

RASGOS DE LA VIDA COTIDIANA DE UN CABILDO MEDIEVAL DE CLÉRIGOS REGULARES

*CALVO GÓMEZ, José Antonio
Universidad de Salamanca*

RESUMEN

Este artículo trata sobre algunos pormenores de la vida cotidiana de un cabildo de clérigos regulares de san Agustín en la baja Edad Media castellana. Concretamente, el estudio aborda la historia de la vida privada del monasterio abulense de Santa María de Burgohondo, que pudo haber sido fundado por el rey Alfonso VI entre 1072 y 1109 para ordenar el destino de las desperdigadas poblaciones mozárabes del Alto Alberche. Este trabajo ensaya un modelo explicativo de cuanto representa para los clérigos de Santa María el universo físico e imaginario que ocupan —espacio natural y recinto monástico respectivamente intrincados—, el refugio personal y comunitario, la alimentación, la noche, el sueño, la muerte; pero también de los mecanismos que emplean para alcanzar las decisiones que afectan a la marcha de la comunidad, los ritmos litúrgicos y festivos de la abadía, y en general de todos los recursos de la evangelización de las estribaciones orientales de la Sierra de Gredos. ¿Cuáles son sus resortes vitales? ¿Cuáles sus miedos? ¿Cuáles sus esperanzas?

Palabras clave: Iglesia medieval, clérigos regulares, Burgohondo.

1. INTRODUCCIÓN

¿Dónde ha dormido esta noche el abad del monasterio de Santa María de Burgo-hondo?, ¿cómo es su cuarto?, ¿quiénes sus domésticos?, ¿cómo es el camastro de los canónigos del Burgo? A ese hábito monástico que visten, ¿qué sentido le dan? ¿Quién lo guardó al final de la jornada? Y ahora, al empezar el día, ¿quién se encargará de repartirlo? ¿Quién presidirá las primeras oraciones? ¿Quién dirá la misa más temprana cuando los primeros rayos de sol atraviesen aquellas vetustas estribaciones de la Sierra de Guadarrama? Además de las misas y los rezos, ¿en qué se emplearán hoy los clérigos del cenobio burgon-deño? ¿Dónde tomarán las decisiones más importantes para la buena marcha y gobierno de la comunidad? ¿Cuáles serán sus resortes inmediatos que definirán su propia existencia en el marco de una vocación compartida?

Y junto a eso, ¿cómo concebirán aquella dimensión espiritual, la que les pone en comunicación con una personalidad allende de este mundo y que les hace vivir de otra manera? ¿Cómo traducirán esta religión, su vida consagrada, en el desarrollo de la más genuina actividad pastoral? Y si este fuera aquel día, el último de la presencia intraterrena de las huestes clericales de Burgo-hondo, ¿cómo afrontarán este postrero lance, definitivo, esta súbita llamada al infinito? ¿A quién acudirán en su llamada? ¿Adónde irán? Más aún, ¿dónde quedarán yaciendo los hombres que se fueron? ¿Habrà un alma piadosa que elevará por ellos una oración al que les quiso hacer sacerdotes de Jesucristo?

Cuando preguntamos a la documentación sobre la vida que quieren llevar los clérigos del monasterio de Santa María, en las estribaciones orientales de la Sierra de Gredos, como también los de otros monasterios y canónicas de la historia medieval de la Península Ibérica, sus respuestas se nos antojan excesivamente exiguas. Si resultó complejo elaborar el mapa documental que cerrara el círculo de una historia más o menos externa de la comunidad de Santa María, se vuelve un imposible al rastrear los condicionantes internos de sus miembros, aquellos espacios secretos que, sin embargo, tienen la capacidad más decidida para determinar la existencia del hombre por cuyas referencias se anteponen proyectos generales y se interiorizan valores por los que se definen nuevas rutas para el desarrollo y ejecución de la vida de un hombre. Lo más importante se vuelve esquivo a nuestros ojos que, sin embargo, no cejan en su empeño por darlo a la luz, una vez más¹.

¹ Puede encontrarse una historia más completa de este monasterio en nuestro trabajo: CALVO GÓMEZ, J. A. *El monasterio de Santa María de Burgo-hondo en la Edad Media*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2009.

Sobrevuela en nuestro trabajo una cierta sombra de la duda. La documentación nos obliga a ser prudentes. Los estudios de cada una de las canónicas que hemos conocido, cuando hacen mención sobre el particular, sobre la vida cotidiana de los monasterios –ya que muchas veces no se cita en absoluto– indican que estas parecen haber adaptado con generosa libertad unas disposiciones canónicas por otro lado parcas en todo lo que se refiere a la vida cotidiana de los clérigos.

San Agustín enumera algunos elementos que indican ciertos caminos para la existencia de los que quieren seguir los pasos del Maestro según su modelo regular; pero debemos constatar que el obispo de Hipona no pretende legislar sobre todas sus dimensiones vitales. Probablemente sólo atiende a la ordenación que aquellos espacios personales y comunitarios que considera más importantes y novedosos frente al régimen de la sociedad de la última Antigüedad y primer Medievo. El cumplimiento que se hace de ellos a lo largo de los siglos de la baja Edad Media es ciertamente etéreo. La regla de san Agustín debe ser el punto de partida de esta reflexión, pero forzosamente superada al comprobar la más que generosa libertad con que es aplicada su, muchas veces también imprecisa, propuesta normativa.

Haciéndose eco de esta misma dificultad, Enrique Gavilán cita un texto de fray José de Sigüenza, que recoge en su *Historia de la orden de san Jerónimo*, editado por primera vez entre 1600 y 1605². En él, hace referencia a la vida de los canónigos del monasterio de Párraces, en Segovia, en atención a la vaguedad más que cierta que representan sus principios y obligaciones canónicas, la relativa flexibilidad con que se aplicaban las disposiciones que regían con largueza en otros monasterios de la época, sobre todo en los benedictinos, cistercienses y jerónimos.

Dice así el seguntino:

Tampoco hay memoria de qué forma de vida guardaron los canónigos durante muchos años [...]. La forma y estatutos era la regla de san Agustín y así se llamauan canónigos seglares (*sic*) de san Agustín; que aunque muchos dizen, esta forma de religión, que se vio en muchas iglesias de Europa, llamada canónigos reglares de san Agustín, no la inventaron para más estrecha vida, sino para eximirse de la obediencia de los obispos [...].

Sin embargo, hay algunos indicios que nos animan a tratar de responder a la pregunta por la vida cotidiana de los clérigos de san Agustín, singularmente

² SIGÜENZA, J. *Historia de la orden de san Jerónimo*. Madrid: Bailly-Baillière, 1909, t. II, p. 651.

de aquellos que comparten la comunidad canónica de Santa María del Burgo. Algunas disposiciones de los estatutos de 1549³, releídas con la debida prudencia, pueden completar los siempre fragmentarios elementos de un documento legal de donación o compraventa del siglo XIV. Ciertos lugares comunes con la lógica y con la topografía del valle alto del Alberche, algunas reliquias de la baja Edad Media, materializadas en la fábrica del monasterio de Santa María, además de la necesaria abstracción, son los libros en los que podemos leer algo de todo esto, desde los que podemos presentar el panorama de una canónica agustiniana, en un campo ciertamente poco estudiado.

José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja, al prologar las actas del XVII seminario de historia sobre el monacato⁴, constatan que las preocupaciones de carácter antropológico, desde hace unos años, han ido invadiendo los estudios de historia en general y de historia medieval en particular. Cuando lo aplican al mundo monástico medieval, anotan que tales preocupaciones han escogido un doble ámbito de proyección. De un lado, han estimulado la ampliación de algunos viejos caminos de conocimiento de la historia social. De otro lado, han creado un nuevo mirador, un inédito punto de vista sobre el conjunto de la realidad social por la que el historiador se interesa. En la encrucijada de ambos caminos han ido apareciendo, en los últimos años, en el campo de los estudios históricos, tanto nuevos temas como nuevas aproximaciones sobre viejos temas.

El seminario se desarrolló, por desgracia, sobre la vida de los monjes que siguen la regla de san Benito, es decir, los benedictinos y los cistercienses. Esto quiere decir que las referencias que nos ofrecen los autores son interesantes, pero solamente subsidiarias a nuestro objeto.

Esto indica, asimismo, que sigue vigente la pregunta, que se hace más urgente la necesidad de abordar la materia que da título a este artículo, por el interés que empieza a cobrar el tema en los estudios históricos, por la relevancia que adquiere la respuesta en nuestra comprensión de la realidad.

Julio Valdeón⁵, en la ponencia que abre el VI curso de cultura medieval, celebrado en Aguilar de Campoo en septiembre de 1994, se había detenido ya en

³ Véase nuestro trabajo CALVO GÓMEZ, J. A. «Los estatutos del monasterio de Santa María de Burgo de 1549». *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 66, 167 (2009), p. 741-800.

⁴ GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (Coord.). *Vida y muerte en el monasterio románico*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real, Centro de Estudios del Románico, 2004, p. 7.

⁵ VALDEÓN BARUQUE, J. «Aspectos de la vida cotidiana en la Castilla de fines de la Edad Media». En: GARCÍA GUINEA, M. Á. (Dir.). *Vida cotidiana en la España medieval*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real, 1994, p. 9-20.

algunas consideraciones sobre la vida cotidiana en Castilla a finales de la Edad Media. En las actas del curso queda recogida una idea similar: La «vida cotidiana», tradicionalmente pariente pobre de la investigación histórica, se ha convertido, desde hace unos años, en una faceta privilegiada en la misma.

Abundan las publicaciones recientes que tratan de aspectos relacionados con la vida cotidiana en diferentes periodos del pasado humano, y en concreto en la Edad Media. La alimentación, la prostitución, la calle, la risa, la noche, etc., son algunas de las cuestiones, entre otras muchas, analizadas por la historiografía medievalista de nuestros días. Lo cotidiano se erige en protagonista de numerosos congresos.

Pero, ¿qué se oculta detrás de esta expresión, aparentemente tan sencilla de «vida cotidiana»? se pregunta el historiador vallisoletano. Ciertamente un sinfín de aspectos, pero sobre todo cuestiones de muy diversa naturaleza, materiales unas, espirituales otras. La vivienda, el vestido o la alimentación, qué duda cabe, son elementos capitales del vivir diario de los seres humanos.

Todos ellos tienen que ver, en principio, con el mundo material. Pero incluso en la elección de unos u otros de los elementos citados entra en juego el mundo del espíritu. También se sitúan bajo el aspecto de lo cotidiano cuestiones directamente relacionadas con el territorio de lo actitudinal, como el empleo del tiempo libre, la participación en estos o aquellos espectáculos, la reproducción de las ideas adquiridas o la postura adoptada ante la muerte.

Valdeón continúa explicando cómo el historiador que se dedica al estudio de la vida cotidiana tiene que tener en cuenta que trabaja en una encrucijada de caminos, en un territorio en el que se entrecruzan permanentemente lo material y lo espiritual. La postmodernidad también da alcance a la disciplina histórica, la «posthistoria», caracterizada por la falta de arquetipos a los que el historiador pueda aferrarse. Olvidada la vieja historia narrativa de los estados-naciones y en franco retroceso aquella que partía de la primacía de lo socio-económico, la práctica historiográfica se ha proyectado en los últimos años hacia nuevos centros de interés, entre los cuales lo cotidiano o lo marginal ocupan, sin la menor duda, un puesto destacado.

En este punto, damos un paso más y le preguntamos a las fuentes por la materia que nos ocupa. No parece complicado establecer un itinerario si respetamos la lógica de la vida, la fuerza de la misma pregunta que debemos responder: ¿Cómo se desarrolla la existencia de un clérigo regular de la comunidad monástica de Santa María de Burgohondo desde que se acerca por primera vez a la puerta de la abadía hasta su desaparición corporal?

¿Cuáles son sus resortes vitales? ¿Cuáles sus miedos? ¿Cuáles sus esperanzas?

2. EL ENTORNO NATURAL DEL ALTO ALBERCHE Y EL TIEMPO DE DIOS: LAS PRIMERAS REFERENCIAS DEL MONASTERIO

El hombre de la Edad Media vive profundamente inmerso en la naturaleza que le rodea. Esta afirmación, en principio válida para la mayoría, se hace todavía con más evidencia en la historia rural de la Edad Media castellana, en la que se inserta la comunidad monástica de Santa María. La naturaleza es la primera referencia vital, en su ambivalencia más cruda: en el bosque se recoge la leña para la construcción de las casas y para atizar el hogar; se encuentra la caza, la pesca y los frutos para llenar la despensa y atender a una mesa muchas veces escasa; de los huertos, viñas y linajes se obtienen los elementos básicos de la dieta castellana; pero a costa de que sea ella la que establezca sus normas.

Aquel era un mundo descarnado —anota Valdeón⁶— de olores fuertes y de sabores penetrantes, inerte ante los contrastes del frío y del calor, pero a la vez paralizado cuando se extendía el manto de la noche. La dependencia de los humanos ante el medio natural era, por tanto, estrechísima. En los siglos XIV y XV quizá se puso más en evidencia, debido a la frecuencia de las catástrofes. Los incendios, las inundaciones y, sobre todo, las epidemias de mortalidad, son un testimonio elocuente de los azotes que padecieron las gentes de la época. Los seres humanos, en esas condiciones, parecían juguetes en manos de las fuerzas de la naturaleza.

La primera condición, casi inevitable, consiste en llegar a establecer unas condiciones mínimas de habitabilidad. Algunas de las crónicas, más o menos legendarias, sobre la fundación del cenobio del Burgo, se hacían cargo de este hecho. Lo explica, entre otros, el joven profesor del Sacromonte de Granada, Manuel Gómez-Moreno⁷, a principios del siglo XX sobre las palabras del canónigo Antonio Ventura de la Iglesia:

Cuentan que eran bosques impenetrables y deshabitados los valles que se hunden entre la Paramera de Ávila, así llamada ya en el siglo XIV, y las estribaciones de la Sierra de Gredos, cuando vino a establecerse en medio de aquella soledad un convento de canónigos regulares de san Agustín.

⁶ IBÍDEM, p. 13.

⁷ GÓMEZ-MORENO, M. *Catálogo monumental de la provincia de Ávila. Texto*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1983, p. 321-322.

Derribando monte y roturando terrenos, abrieron al cultivo los rellanos o navas que entre los peñascos y tajos se formaban; acudieron labriegos y pastores, y así se pobló de aldeas aquella tierra, hermosa y fértil dentro de su indomable fragosidad.

La naturaleza, severa, inexorable, se pone parcialmente al servicio de la comunidad, que elige las riberas de la garganta de Santa María para establecer su casa. Resulta complejo explicar por qué los fundadores evitan las márgenes del río Alberche en esta decisión.

El río habría proporcionado mayores recursos. Su caudal, constante, no hubiera permitido pasar dificultades en años de sequía ni cuando las condiciones del estío se hicieran más duras, precisamente cuando los cultivos de huerta necesitan más agua. En él habrían encontrado asimismo pesca abundante, que remediara una mesa menos poblada.

No se puede descartar nada. Desconocemos si el elemento religioso de búsqueda de la soledad y el aislamiento cobró fuerza en este momento. Pero resulta muy complejo llevarlo a sus últimas consecuencias por el hecho de que estamos ante una comunidad de clérigos regulares llamados a la atención pastoral de poblaciones rurales, y no concebidas como centro escatológico de retiro y oración, como parece insinuar el canónigo Ventura de la Iglesia.

En esta ruta, parece que la tesis que apunta a la posible pervivencia de poblaciones anteriores encuentra aquí refuerzo. Se habría elegido este lugar, alejado del río, que representa el peligro, incluso la presencia de fuerzas más o menos militarizadas del pueblo dominante, porque en él se hallaba establecido cierto contingente poblacional, incluso algún tipo de eremitorio de ascendencia visigoda, si no es que se quisiera, desde allí, ordenar estas mismas vecindades dispersas a lo largo de un valle que encuentra, precisamente aquí, cabe la garganta de Santa María, su centro geográfico, la confluencia de todas las rutas naturales que lo atraviesan; un valle limitado por las altas montañas de Gredos al Oeste y sus estribaciones al Norte y al Sur, y por la vía de comunicación que une Ávila con Toledo, de la que precisamente por ser su límite permanece al margen y en virtud de cuyo aislamiento se garantizan las condiciones más adecuadas para esta misma pervivencia.

