasterios cistercienses en *Fulgens sicut stella* 15, al comentar que

queriendo evitar que los abades y monjes de la Orden que al ir o volver del Capítulo General o en otras ocasiones, se alojan en los monasterios de la Orden sean muy gravosos a tales monasterios determinamos y ordenamos que los abades y monjes que van y vuelven del Capítulo General o en otras ocasiones, se alojen en algún monasterio o lugar conventual como huéspedes, no permanecerán ni en el monasterio, ni en el lugar conventual ni en sus dependencias, sino el día de su llegada y el siguiente, tanto ellos como alguno de sus familiares.

Otro grupo de religiosos que podía llegar al monasterio eran los estudiantes; en las Definiciones de 1504 de Moreruela se realizan consideraciones sobre los estudiantes (artículos 9 al 14), subrayándose la necesidad de que «donde así el estudio estuviere, sea thenudo de los dar cama y comer y curar en sus enfermedades»¹⁶².

San Gregorio, «Los cuatro libros de los Diálogos de San Gregorio Magno» Libro III, XVI, 9 en *Cuadernos Monásticos*, 154, (2005), p. 354.

159. Congregación de Castilla. Definiciones de 1498 en Huerta, n. 39.

160. Congregación de Castilla. Definiciones de 1504 en Moreruela.

161. Congregación de San Benito de Valladolid, Capítulo de 1500, capítulo 5, p. 24.

162. Congregación de Castilla. Definiciones de 1504 en Moreruela, artículo 11.

Las órdenes religiosas se habían interesado por la educación superior de sus miembros y habían establecido, a partir de la segunda mitad del siglo XIII, estudios de filosofía y teología en lugares como Salamanca o Valladolid, donde agustinos, dominicos, franciscanos y cistercienses de Castilla crearon «estudios particulares de las órdenes religiosas que no pretendían competir con la universidad, sino tan sólo ofrecer a los novicios, frailes o monjes un lugar donde vivir y estudiar con la ayuda de ciertos repetidores y de una buena biblioteca»¹⁶³. Los colegios mayores creados a mediados del siglo XIV respondían a este mismo objetivo. Los monasterios realizaban en ocasiones funciones de soporte para estos estudiantes en sus viajes o estancias, aunque a veces el alojamiento se realizaba en lugares poco oportunos¹⁶⁴ y debe recordarse la condición de estos. Sobre este particular abunda el Capítulo de 1500 al establecer cómo los monjes «han de ser mudados de una casa a otra» (capítulo 14).

5.6. LOS OFICIOS RELACIONADOS CON EL HOSPEDAJE

San Benito era consciente de que muchos de los contenidos de su Regla son adaptables, entre ellos la forma de administrar la Casa de Dios (RB 65) porque, aunque el enfoque historiográfico habitual se fija más bien en *qué* funciones deben cumplir los diversos oficios del monasterio, la Regla prima el *cómo* tienen que ser los monjes que llevan a cabo esas funciones. Las observancias revisaron cómo la permanencia de los superiores en los cargos durante largos periodos de tiempo había producido un estancamiento en la solución de determinados problemas¹⁶⁵ y se propusieron la búsqueda de un equilibrio dinámico que renovase a los monasterios como auténticas *scholae caritatis*, también en los diferentes oficios.

Los oficiales del monasterio (prior, mayordomo, enfermero, limosnero, hospedero,...), siguiendo la tradición precedente, vivían antes de la reforma observante de las rentas de sus respectivos oficios, al dividirse la mesa única que había sido una constante en los primeros tiempos del monaquismo occidental¹⁶⁶. Cada monasterio, incluso, tenía criados para el servicio común y el de cada oficio

163. Rucquoi, Adeline: «El deber de saber: la tradición docente en la Edad Media castellana», en Mazín Gómez, Óscar (dir.): *México en el mundo hispánico*, El Colegio de Michoacán, Zamora (México), 2000, p. 324.

164. Así, el Concilio de Trento, en su decreto sobre los religiosos y las monjas, indicará que «los que se envían a las universidades con el objeto de aprender o enseñar, habiten solo en conventos; y a no hacerlo así, procedan los Ordinarios contra ellos», *Documentos del Concilio de Trento* (ed. López de Ayala), Los religiosos y las monjas, sesión XXV, capítulo IV, Independently published, 2021, p. 371.

165. Garganta Fábrega, José María: «El papa Clemente VII y sus criterios jurídicos en la reforma de las órdenes mendicantes», en *Anuario de Historia del Derecho español* (1953), pp. 294-295.

166. «Respecto a la organización económica del monasterio/.../ algunos oficios disponían de bienes propios para hacer frente a los gastos derivados de su actividad; es el caso del hospedero, el enfermero y el limosnero. A pesar de ello, el prior siempre conservó un cierto control y responsabilidad superior sobre dicha administración». Cantera Montenegro, Margarita: «La comunidad monástica de Santa María de Nájera durante la Edad Media» en *En la España Medieval*, vol. 36, (2013), p. 244.

porque, además de la vivienda palaciega del abad, muchos de los oficiales vivían en casas. Anualmente se celebraba la «desapropiación», que consistía en presentar al abad una memoria de lo contenido en su celda o casa y las cuentas de la administración; el abad hacía otro tanto y, aprobadas memoria y cuentas, se revertían al que lo había presentado¹⁶⁷.