Se conserva en el imaginario colectivo un hecho que no debe descartarse como motivo fundacional primero. Precisamente en el espacio que con el tiempo llega a ocupar la abadía de Santa María se ordena lo que los antiguos denominaron un «lugar telúrico» o singularmente marcado por diversas fuerzas consideradas beneficiosas para el hombre y sus haciendas. La aparición de la Virgen María cabe la garganta de la Yedra –de ahí su nombre: la virgen

de la Yedra, hoy venerada en la villa de La Adrada- habría reconformado un lugar imaginativamente cargado de fuerza sobrehumana que mentalmente condicionaría esta fundación.

La memoria de este hecho, conservada a lo largo de los siglos de la dominación musulmana en la Península, no hace sino contribuir a fortalecer la tesis de esta pervivencia habitacional de contingentes residuales pero significativos de poblaciones cristianas más o menos arabizadas. Sobre esta especie de eremitorio visigodo vendría a establecerse una comunidad apostólica de clérigos de san Agustín, que por iniciativa regia institucionalizarían un medio ya henchido de significado.

Junto al eje espacial en el que se mueve el hombre del Medievo rural castellano, el pueblo en el que habita y su entorno inmediato, que se medía fundamentalmente por la distancia que era capaz de recorrer, a pie, en camino de ida y vuelta, entre la salida y la puesta de sol, el profesor Valdeón⁸ habla de una segunda referencia: la coordenada temporal, que recuperamos para concluir este apartado, contexto en el que los canónigos de Burgo de Osma viven insertos y a un tiempo contribuyen a establecer.

El referente por excelencia para la medida de tiempo, completa el maestro, era el firmamento, y ante todo el astro rey, el sol. Ahora bien, en la Europa medieval se añadió otro elemento, de índole cultural para la medición del tiempo. Nos referimos a las campanas. A la regulación natural de la actividad humana, a tenor de la salida y la puesta del sol, se sumó la contabilidad del tiempo por parte de los eclesiásticos, con vistas a la distribución racional de sus oraciones.

Pero, a su vez, las campanas servían para que los no eclesiásticos articularan el ritmo de vida. Es lo que J. Le Goff llamó el «tiempo de Dios», frente al «tiempo de los hombres» del final del Medievo y, sobre todo, de la Modernidad. En el «tiempo de Dios», las horas canónicas marcaban la secuencia diaria de la comunidad, mientras que el ritmo del año lo regulaba el santoral, como veremos con más detalle en apartados sucesivos.

3. EL INGRESO EN COMUNIDAD: LA CONSAGRACIÓN MONÁSTICA

Fundado el monasterio de Santa María, con el tiempo llamarían a sus puertas nuevos candidatos a la vida comunitaria. Los motivos y circunstancias que llevan a un hombre a retirarse del mundo y a consagrar su vida al servicio de

⁸ VALDEÓN BARUQUE, J. *Aspectos de la vida cotidiana...*, p. 14.

la comunidad eclesial, a ingresar en un monasterio, canónica o eremitorio, a emplearse en la cléricatura, con diversas formas y características, han variado notablemente a lo largo del tiempo, probablemente de la mano de la propia evolución de la historia de la Iglesia.

A principios del siglo XX, escribe Gregorio Marañón al inicio de su magnífica biografía sobre Antonio Pérez⁹:

No se sabe cuándo abrazó Gonzalo la carrera eclesiástica, que entonces ayudaba mucho para medrar en la Corte. Probablemente lo hizo sin demasiada vocación. En 1533, le nombró el emperador canónigo de San Nicolás de Bari y, en 1538 era arcediano de Villena. En 1542, arcediano de Sepúlveda, en Segovia, con una canonjía anexa y, en 1544, canónigo de Cuenca. Cuando Carlos V abdicó, concedió a su secretario la abadía de San Isidoro, en León. En 1559, le fue otorgada una pieza eclesiástica en Vallecas y una encomienda en 1562, en la abadía de Burgohondo, de canónigos seglares de san Agustín, diócesis de Ávila.

Sin embargo, nos resistimos a aceptar que fue siempre así. No se nos escapa el sombrío panorama que se cierne sobre la vocación a la vida consagrada en el Medievo castellano, pero la generalización de las circunstancias dificulta la lectura del detalle y de las experiencias particulares, probablemente en un marco complejo que necesita un estudio que no estamos en condiciones de elaborar aquí.

Dejando a un lado la sinceridad del corazón de los canónigos del monasterio de Santa María, hubo quien vivió durante años sujeto a la regla que el santo de Hipona estableció para los clérigos de su diócesis:

En primer término –ya que con este fin os habéis congregado en comunidad– vivid en la casa unánimes y tened una sola alma y un solo corazón orientados hacia Dios (regla 3). Y también: Vivid, pues, todos en unión de alma y corazón, y honrad los unos en los otros a Dios, de quien habéis sido hechos templos (9).

Además, el mismo prelado exhorta a una aceptación sincera de las disposiciones que para el buen gobierno de la comunidad se han de disponer:

Que el Señor os conceda observar todo esto movidos por la caridad, como enamorados de la belleza espiritual, e inflamados por el buen olor de Cristo que emana de vuestro buen trato; no como siervos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia (48).

⁹ MARAÑÓN, G. Antonio Pérez. *El hombre, el drama, la época*. 8.ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1969, p. 5.

Y continúa:

Y para que podáis miraros en este librito como en un espejo y no descuidéis nada por olvido, léase una vez a la semana. Y si encontráis que cumplís lo que está escrito, dad gracias a Dios, dador de todos los bienes. Pero si alguno de vosotros ve que algo le falta, arrepíentase de lo pasado; prevén-gase para lo futuro orando, para que se le perdone la deuda y no caiga en la tentación (49).

La comunidad del monasterio de Santa María se adscribe desde el primer momento a estas disposiciones y, con menor o mayor dificultad, las deja plasmadas en sus reglas y estatutos, escritos o tácitos, para el buen gobierno y ordenación.

Probablemente al principio fue más sencillo, con un régimen de vida consensuado, acorde a las necesidades que iban surgiendo en la organización interna de la comunidad. Aquellos que desearan abrazar la vida religiosa, independientemente de sus motivaciones más o menos sinceras, aceptarían también un cierto ordenamiento de vida y proceder.

Aquellas eran las sensaciones que transmitían las palabras de la crónica del canónigo Antonio Ventura de la Iglesia, con fecha del 20 de mayo de 1792¹⁰:

Hace más de ocho siglos que en Burgohondo hay abad y canónigos [...] retirados en su soledad los que entonces vivían en comunidad religiosa, sin perder de vista todo lo que podía ceder en utilidad del estado, se ocupaban continuamente en cantar las alabanzas de Dios.

Parece más propio aplicar a fases más modernas la regularización tan estricta que llega a recibir la vida comunitaria. No resulta fácil hacer la transposición del control que ejerce el papado a partir del conocido como destierro de Aviñón en el siglo XIV (1317-1378) a fases anteriores, incluso del pontificado de Inocencio III (1198-1216), singularmente caracterizado por su proyecto de regulación de las órdenes y comunidades monásticas y mendicantes.

Algunos recién llegados habrían recibido ya, ciertamente, las órdenes sagradas. Otros, superado un tiempo de preparación, de vida comunitaria, si no también de adopción de los rudimentos mínimos para el ejercicio del ministerio sacerdotal, serían presentados bajo las manos de algún obispo, que le conferiría el poder sacro, que le habilitara para la atención de las necesidades pastorales de la comarca del Alto Alberche: bautizar, presidir las celebraciones de la eucaristía, perdonar los pecados no reservados al abad o al obispo,

¹⁰ LÓPEZ ARÉVALO, J. R. *Colegiata abadía de Burgohondo. Proceso de extinción (1791-1819)*. Ávila: Obra Social y Cultural de la Caja de Ahorros de Préstamos de Ávila, 1975, p. 21-23.

enterrar a los muertos. Además, participaría con normalidad en las horas canónicas de la propia comunidad.

En algunas crónicas se compara la vida que llevaban los clérigos de Santa María antes y después de la bula de León X de 1514, punto de inflexión y ruptura en algunos casos definitiva de la vida canónica medieval¹¹. El obispo Lorenzo Otaduy Avendaño (1599-1611), hacia 1606, escribe contra abad Miguel de Briciaños (1593-1612)¹² y, por mano de uno de sus procuradores, nos ofrece algunos datos interesantes sobre la condición de los clérigos regulares de san Agustín y la presunta renuncia que hacen de ella al aceptar las disposiciones de la referida bula leonina.

Aquí dice el obispo que, al aceptar la dispensa de votos que les concede el papa León X, los clérigos de Burghondo perdieron su condición de religiosos, como lo son los canónigos de San Isidro de León, y que su abad, muchas veces secular, atendía un beneficio regular, lo que prohibía el concilio de Trento:

El obispo de Ávila dice que en su obispado [...] ay una abbadía que llaman del Burgo Hondo, por estar la yglesia del abbad y canónigos fundada en el dicho lugar, aunque fuera de él ay otros ocho lugares serranos que perteneçen a la misma abbadía. La qual, hasta el año de quinientos y catorze fue de canónigos reglares de la orden de Sant Agustín, con los tres votos solemnes de obediencia, castidad y pobreza, que haçian como agora haçen los canónigos de San Isidro de León, y algunos otros que ay en el reyno de esta orden [...] con su superior que llamaban abbad, aunque este las más vezes será clérigo secular, a quien en encomienda se daua la abbadía, como se dauan otras de monasterios regulares antes de la reformation del conçilio de Trento, que manda que los benefiçios regulares se den así mismo a regulares que profesen la misma religión.

El obispo insiste en la consideración de verdaderos religiosos por el hecho de emitir los tres votos monásticos de pobreza, castidad y obediencia; y, por tanto, en la pérdida de tal condición al aceptar la dispensa del papa. Ciertamente, la evolución de los canónigos de san Agustín puede haber llevado a este extremo, pero en el origen no parece que fuera así.

No podemos afirmar que la comunidad de Santa María estuviera, en algún momento de su historia, una comunidad de religiosos, cuya primera y principal condición fuera la escatológica y cuya consagración recayera en la emisión

¹¹ Puede verse nuestro artículo: CALVO GÓMEZ, J. A. «La desarticulación pontificia de un cabildo de clérigos regulares de san Agustín en 1514», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 65, 165 (2008), p. 419-453

¹² Archivo Diocesano de Ávila (En adelante ADA) 2040, sit. 32/3/4, doc. 3.

de los votos monásticos. Los clérigos de san Agustín son antes sacerdotes que miembros de una comunidad, y esto queda claro también después de la bula de 1514 y la recapitulación que ofrecen los estatutos de 1549, en los que expresamente se pide en el capítulo XIII del título primero «que qualquier prior, canónigo o vicario de esta yglesia e monasterio y abadía sea obligado a mostrar los títulos de sus órdenes quando hicieren profesión».

La situación es de tal manera, que, en el capítulo anterior, se refiere el legislador a «la pena que incurre el capitulante que no se ordenare de sacerdote *infra annum*», que no es otra que la suspensión del cobro de las distribuciones que le correspondan, según la nueva concepción organizativa, e incluso hasta la privación de la concesión recibida.

Una larga explicación que reproducimos completa, por la elocuencia de las palabras, viene de la mano del relator del obispo Lorenzo Otaduy Avendaño (1599-1611), en su reivindicación contra el abad Miguel de Briciaños (1593-1612) que hemos citado y datado hacia 1606¹³. Su propósito consiste en explicar por qué considera que, a partir de 1514, los canónigos de san Agustín del monasterio de Santa María ya no son verdaderos religiosos y, entre tanto, describe con significativa elocuencia la vida que llevaban y los elementos que más directamente la reflejaban: refectorio y dormitorio común, clausura, comunidad de bienes y votos monásticos.

Estas son sus palabras:

En el dicho año de mill y quinientos y catorze, viendo don Juan de Ávila, abad [...] cuán perdida e irregular vida hacían los canónigos [...] trataron de común consentimiento de hazer unos statutos [...] y entre otros [...] acordaron que de allí adelante no viviessen como hasta entonçes, dentro de la clausura de monasterio, comiendo en comunidad en refitorio y [...] durmiendo en el dormitorio común, sino cada uno en sus casas, cerca del monasterio [...] y que de allí acudiesen a las horas canónicas y officios diuinos como acuden los canónigos de las iglesias cathedrales y collegiales, y que [...] se partiesse la renta de la messa conventual y regular entre seys canónigos, y que no ubiesse más, siendo el uno de ellos prior, a cuyo cargo abía de estar la administración de los sacramentos del [...] Burgo y Navarredonda, y otro prior de Nuestra Señora de la Hiedra [...] junto a [...] La Adrada, y que de esta renta goçassen como de hacienda propia, pudiendo haçer de ella en vida y en muerte a su voluntad, sin orden al abbad, dexando a la hora de la muerte la quinta parte [...] para la fábrica de la yglesia del Burgo.

Se han producido cambios significativos en la estructura vital de los canónigos de Burgothondo. El relator del obispo Otaduy considera que intervienen en la misma condición y ministerio.

¹³ ADA 2040, sit. 32/3/4, doc. 3.

Afectan de tal manera al ordenamiento de los estatutos monásticos que, en virtud de esta carta y privilegio del papa León X, dejaron de ser verdaderamente clérigos regulares de san Agustín y se tornaron en simples canónigos, como lo son los de las colegiatas y catedrales del reino castellano:

Y así quedaron, sin ser canónigos reglares, con sólo el voto de obediencia, que hacen al abbad, y el de castidad, que todos los demás clérigos hacen quando se ordenan de espístola, como el de obediencia a su perlado quando se ordenan de missa, sin hacer el solemne de pobreza, sin el qual y los demás votos referidos no pueden ser verdaderos religiosos de la orden de canónigos reglares de sant Agustín, como expressamente lo determina el sancto concilio de Trento [...]. Estos canónigos tienen dominio desde el dicho año de quinientos y catorze acá [...]. Y así, quando Su Santidad de León décimo aprobó este estatuto [...] y les dio licencia para que pudiesen tener propios y dominios de sus rentas, y de qualesquiera otros bienes que pudiesen adquirir, les sacó del todo de verdaderos canónigos reglares y religiosos, porque expresamente dixo que les conformaua sus statutos en lo que no fuesen contrarios a los sacros cánones, como lo es el ser religiosos de la orden de canónigos regulares de sant Agustín, sin el voto solemne de pobreza y sin clausura, donde vivan en comunidad.

Por tanto, en la Edad Media, los canónigos de Burgohondo viven en clausura, sólo rota para atender las necesidades pastorales de la comarca, practican la comunidad de bienes, según el espíritu del libro de los Hechos de los Apóstoles, y comparten refectorio y dormitorio, como concreción práctica del voto de pobreza. Consagrados por el orden sacerdotal, emiten los otros dos votos monásticos de castidad, al igual que el resto de los clérigos ordenados de estola, o de diaconado, y de obediencia, como los ordenados de misa, o de presbiterado, que deben al abad, como superior inmediato. Prometen asimismo cumplir todo lo contenido en los estatutos del monasterio, que nos han llegado de forma fragmentaria incorporados en un texto de 1549 a la luz de la bula derogatoria del papa León X de 1514.

4. EL ESPACIO MONÁSTICO: REFUGIO Y REFERENCIA VITAL

Queda anotado que, a lo largo de los siglos de la baja Edad Media, los canónigos de Santa María viven en la clausura del monasterio. Falta explicar en qué consiste la clausura, el ordenamiento interno de la fábrica, las posibilidades que ofrece el viejo caserón cabe la garganta de Santa María o de la Yedra. El hábito monástico, el resguardo personal frente a la cruda intemperie de la Sierra de Gredos, complementa la materia sobre el refugio de los clérigos en la canónica del Burgo.

4.1. El claustro hasta 1514

Recuperamos todavía otra explicación sobre la novedad que representa la bula de 1514, en que se recuerda la forma de vida que llevan los clérigos de Burgohondo a lo largo de los siglos medievales y que ya hemos oído de mano del abad Melchor Pérez de Arteaga (1579-1592).

En este caso no podemos precisar el autor, que parece escribir desde la atalaya del siglo XVII¹⁴:

Siendo abbad de la dicha abbadía don Joan de Ávila, viendo y entendiendo los muchos ynconvenientes que auía estando en claustro los dichos canónigos, y teniendo y poseyendo en común sus rentas y décimas, que se defraudaron y perdieron muchas de ellas y espicialmente de las que los reyes hizieron merçed en los términos de la ciudad de Ávila y en otras partes, suplicó el dicho abbad don Juan al [...] papa León X dispensase para que los dichos canónigos saliesen del claustro y viviesen en sus casas particulares contiguas a la dicha yglesia y monesterio del Burgo, y tubiesen y poseyesen en particular, por distribuciones quotidianas, los dichos diezmos y rentas [...] en muerte y en vida, reseruando la quinta parte de cada uno para la fábrica de la dicha yglesia mayor reglar del Burgo; y en todo lo demás quedasen súbditos al dicho abbad, como de antes estauan, retento el áuito de tales canónigos reglares que antes tenían con los tres votos esenciales y profesión de ellos, cuyo ynstitutio han tenido y tienen y guardan después de la concesión.

Según estos datos, la fábrica del monasterio de Santa María representa el primer espacio vital. Hemos dedicado antes nuestra atención en su estudio, y remitimos allí para un conocimiento más detallado¹⁵. Allí recordamos que el primer documento conocido se fecha el 21 de abril de 1179 en Letrán (Roma). Se trata de una bula del papa Alejandro III confirmando las posesiones que tiene ya el obispo abulense Sancho, concediéndole potestad sobre el *Monasterium Sancte Marie de Fundo*. Seguramente la aldea existe antes, incluso el monasterio, endeble construcción de madera, piedra y barro, primitivo y provisional cenobio, que luego es derruido para dejar espacio tal vez al actual.

Suponemos que, cuando un abad y sus primeros clérigos, generalmente acompañados de conversos o consagrados no sacerdotes, llegaban al lugar de su futuro monasterio, comenzaban por vivir en cabañas de leñadores, en un regreso simbólico a la ermita de los primeros siglos del monacato. Durante un primer momento de adaptación, comprobarían las condiciones del terreno. Esto les permitiría, si el emplazamiento elegido no fuera el mejor, que se pudieran mover sin dificultad.

¹⁴ ADA 2042, sit. 32/4/1A.

¹⁵ CALVO GÓMEZ, J. A. *La abadía de Santa María de Burgohondo*. Salamanca: [El Autor], 2001.

Si se revelaba adecuado para la vida monacal, se edificaba de inmediato una capilla, así como las primeras construcciones comunitarias; obras escuetas con paredes de madera o adobe con carácter provisional. Entonces ya se podía acoger nuevos miembros y llevar una verdadera vida comunitaria conforme a los principios de la regla de san Agustín. Seguramente Burgohondo no fue una excepción en esto, si bien no conocemos documento alguno que nos lo testifique.

Por lo que conocemos de la historia, esta construcción provisional podía durar una generación. Al comienzo del asentamiento se hacía necesario un tiempo para que la abadía saliera a flote y para que acumulara capital suficiente, procedente sobre todo de donaciones piadosas de los habitantes que les acompañaban, antes de pensar en la construcción «de fábrica» de una abadía que se pretendía definitiva.

Se conoce mal la arquitectura de los primeros momentos de ese supuesto primitivo edificio, modesto, provisional y establecido, sin duda, a medida que aumentan las necesidades de la explotación. Aquella primitiva construcción debió de constituir una especie de caserío sin un plan rector, aunque tal vez sí rodeado de un muro de protección de madera o de seto. Las excavaciones que se han venido realizando en los diferentes espacios que rodean al edificio, sobre todo las realizadas en el claustro, a finales del año 1985, no han aportado luz alguna a toda esta primera etapa del monasterio.

Referimos en otro lugar los datos sobre la posible fundación y dotación inicial del rey Alfonso VI; pero la abadía de Burgohondo, tal y como nos han llegado hoy sus trazas principales, se inicia probablemente a mediados del siglo XII, seguramente después de unos años de presencia del primer grupo de clérigos que, por una u otras razones, han decidido instalarse definitivamente en estas suaves estribaciones de la Sierra de Gredos.

4.2. La iglesia monacal

La capilla original de la abadía es pequeña y sencilla, edificada hacia mediados del siglo XII en el más puro estilo románico. Su sobriedad y estilismo, al tiempo que su penumbra característica, nos remiten fundamentalmente a las viejas construcciones cistercienses. Como ecos lejanos de una misma inspiración, el arte románico-cisterciense configura aquí, a lo largo de los 28 metros de la estancia de la iglesia, sin contar los muros, un espacio armónico de recogimiento, de serenidad, de proporción.

No son los elementos decorativos los que atrapan la mirada del peregrino, no las metopas y canecillos efusivamente adornados, sino la hondura de su construcción, el dinamismo de sus formas, el misterioso encanto de sus arcadas.

El románico que se reproduce en sus muros no corresponde entonces al que encontramos en la ciudad de Ávila y en otros muchos lugares del norte peninsular y europeo, con profusión de adornos y labrados, con historiados capiteles y elevadas torres señoriales.

No existen disposiciones agustinianas para la construcción de nuevas canónicas, lo que hace que cada nueva fundación haya ido aceptando para sus trazas las normas que el gusto de la época iba imponiendo. Además, muchas canónicas se erigen sobre antiguas comunidades de sacerdotes, por lo que su espacio vital, dígase catedral como la de Jaca o castillo como el de Montearagón, viene dado de antemano.

En Burgohondo no se acepta el románico castellano que encuentra singulares ejemplos en el centro y norte provincial y peninsular, tanto en la ciudad de Ávila, como en el románico mudéjar de La Moraña, aunque su posible conexión resulte en este punto más evidente. Sin llegar a entender del todo los motivos, resulta imponerse, más bien, la influencia de la desnudez cisterciense, que ha ido llenando los rincones de Europa desde unos pocos años antes, y que parece llegar ahora al monasterio de Santa María del Burgo y teñir en su composición ideal la construcción medieval.

La iglesia aparece estructurada por medio de tres naves, separadas por dos líneas de pilares contruidos en perfecta sillería, probablemente edificados durante el abadiato de Juan Dávila y Arias (1506-1557); naves que confluyen perpendiculares en un crucero apenas resaltado en la planta del monasterio. La base de los pilares, que parece ser originalmente lisa, es labrada, en un tiempo posterior, con características nuevas de cortes octogonales. En su composición, estas grandes columnas aparecen rematadas en un ábaco modulado, que viene a sustituir al capitel; y de ellas arrancan cuatro grandes arcos formeros elaborados con dovelas de granito, casi rectangulares, dispuestas según el modelo de soga y tizón.

La armadura de la cubierta reposa a su vez sobre esta estructura de arcadas y muros formeros; esta parece haber sido sustituida a principios del siglo XVI por una nueva de estilo mudéjar, seguramente tras un incendio o un derrumbe, o sencillamente en un momento de reforma y auge económico de la colegiata. Responde al modelo de armadura mudéjar de par y nudillo, ochavada en los extremos con limas moamares.

A partir de una nave rectangular, el autor consigue el paso a una estructura ochavada mediante cuatro pechinas gallonadas que al tiempo desempeñan funciones estructurales de anclaje y estabilidad. La decoración se completa en los extremos de la cubierta a base de dos interesantes escudos del mencionado Dávila y Arias y retazos perdidos de pintura, adscritos también, como el resto de la construcción de la cubierta, a los primeros lustros del quinientos. El arco toral presenta dos sencillas arquivoltas decrecientes que apenas se distinguen de la estructura del muro frontal. Este arco da paso a un presbiterio que aparece cubierto por una bóveda de cañón de ladrillo, irregular.

La iglesia toda aparece recorrida mediante dos líneas de impostas diferentes, ambas biseladas y de similar factura. La primera de estas líneas, que se sitúa a la altura de los arcos formeros, encuentra su réplica en la segunda, que ocupa la altura de los arcos del presbiterio y en lo que parece su continuación natural en las columnas adosadas que presenta la cabecera.

Estas columnas, adosadas a los pilares que estructuran el espacio del altar mayor, aparecen en número de ocho. En su ordenamiento, soportan el peso de los arcos que se abren sobre las capillas situadas al final de las naves laterales, tanto en su comunicación con el presbiterio como en su continuación en estas naves de la epístola y del evangelio. Presentan un austero capitel labrado según las normas del dórico, sin adorno alguno y con basa sencilla. En la parte baja del fuste aparecen pequeños labrados cristianos que se asemejan a los que podemos localizar también en los pilares del presbiterio.

Se conservan dos puertas de la época de construcción de la iglesia, que mantienen el estilo románico característico de este primer momento, que datamos a mediados del siglo XII. La primera y más importante es la del ingreso del lado occidental, a los pies de la nave central, que aparece formada por cuatro arquivoltas en granito de radio decreciente con las impostas como único adorno. En el siglo XVI, esta entrada es tapiada al abrirse una nueva en la parte norte y pronto el espacio es ocupado por un nuevo elemento, el coro, cuya sillería se coloca precisamente delante de esta antigua entrada occidental.

La segunda, de menor calidad artística, aunque de no menor antigüedad, parece, con una cierta seguridad, que servía como vía de comunicación entre la iglesia y el monasterio o el claustro, cuyos restos han sido extraídos en las excavaciones de 1985. Su labor se compone únicamente de dos arquivoltas, aunque labradas en granito con especial esmero.

En un monasterio con evidentes trazos militares, el ábside se presenta como un nuevo cubo dentro del sistema defensivo. Este ábside, al exterior, aparece

configurado mediante la colocación de grandes piedras emplazadas «a espejo», unas de mampostería y otras, reutilizadas, situadas entre verdugadas de dos ladrillos y entre ripios en la zona superior norte del mismo. Reconstruido en parte, probablemente en el siglo XVI tras un derrumbe, o incluso antes, su estructura se presenta rematada por un cuerpo que lo comunica con la bóveda de cañón que cubre el presbiterio.

La distribución original del presbiterio presenta una cabecera que predomina sobre la planta rectangular y rompe la estructura armónica del edificio, esencialmente mediante dos tramos, uno recto y otro curvo. Así lo ve Gómez-Moreno, quien habla de una intensa labor de reorganización de la planta del edificio en algún momento de su prolongada historia¹⁶.

Franquean el espacio de este presbiterio cuatro robustos pilares, comunicados a su vez mediante dos arcos escarzanos de dovelas biseladas en sus esquinas mediante dobles escorcias, posiblemente labradas en el siglo XVI. La misma estructura se reproduce en las cabeceras de las dos naves laterales, completando un conjunto realmente original en su firmeza constructiva. Se ha apuntado igualmente la posibilidad de la existencia de dos absidiolos laterales, aunque no se descubren pruebas concluyentes en este sentido y más bien todo parece indicar lo contrario.

Según el propio Gómez-Moreno, este conjunto se vería modificado al derrumbarse parte del mismo a finales del siglo XV o principios del siglo XVI, edificándose en este momento las dos capillas cuadradas que encontramos en las citadas cabeceras de las naves de la epístola y del evangelio respectivamente.

Al interior, hacia la parte septentrional, el ábside presenta unas interesantes pinturas murales medievales, datadas a mediados del siglo XIII. Hoy estas pinturas, ocultas tras un retablo del siglo XVIII, aparecen gravemente dañadas, pero en tiempos pasados, sus tonalidades debieron de ocupar la totalidad del conjunto en una bella representación espacial de la Pasión de Cristo.

La complicada distribución medieval de las escenas, de claras resonancias evangélicas, sitúa una prácticamente sobre la otra, presentadas ambas en registros paralelos según un imaginario eje central. Atendiendo a su iconografía figurativa, ambos episodios parecen pertenecer a un ciclo dedicado a la Pasión, que quizás culminara en algún Cristo en Majestad o

¹⁶ GÓMEZ-MORENO, M. *Catálogo Monumental...*, p. 321-327.

Pantocrátor rodeado, tal vez, por los Tetramorfos o símbolos propios de los cuatro evangelistas.

La imagen inferior, la menos visible en la actualidad, recoge el tema de la crucifixión de Cristo según el texto bíblico. Su inserción se realiza por razón de la colocación de un marco rectangular, rebajado en su zona posterior mediante un arco polilobulado y unas arquivoltas coloreadas. La representación de Cristo en la cruz aparece rodeada de diversos personajes evangélicos. Entre ellos, aparecen dos figuras prominentes, cuya efigie se vislumbra más que se ve. El mencionado retablo barroco, muy pegado al muro interior del ábside, impide un análisis exhaustivo del conjunto.

En esta primera escena sorprende un único detalle: la aparición de un Cristo crucificado que cuelga casi totalmente del madero y rompe decididamente aquella norma románica que establece la ley de adecuación al marco. Las dos figuras que se independizan, destacando a los pies de la cruz, deben de ser la Virgen María y san Juan, el discípulo amado, uno a cada lado, pero con un retablo que dificulta de tal manera la visión es imposible asegurarlo.

El conjunto superior reproduce la escena del prendimiento del Mesías en el Huerto de los Olivos durante la noche del jueves antes de la Pascua. La figura de Cristo, de mayores dimensiones, manifiesta en sus trazos la importancia que se le quiere conceder según la perspectiva románica de la representación jerárquica de los personajes. A este Cristo, en trance de ser apresado, aparece abrazado un Judas Iscariote de tupida barba. Se muestra rodeado por tres sayones, que portan reluciente casco y cota de mallas según los usos propios de mediados del siglo XIII. Uno de estos sayones sujeta una gruesa soga, que debía de continuarse ante la figura de Cristo, pero que desgraciadamente ha perdido sus rasgos. La perspectiva jerárquica, la gran mano con la que Cristo abraza a Judas, la gran cruz sacada de su orla y el tono claro de la túnica resaltan la figura central de esta bella escena.

4.3. El conjunto monástico de Santa María

Al sur de la iglesia se alza el monasterio. La planta general de la abadía aparece inscrita en un cuadrado con torres de planta circular en sus ángulos y una más en el centro del perímetro, entre aquellas, lo que le da un claro aspecto de plaza defensiva. En el muro norte se levanta la iglesia, cuya cabecera constituiría el cubo de mayores dimensiones. De esta estructura primitiva, en la actualidad, queda en pie parte del muro occidental, en el que se abre una puerta, y parte del muro sur, con dos cubos o torreones. En el ángulo sur-oriental, un tercer torreón, circular, es sustituido, ya en un momento temprano, por una torre de

planta cuadrada. Esta torre mantiene, sin embargo, la misma idea constructiva del primitivo monasterio, que coloca las piedras más grandes en vertical.

Los muros, al igual que los de la iglesia, están hechos de mampostería, con aquella tendencia a colocar las piedras grandes verticalmente, que encontramos también en la muralla de Ávila, edificada, según los investigadores, unos pocos años antes. Entre las hiladas mayores, se insertan diversas lajas cortadas de modo irregular. Sólo las ristras que completan las piedras colocadas en el ábside son en esto una excepción al ser sustituidas por el ladrillo según el gusto mudéjar. En estos muros, se insertan distintos vanos, mínimos en los torreones, que reformas posteriores han ido ajustando a las necesidades del uso en cada época. El carácter defensivo de las torres apunta el uso como saeteras de estos pequeños huecos que descubrimos en la construcción.

En el centro del conjunto se sitúa el claustro monástico, imagen de la Jerusalén celeste, un cosmos en sí mismo, como lo llamó Jiménez Lozano¹⁷, que fue seriamente reformado en 1583 de mano del maestro Francisco Hernández, sobre la base de la estructura medieval del monasterio. Hoy permanece arruinado. Además, se descubren dos nuevos patios, al norte y al sur, respectivamente, del monasterio.

Al lado septentrional se encuentra un atrio que Ángel Barrios¹⁸ sitúa cronológicamente haciéndolo coincidir con la repoblación de la zona, proceso que tuvo lugar en el último tercio del siglo XII. Da paso a este espacio norteño una destacada puerta de arco ojival, construida en granito hacia finales del siglo XII o principios del XIII. Dicho ingreso aparece conformado mediante dos arquivoltas decrecientes y capitel semilabrado, que se presenta semejando una línea de impostas. Está flanqueada por dos piedras, puestas en vertical a modo de almenas, modelo que se vuelve a repetir en el muro contiguo, aparentemente de un tiempo posterior.