La propuesta observante de volver a la economía única, administrada generalmente por el mayordomo, evitaba las dificultades derivadas del reparto de rentas entre los diversos oficios y aseguraba un mejor reparto de los fondos monásticos, al incorporar algunos controles que se reflejan en los textos normativos; esto demuestra la preocupación del Capítulo General respecto del control y distribución de los bienes materiales que obtiene la comunidad monástica.

Sabemos que en la Edad Media los oficios relacionados con la hospitalidad no se limitaban al hospedero¹⁶⁸. Dependiendo del tamaño y organización del monasterio, en ocasiones no existía como tal la figura del hospedero y sus funciones eran incorporadas a otros oficios, como el de portero¹⁶⁹. En muchos cenobios el encargado de los huéspedes era el propio mayordomo¹⁷⁰. Y había otros diversos oficios, como el limosnero, el encargado de la alberguería o el enfermero,

El Capítulo General de 1500 vuelve a insistir en la encomienda de los diferentes oficios monásticos a monjes de vida y costumbres intachables:

Debe proveer el Abbat, segúnd nuestra Regla dize, que la administración de la sustancia del monesterio sea encomendada a tales monges, de cuya vida, e costumbres pueda ser seguro, por ende, con mucha vigilancia trabajen los Perlados que, apartada de sí toda afectión e passión, encomienden los ofícios de la casa a tales personas que les fagan fiel, e provechosamente y con diligencia¹⁷¹.

El capítulo continúa estableciendo otras medidas de prevención para evitar sospechas o murmuraciones en relación a la gestión de «qualesquier dinero que a la casa vinieren», pidiendo que en el plazo de tres días se deposite en el arca del convento y sea asentado en el libro de registro. El mayordomo, que en muchos monasterios se ocupaba de la hospitalidad, podía tener, como otros oficiales, «çierta quantitat de marevedís para las necesidades de la casa», pero siempre bajo la vigilancia del abad y los ancianos¹⁷² y que «notifique al Abbat y los del arca, lo

167. Zaragoza Pascual, Ernesto: «Fernando el Católico y la reforma de los benedictinos y benedictinas españoles (1474-1516)», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 26 (2017), p.160.

168. Esto es algo suficientemente documentado como, por ejemplo, en Albelda, donde figura el «hospitalarius». Cf. Rodríguez de Lama, Ildefonso: *Colección Diplomática Medieval de La Rioja*, Logroño, 1976, III, 22.

169. Vivanco, Miguel Carlos (2007): «Vida cotidiana de clérigos y monjes: sus cargos y oficios en la documentación leonesa», en VV.AA., *Monarquía y Sociedad en el Reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*. León: Centro de Estudios e investigación San Isidoro. Caja España de Inversiones y Archivo Histórico Diocesano, vol. I, p. 678.

170. «En origen (el mayordomo) se ocupaba solamente de la bodega y del avituallamiento de la casa, pero con el paso del tiempo pasó también a gestionar la economía, a rentabilizar los recursos, y a encargarse de los enfermos, los huéspedes y los pobres que acudían a pedir limosna». Sánchez Hernández, María Leticia: «Veinticuatro horas en la vida de un monasterio de los siglos XVI y XVII», en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, VIII, 2009, p. 207.

171. Congregación de San Benito de Valladolid, Capítulo de 1500, capítulo 34.

172. Maté Sadornil, Lorenzo: *op. cit.*, p. 59.

que así gastare, porque puedan ver la necesidad que tubo para gastar, y lo reciban a él en cuenta, y lo carguen al gastador»¹⁷³.

Diago Hernando, en el análisis detallado que hace de las rentas del monasterio de Oña en el siglo XV y comienzos del XVI, al tratar de explicar la contracción de las fuentes de ingresos del monasterio, señala la apreciable transformación que introdujeron las reformas observantes en la composición de la renta monástica, porque

había tenido lugar un proceso de racionalización de la gestión del patrimonio monacal, que impuso el régimen de «mesa común», por virtud del cual ni el abad ni ningún otro miembro de la comunidad podían disponer de rentas privativas, adscritas a su oficio, es por lo tanto probable que para mediados del siglo XVI, aunque la comunidad viviese en una situación económica más equilibrada, dispusiese de bastantes menos bienes materiales para gastar, por haber experimentado una cierta merma el capítulo de ingresos en relación a siglos anteriores. A mediados del siglo XIV, sin embargo, el género de vida de los monjes y la propia estructuración de la comunidad monástica, propiciaban el que se gastase más, sobre todo por parte de los abades, que probablemente tratarían de emular a la nobleza laica a través de la ostentación en el gasto. Y por esta razón se explica que también entonces el monasterio necesitase disponer de más ingresos, y que el peligro de cerrar los ejercicios con déficit fuese mayor¹⁷⁴.

Un nuevo control importante se establece con la elección del nuevo abad en la Congregación de San Benito: cesan todos los oficios¹⁷⁵ y el nuevo prelado los provee de nuevo, de acuerdo a su criterio contrastado con los Ancianos y la Regla, evitando los oficios vitalicios:

(...) y estando el electo asentado en su lugar; todos los oficiales de la casa se postren en tierra demandando absolución de sus oficios. Ca nos por esta constitución estableçemos que aquel día vaquen todos, y non todos en un día sean proveídos, mas sucesivamente de tercero, en tercero día, començando del Prior; provea de los dichos oficios con consejo de los Ançianos, a los que los tenían o a otros, según viere que conviene, y en la forma que conviene, y en la forma que manda la Regla.¹⁷⁶

6. CONCLUSIONES

En último lugar, es conveniente señalar varias conclusiones, a modo de recapitulación de todo lo dicho hasta aquí.