Por el lado sur, el pequeño patio actual da paso a una zona de huertas con cerramiento de muro de mampostería que estaría incorporado a la abadía. En el siglo XVII se coloca una puerta de grandes dimensiones que, rematada con una cruz o con una imagen en piedra cerraría lo que se conoce como la «huerta de Palacio». El espacio delimita los terrenos que son cultivados por la comunidad de clérigos de modo directo o por sus hortelanos u otro tipo de pobladores dependientes.

¹⁷ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Guía espiritual de Castilla*. Valladolid: Ámbito, 1984, p. 69.

¹⁸ BARRIOS GARCÍA, Á. *Estructuras agrarias y de poder en Castilla. El ejemplo de Ávila (1085-1320)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1983, t. 1.

4.4. La torre mayor, signo de un cambio de mentalidad

La torre mayor de la iglesia se levanta en la primera mitad del siglo XVI, al final del último tramo de la nave de la epístola. Se coloca macizando el primer segmento de la nave del Mediodía, emparentada con otras que se construyen en esta época a lo largo de toda la geografía castellana. Sin embargo, en su formación es una construcción totalmente original, que sólo encuentra comparación en otras atalayas separadas de esta por más de cien kilómetros de distancia. Tal vez el ejemplo de la iglesia parroquial de Piedrahíta, que formó parte de un complejo militarizado, sea la primera referencia para la torre de Burgohondo.

En su origen, el monasterio no contaba con edificación parecida alguna. Ya hemos apuntado cómo en su construcción probablemente se dejan sentir en estas lomas de las estribaciones de la Sierra de Gredos las diversas indicaciones del Císter en su tenaz empresa de despojo y desnudamiento. San Bernardo de Claraval no se siente a gusto en medio de la riqueza monástica, ni con su estructura de poder que se ha feudalizado. En su empeño, todos los esfuerzos de este gran reformador se dirigen a simplificar las formas y los contenidos de la realidad que le rodea, en busca de lo estrictamente imprescindible: la pobreza como norma colectiva de vida, el menor poder permitido en el ámbito de la organización de esa vida en común, en menor adorno posible en los edificios y en los libros. Es decir, la forma mínima que descubra la esencia del ser¹⁹.

Se determina que no exista ningún signo de señorío en estos monasterios y por eso se prescinde de la torre como símbolo de poder. Esta se transforma en un sencillo campanario de espadaña, aéreo ventanal de campanas, como puro elemento funcional. La observación del muro meridional de la iglesia parece sugerir algún tipo de estructura de esta naturaleza que debió de perderse en el transcurrir de los siglos.

En el mismo orden, se une a ello la ausencia de cúpula en el crucero y la sustitución de la pesada cabecera absidial románica, junto con el abatimiento de las figuras de canecillos, de las metopas y capiteles, de los monstruos, las aves mitológicas, los leones y los asnos o los grifos simbólicos, que nunca llegaron a existir. Sólo en el siglo XVI, en que tal vez se olvida este espíritu original y acentúa de nuevo el poder de los monasterios, se levanta la airosa torre que hoy contemplamos.

¹⁹ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Guía...*, p. 112-114.

Dicha atalaya presenta planta rectangular con aparejo de mampostería, y refuerzos en las esquinas con piedras de perfecta sillería. Posee un campanario con seis huecos y aparece coronada por desiguales almenas decorativas de una pieza y bolas de granito berroqueño. Las campanas originales han desaparecido y se han colocado otras nuevas ya en esta época. El conjunto se cubre con un tejado convencional que antes debía de ser de madera. Además, de la línea del suelo del campanario, y hacia el exterior, arrancan tres grandes piedras a modo de base sobre las que, en su día, tal vez existió una pequeña plataforma o balconcillo.

Todo el interior de la torre queda ocupado por una escalera de caracol de dos metros de diámetro, que parte de una pequeña puerta en la iglesia y conduce al campanario. Esta escalera constituye el núcleo central de la estructura que hace las veces de columna vertebral sobre la que se asienta el peso. Está compuesta por 66 pasos bien labrados e iluminada a través de cinco ventanucos muy estrechos que recuerdan nuevamente las saeteras medievales que encontramos en las naves del templo.

En su construcción, parte del interior del templo quedó modificado. Uno de los pilares de los que dividen las naves y un arco formero fueron sustituidos por un nuevo pilar de base cuadrangular adosado a la esquina nordeste de la torre y un arco ciego sobre la misma estructura y de arranques muy por debajo de la línea de impostas de los formeros originales. De la antigua espadaña románica sólo quedaría el arranque, hoy reintegrado en la nueva fortificación.

4.5. El escudo de la abadía

Un último apunte sobre la fábrica del monasterio, nos lleva a observar los diversos escudos que la adornan, aquellos elementos simbólicos de derecho y soberanía que enlazan con el complejo mundo de las mentalidades. El escudo de la abadía se configura en un único cuartel, doblemente simétrico respecto a un punto central, enmarcado por finísimas pilastras con estrías muy clásicas. El motivo heráldico elegido es la flor de lis, en número de cinco, ordenadas según la misma simetría en torno a una central.

Desconocemos el origen de este escudo, aunque los ejemplos que encontramos reproducidos en los muros del monasterio o en el coro de la iglesia no van más allá del siglo XVI. ¿Se trata del escudo del monasterio? ¿Estamos ante los motivos heráldicos de alguno de los abades de Burgohondo?

La presencia de la flor de lis en la heráldica se documenta, al menos, desde el siglo XII, y pronto es acogido por los reyes franceses como emblema familiar. También sabemos que, en el país galo, los soberanos lo conceden a algunos miembros de familias poderosas investidas de derecho de administrar justicia y a ciertos dignatarios de la Corte. El uso de las flores de lis en los escudos se extiende luego por muchos países de Europa, entre ellos España, aunque se pueden seguir sus modelos de acuerdo a la evolución cronológica de las mismas.

En el monasterio de Santa María la Real de Nieva, cerca de Segovia, patrocinado por Catalina de Lancáster, nieta del rey Pedro I de Castilla, se representa en número de tres, como emblema de la dinastía inglesa ¿Cómo llega a Burghoondo esta representación? ¿Se adopta como escudo monástico ya desde el principio? No cabe duda que este escudo debe relacionarse con el patronato regio del cenobio. En este sentido cabe recuperar de nuevo la idea que remite al rey Alfonso VI, legendario fundador de esta plaza monástica.

En el año 1084, Alfonso VI conquistó Madrid. Por aquellos días, se decía que en la muralla de la ciudad se hallaba una imagen de la Virgen, escondida al tiempo de la invasión sarracena. El monarca hizo un voto solemne y prometió que si lograba entrar victorioso en Toledo, volvería a Madrid buscaría la imagen de la Virgen, hasta encontrarla.

Poco tiempo después, Toledo fue sometido bajo las tropas leonesas y el rey mandó llamar a la última superviviente que conocía algo sobre esta cuestión, una mujer llamada María. La anciana había recibido, por tradición familiar, una idea de cómo podía ser la imagen de la madre de Dios, aunque sin conocer el lugar exacto de su secreta ubicación.

La reina Constanza de Borgoña, tercera esposa del monarca, mandó llamar a esta señora de Madrid y le pidió que le explicara cuáles eran los rasgos de la imagen y poder así hacer un mural que perpetuara su memoria hasta que pudiera ser nuevamente localizada. El artista, para su ejecución, se inspiró en la imagen de la propia reina, quien por eso lleva añadido una flor de lis, de los reyes de Francia.

De esta manera la virgen de la Flor de Lis fue la primera representación de la Virgen que hubo en el Madrid reconquistado, pintura mural que, tras ciertos avatares históricos, se encuentra actualmente en la cripta de la iglesia del Santísimo Sacramento, en la capital, probablemente en una reconstrucción más o menos exacta que se elaboró tras el incendio que sufrió en tiempo de Enrique IV. Más

tarde, se llegó a encontrar la talla escondida en la muralla, la que luego se llamó la virgen de la Muralla, la virgen de la «Almudaina» o de la Almudena.

Conocemos varias reproducciones de dicho escudo en la abadía. El primero aparece en el coro, claramente de finales del siglo XVI y perfectamente integrado en el conjunto ornamental renacentista del mismo. Pero también debemos citar el que encontramos en el ábside, realizado en piedra, que, sin embargo, ha perdido su talla en gran medida, producto seguramente del paso del tiempo. Se ha conservado mejor el tercero que conocemos, situado en la fachada meridional, sobre una ventana. También ha sido ejecutado en piedra y datado, como el anterior, hacia mediados del siglo XVI. El resto de los escudos, dispersos a lo largo de diversos elementos constructivos y ornamentales, se fechan en los últimos años del siglo pasado.

5. EL VESTIDO DE LOS CANÓNICOS DEL BURGO ES MERO HÁBITO CLERICAL

San Agustín se refiere al hábito de los clérigos, y a la ropa en general, en el capítulo V de su regla²⁰, que titula: «Del uso de las cosas necesarias y de su diligente cuidado». En este capítulo, que comprende diez números, pide a los miembros de su comunidad, entre otras cosas, que tengan sus vestidos «en un lugar común, bajo el cuidado de uno o de dos, o de cuantos fueran necesarios para sacudirlos, a fin de que no se apolillen».

Y continúa explicando que, así como se alimentan de una sola despensa, así deben vestirse de una misma ropería. A ser posible, no sean ellos los que decidan qué vestidos son los adecuados para usar en cada tiempo, ni si reciben el mismo que habían usado o el ya usado por otro, con tal de que no se niegue a cada uno lo que necesite. Pero si de ahí surgiesen disputas y murmuraciones, quejándose alguno de haber recibido algo peor de lo que había dejado, y se sintiese menospreciado por no recibir un vestido semejante al de otro hermano, deben juzgar de ahí cuánto les falta en el santo hábito del corazón, «cuando así os contendéis por el hábito del cuerpo». En cualquier caso, si se tolera por su flaqueza recibir los mismos que dejaron, deben tener lo que usen en un lugar común, bajo la custodia de los encargados (30).

Sobre la limpieza del hábito, añade, deben lavarse la ropa según la norma dada por el superior, ya sea por ellos mismos, ya por los lavaderos; pero que no suceda que el afán nimio de llevar limpio el vestido llegue a

²⁰ PL XXXII.

causar manchas en el alma (32). Finalmente, completa, «los vestidos y el calzado, cuando quien los pide es porque los necesita, no difieran en dárselos quienes los guardan bajo su custodia (40)» a quienes, además, pide que «sirvan a sus hermanos sin murmuración (38)».

5.1. La abadía de Santa María

Resulta complejo determinar el grado de cumplimiento que alcanzan estas disposiciones entre los canónigos de Santa María. La documentación medieval no atiende a esta pregunta y sólo la normativa canónica de mediados del siglo XVI vuelve sobre el tema y nos explica, por oposición a lo que a partir de ese momento va a exigir, cuál es el hábito que los canónigos han utilizado hasta entonces.

Concretamente, de acuerdo a la bula de León X de 1514, se anota un primer título en el libro de los estatutos de 1549:

Del hábito y regla de señor santo Augustino de canónigos reglares y cosas pertenecientes a ella a que son obligados el prior e canónigos de esta yglesia e monasterio del Burgo, e abadía e los vicarios perpetuos de ella, y personas dependientes e annexas.

Singularmente, traemos a colación el capítulo primero de este título, «que trata de la manera del hábito e cómo se ha de traer». Allí anuncia la capacidad que tiene el capítulo para hacer cambios en la forma de vestir de los canónigos:

Por la bula apostólica suso inserta nos es dada facultad y licencia de corregir y enmendar qualesquier estatutos y ordinaciones antiguas de esta yglesia e monasterio del Burgo y de toda la abadía, aunque sean tales que estén aprobadas.

Además, se remite a la regla (o reglas) de san Agustín, con la pretensión de volver a ella, en un movimiento de reforma y vuelta a las fuentes que recorre a toda la Iglesia del último medievo:

El sanctissimo doctor Augustino, autor y padre de esta sancta religión y regla de canónigos reglares en tres reglas que instituyó [...] en ninguna de ellas exprimíó ni mandó que trajeren hábito alguno los dichos canónigos, ni en todo el derecho está escripto ni expreso que los canónigos reglares haian de traer hábito, donde resulta que el hábito o escapulario de lienzo ancho y largo que solían traer se cree que es más por costumbre antigua de la orden, o por algunos estatutos de algunos monasterios.

Es decir, durante un tiempo más o menos prolongado, los canónigos de Santa María han vestido un cierto escapulario de lienzo ancho sobre el hábito

que no parece corresponder con el espíritu inicial, sino que, entonces, parecía ser el mero clerical el hábito empleado. Así lo explica de nuevo más adelante:

La dicha costumbre e estatuto no se estiende a más de traer el dicho hábito ancho e largo encima de la ropa o jayo, y el hábito superior de los dichos canónigos es especialmente según la costumbre antiquísima del dicho monasterio hábito mero clerical.

La consecuencia parece evidente. Los canónigos del monasterio de Santa María, clérigos que son desde el principio de la fundación del cenobio, cuya novedad consiste en la vida comunitaria, no en la diversa consagración, emplearon en un primer momento el mero hábito talar o clerical, sin otra distinción de los vestidos empleados por los canónigos seculares y por el clero secular, en general, si no fuera para las ceremonias solemnes.

Sólo el paso del tiempo y una cierta asimilación a la vida religiosa fue añadiendo algunos elementos a la indumentaria canónica, como aquel varias veces referido «hábito o escapulario de lienzo ancho y largo», de evidentes resonancias escatológicas que emplean los miembros de las órdenes monásticas y mendicantes.

La reforma del siglo XVI pretende volver a esta idea original, todavía con más sentido por cuanto han fortalecido su condición clerical frente a la monástica o escatológica, en un juego de equilibrios ciertamente complejos. En este orden, reduce significativamente la presencia de otros complementos al hábito clerical, si bien no lo asimila plenamente a este, pues reserva un «escapulario de lienzo de tres palmos, más o menos» que deben llevar encima o debajo del jubón todas las personas de la obediencia de esta abadía.

Concluye de esta manera el capítulo primero de este primer título:

Para la felice dirección de la dicha yglesia [...] porque [...] no anden notados y las personas de letras tengan por bien de rescibir el dicho hábito y residir en esta dicha yglesia e monasterio e vicarías perpetuas de la dicha abadía [...] ordenamos que el hábito que de aquí adelante son obligados a traer [...] sea un escapulario de lienzo de tres palmos poco más o menos [...] assí los novicios como los profesos encima del jubón o debajo, con tanto que no le dejen sino fuere para mudar camisa y esto a los profesos *sub precepto* y a los novicios, si les probare o constare haberle dejado, *per contemptum* que *ipso facto* sean privados del dicho hábito y del priorazgo o canonía o vicaría que estubieren en esta yglesia e monasterio o en la abadía.

Otros capítulos complementan algunos aspectos sobre esta materia. Así el segundo explica «cómo y dónde se ha de dar el hábito, y que jure los estatutos aquel a quien se diere». Y luego lo desarrolla diciendo que se manda a los

que de aquí adelante hubiere de darse el hábito de mano del abad, según la bula del papa León X, sea antes de esta iglesia y monasterio de Nuestra Señora del Burgo y de su capítulo. Y si el abad estuviese impedido, podrá delegar en el prior o presidente del cabildo, que procederá a esta imposición después de que el candidato haya jurado los estatutos.

En un cierto afán por controlar la vida de la abadía, singularmente ahora que se ha roto la obligación de la vida común, en 1549 se pide, en el capítulo cuarto de este primer título, que «se asiente, en el libro que haya, el que tomare el hábito o hiciere profesión». Debe hacerse ante notario o escribano y ante varios testigos, que deben figurar en el acta junto a la firma del candidato, y colocar este libro en el archivo del monasterio.

Junto a la documentación del monasterio de Santa María hemos tenido ocasión de estudiar el libro de actas correspondiente con la última etapa de su existencia, concretamente desde 1666 hasta 1819, en que se extingue. En algún momento, tal vez, pueda completarse esta serie documental que favorecería un sin duda interesante estudio prosopográfico de los clérigos de Santa María.