Una primera conclusión se refiere a la naturaleza de las nuevas normas establecidas por los observantes. Así, los observantes trataron de asumir la tradición de la Regla de San Benito respecto a la hospitalidad, contemplando la herencia recibida (RB 53), pero buscando para los nuevos tiempos —sin perder la perspectiva de su espiritualidad cristocéntrica (ver a Cristo en el viajero)— un equilibrio efectivo y realista con la vida comunitaria, en la que el *Opus Dei* ocupa un lugar

173. Congregación de San Benito de Valladolid, Capítulo de 1500, capítulo 34.

174. Diago Hernando, Máximo: «Fuentes de ingresos y situación económica del Monasterio de Oña en los siglos XV y XVI», en *Anuario de Estudios Medievales*, (1998), 28, pp. 480-481.

175. «Cesen todos los oficios tras la elección del Abbad», Congregación de San Benito de Valladolid, Capítulo de 1500, capítulo 20.

176. Congregación de San Benito de Valladolid, Capítulo de 1500, capítulo 12.

prioritario (RB 43), al igual que las costumbres y el buen celo que domina la moral de la Regla (RB 72) permite que la caridad fraterna hacia el necesitado que llega no desborde el modo en el que los monjes han elegido la vida monástica como modo de búsqueda de Dios (RB 58).

García Oro señala que «lo que elevó las exigencias de reforma a una urgencia y a un desafío revolucionario fue más bien la ruptura gradual y cada vez más ostensible con la mentalidad y los cuadros oficiales de la vida eclesiástica» y que desde la Plena Edad Media muchas utopías, proyectos e iniciativas religiosas se situaron deliberadamente fuera del cuadro canónico¹⁷⁷; pues bien, una segunda conclusión es que las observancias trataron de hacer frente a la escasa flexibilidad y a la dispersión y fragmentación de la autoridad eclesiástica, amén de los retos que proponen las nuevas formas de vida religiosa, con la vuelta a la originalidad de la Regla. Sabemos que este intento se llevó a la práctica a lo largo del tiempo con dificultad¹⁷⁸, aunque hacia 1559, fecha en la que la última casa cisterciense de la Corona de Castilla se incorpora a la Congregación de Castilla, la reforma había conseguido la afiliación de monasterios disciplinados y florecientes. La corona jugó un papel decisivo en la reforma al impulsar su unidad, en coincidencia con intereses nacionales y centralizadores, y las autoridades eclesiásticas no se opusieron a ellas, antes bien las apoyaron a pesar de encontrarse en un contexto ambivalente que no se clarificó hasta las disposiciones tridentinas.

Un tercer aspecto relevante lo constituye la continuidad en la atención directa que los peregrinos, los pobres y los enfermos siguieron encontrando dentro de los muros de los monasterios castellanos observantes, a pesar de la renovación de una más estricta clausura y de que los cenobios perdieran el monopolio de la acogida en favor de la hospitalidad laica y urbana que, sin embargo, procuró mantener la herencia recibida del ámbito monástico en los principios que animaban la puesta en escena de la caridad evangélica a través de una cada vez más especializada asistencia hospitalaria y los principios espirituales que la informaban.

Por último, destacamos que el afán por constituir una nueva «economía observante» y establecer elementos comunes para la gestión de gastos e ingresos, de una economía solidaria y de una racionalización de los recursos de cada cenobio destinada al equilibrio sostenible, que todavía en esta época se encuentra muy lejos de verse consolidada, no relega la actividad caritativa de la acogida, la limosna y la atención a la necesidad a un segundo plano, sino que se afianza y amplía su carácter de permanencia reflejado en la cultura, la espiritualidad y la fábrica monástica¹⁷⁹.

177. García Oro, José: «Reformas y observancias: crisis y renovación de la vida religiosa española durante el Renacimiento», en *Revista de Espiritualidad*, 40, (1981), pp. 194-195.

178. Hay que repasar cómo en los siglos siguientes estos intentos de consolidar las reformas resultaron harto difíciles de sostener y la vida monástica benedictina continuó con un nuevo declive en los siglos siguientes. Cf. Juan García, Natalia: «La observancia de los monjes benedictinos españoles y su repercusión en la concepción del espacio privado (siglos XVII y XVIII)», en *Revue Mabillon*, t. 24, (2013), p. 213-248.

179. Ejemplo de ello son los Claustros de la hospedería de los monasterios que junto al claustro reglar de herencia

FUENTES

- Canivez, Joseph-Marie (ed.): *Statuta Capitulum Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, 8 Vols., Lovaina, Imp. Duculot, 1933-1941.
- Gómez, Ildefonso M., (ed.): *Regla del Maestro. Regla de San Benito. Edición sinóptica*, Zamora, Monte Casino, 1988.
- Herrera, Lorenzo (ed.): *Historia de la Orden de Císter VI. Documentos relativos a la Orden Cisterciense. Espiritualidad monástica Vol. 30*, Burgos, Monasterio de Las Huelgas, 1995.
- López de Ayala, Ignacio, y Latre, Mariano (eds.): *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento / Traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala, con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564*, Barcelona, Imp. de Benito Espona, 1845.
- Maté Sadornil, Lorenzo (ed.): «Actas y constituciones de la Congregación de San Benito de Valladolid (1497-1610) en *Studia Silensia*, XXX-XXXI, Abadía de Silos 2007-2008.
- VV.AA. (transcripción): «Definiciones de los Capítulos de la Congregación de Castilla 1498-1550; Definiciones de 1552 en Montesión (primeras impresas) BN de Madrid; Definiciones de la Sagrada Orden de Císter y Observancia de España», en *Cistercium*, n. extraordinario 1, (2020), pp. 43-450.