Se apuntan más adelante nuevas indicaciones, que no podemos asegurar que hayan estado vigentes antes de esta fecha. Ciertamente se incorporan en el siglo XVI las penas que se aplican a quienes incumplen las disposiciones que se anotan, pues hasta ese momento no existen distribuciones económicas para poderlas descontar. Nos referimos, entre otras, a la petición que recoge el capítulo sexto del título cuarto, en que «trata qué han de traer vestido el prior y canónigos de esta yglesia y monasterio quando entraren en las horas».

Allí especifica la obligación que tienen «el prior y canónigos de esta yglesia y monasterio, quando entraren en el coro a las horas», de llevar «sobrepellices y capas a su tiempo. Y el que entrare o estubiere de otra manera en el coro, sea descontado tres días, y si no saliese del coro, siéndole mandado por el presidente, que el señor abad o su vicario le tenga preso por ocho días o lo que más les pareciere, conforme a la contumacia y delito, las cuales capas traigan desde la procesión de los difuntos inclusive, que se hace un día después de todos los santos, entre tercia y misa mayor, hasta las vísperas de la resurrección, exclusive; y en este tiempo, los días de la natividad de Nuestro Señor Jesu Christo y santo Esteban y san Juan apóstol y evangelista, y circuncisión y epifanía, y purificación y anunciación de Nuestra Señora, anden sin capa a tercia y procesión y misa maior y sesta y nona y las vísperas, quando se digeren antes de comer».

5.2. Un rito litúrgico adaptado a la necesidad

Recuperamos el rito de la toma de hábito que hemos localizado junto a los estatutos de 1549 y la reforma del papa de 1514. Probablemente en este capítulo podamos rastrear algunas novedades incorporadas ahora. Pero, habida cuenta que el papa no pretende reformular ninguna estructura litúrgica y que el concilio de Trento reserva para más adelante la reforma de las órdenes sagradas, podemos estar ante el ritual que se ha seguido en la etapa medieval, al menos desde un momento dado. Congregados los canónigos en el capítulo o en la iglesia, se pide al abad o a su vicario, con licencia del abad, que haga la siguiente bendición del hábito²¹:

Adjuterium nostrum in nomine Domini. R/ Qui fecit caelum et terram.

Sit nomen Domini benedictum. R/ Ex hoc nunc, et usque in saeculum.

Dominus vobiscum. R/ Et cum spiritu tuo.

Oremus. Deus omnipotens Pater, qui per tegiferum famulum tuum Moysem omnibus ministris Ecclesiae sub typica justione prisa legis praecepta dedisti, hunc lineum tunicum, quam sancti patris nostri Simplicianus, et Augustinus amore diuino ministros ecclesiae ferre conserunt; consecrare et sanctificare, et bene (*cruz*) dicere tuo ore proprio digneris, ut hic famulus tuus exutus ab omni sorde vitiorum, qui eam cupit induere cum indumento virtutum sanctarum, ea induatur quatenus perturbatione calidi insidiatoris deinceps protectus in Ecclesia tua sancta de die in diem renouetur. Per Dominum nostrum, etcetera.

Después, se asperje el hábito con agua bendita. El que va a recibir la imposición del hábito, permanezca de rodillas y se diga sobre él la siguiente oración²²:

Oratio. Adesto Domine supplicationibus nobis, et hunc famulum tuum N benedicere (*cruz*) dignare, cui in tuo sancto nomine habitum religionis imponimus, ut te largiente et debotus in Ecclesia persistat, et a uitam peruenire mereatur eternae, per Dominum nostrum, et cetera.

Al terminar, el novicio se dirija ante el altar y se postre. El cantor inicie el verso²³: «Beati qui habitant in domo tua, Domine, in seculum seculi, glorificabunt te», con el salmo 83: «Quam dilecta tabernacula, tabernacula tua, Domine, virtutum; cum cupiscit et deficit anima mea in atria Domini (*cruz*)».

²¹ Vocatis canonicis, et congregatis in capitulo, vel in ecclesia, abbas seu praepositus de licentia abbatis faciat benedictionem sequentem.

²² Deinceps aspergatur aqua benedicta habitus, benedictio sit habitu recepturus illum flectat genua, et induatur eo eum hac oratione.

²³ Qua finita nouitius iterum ante altare prosternatur, et cantor incipiat versus «Beati qui habitant in domo tua, Domine, in seculum seculi, glorificabunt te» cum psalmo «Quam dilecta tabernacula», tabernacula tua, Domine, virtutum; cum cupiscit et deficit anima mea in atria Domini (*cruz*). Psalmus 83.

Después, el prepósito tome las manos del novicio entre las suyas y le pregunte así²⁴: «Frater N, ¿promitis abbati nostro obbedientiam canonicam, et fidelitatem?». Entonces responda el novicio²⁵: «Promito». Hecho esto, el vicario haga la siguiente oración²⁶:

Oratio. Domine Jesuchiste, pastor bone, qui animan tuam pro tuis ovibus posuisti, gregem tuum propitius visitare dignare esurientem pascere, sitientem potare, quod periit require, quod erravit converte, contritum colligan conforta in validum, validum que custodi. Fac que hunc servum tuum sacro canonicali habitu indutum ante conspectum tuum cum justitia vivere, et ad misericordiam tuam cum fructu bonorum operum pervenire tribue, eique concede cum fide obedientiam, in labore virtutem, in affectu devotionem, in actu prosperitatem, in victu abundantiam, in pace letitiam, in conversatione gratiam, in tribulatione patientiam, in langoribus sanitatis hac meledam, quatenus in hoc presenti tempore per semitam justitie percurrat et te venturum judicem in novissima die cum magna hilaritate suscipiat. Per Dominum Nostrum, et cetera.

Termina el rito con la lectura del título primero de los estatutos y el juramento de todos ellos, según las propias disposiciones de la canónica del Burgo²⁷. Entre otras cosas, expresamente se recoge la pregunta: «Frater N, ¿promitis obedientiam secundum canonicam regulam beati Augustini patris nostri, et privilegium Leonis papae decim huic monasterio, et ecclesiae concessum Domino Domino N praefactae ecclesiae abbati seu perpetuo administratori et eius successoribus legitime intransibus?». Y la consagración que se recoge en una carta de este tenor:

Ego, N, trado meipsum ecclesiae Beatae Mariae del Burgo el Hondo et promito obedientiam secundum canonicam regulam beati Augustini patris nostri, et privilegium Leonis papae decimi huic monasterio et ecclesiae concessum Domino Domino N praefactae ecclesiae abbati seu perpetuo administratori N, et eius subcesoribus, legitime intransibus, sub anno Domini millesimo et cetera.

Parece evidente que se trata de un texto moderno. El espíritu de la consagración y la promesa de obediencia, no obstante, son elementos recurrentes de toda la tradición medieval que ahora, refundidos, se incorporan al rito que ha perdurado, probablemente, hasta la extinción del cenobio a principios del siglo XIX:

Omnipotens sempiterne Deus, rescipe propitius ad praeces Ecclesiae tuae et da huic famulo tuo fidem rectam, charitatem perfectam, humilitatem veram. Concede, Domine, ut sit in eo simplex affectio, patientia fortis, obedientia perseverans, pax perpetua, mens pura, rectum et mundum

²⁴ Quo finito accipiat prepositus novitium permamus, et interroget eum dicendo sic.

²⁵ Tunc respondeat novitius.

²⁶ Quo facto prepositus dicat orationem sequentem.

²⁷ Quia finita legatur ei vel ipsemet legat titulus primi libri statutorum, et juret omnia statuta.

cor, complintio recta spiritualis, virtus animae, vita immaculata, consumatio irreprehensibilis, ut viriliter currens in tuum faeciliter mercatur introire regnum, quod ipse prestare digneris, qui vivis et regnas, cum Deo Patre, et cetera.

6. EL REFECTORIO COMÚN: PAN, VINO, LEGUMBRES, POCA CARNE Y ALGO DE ACEITE

Cuando abordamos la cuestión de la alimentación, constatamos un hecho ciertamente significativo, aunque nada extraño, por lo que venimos anotando arriba: en los estatutos de 1549 no se trata en absoluto la materia, salvo en una ocasión, por un motivo ciertamente diverso del que nos interesa aquí, al referirse al ayuno que han de guardar los canónigos los viernes del año y todos los días de Adviento.

Además, sólo aparece el término «refectorio» cuando el papa León X, según las indicaciones del abad don Juan (1506-1557), evalúe las dificultades que sobrevenirían a la canónica de Santa María precisamente si en ella se mantuviera el «refectorio común», como se venía observando hasta entonces; es decir, se cita para explicar por qué, a partir de este momento, y según estas mismas letras pontificias, se va a suprimir esta forma de gobierno comunitario.

Hemos escuchado arriba la explicación que ofrece el obispo Lorenzo Otaduy Avendaño (1599-1611) sobre la bula del papa²⁸. León décimo les da licencia para tener propios y dominios sobre sus rentas, y vivir fuera del claustro, lo que interpreta como una pérdida, de hecho, de la condición de verdaderos religiosos y canónigos regulares de san Agustín:

Quando Su Santidad de León décimo aprobó este estatuto, con los demás, y les dio liçençia para que pudiesen tener propios y dominios de sus rentas, y de qualesquiera otros bienes que pudiesen adquirir, les sacó del todo de verdaderos canónigos reglares y religiosos, porque expresamente dixo que les confirmaua sus statutos en lo que no fuesen contrarios a los sacros cánones, como lo es el ser religiosos de la orden de canónigos regulares de sant Augustín sin el voto solemne de pobreza y sin clausura, donde vivan en comunidad.

En 1514, el papa León X, a instancias del abad don Juan, concede a los canónigos regulares de Santa María la capacidad para obtener bienes particulares mediante distribuciones cotidianas de la mesa capitular, aceptar limosnas y herencias a título personal, y disponer de todo esto en vida y en muerte, con tal de que, por testamento y última voluntad, dejasen la quinta parte de su hacienda para la fábrica del monasterio del Burgo.

²⁸ ADA 2040, sit. 32/3/4, doc. 3.

En definitiva, les dispensa del voto solemne de pobreza que, sin confundirse con los monjes, pero conformándose en ello a las disposiciones primitivas de la regla de san Agustín, venían haciendo desde antiguo. Como anota el obispo Otaduy, este hecho trastoca radicalmente la forma de vida de la comunidad –les sacó del todo de verdaderos canónigos reglares y religiosos– que había compartido sus bienes –refectorio y dormitorio– durante más de cuatrocientos años.

No se trata sólo de que los canónigos del Burgo hagan o no sus comidas en el mismo espacio físico ni de que empleen un solo dormitorio para el descanso nocturno. Las nuevas ordenanzas monásticas rompen una estructura de comunidad en la que se comparten todos los bienes de producción y consumo, y en la que cada miembro de la canónica agustiniana aporta el fruto de su trabajo a un fondo compartido.

Representan la descomposición de la existencia comunitaria medieval, un proyecto compartido de vida y destino. El abad Melchor Pérez de Artea-ga (1579-92) afirma²⁹:

Que estos seis fuese el número de los dichos prior, canónigos, prebendados en la dicha yglesia reglares entre los quales se repartiesen, por distribuciones cotidianas, todas las rentas que antes gozauan en común, aplicadas y pretenecientes a su mesa conventual y capitular [...] sin que en las dichas rentas tubiesen parte los curas y rectores de las dichas yglesias, ni estas en las de la fábrica de la yglesia mayor reglar, eçcepto cierta cantidad consynada para los salarios de los dichos rectores y curas, así de las que pertenesçian a los dichos prior y canónigos como de las del abbadía y mesa abaçial, porque estas, desde su principio, estubieron distintas de las de los dichos canónigos.

A partir de 1514, y especialmente de 1549, no tiene sentido referirse a los productos que forman parte de la mesa del refectorio de los canónigos, porque realmente no existe, sino que cada uno de ellos come en su casa particular, cerca de la abadía, desde la que se desplaza para los oficios litúrgicos y para las reuniones del capítulo.

6.1. La comunión de bienes, según el obispo de Hipona

San Agustín, sin embargo, piensa detenidamente en la vida comunitaria de un grupo de clérigos³⁰. En la regla, este capítulo adquiere una importancia

²⁹ ADA 2042, sit. 32/4/1A.

³⁰ LINAGE CONDE, A. «La enfermedad, el alimento y el sueño en algunas reglas monásticas». *Cuadernos de historia de la medicina española*, 6 (1967), p. 61-86. En este artículo, el autor repasa las directrices que

singular, como nueva reivindicación de la vida de la comunidad de los Hechos de los Apóstoles:

Y no poseáis nada propio, sino que todo lo tengáis en común, y que el superior distribuya a cada uno de vosotros el alimento y vestido; no igualmente a todos, porque no todos sois de la misma complexión, sino a cada uno según lo necesitare; conforme a los que leéis en los Hechos de los Apóstoles [...] (regla, 4).

Recuerda la necesaria comunión de bienes, como fundamento de la comunidad:

Los que tenían algo en el siglo, cuando entraron en la casa religiosa, pónganlo de buen grado a disposición de la comunidad (5). Y también: Los que nada tenían, no busquen en la casa religiosa lo que fuera de ella no pudieron poseer (6) [...] ni se engrían por verse asociados a quienes fuera no se atrevían ni a acercarse; más bien eleven su corazón y no busquen las vanidades terrenas, no sea que comiencen a ser las comunidades útiles para los ricos y no para los pobres, si sucede que en ellas los ricos se hacen humildes y los pobres altivos (7).

Más adelante, en el capítulo tercero, al abordar el tema de la frugalidad y la mortificación, se detiene de nuevo en cuanto rodea la alimentación del religioso:

Someted vuestra carne con ayunos y abstinencias en el comer y en el beber, según la medida que os lo permita la salud. Pero cuando uno no pueda ayunar, no por eso tome alimentos fuera de la hora de las comidas, a no ser que se encuentre enfermo (14).

Además, detalla las condiciones y maneras de proceder en el refectorio común, que se ha perdido en Burgothondo con la bula de León X:

Desde que os sentéis a la mesa, hasta que os levantéis, escuchad sin ruido ni discusiones lo que según costumbre se os leyere; para que no sea sola la boca la que recibe el alimento, sino que el oído sienta, también, hambre de la Palabra de Dios (15).

6.2. La adaptación medieval de la regla de san Agustín

El monasterio de Burgothondo hace su propia lectura de la regla de san Agustín y, hasta mediados del siglo XVI, establece el refectorio común para

recogen la Regula Magistri, la regla de san Benito, las constituciones camaldulenses, las de la cartuja, y las de los eremitanos de san Juan Bautista, sobre estas tres materias enunciadas: la enfermedad, el alimento y el sueño. Significativamente no menciona la regla de san Agustín quien se ha empleado a fondo para situarla entre las denominadas monásticas y quien tanto ha estudiado después su aplicación en la Península Ibérica.

los miembros de la abadía. Hoy resulta complejo determinar su ubicación, incluso sus características básicas. Pero debemos hacer un ejercicio de abstracción para comprender el régimen de vida que se vino observando en esta canónica a lo largo de los siglos medievales para no quedarnos en una mera recapitulación de datos documentales que ya se han acumulado para otros ejemplos con mayores posibilidades archivísticas.

Agustín Gómez en sus trabajos se refiere, sobre todo, a los espacios y disposiciones de los monasterios benedictinos y cistercienses; pero al estudiar este capítulo anota algunas claves que pueden ayudarnos. Los canónigos regulares de san Agustín no proponen un arte nuevo ni un modelo de monasterio diverso, sino que adquieren las formas y decisiones artísticas que les rodean, en este caso el románico de inspiración cisterciense. Por eso nos importa su explicación y recordar la relativa asimilación que en cuanto a su vida comunitaria, en un momento dado de su particular historia eclesial, los clérigos regulares hacen con la vida de los monjes.