BIBLIOGRAFÍA

- Aldea, Quintín, Marín, Tomás y Vives, José: *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Vol. III, Madrid, Man-Ru, 1973.
- Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel: «Expansión de las órdenes monásticas en España durante la Edad Media», en Iglesia Duarte, José Ignacio (coord.), *III Semana de Estudios Medievales: Nájera 3 al 7 de agosto de 1992*, 1993, pp. 161-178.
- Andrade Cernadas, José Miguel: «Espacios de peregrinación: hospitalidad monástica en el Camino de Santiago» en Álvarez, Carlos (coord.): *¡Quédate con nosotros! Peregrinos y testigos en el Camino. X Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela, Instituto Teológico Compostelano, 2010, pp. 99-118.
- Augé, Marc, *El sentido de los otros*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Bedouelle, Guy: *La reforma del catolicismo (1480-1620)*, Madrid, BAC, 2005.
- Bolufer Peruga, Mónica: «Entre historia social e historia cultural: La historiografía sobre pobreza y caridad en la época Moderna», en *Historia Social*, 43, (2002), pp. 105-127.
- Bonachía Hernando, Juan Antonio: «La Iglesia de Castilla. La reforma del clero y el Concilio de Aranda de 1473», en *Biblioteca: estudio e investigación*, 25, (2010), pp. 269-298.
- Bouyer, Louis: *El sentido de la vida monástica*, Barcelona, Herder, 2021.
- Braunfels, Wolfgang, *La arquitectura monacal en Occidente*, Barcelona, Barral, 1975.
- Campos Ruiz, Julio y Roca Meliá, Ismael: *Santos Padres Españoles II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*, Madrid, La Editorial Católica, 1971.

medieval se construyen a partir del siglo XVI.

- Cantera Montenegro, Margarita: «Santa María la Real de Nájera en la Edad Media» en De la Iglesia Duarte, José Ignacio (coord.): *1 Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 2001, pp. 207-230.
- Cantera Montenegro, Margarita: «Las órdenes religiosas», en *Medievalismo. Volumen extraordinario, El mundo social de Isabel la Católica*, 13-14 (2004), pp. 113-126.
- Cantera Montenegro, Margarita: «La comunidad monástica de Santa María de Nájera durante la Edad Media» en *En la España Medieval*, vol. 36, (2013), p. 225-262.
- Cantera Montenegro, Margarita: «Influencias foráneas en la reforma monástica en Castilla durante la Baja Edad Media» en Olivera Serrano, César: *Entre el altar y la corte*, Sevilla, Athenaza, 2021, p. 65-87.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel: «Sentido del pecado y clasificación de los vicios» en López Ojeda, Esther (coord.): *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, Actas de la XXII Semana de Estudios Medievales, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2012, p. 51-80.
- Castellón, Jaime: *Identificarse con Jesucristo, sirviéndolo en su misión*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 1996.
- Cavero Domínguez, Gregoria: *Martín Fernández, un obispo leonés del siglo XIII. Poder y gobierno*, León, La Ergástula, 2018.
- Cesáreo de Arlés: «Sermón para leer a los monjes en tiempo de Cuaresma, 238», en *Cuadernos Monásticos*, (2002), 142-143, pp. 477-484.
- Cesáreo de Arlés, «Reglas de las Vírgenes» en VV.AA., *Reglas Monásticas Latinas de Occidente*, Buenos Aires, Ed. Surco, 2021, edición digital.
- Colombás, García María y Gost, Mateo M.: «Estudios sobre el primer siglo de S. Benito de Valladolid» en *Scripta et documenta/Abadía de Montserrat*, (1954).
- Colombás, García María: «Los estudios en la Congregación de San Benito de Valladolid», en VV.AA., *Los monjes y los estudios*, Poblet, 1963, pp. 339-362.
- Colombás, García María: *El Monasterio de Santa María de Sobrado*, Everest, Madrid, 1987.
- Colombás, García María: *La tradición benedictina*, Zamora, Monte Casino, 1989-2002, (9 tomos).
- Cuadrada Majó, Coral: «Aportaciones a la visión de la pobreza en la Baja Edad Media», en *Espacio, Tiempo y Forma: Historia Medieval*, Serie III; Madrid n. 28, (2015), pp. 275-301.
- De Bingen, Hildegarda: «Explicación de la Regla de San Benito», en Feiss, Hugh (ed.): *Cistercium*, 204, (1996), pp. 25-68.
- De la Casa, Carlos: «Hospitalidad, huéspedes y hospederías monásticas. De los monjes negros a los monjes blancos» en *Cistercium*, 256, (2006), p. 653-666.
- De la Fuente Galán, María del Prado: «Aportación al estudio de los seres marginados de la población: pobreza, caridad y beneficencia en la España moderna», en *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, XVIII, I, (2000), pp. 13-28.
- De la Fuente, Vicente: «El monasterio de Santa María de Sobrado: su relación con Betanzos y Fray Atilano Melguizo, su último monje exclaustrado», en *Anuario Brigantino* (2005), nº 28, pp. 153-172.
- De la Serna González, Clemente, «El monasterio medieval como centro de espiritualidad y cultura teológica» en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 3, (1990), p. 61-84.
- De Vogüé, Adalberto: *La Regla de San Benito. Comentario doctrinal y espiritual*, Zamora, Ed. Montecasino, 1985.
- De Vogüé, Adalberto: «¿Cómo formar hoy a los novicios en la estabilidad?», en *Cuadernos monásticos*, 136 (2001), pp. 9-14.

- De Vogüé, Adalbert: «Los valores permanentes de la Regla» en *Studia Monastica*, 63 (1), (2021), pp. 145-160.
- De Waal, Esther, *Buscando a Dios: tras las huellas de San Benito*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- Diago Hernando, Máximo: «Fuentes de ingresos y situación económica del Monasterio de Oña en los siglos XV y XVI», en *Anuario de Estudios Medievales*, 28, (1998), pp. 451-486.
- Dobie, Alisdair: «The development of financial management and control in monastic houses and estates in England 1200-1540», en *Accounting Business and Financial History*, 18 (2008), pp. 141-159.
- Durany Castrillo, Mercedes: «La imagen del monje entre los campesinos» en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 8, (1993), pp. 89-112.
- Dyer, Christopher: «¿Los ricos ayudaron realmente a los pobres en la Inglaterra medieval?», en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 43, (2011), pp. 79-94.
- Elm, Kaspar: *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 489-504.
- Fernández Collado, Ángel: *Historia de la Iglesia en España. Edad Moderna*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo, 2007.
- Fernández Conde, Francisco Javier: «Centralismo y reforma en los monasterios benedictinos asturianos a finales de la Edad Media: implantación de la Congregación de la Observancia de San Benito de Valladolid» en *Aragón en la Edad Media*, nº 14-15, 1, 1999 (Ejemplar dedicado a: Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros), p. 509-520.
- Fernández Conde, Francisco Javier: «Consolidación y reforma benedictina: de San Benito de Aniano a Cluny» en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, Nº 10, (1994), p. 31-40.
- Fernández de Córdova Miralles, Álvaro: «El pontificado de Alejandro VI (1492-1503). Aproximación a su perfil eclesial y a sus fondos documentales» en *Revista Borja*, vol. 2, (2008/09), p. 201-209.
- Ferotin, Marius: *Recueil de Chartes de L'Abbaye de Silos*, doc. 392, 1365, Imprimerie Nationales, París, 1898.
- Fossier, Robert: *La sociedad Medieval*, Madrid, Ed. Taurus, 1996.
- García de Cortázar, José Ángel: «Los monasterios y la vida económico-social de la época medieval en los reinos de León y Castilla» en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 1, (1987), pp. 51-65.
- García de Cortázar, José Ángel: *Los viajeros medievales*, Madrid, Santillana, 1996.
- García González, Juan José: *Vida económica de los monasterios benedictinos en el siglo XIV*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1972.
- García Oro, José: *La reforma de los religiosos españoles en tiempos de los Reyes Católicos*, Valladolid, Instituto de Historia Eclesiástica Isabel la Católica, 1969.
- García Oro, José: «Reformas y observancias: crisis y renovación de la vida religiosa española durante el Renacimiento», en *Revista de Espiritualidad*, 40, (1981), pp. 191-213.
- García Oro, José y Pérez López, Segundo L.: «La reforma religiosa durante la gobernación del Cardenal Cisneros (1516-1518): hacia la consolidación de un largo proceso», en *Anuarium Sancti Iacobi*, 1 (2012), pp. 47-174.
- Garganta Fábrega, José María: «El papa Clemente VII y sus criterios jurídicos en la reforma de las órdenes mendicantes», en *Anuario de Historia del Derecho español* (1953), pp. 289-328.
- Gautier-Dalché, Jean, «Le domaine du monastère de San Toribio de Liébana: Formation, structure et modes d'exploitation», en *Anuario de Estudios Medievales*, 2, (1965), pp. 63-117.
- Genicot, Leopold: *El espíritu de la Edad Media*, Ed. Noguer, España, 1990.