Dice Gómez Gómez³¹ que el refectorio de un monasterio estaba generalmente situado en el ala del claustro frente a la iglesia. En los monasterios benedictinos se suelen situar paralelos al claustro, mientras que los cistercienses suelen ser perpendiculares, existiendo, no obstante, numerosas excepciones a esta regla. El refectorio es una de las dependencias más amplias y diáfanas del monasterio. Tenía un púlpito desde donde un monje leía durante la comida. Se comunicaba con la cocina y en ocasiones con el calefactorio. En la regla de san Isidoro se señala que durante la comida de los monjes, todos guardarán prudente silencio. Solamente uno, sentado en medio, después de recibir la bendición, leerá algún pasaje de las Escrituras.

Un plano medieval de la abadía confirmaría nuestras composiciones mentales. Pero, en su ausencia, podemos anotar que hay varios lugares en el monasterio que podrían coincidir con aquel espacio dedicado a comedor comunitario.

Lo más normal es pensar que el refectorio estuviera situado al sur del monasterio, bien soleado, donde hoy se ubica la entrada y la escalera principal para las dependencias de los sacerdotes. En aquel espacio, comunicado con la huerta y con la cocina, hacia el Poniente, aproximadamente en el lugar que hoy ocupa el garaje de la parroquia, en esta misma panda, se ubicaría el mencionado púlpito para la lectura comunitaria que perdería todo sentido, como venimos desarrollando, a partir de la bula leonina.

³¹ GÓMEZ GÓMEZ, A. «Glosario». En: GARCÍA GUINEA, M. Á. (Coord.). *Los monasterios románicos*. 2.ª ed. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 2005, p. 163-173.

En el refectorio, los canónigos mantienen, probablemente, el mismo orden de preeminencia que en el coro, según se anota en otras comunidades de corte agustiniano³². En el capítulo segundo del título II de los estatutos del abad don Juan, se explica «quántas sillas han de tener en el choro y cavildo el prior y canónigos», lo que puede ilustrar esta afirmación:

Otrosí, estatuímos y ordenamos que el prior de esta yglesia e monasterio tenga la silla primera del choro a la mano izquierda del señor abad, y el prior de la Yedra, la primera de la mano derecha; y los otros quatro canónigos tengan las sillas según sus antigüedades de su profesión con que no se mide de un choro a otro e lo mismo sea el voto, e asiento del cavildo —léase también del refectorio—.

Se entiende que el resto de los clérigos que componen esta abadía (novicios, vicarios de las parroquias cuando se encuentran en el monasterio...) comparten también el refectorio, pero ciertamente no queda clara su ubicación ni concreta su actuación en la marcha de la propia comunidad.

No resulta sencillo determinar tampoco en qué consiste la dieta de un clérigo regular en la baja Edad Media castellana, sobre todo de los que compartían mesa en el cenobio que nos ocupa³³. En principio, se encuentran sometidos a las mismas posibilidades y obligaciones que el resto de los miembros de las comunidades religiosas castellanas, con los periodos de ayuno y abstinencia que se anotan para todos los viernes del año y para las cuatro semanas de Adviento y cinco de Cuaresma³⁴, pero la regulación que siguen los monasterios de corte benedictino o cisterciense no puede confundirnos³⁵.

Ni san Agustín se encuentra en el mismo contexto ideológico que san Benito de Nursia, san Benito de Aniano o san Bernardo de Claraval, ni los canónigos regulares aceptan como propias las regulaciones que estos detallan para sus comunidades. De nuevo se impone la necesidad de recurrir a los estatutos de cada canónica, sin cuya concreción no se puede siquiera intentar llegar a una determinación mínima. Apenas nos queda referir algunos indicios con que construir un cierto modelo, fatalmente interino.

³² GONZÁLEZ DE FAUVE, M. E. *La orden premonstratense en España. El monasterio de Santa María de Aguilar de Campoo (Siglos XI-XV)*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 1992, p. 39.

³³ Vid. FLANDÍN, J. L.; MONTANARI, M. (Dir.). *Historia de la alimentación*. Gijón: Trea, 2004, p. 522-534.

³⁴ Vid. MONTANARI, M. *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa*. Barcelona: Crítica, 1993, p. 82-85.

³⁵ TEJA, R. *El primum vivere: la dieta alimenticia de los monjes*. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. (Coord.). *Vida y muerte en el monasterio románico*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 2004, p. 9-27. En este texto se puede encontrar un interesante estudio diacrónico de la diversa valoración que ha encontrado la comida entre los cristianos desde los ascetas de los siglos II y III, pasando por san Agustín y san Benito de Nursia, y hasta la *Regula* en que un patricio visigodo, san Benito de Aniano, basándose, sobre todo en la de su homónimo de Nursia, unifica todas las reglas anteriores.

Nada se menciona en los documentos que nos han llegado sobre la posible pesca en las gargantas que confluyen cerca de la abadía, la de la Yedra o de Santa María y la que viene de Navalacruz, ni tampoco del río Alberche, que sin duda podría aportar un buen complemento a la mesa monástica. Nada se habla de la caza en las brechas que se abren en estas serranas estribaciones de Gredos.

Los censos, diezmos y obligaciones, sin embargo, refieren, con cierta abundancia, como rentas debidas al capítulo, determinadas cantidades de trigo y de centeno, sobre todo, además de huevos y gallinas y de otros pequeños animales domésticos que, con carácter anual, debían entregarse en la casa del monasterio por la fiesta de san Juan o por la de san Miguel, el 24 de junio o el 29 de septiembre, según los casos.

El monasterio dispone asimismo de ciertas tierras de labor, la llamada Huerta de Palacio, integradas entre los muros de la clausura. No podemos concretar si eran atendidas directamente por los clérigos o si se valían para su cultivo de algunos domésticos que no aparecen documentados, pero parece razonable que de ellas obtuvieran legumbres, frutas y hortalizas que, junto al pan, el vino y el aceite, algo de queso y otros productos animales, completaran la dieta de los canónigos regulares de Santa María del Burgo.

Quede para otra ocasión, para cuando otros diplomas puedan iluminar con más detalle esta materia, determinar la distribución de estos productos a lo largo de la jornada, a lo largo del año, y en las distintas circunstancias en que un clérigo se pudiera encontrar: días festivos o de labor, enfermos o convalecientes, de viaje o en atención de las diversas comunidades parroquiales que componían el territorio de la abadía.

7. ESTANDO A CABILDO, EN EL CABILDO DE NUESTRO MONASTERIO

Recuperamos tres fragmentos de sendos diplomas para anotar el procedimiento que sigue el convento del monasterio de Santa María en la toma de algunas de las decisiones más importantes para la buena marcha y gobernación de la canónica del Burgo.

El 26 de abril de 1357, con licencia del abad don Juan, el cabildo de Santa María otorga una carta de procuración a favor de Gil Pérez, prior del monasterio, para que lo represente en el pleito que mantiene contra Gonzalo, obispo de Ávila, y el deán y cabildo de la catedral de esta ciudad, sobre los diezmos y primicias de los lugares dependientes de la abadía y de algunas iglesias parroquiales, y sobre el clérigo, la pila y el enterramiento que el obispo Sancho

puso en la capilla de San Pedro en el lugar de Los Santos, de aquella jurisdicción³⁶:

Sepan [...] cómo nos, el convento de Santa María del Burgo del Hondo, estando a cabildo en el cabildo del dicho monasterio, a campana tañida [...] a consentimiento e con licencia e autoridad de don Juan [...] abad del dicho monasterio, otorgamos e conocemos que hazemos y estableçemos nuestro personero e nuestro çierto procurador sufiçiente, espeçial e general cunplido a vos, Gil Pérez, prior del dicho monasterio, mostrador e presentador de esta presente carta de procuraçión [...].

Noventa y tres años después, con fecha del 13 de junio de 1450, el abad don Gonzalo y los canónigos de la abadía le entregan una carta de censo a Luis González sobre unas casas que tienen junto a la iglesia de San Marcos, en los arrabales de la ciudad de Ávila³⁷:

Sepan [...] cómo nos, el abat e canónigos et cabildo de Santa María del Burgo del Fondo [...] estando juntos en nuestro capítulo dentro en la capilla de Santa Catalina, a campana tañida [...] llamados para lo iusta escripto, e estando con nosotros [...] don Gonçalo, abad del dicho monesterio, e Martín Gonçález, e Juan Gonçález e Pedro Ferrández, e Pedro Ferrández e Juan de la Calle e Seuastián, canónigos del dicho monesterio, otorgamos [...] a ençenso [...] a vos Luys Gonçález, fijo de Ferrand Gonçález de Madrigal, vezino de la dicha çibdat de Ávila, que presente está, de unas casas con su corral que nos [...] tenemos en los arrauales de dicha çibdat, que son juntas con la eglesya de Sant Marcos [...].

Casi cien años más tarde, con fecha del 2 de mayo de 1549, recuperamos el último fragmento que complete algunos datos de esta explicación. Se trata de la reunión del capítulo que ha sido convocada para reformar los estatutos del monasterio, de acuerdo a la carta del papa León X de 1514³⁸:

Estando en la yglesia e monasterio de Nuestra Señora Sancta María [...] del Burgo, dentro en la capilla de [...] santa Cathalina, donde han de uso y costumbre de hacer su cabildo, que es dentro de la dicha yglesia, juntos e aiuntados a campaña tañida [...] don Juan Dávila, abad de Alcalá la Real, e administrador perpetuo de la dicha casa e monasterio de Nuestra Señora Sancta María del Burgo el Hondo, y el prior y canónigos capitulantes en la dicha yglesia e monasterio, e los canónigos e vicarios perpetuos profesos en la dicha yglesia e monasterio que al presente están y residen en la dicha abadía para lo de yuso especialmente llamados [...].

Los ejemplos podrían multiplicarse. Parece suficiente para anotar algunas pervivencias, que descubrimos a lo largo de los años y que explican el

³⁶ AHN. Clero, código 390 B, fol. 155r- 156v.

³⁷ ASDA, leg. 12, doc. 11.

³⁸ ADA 32/4/1C, caja 2043, doc. 4.

procedimiento para tomar las principales decisiones que afectan a la marcha del monasterio:

1. Las reuniones del cabildo tienen lugar dentro de la clausura, en el capítulo del monasterio. Con el tiempo se indica que es en la capilla de Santa Catalina, cuyo paradero desconocemos, salvo que se trate de una sala que se conserva al Naciente, cuidadosamente adecentada durante los últimos años del siglo XV o primeros del XVI. Aunque algunos autores han querido ver en el coro de la iglesia el lugar para las reuniones capitulares, lo cierto es que su factura corresponde a final del siglo XVI, o al menos fue trasladado ahí en aquella fecha. Habida cuenta de que en los sitiales de este coro se descubren indicios de haber ocupado antes otro espacio más grande que el actual, nada obsta que estos estuvieran anteriormente instalados en la mencionada y desaparecida capilla de Santa Catalina, en cuyo interior tuvieran lugar las reuniones capitulares³⁹.
2. En el capítulo tienen sitio todos los canónigos del monasterio, presididos por el abad o por su vicario, en ausencia de este. Con el tiempo, la fundación de nuevas parroquias incorpora a la abadía los vicarios perpetuos que, junto a los otros canónigos no capitulares, entran también en él. Lo que no queda claro en la documentación es la capacidad de hablar y emitir su voto a los que no forman parte del conjunto de canónigos capitulares, anotada la tercera cuestión.
3. El abad y canónigos se reúnen «a campana tañida», según el uso y costumbre. Parece indicar que en las reuniones del cabildo están presentes otros personajes convocados por la campana de la iglesia. Entre ellos se citan algunos profesos no sacerdotes, notarios, escribanos públicos, y no podemos descartar la presencia de algunos vecinos de las localidades de la abadía que, por diversas circunstancias, se vieran interesados si no

³⁹ Se trataría entonces de la actual capilla del Santísimo, fuera de la iglesia, amplia, bien iluminada, de evidentes trazas medievales que, en la antigüedad, comunicaba directamente con el claustro. El suelo aloja grandes losas de piedra y el artesonado, mudéjar, probablemente de finales del siglo XV o principios del XVI, presenta una decoración excepcional, con estrellas de ocho puntas, confluencia armónica de los cuatro elementos con la cruz de Cristo, el número de la eternidad, del octavo día de la creación. Si pudiéramos relacionar la decoración que luce con la reforma que tiene lugar en la nave central de la iglesia, cuya factura recuerda ciertamente, y que podemos datar a lo largo de la primera mitad del siglo XVI, durante el abadiato de Juan Dávila y Arias (1506-1557), de quien son los escudos que lo decoran, no tendría sentido pensar en este espacio como un refectorio –como se ha insinuado en algún momento– que se decoraría precisamente cuando ya no tiene utilidad. Lo más normal es pensar en este espacio como sala capitular. Al desaparecer el cabildo monástico nos consta que fue utilizado como sacristía de la nueva parroquia del pueblo. Sólo finalmente, desde mediados del siglo XX, adquiere el carácter cultural con que ha llegado a nuestros días.

obligados a comparecer. No tenemos pruebas para hablar de una reunión capitular abierta a todo el que tuviera interés, pero lo cierto es que estas distan mucho de ser privadas, en las que sólo los canónigos capitulares y el abad tuvieran su lugar. Sigue vigente la pregunta por la capacidad de voz y voto en este espacio monástico. Además, no queda clara la indicación que hace sobre la ubicación del cabildo en la clausura si en él pueden acudir diversos personajes ajenos a la canónica. Probablemente tendríamos que redefinir por esto nuestro concepto de clausura.

4. La materia tratada en las reuniones del cabildo corresponde, por lo general, a cuestiones mayores, que implican obligación u otorgan derecho sobre alguna cuestión y afectan a todo el convento del monasterio. La presencia de notarios y escribanos parece revestir estos congresos capitulares de notable importancia.

En definitiva, el cabildo del monasterio se convierte, con la anuencia del abad, en el espacio para tomar las principales decisiones que afecten a la marcha del cenobio de Santa María. A las reuniones, a campana tañida, en la capilla de Santa Catalina acuden los canónigos capitulares y aquellos otros que, por la materia tratada, tengan interés u obligación. El resultado de las deliberaciones queda anotado, bajo rúbrica notarial, con fuerza de ley, y se hace copia para guarda y custodia, depositada en el archivo monástico. El carácter aparentemente frío y jurídico de este procedimiento puede esconder, no obstante, acaloradas discusiones que no han dejado constancia documental, pero que, sin duda, debieron de ser parte de los diferentes puntos de vista que presentaban los clérigos de Santa María.

8. EL OFICIO LITÚRGICO, LAS CEREMONIAS Y LA ESPIRITUALIDAD DEL MONASTERIO

La regla⁴⁰ de san Agustín dedica apenas cuatro breves párrafos a legislar sobre la espiritualidad de los clérigos. Reserva para otros lugares las indicaciones pertinentes, en un tono ciertamente más pastoral y catequético.

Sin embargo, algunas líneas resultan de una densidad singular: «Perseverad en las oraciones fijadas para las horas y los tiempos de cada día (10)»⁴¹. Y también: «Cuando oréis a Dios con salmos e himnos, que sienta el corazón lo que profiere la voz (12)»⁴². El capítulo segundo, que trata sobre la oración, atiende a la

⁴⁰ PL XXXII, p. 1447-1452.

⁴¹ *Orationibus instante horis et temporibus constitutis.*

⁴² *Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in voce.*

disciplina del oficio litúrgico, que corresponde a un espacio comunitario relativamente complejo en el que existe un número mínimo de clérigos.

Sin una vida comunitaria no tendrían sentido algunas disposiciones: «En el oratorio nadie haga sino aquello para lo que ha sido destinado, de donde le viene el nombre; para que si acaso hubiera algunos que [...] quisieran orar fuera de las horas establecidas, no se lo impida quien pensara hacer allí otra cosa (11)»⁴³. Y un apunte práctico: «No deseéis cantar sino aquello que está mandado que se cante; pero lo que no está escrito para ser cantado, que no se cante (13)»⁴⁴. No podemos decir lo mismo, que sea breve y pobre, la espiritualidad de los clérigos que siguen sus palabras. La espiritualidad y la vida litúrgica del monasterio de Santa María está marcada, sin duda, por estas y otras notas agustinianas; pero, sobre todo, responde al modelo que siguen las comunidades cristianas, especialmente las parroquiales, a raíz de la reforma del papa santo Gregorio VII (1073-1085).