- Gómez Chacón, Diana L.: «La reforma de la mirada en la Castilla observante del siglo XV: arte, curiositas y contemplación» en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 345-374.
- González-Varas Ibáñez, Alejandro, *La protección jurídico-canónica y secular de los peregrinos de la Edad Media: origen y motivos*, A Coruña, Xunta de Galicia, 2003.
- Graña Cid, María del Mar: «Franciscanismo reformista y sociedades urbanas en Galicia durante la Baja Edad Media», en *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)*. *Actas III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval*, Sevilla 1997, vol. 2, p. 999-1011.
- Gual Camarena, Miguel: «El hospedaje hispano-medieval: aportaciones para su estudio» en *Anuario De Historia Del Derecho Español*, (32), (1962), pp. 527-542.
- Guijarro González, Susana, Agúndez San Miguel, Leticia y García Izquierdo, Iván (coords.): *La construcción del espacio diocesano en la Europa medieval: actores, dinámicas y conflictos*, Trea, Gijón, 2023.
- Hau, Friedrun R.: «Tradición cristiana y medicina árabe», en VV.AA., *Crónica de la Medicina*, Barcelona, Plaza-Janés, 1993, p. 63-120.
- Horn, Walter y Born, Ernest, *The Plan of St. Gall*, Berkeley, University of California Press, 3 vols., 1979.
- Huerter, Denis, *Comentario espiritual a la Regla de San Benito*, Zamora, Ediciones Montecasino, 1987.
- Huidobro Serna, Luciano: *Las peregrinaciones jacobeanas*, Madrid, Instituto de España, 1951.
- Iogna-Prat, Dominique: «El papel de los monjes en la formación de la sociedad cristiana (s. IX-XII)» en *Diagrama*, (2010), p. 43-55.
- Juan García, Natalia: «La observancia de los monjes benedictinos españoles y su repercusión en la concepción del espacio privado (siglos XVII y XVIII)», en *Revue Mabillon*, t. 24, (2013), p. 213-248.
- Knowles, David, *El monacato cristiano*, Madrid, Guadarrama, 1969.
- Knowles, David, *The Religious Orders in England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Lacarra, José María: «Las peregrinaciones a Santiago en la Edad Moderna» en *Príncipe de Viana*, 27, (1966), pp. 33-46.
- Lapeña Paúl, Ana Isabel, «La distribución y las funciones de los oficios monásticos», en García de Cortázar, José Ángel y Teja, Ramón, R. (eds.), *Las edades del monje: jerarquía y función en el monasterio medieval*, Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del Románico, 2019, pp. 99-131.
- Lauwers, Michel: «Mosteiros, lugares de vida e espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no Ocidente Medieval», en *Revista Territórios y Fronteiras*, vol.7, 2, (2014), pp. 4-31.
- Leclercq, Jean: «La réforme bénédictine anglaise du Xe siècle vue du continent» en *Studia Monastica* 24 (1982), pp. 105-125.
- Lekai, Louis, *Los cistercienses: ideales y realidad*, Barcelona, Herder, 1987.
- Linage Conde, Antonio, *La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media*, Madrid, Editorial Complutense, 2007.
- Linage Conde, Antonio: «La hospitalidad en la tradición benedictina» en Guichard, Pierre, et al., éditeurs. *Papauté, monachisme et théories politiques. Volume I*. Presses universitaires de Lyon, 1994, <https://doi.org/10.4000/books.pul.17928>, p. 279.
- Linage Conde, Antonio: «La hospitalidad en el Camino de Santiago: dar posada al peregrino» en Blanco Vila, Luis (dir.): *El Camino de Santiago*, Madrid, 1995, pp. 73-90.

- Linage Conde, Antonio: «Tres cuartos de siglo de monacato en el Reino de León. 1050-1125», en López Alsina, Fernando, *El Papado, la iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI: el traslado de la Sede Episcopal de Iria a Compostela en 1095*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 1999, pp. 43-70.
- López Sangil, José Luis: «Historia del monacato gallego» en *Nalgures*, 2 (2005), pp. 9-47.
- Lucas Álvarez, Manuel y Lucas Domínguez, Pedro: *El monasterio de san Clodio do Ribeiro en la Edad Media: Estudios y documentos*, A Coruña, Do Castro, 1996.
- Maravall, José Antonio: *La literatura picaresca desde la historia social: (siglos XVI y XVII)*, Taurus, 1986.
- Martín Prieto, Pablo: «Molestias y peligros para los viajeros medievales: algunos testimonios y ejemplos» en Carceller Cerviño, María del Pilar (coords.): *Viajes y viajeros en la Edad Media*, Madrid, La Ergástula, 2021, pp. 43-63.
- Martín Viso, Iñaki, «Monasterios y reordenación del espacio local: un estudio comparado del norte de Zamora y la región de Viseu (siglos IX-XI)» en López Quiroga, Jorge, Martínez Tejera, Artemio, y Morín de Pablos, Jorge, *Monasterio et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, Oxford, 2007, pp. 259-279.
- Martín, Ezequiel: *Los Bernardos españoles. Historia de la Congregación de Castilla de la Orden del Císter*, Palencia, Gráficas Aguado, 1953.
- Martínez García, Luis: *La asistencia a los pobres en Burgos en la Baja edad media. El Hospital de Santa María la Real. 1341-1500*, Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Burgos, Burgos, 1981.
- Martínez García, Luis: «El albergue de los viajeros: del hospedaje monástico a la posada urbana» en De la Iglesia Duarte, José Ignacio (coord.): *Actas de la IV Semana de Estudios Medievales: Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, p. 71-88.
- Maté Sadornil, Lorenzo, Prieto Moreno, María Begoña y Tua Perea, Jorge: «Contabilidad, información y control en un contexto de actividades económicas diversificadas en la Edad Moderna: el Monasterio de Silos y su sofisticado sistema contable» en *De Computis, Revista Española de Historia de la Contabilidad*, 5(9), (2023), pp. 136-229.
- Matellanes Merchán, José Vicente: «La hospitalidad en la orden de Santiago: un proyecto ideológico o económico (1170-1350)» en *Studia Histórica. Historia medieval*, vol. XI (1993), pp. 125-140.
- Mitre Fernández, Emilio: «La disidencia religiosa en el bajo medievo, ¿una forma de contestación social?» en *Edad Media*, 4, (2001), pp. 37-58.
- Mitre Fernández, Emilio: *Desprecio del mundo y alegría de vivir en la Edad Media*, Trotta, Madrid, 2017.
- Molteni, Agostino y Solís Nova, David: «El acontecimiento del cuerpo en la Regla de San Benito» en *Análisis*, 55, (2023), <https://doi.org/10.15332/21459169.8003>
- Monclús Guitart, Ricard: «El abad del monasterio de Poblet como Limosnero real y su rendición de cuentas (s. XIV)», en *De Computis*, 2 (2005), pp. 154-180.
- Monsalvo Antón, José María: «Espacios y poderes en la ciudad medieval. Impresiones a partir de cuatro pasos: León, Burgos, Ávila y Salamanca», en De la Iglesia Duarte, José Ignacio, y Martín Rodríguez, José Luis: *Los espacios de poder en la España medieval: XII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2001*, 2002, pp. 97-147.
- Moreta Velayos, Salustiano: *Rentas monásticas en Castilla: problemas de método*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1974.

- Neyra, Andrea y Pérez, Mariel (eds.): *Obispos y monasterios en la Edad Media. Trayectorias personales, organización eclesiástica y dinámicas materiales*, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, Buenos Aires, 2020
- Niebuhr, Reinhold: *La Contribución de la religión al Trabajo Social*, Universidad de Columbia, Nueva York, 1932.
- Nieto Soria, José Manuel: «Iglesia y orígenes del Estado moderno en la Castilla Trastámara» en *Espacio, Tiempo y Forma, S. III, H.ª Medieval*, t. 4, 1991, pp. 137-160.
- Olivera Serrano, César: «Devociones regias y proyectos políticos: los comienzos del monasterio de San Benito el Real de Valladolid (1390-1430)» en *Anuario de Estudios Medievales*, 43/2, (julio-diciembre 2013), pp. 799-832.
- Palacios, Mariano: «Los Reyes Católicos y la reformación monástica de las Abadías benedictinas burgalesas» en *Boletín de la Institución Fernán González*, 3er trim., n. 116, (1951), pp. 633-639.
- Penco, Gregorio: «Jean Leclercq y el concepto de tradición monástica» en *Cuadernos monásticos*, 141, (2002), pp. 175-196.
- Pérez de Urbel, Justo: *El monasterio en la vida española de la Edad Media*, Labor, Madrid, 1942.
- Pérez Embid, Javier: *El Císter en Castilla y León. Monacato y dominios rurales (s.XII-XV)*, Valladolid, Ed. De la Junta de Castilla y León, 1986
- Pérez Rodríguez, Francisco Javier: «Los inicios de la reforma observante en el reino de Galicia: la obra de don Alfonso Carrillo de Albornoz, obispo de Catania, entre 1487 y 1494», en *Rudesindus*, 8, (2012), pp. 115-134.
- Prieto Sayagüés, Juan Antonio: «La Santa Sede y los monasterios castellanos en la Baja Edad Media. Intervenciones y respuestas» en *eHumanista*, 43 (2019), pp. 153-170.
- Prieto Sayagüés, Juan Antonio: «Poder regio y control del espacio: monarcas y monasterios de Castilla» (c. 1312-1390), en *Hispania Sacra*, LXIX 139, (2017), p. 117-131.
- Prieto Sayagüés, Juan Antonio: *Élites de poder, monasterios y religiosos. Una relación de intereses recíprocos en la Castilla bajomedieval (1284-1474)*, Tesis doctoral inédita, UVA, 2018.
- Prieto Sayagüés, Juan Antonio: «Los conflictos entre la clerecía regular y secular en la Baja Edad Media. Jurisdicciones, exenciones y administración sacramental», en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 55(1), 2021, <https://doi.org/10.34096/ahamm.v55.1.8400>
- Quenardel, Olivier: *La diaconía cisterciense, Encuentro Internacional de Laicos cistercienses*, 2005.
- Reglero de la Fuente, Carlos María y Fernández Flórez, José Antonio: *Colección diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1300). 4, (1110-1199)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1991.
- Reglero de la Fuente, Carlos María: «Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales», en *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental: siglos XI-XIII*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 2006, pp. 195-288.
- Reglero de la Fuente, Carlos María: *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2008, pp. 508-529
- Reglero de la Fuente, Carlos María: *Amigos exigentes, servidores infieles. La crisis de la Orden de Cluny en España (1270-1379)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2014.
- Reglero de la Fuente, Carlos María: «Imágenes, espacios, gestos y palabras en un conflicto: El señorío de Sahagún (Siglos XIII-XV) en *Studia Histórica, Historia medieval*, 36 (1), (2018), pp. 85-106.