8.1. La reforma gregoriana

Gregorio VII recurre a la liturgia como factor de convergencia para renovar la vida eclesiástica. El empleo del *ordo* litúrgico romano se considera entonces como única garantía de verdad y un tributo espiritual a la «madre» de todas las iglesias occidentales. Una consecuencia de esta decisión papal fue la supresión de la liturgia visigótica en la Península Ibérica y la sustitución por el rito romano, en la que los capellanes franciscanos de Inocencio III (1198-1216), el obispo de Mende, Guillermo Durando (1285) y finalmente la imprenta (1436) resultarán factores decisivos, que llevarán a la codificación de formularios litúrgicos, auténticos y universales, desde el concilio de Trento⁴⁵.

En general, en la Edad Media, los presbíteros padecen una escasa preparación doctrinal, por lo que los sínodos exhortan a que se faciliten caminos de formación y que se asegure la explicación de las verdades fundamentales de la fe, contenidas en el credo y en el padrenuestro. Llegan a hacerse comunes las colecciones de homilias de los Santos Padres, que se leían en las iglesias y en los coros de los monasterios.

⁴³ In oratorio nemo aliquid agat nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit; ut si forte aliqui, etiam praeter horas constitutum si eis vacat, orare voluerint, non eis sit impedimento, qui ibi aliquid agendum putaverit.

⁴⁴ Et nolite cantare nisi quod legitis esse cantandum; quod autem non ita scriptum est ut cantetur, non cantetur.

⁴⁵ BASURKO, X.; GOENAGA, J. A. «La vida litúrgico-sacramental de la Iglesia en su evolución histórica». En: BOROBIO GARCÍA, D. (Coord.). *La celebración en la Iglesia. I. Liturgia y sacramentología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 1995, p. 49- 203.

El surgimiento de algunos movimientos como el de Pedro Valdo o el de las órdenes mendicantes devuelve una cierta dignidad al discurso homielético al tiempo que lo desvincula de la misa y del presbiterio para emplazarlo en el centro de la nave. Con el tiempo, los monasterios aseguran la formación teológica de algunos sacerdotes, al igual que las escuelas catedralicias y las colegiatas, con un descrédito añadido a la vida parroquial.

La piedad eucarística va de la mano de este movimiento de renovación a finales del siglo XII y principios del XIII; pero no para acercar al pueblo la ofrenda del sacramento, sino para alejarlo. Los fieles no se acercan a recibir la comunión; se contentan con admirar, contemplar y adorar las especies eucarísticas, en una excesiva valoración de la distancia inmensa que media entre la majestad divina y el hombre pecador. Se habla de la «mesa terrible» de la eucaristía, del «mysterium tremendum», que fortalece el temor reverencial a la comunión sacrílega y que obliga a la Iglesia a decretar la obligación de comulgar, al menos, en Pascua de Resurrección (1215).

El último Románico, pero sobre todo el Gótico, revela también una nueva espiritualidad, un estilo de vida renovado. Se acentúa un intimismo creciente, una tendencia a ver y experimentar de modo sensible, una acentuación de la dimensión subjetiva frente a los factores objetivos, un amor apasionado por lo concreto y realista. Como anota Xabier Basurko, surge un nuevo tipo de piedad hacia la figura de Jesús, de su madre María, y de los santos, principalmente de aquellos que más íntima relación tuvieron con la vida humana del Señor. La humanidad de Cristo ha sido el objeto preferido de la vida religiosa medieval, centrando su atención casi exclusivamente en el comienzo y en fin de la vida terrena de Jesús. Es curioso constatar que las escenas de la vida pública de Jesús, como los milagros, han prestado mucho menor juego en la Edad Media que los relatos de su infancia y de su Pasión.

Se fortalece y consolida la devoción a la madre de Dios. La reforma cluniacense se distingue por una devoción especial a María. San Bernardo de Clairvaux, el místico de la cruz, es también el gran juglar de la Virgen María. Junto a ella, la Edad Media cultiva con fervor la religiosidad en torno a los santos. Ellos forman el puente hacia Dios y llenan de alguna manera el vacío dejado por la evolución del tema cristológico. El concilio de Constanza (1414-18) y Juan Gerson (1363-1429) reclaman una disminución de las fiestas de los santos por los desórdenes e inmoralidad que acarrearán y por los desmanes económicos que provocan en los pobres y jornaleros que no pueden trabajar. Gerson propone su limitación a las fiestas de Pascua, a las de los apóstoles y a otras pocas realmente importantes.

En la última Edad Media, Basurko, siguiendo a Huizinga, anota que todavía resulta más preocupante la mentalidad difundida sobre los «frutos de la misa». La misa, como beneficio para vivos y muertos se convierte en el tema fundamental de la predicación. Se enumeran los frutos que se derivan por la mera asistencia, lo que favorece la multiplicación de las misas votivas y la combinación en series como las treinta misas gregorianas, los novenarios, los triduos, etcétera; que garantizan el objetivo perseguido, fundamentalmente la salvación del alma.

Con estos recursos en manos del clero, se extienden de forma anormal la multiplicación de misas y aumenta el número de altaristas, proletariado clerical que vive de los estipendios, causa y efecto de una mentalidad extrapolada acerca de la misa, ciertamente criticada ya en este momento. Sólo a finales del siglo XV surge la «devotio moderna», movimiento espiritual caracterizado por el realismo psicológico, la desconfianza de los gestos brillantes y heroicos, el amor a la seriedad, la solidez y la moderación prudente, que pone el acento sobre la oración interior del corazón, más que en la oración vocal o en la acción litúrgica, en una huida clara de la decadente escolástica.

8.2. Los sacramentos, signos eficaces de gracia

En este marco de la espiritualidad del occidente cristiano, los sacramentos, cuyo número se fija definitivamente en el segundo concilio de Lyon de 1274, se conciben como los signos instituidos por Cristo, sacramento original y originante, a través de los cuales se tiene acceso a la salvación. El cristiano se abría a la vida con un sacramento —el bautismo—, anota Mitre Fernández⁴⁶, y la cerraba con otro: la extremaunción. En su paso por la tierra, los otros cinco iban marcando el ritmo de su existencia.

Entre ellos, los sacramentos más importantes para la vida parroquial eran: el bautismo, la eucaristía y la penitencia. El matrimonio, por su condición fundante de las familias, reviste una atención singular en materia disciplinar que no parece tener en la dogmática. Ciertamente en la vida parroquial también se desarrollan los demás sacramentos, como la confirmación o la unción de enfermos, pero su relevancia resulta mucho más modesta.

El bautismo asocia al cristiano a los méritos de Cristo y tiene el poder de borrar el pecado original y cualquier otro tipo de falta⁴⁷. En los sínodos y concilios se

⁴⁶ MITRE FERNÁNDEZ, E. *La Iglesia en la Edad Media*. Madrid: Síntesis, 2003, p. 143-153.

⁴⁷ NIETO SORIA, J. M.; SANZ SANCHO, I. *La época medieval: Iglesia y cultura*. Madrid: Itsmo, 2001, p. 191-193.

recomienda el bautismo de los niños nada más nacer, en la iglesia parroquial, a no ser por causa grave, evitando la multiplicación de padrinos y madrinas que provocan el impedimento de afinidad en el matrimonio.

La penitencia y la eucaristía, por su frecuencia, marcan con más fuerza la vida del cristiano. El canon XXI del concilio IV de Letrán (1215) establece, en una pastoral de mínimos, la confesión y la comunión anual con el cura propio⁴⁸. Pero la asistencia a misa era masiva, sobre todo los domingos, los funerales y los numerosos días de fiesta, que a su vez sirve de punto de encuentro social. La eucaristía, por contener al Salvador, anotan los teólogos, resulta ser la fuente de todo el orden sacramental⁴⁹. En otro orden, el secreto de confesión se hará cada vez más riguroso y su ruptura era castigada con la reducción al estado laical y la reducción de por vida en un monasterio.

Bajo el término *ordo* se distingue en la Edad Media tanto un ceremonial, como una sociedad religiosa obligada a la observancia de una regla, así como un cuerpo social definido por un cierto estatus. La reforma gregoriana contribuye a hacer del sacerdocio una categoría cerrada, cercana a la casta que, en defensa de su personalidad, toma conciencia de las diferencias que le separan de los laicos. El presbítero, que formaba el cuerpo más importante de los sacerdotes, en muchas ocasiones podía tener una escasa formación y una vida poco edificante, lo que contribuye al desprestigio del grupo, hecho que encuentra no pocas referencias en la literatura y en las cartas de los reformadores medievales.

El monasterio de Santa María se convierte en lugar de referencia y de administración de los sacramentos de todo el valle. El abad Arteaga⁵⁰ recuerda la situación que existía en la abadía hasta 1466, en que son erigidas algunas parroquias:

En los dichos pueblos no podía auer ni auía yglesia parrochial ni curas, que sólo lo hera la dicha reglar en la qual heran obligados todos los vezinos de los dichos lugares (a) oyr los officios diuinos, reziuir los sacramentos y sepultar los difuntos, y así hasta oi en día, como está probado y aueriguado, los caminos por donde los vecinos de los dichos lugares traían a sepultar los dichos difuntos a la dicha yglesia y monesterio se llaman El Camino de los Muertos.

⁴⁸ BOROBIO GARCÍA, D. *Reconciliación penitencial. Tratado actual del sacramento de la penitencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1990, p. 53-56.

⁴⁹ ALDAZÁBAL, J. «La eucaristía». En: BOROBIO GARCÍA, D. (Coord.). *La celebración en la Iglesia. II. Sacramentos*. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 279-286.

⁵⁰ ADA 2042, sit. 32/4/1A.

Sólo ante la confirmación, que se reserva a los obispos, se percibe un cierto procedimiento en otro sentido, al tiempo que se nota que sus referencias sinodales resultan seguramente escasas. El abad Arteaga apunta sobre el particular⁵¹:

Y otrosí, aun para exercer los dichos obispos los actos pontificales que no conçiernen al abbad, como es el sacramento de la confirmación, quando ellos o otros obispos titulares lo han exerçido, (lo han hecho) con facultad de los abbades. Todo lo qual consta por muchos actos positibos y prouanças de más de las dichas bullas y escripturas originales que se an traýdo y sacado del archiuo de la dicha yglesia reglar por uirtud de la dicha gédula como está dicho.

En 1357 se origina una dura polémica en torno a la designación que Gonzalo, obispo de Ávila, hace del clérigo para que atienda a la pila y el enterramiento en la aldea de Los Santos, jurisdicción de esta abadía. El abad Juan se opone en un enconado pleito que les enfrenta durante meses por defender los derechos abaciales en cuanto a esta materia. Lo cierto es que la abadía del Burgo, como aquellas otras que durante algún tiempo gozaron de la jurisdicción espiritual sobre sus feligreses, o pretendieron usurparla, reivindicaban con cierta vehemencia el control sobre los sacramentos, especialmente el del bautismo, que incorpora a Cristo pero también a la comunidad eclesial en la que se realiza el signo.

8.3. El ciclo festivo según los estatutos de 1549

La celebración de los sacramentos se completa con el ciclo de los tiempos festivos y de oración, ya sea diaria, semanal o anual. La sociedad medieval llenó sus días de celebraciones y festividades religiosas, algunas de evidentes resonancias paganas. El cristianismo, sobre todo el que se vive en un marco ciertamente aislado como son las estribaciones de la Sierra de Gredos, con frecuencia asume realidades de otras religiones previas así como de la cultura ganadera y pastoril que le circunda, al tiempo que les dota de un significado y un contenido renovados.

En otro lugar nos hemos ocupado de algunas de las más importantes representaciones del imaginario colectivo que se adscriben a los habitantes de la abadía del Burgo⁵². El trabajo que sigue sobre el ordenamiento que ofrecen a los clérigos de la canónica del Burgo los estatutos de 1549 resulta relevante para completar cuanto hemos anotado antes. No se nos escapa que

⁵¹ ADA 2042, sit. 32/4/1A.

⁵² CALVO GÓMEZ, J. A. *Alberche mágico. Patrimonio imaginario y representación folklórica en Burgo de Osma y su antiguo concejo*. Salamanca: [El Autor], 2003.

estamos ante un texto ciertamente tardío para el momento histórico que hemos delimitado para nuestra redacción. Pero hay dos consideraciones que debemos hacer al respecto.

Por un lado, constatamos que el papa León X no aborda directamente esta materia en la bula que dirige al monasterio, probablemente porque tampoco sea su objetivo, que corresponde más con el régimen interno del cenobio que con la disciplina eclesial. Además, la fuerza de la tradición en materia de ciclos festivos y devociones comunitarias resulta ser de especial consideración, singularmente en las sociedades rurales castellanas. Aunque, contra nuestra opinión, existe la posibilidad de que el texto estatutario hubiera pretendido imponer nuevos ritmos festivos frente al hacer de la comunidad, tanto canónica como aldeana, estamos más inclinados a pensar que, más bien, esta legislación recibe la herencia del tiempo y sanciona con la autoridad de un texto normativo cuanto ya se viene realizando en las aldeas y lugares a los que afecta y en el propio monasterio.

De los estatutos del monasterio queremos rescatar, al menos, tres elementos sobre la espiritualidad y el ciclo festivo de la abadía: el ritmo diario de la comunidad, el ciclo anual, y algunas ceremonias significativas de las que se hace mención en atención a los diversos momentos personales de sus miembros o de los habitantes de la comarca que nos ocupa. Probablemente resulta complejo dar el paso a la consideración de todo el ciclo festivo de las diversas comunidades de aldea del valle alto del Alberche a partir de este texto. Remitimos de nuevo a los textos que ya hemos dado a la imprenta para completar cuanto aquí no pueda detallarse.

Los estatutos del monasterio emplean el título cuarto para deslindar la materia sobre «las oras, misas e divinos oficios que se han de decir en esta yglesia e monasterio por el prior e canónigos y otras personas, y de lo que en ellas se gana». Desde ellos podemos recomponer el programa que se cumple en esta canónica agustiniana. Concretamente el capítulo primero de este título cuarto, especifica «quántas misas se han de decir en esta iglesia e monasterio y quién las ha de decir», lo que nos inserta directamente en el horario diario y semanal que se cumple en el monasterio.

Allí se pide que el prior y los canónigos de la iglesia tengan obligación de decir dos misas al día: una por la mañana, de prima, saliendo el sol, poco más o menos, y otra de tercia, cantada. Se impone además la pena de tres reales para el que faltare a decir esta misa de tercia, aplicados para la fábrica, y dos para el que faltare a la de prima, excepto los domingos y fiestas de guardar, en que no son obligados a decir esta misa de prima.

Existe además una cierta distribución semanal. El sacristán mayor, encargado de servir la parroquia de Navarredonda, tiene obligación de decir tres de las misas rezadas de prima, concretamente las de los martes, miércoles y jueves, salvo que sean fiestas de guardar, en que debe subir a Navarredondilla, según su oficio. Si alguna de estas fuese fiesta de guardar, deberá decir la del sábado, cantada. La de prima del lunes, que se dice cantada, por los difuntos, tiene obligación de decir la el cura de la iglesia, bajo la pena de dos reales si faltase a decir la, y después hacer procesión por la clausura del monasterio, por cuya asistencia ganan cuatro maravedíes de más los clérigos del monasterio. La misa del viernes debe decir la el prior y el cabildo, también de difuntos, cantada, con una vigilia cantada de tres lecturas el día antes, por la tarde, que deberá aplicarse, cuando Dios le llame, por el alma del abad don Juan, reformador de toda la estructura del monasterio.

El sábado, la misa de prima ha de ser dicha por el prior y por los canónigos en honor a Nuestra Señora, por lo que ganarán de más cinco maravedíes. A este prior le encomienda otras muchas obligaciones, como aquella que le añade el capítulo XIV de este mismo título cuarto: «quién es obligado a hacer el oficio los días de Pasqua e fiestas principales». Allí especifica que «el prior de esta yglesia e monasterio, e presidente de ella, allende de la semana que le cabe, sea obligado a decir el primer día de Pasqua de Resurrección y de Espíritu Santo, de la Natividad de Nuestro Señor Jesuchristo, y el día de la Epiphanía, e jueves e viernes e sábado de la Semana Santa, y el día de la Asunción de Nuestra Señora, y el día del Corpus Christi, misa y vísperas primeras y segundas, los dichos días, el qual gane la pitanza de los dichos días, y no es semanero».