- Reglero de la Fuente, Carlos María: «La reforma de los prioratos cluniacenses castellanos en la Baja edad media: de Cluny a Valladolid», en *Archivo Ibero-Americano*, 83, n° 296 (2023), pp. 27-56.
- Reglero de la Fuente, Carlos María: *Monasterios y monacato en la España medieval*, Marcial Pons, Madrid, 2021.
- Reuelta Somalo, José María: «Renovación de la vida espiritual», en Suárez Fernández, Luis (coord.): *Historia General de España y América. Tomo V: Los Trastámara y la unidad española, (1369-1517)*, Madrid, Rialp, 1981, pp. 189-270.
- Rivas, Fernando: «La Cuaresma en la Regla de San Benito: una vida según las bienaventuranzas», en *Cuadernos Monásticos*, 126, (1988), pp. 251-289.
- Roberts, Agustín: «El voto monástico de estabilidad», en *Cuadernos monásticos* 14 (1970), pp. 141-168.
- Rodrigues, Ana María, Fontes, João Luís y Andrade, Maria Filomena: «La(s) reforma(s) en el franciscanismo portugués en la Edad Media» en *Hispania Sacra*, 72/145 (2020), pp. 51-63.
- Rodríguez de Lama, Ildefonso: *Colección Diplomática Medieval de La Rioja (923-1225), volumen 3*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1979.
- Rodríguez Martínez, Luis: *Historia del Monasterio de San Benito el Real de Valladolid*, Valladolid, Caja de Ahorros Popular de Valladolid, 1981.
- Rucquoi, Adeline: «El deber de saber: la tradición docente en la Edad Media castellana», en Mazín Gómez, Óscar (dir.): *México en el mundo hispánico*, El Colegio de Michoacán, Zamora (México), 2000, pp. 309-329.
- Sagalés Cisqueña, Llorenç: «Estructura institucional y legislación sobre archivos de la Congregación cisterciense de San Bernardo de Castilla» en *Cistercium*, n. Especial (2020), pp. 17-42.
- Salinas Espinosa, Concepción: «De vicios y virtudes en algunos textos castellanos del siglo XV» en *Revista española de filosofía medieval*, 1, (1994), pp. 149-157.
- San Bernardo, *Obras completas de San Bernardo*, Madrid, BAC, 1983-1994.
- San Gregorio, (Rivas, Fernando, ed.): «Los cuatro libros de los Diálogos de San Gregorio Magno (540-604)» en *Cuadernos Monásticos*, 154, (2005), pp. 57-109.
- Sánchez Domingo, Rafael: «Nota sobre actas y constituciones de la congregación de San Benito de Valladolid (1613-1721)» en *Auctoritas*, 1, (2016), pp. 125-130.
- Sánchez Hernández, María Leticia: «Veinticuatro horas en la vida de un monasterio de los siglos XVI y XVII» en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, VIII, 2009, pp. 199-227.
- Sánchez Herrero, José: «La imagen del monje entre el clero secular durante la Edad Media» en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 8, (1993), pp. 113-152.
- Santo Tomás Pérez, Magdalena: *La asistencia a los enfermos en Castilla en la Edad Media*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2002.
- Seijas Montero, María: «La trayectoria de los monasterios cistercienses del sudoeste gallego desde la congregación de Castilla», en *Cuadernos de Historia Moderna*, 38, (2013), pp. 73-92.
- Solano Fernández-Sordo, Álvaro: «Monasterios y núcleos urbanos en la Asturias medieval. Conflicto, acuerdo, convivencia y simbiosis», en Cavero Domínguez, Gregoria (coord.), *Civitas bendita: encrucijada de las relaciones sociales*, Universidad de León, León, 2016, pp. 210-217.
- Soler i Canals, Josep María: «Rasgos característicos de la espiritualidad benedictina» en *Liturgia y espiritualidad*, año 42, n°. 4, 2011, pp. 255-259.

- Soto Rábanos, José María: «Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)» en *Anuario de Estudios Medievales*, 23, 1993, pp. 257-353.
- Suárez Fernández, Luis: *Humanismo y Reforma Católica*, Madrid, Ediciones Palabra, 1987.
- Tanner, Norman P.: *Los concilios de la Iglesia: breve historia*, Madrid, BAC, 2003.
- Tejada y Ramiro, Juan: «Concilio provincial de Aranda 1473» en: *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia Española: Concilios del siglo XV en adelante (tomo V)*, Madrid: Imprenta de Don Pedro Montero; 1855.
- Tollendal Prudente, Luisa: «Consideraciones sobre el ejercicio femenino del poder regio y señorial en los reinos de León y de Castilla (siglos X-XII)», en Martínez Peñín, Raquel y Caverro Domínguez, Gregoria (coords.), *Poder y poderes en la Edad Media*, Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2021, pp. 603-616.
- Vaca Lorenzo, Ángel: «Recesión económica y crisis social en Castilla en el siglo XV», en *Las crisis en la Historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995, pp. 33-56.
- Veilleux, Armand: «De la interpretación de una regla monástica» en *De Collectanea Cisterciensia XXXI*: 3, (1969), pp. 195-209.
- Vivancos, Miguel Carlos: «Vida cotidiana de clérigos y monjes: sus cargos y oficios en la documentación leonesa», en VV.AA., *Monarquía y Sociedad en el Reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*. León: Centro de Estudios e investigación San Isidoro. Caja España de Inversiones y Archivo Histórico Diocesano, 2007, pp. 675-712.
- Vizueté Mendoza, José Carlos: *La Iglesia en la Edad Moderna*, Madrid, Síntesis, 2000.
- Werler, Martin, Hospitalidad, https://www.benedictines-cib.org/wp-content/uploads/2020/07/2018-07Sept_Abbot_Martin_Werlen_Hospitality_part2_es.pdf.
- Yáñez Neira, María Damián: «El monasterio de Montesión, cuna de la Congregación de Castilla», en *Anales toledanos*, vol. 9, (1974) pp. 203-288.
- Yáñez Neira, María Damián: «Los primeros usos de la Congregación de Castilla», en *Compostellanum*, XXVI, (1981), pp. 83-133.
- Zaragoza Pascual, Ernesto: «Fernando el Católico y la reforma de los benedictinos y benedictinas españoles (1474-1516)», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 26 (2017), pp. 157-184.