Al cuadro de las misas, el libro de los estatutos incorpora el programa diario de las horas canónicas. En concreto, el capítulo XIV de este cuarto título especifica «a qué ora se ha de tañir a las oras en esta yglesia e monasterio». A lo que añade el reglamento correspondiente.

Debe tañerse a maitines después de las avemarías que vienen después de puesto el sol. Y, tañidas las avemarías, se taña luego primero a maitines, segundas y terceras y luego la señalera, según los usos y las costumbres que se vienen observando desde antiguo. Luego deben entrar los clérigos a maitines, todos los días del año, excepto en la Pascua de Navidad y en Pascua de Resurrección, dos horas después de medianoche, y los tres días de tinieblas, según las mismas costumbres.

Llama la atención la referencia que se hace, en un momento dado, a las dificultades que estas horas entrañan para los clérigos de Burgohondo. Dice que han de cuidarse mucho las horas, por estar esta iglesia y monasterio fuera del pueblo, lo que podría suponer ciertos peligros para el prior y los

canónigos y para las otras personas que sirven esta iglesia y monasterio, así a sus personas como a sus haciendas.

A prima, desde Pascua a San Miguel, es decir, en verano, debe tañerse a las seis de la mañana, y en invierno, a las siete. A tercia, en verano, entre las siete y las ocho, y después de san Miguel, hasta pascua, entre las ocho y las nueve. A nona, los días que no fuesen de ayuno, debe tañerse a la una, después del mediodía, y cuando se manda ayunar, se diga por la mañana, como en Adviento, después de la misa mayor. Estos días, tercia y sexta deben decirse también después de misa mayor. A vísperas, se pide que se taña a las dos del mediodía, y las completas y la salve se recen después de las vísperas, excepto en Cuaresma, que la nona se ha de decir antes de la misa mayor. Los días de Cuaresma, cuando no sea domingo, se taña a completas a las tres de la tarde.

Se pide además que, acabadas de tañer estas horas, se empiece a rezarlas, probablemente para evitar los inconvenientes que podrían suceder por tener a un grupo más o menos numeroso de sacerdotes esperando a su comienzo en el coro de la iglesia. Los diversos cuadros que hemos elaborado pueden ayudar a esquematizar un poco mejor estas indicaciones que ahora formulamos con cierto desarreglo:

Misa de prima	Saliendo el sol	Lunes	El cura, cantada, con procesión por el claustro, por los difuntos
		Martes, miércoles y jueves	El sacristán mayor que sirve en Navarredonda, rezada
		Viernes	Por el prior y canónigos, cantada
		Sábado	Por el prior y canónigos, cantada, de Santa María
Misa de tercia		Todos los días	Por el prior y canónigos, cantada
Misa de vísperas	Después de vísperas	Pascua de Navidad, Resurrección y Pentecostés, Epifanía, jueves, viernes y sábado de Semana Santa, Asunción y Corpus Christi	El prior del monasterio

Fig. 1. Cuántas misas se han de decir en esta iglesia y monasterio y quién las ha de decir

Avemaría	Tras ponerse el sol	
Maitines	Todos los días	Después de las avemarías
	Los días de Pascua de Navidad, de Resurrección y los tres días de tinieblas	2 de la mañana
Prima	De Pascua Florida a San Miguel	6 de la mañana
	De San Miguel a Pascua Florida	7 de la mañana
Tercia	De Pascua Florida a San Miguel	Entre las 7 y las 8 a. m.
	De San Miguel a Pascua Florida	Entre las 8 y las 9 a. m.
	Días de ayuno y de Adviento	Después de la misa mayor
Sexta	Los días de ayuno y de Adviento	Después de la misa mayor
Nona	Todos los días	A la 1 de la tarde
	Los días de ayuno, de Adviento y domingos	Después de la misa mayor
	Cuaresma	Antes de la misa mayor
Vísperas	Todos los días	A las 2 de la tarde
	Los días de ayuno, de Adviento y domingos	Después de la nona
	Cuaresma	Después de la misa mayor
Completas-Salve	Todos los días	Al acabar las vísperas, hacia las 3 de la tarde

Fig. 2. A qué hora se ha de tañer a las horas en esta iglesia y monasterio.

La combinación de ambos esquemas nos ofrece un panorama de la actividad cultual que acomoda la vida diaria de los canónigos del monasterio del Burgo, al menos en lo que a los estatutos que estamos considerando se refiere. Debe observarse que, según este itinerario, el cabildo del monasterio desarrolla un programa de diez actos litúrgicos al día, lo que dificulta notablemente cualquier actividad externa a la vida comunitaria. Entendemos que la progresiva asimilación que sufre esta canónica con la vida monástica conlleva también este complejo modelo más propio de los monasterios de espiritualidad benedictina.

Probablemente a lo largo de los siglos medievales, en los que los propios clérigos del cenobio burgondeño atienden las necesidades pastorales de la comarca del Alto Alberche, las obligaciones de coro estuvieran notablemente más simplificadas. La progresiva independencia que experimentan las

parroquias de la abadía, la provisión de curatos perpetuos para su atención pastoral, así como la dispensa del voto de pobreza que cifra el beneficio de los canónigos en la asistencia a las horas, parece haber contribuido a la hora de elaborar este complicado programa litúrgico que, según venimos observando en la documentación, traiciona en gran medida el modelo fundacional de la canónica de Santa María.

Junto a este itinerario litúrgico, recuperamos el contenido de dos estatutos más que se refieren a la disciplina sobre la materia tratada. El primero de ellos, el capítulo XV de este título, especifica «quién puede decir misa en el altar maior de esta yglesia». A lo que apostilla:

Ninguno pueda celebrar ni celebre en el altar maior de esta yglesia e monasterio si no tubiere licencia del prelado o de su vicario general, excepto si no fuere arzobispo o obispo o abad o prior o provincial o prelado de religión o el vicario general de esta casa e monasterio, o dignidad en yglesia colegial o canónigo en yglesia cathedral o colegial, lo qual no consienta hacer el prior o presidente que fuere, so pena de doscientos maravedíes para la fábrica de esta yglesia e monasterio.

El capítulo siguiente, que hace el número XVI, pide finalmente «que estén en silencio y quietud en el coro». Lo que desarrolla de esta manera:

Ordenamos que el prior e canónigos y todos los del coro estén en silencio, so pena que el que fuere requerido por el prior o presidente e no lo guardare, por la primera vez pierda la hora, e por la segunda, la pitanza de todo el día, e por la tercera, la pitanza de tres días, la qual pena no se le pueda quitar. Otrosí, no se pase de coro a coro a hablar con otro sin licencia del prior o presidente, so pena que pierda la hora, y sea pibado de ella *ipso facto*. E si el prior o presidente die-re la dicha licencia sin causa justa, caiga en la misma pena *ipso facto*.

Queden aquí como anotaciones que, junto a otras similares, contribuyen a fortalecer la disciplina eclesiástica sobre la liturgia y el culto sagrado que se hace más evidente a partir de la promulgación de los decretos del concilio de Trento (1545-1563), fuera ya de nuestro arco cronológico.

En los estatutos de 1549 se ofrece también el ciclo anual que recorren los canónigos del monasterio de Santa María. Junto a las Pascua de Resurrección, Navidad y Pentecostés, al Adviento, a la Cuaresma, y a las diversas fiestas que, numerosas, se reparten a lo largo del año litúrgico, merecen una consideración especial, por su relevancia y singularidad, la celebración anual de la asunción de Nuestra Señora, el 15 de agosto, y la solemnidad de San Agustín, el día 28 del mismo mes, que se reparten la titularidad de la iglesia y monasterio del Burgo.

El capítulo XIV de este título IV anota «quién es obligado a hacer el oficio los días de Pasqua e fiestas principales». Y dice:

El prior de esta yglesia e monasterio, e presidente de ella, allende de la semana que le cabe, sea obligado a decir el primer día de Pasqua de Resurrección y de Espíritu Santo, de la natiuidad de Nuestro Señor Jesuchristo, y el día de la Epiphanía, e jueves e viernes e sábado de la Semana Santa, y el día de la Asunción de Nuestra Señora, y el día del Corpus Christi, misa y vísperas primeras y segundas, los dichos días [...].

Un poco antes ha explicado «lo que han de hacer los semaneros de esta yglesia e monasterio». Sobre ello explica que el coro de la iglesia debe ser atendido por los semaneros, de manera que cada uno de los priores o canónigos del mismo sirva su semana y haga las entonaciones del canto, así de las horas diurnas como de las nocturnas, de los salmos hasta la mitad del primer verbo, de los responsos, y de las antífonas, o indicar quién lo deba hacer. Además, el semanero tiene obligación de hacer la tabla de la semana de las misas, de las fiestas, de las procesiones y de los aniversarios que hubiese y dársela al sacristán el sábado antes de prima para que la lea en el coro.

En cuanto a la fiesta de San Agustín, que inspiró con su regla y escritos la vida comunitaria de la canónica de Burgothondo, se anota también, en el capítulo diez de este cuarto título, que debe hacerse con toda solemnidad, tanto en el monasterio como en el resto de las iglesias de la abadía:

La fiesta de señor santo Augustino que cae a veinte y ocho días del mes de agosto, anssí en esta yglesia e monasterio del Burgo como en todas las yglesias del abadía, la celebren y hagan de *solemnioribus*, anssí las primeras vísperas, como las segundas y todo el oficio, y que el octabario sea solemne, y la octaba dúplex, contanto que en el octabario se rece a las fiestas ocurrentes, y no de otras, haciendo commemoración del dicho ochabario, e si en la octaba ocurriere dominica forzosa, se anteponga la octaba. Otrósí, que en todos los días que hubiere sufragia, se haga especial commemoración de señor san Augustino, luego immediate después de la commemoración de señor Santiago, e a todo lo sobredicho, sean obligados todos los del hábito e obediencia de esta yglesia e monasterio e abadía [...].

Además de todo esto, habrá espacio para recorrer el escenario de las celebraciones que tienen lugar en la abadía de Santa María, en el Burgo y en todos los barrios y caseríos que la conforman. Cada pequeña aldea, cada lugar, ha heredado de aquellos momentos fundacionales y, sobre todo, del devenir colectivo de la baja Edad Media, un impresionante despliegue de fábulas y leyendas, un vistoso decorado de bailes y representaciones, que se agolpan en torno a viejas representaciones del mal, heredadas de los antiguos

pueblos germánicos, como los cucurumachos de Navalosa o la vaquilla que acompaña a San Sebastián en Burgohondo o a don Carnal en Navaluenga.

Habrà espacio para hablar del culto a María en las estribaciones de la Sierra de Gredos: de Santa María la Real, o de las apariciones que una vez se contaron de la virgen de la Yedra, en Burgohondo, de Santa María la Blanca, en Navalosa, de la Canaleja en Navatagordo, o de los Villares, cuya cofradía fundara Juan de Villarejo a mediados del siglo XV en Navaluenga. Habrá espacio para detenernos en el culto a diversos personajes del santoral serrano, que hablan de reflejos mágicos de un mundo en desaparición, de una cultura ganadera y serrana asentada sobre viejos yacimientos celtas que la poderosa abadía de Santa María no llegó nunca a doblegar.

9. LA EVANGELIZACIÓN DE LA COMARCA: LA ACTIVIDAD PARROQUIAL

La abadía de Santa María reorganiza la evangelización de toda la comarca del Alto Alberche, al menos desde mediados del siglo XII. No parece incoherente establecer que precisamente resulta ser este motivo el que provoca la intervención del rey leonés, que necesita consolidar un cierto foco de evangelizador, léase centro de poder, que asegure el control ideológico o la atención pastoral de los habitantes que ya la ocupaban o que fueran a instalarse de nuevo al amparo de las nuevas plazas fortificadas de Talavera, Escalona y, sobre todo, Toledo.

La crónica del abad Arteaga narra a su manera esta pretendida evangelización comarcana y cómo, inicialmente, todo el proyecto pastoral se cifra en la actividad del propio cenobio. San Agustín concibe la existencia de una comunidad con fines apostólicos, que atienda las necesidades pastorales de los fieles. En los primeros momentos de existencia de la comunidad del Burgo, probablemente, los clérigos de Santa María habrían tenido que hacer frente a una buena suerte de dificultades que en gran medida frenaran su impulso apostólico. La propia conformación del centro monástico, que más recuerda un castillo medieval que una iglesia, rememora la inseguridad en la que vivían los clérigos de San Agustín en una etapa de nuestra historia donde el peso de la guerra y la violencia convivían con el devenir existencial de los hombres castellanos.

De nuevo, las palabras del abad Melchor Pérez de Arteaga⁵³, que hemos fechado en 1588, nos hablan de la primera atención pastoral de la comunidad monástica. En estos pueblos no podía haber, ni había, iglesia parroquial ni curas, que sólo existía la iglesia reglar de El Burgo, a la que eran obligados

⁵³ ADA 2042, sit. 32/4/1A.

todos los vecinos a oír los divinos oficios, a recibir los sacramentos y a sepultar los difuntos, que llegaban al monasterio por el conocido como «Camino de los Muertos», del que ya hablamos.

Continúa más adelante en otro texto, en el que explica que los canónigos reglares eran curas y rectores en la dicha iglesia reglar y administraban los sacramentos a todos los feligreses con licencia y facultad del abad, el cual es prelado y ordinario con jurisdicción cuasi episcopal en la dicha abadía.

Es entonces cuando se produce la expansión regulada de los diferentes centros de evangelización y administración sacramental:

Creçiendo en mucho número las dichas aldeas en su vezindad, y no haviendo en ellas, como dicho es, más de solamente hermitas de deboçión y no yglesias, siendo abbad uno que se llamaba don Alfonso, los vezinos y parroquianos de los dichos lugares ocurrieron a él, y a su cabildo y conuento, prior y canónigos, pidiéndole se fundasen y eregiesen en parrochias las dichas hermitas, y en ellas se pusiesen capellanes y curas que çelebrasen el ofizio diuino, y administrasen los sacramentos y enterrasen los defuntos, obligándose, como se obligaron, a edificar las dichas yglesias y parrochias y sustentar su fábrica, y asimesmo al dicho capellán y cura [...]. Paresçe que el año de 1466 años, el dicho abbad, prior y canónigos, condesçendieron con lo pedido por los dichos sus parrochianos y felegreses y se erigieron en parrochias [...] quedando los bicarios y rectores súbditos al abbad, con considerazió de que todas fuesen una parrochia, súbditas a la dicha yglesia mayor reglar y a su abbad.

De esta manera, se consolida la actividad parroquial en muchas de las aldeas y lugares de la abadía, lo que provoca un considerable incremento en la nómina del clero, al tiempo que la propia abadía completa su misión de centro de coordinación y poder al desempeñar, ahora fortalecidas, las funciones de supervisión de estas nuevas parroquias, surgidas a mediados del siglo XV.

Estamos hablando de lo que luego se ha conocido como jurisdicción cuasiepiscopal, que detentan los abades del Burgo hasta bien entrado el siglo XVIII, con no pocos inconvenientes añadidos al ministerio del obispo de Ávila. En muchos lugares nos hicimos eco de las palabras de Arteaga, quien insiste en que los abades de este monasterio poseían todo el derecho sobre las parroquias:

Los abbades de la dicha abadía son prelados hordinarios de ella, a quien son subjectas *jure pleno* las yglesias con jurisdicción quasiepiscopal con costumbre ynmemorial, usada y guardada desde los dichos ynductos con plena jurisdicción eclesiástica por eclesiásticos regulares y seculares y parrochianos mere seglares y an conoçido y conoçen en todas las dichas causas eclesiásticas y pecados públicos y de otros negoçios que conçiernen en la jurisdicción eclesiástica.

Al solicitar la administración de algunos sacramentos reservados al obispo por el capítulo de la potestad de régimen, no se entiende sin embargo un menoscabo de la propia autoridad abacial, pues, según anota finalmente Arteaga, la misma intervención episcopal se ejerce con la facultad de los abades, que la ejercen de pleno derecho.

Según esto, el monasterio de Santa María, al menos desde un momento dado de su existencia, que podemos situar a finales del siglo XI, o primeros años del XII, se consolida como centro apostólico y misionero, condición que no aparece definida en la regla de san Agustín, pero que se inserta perfectamente en el espíritu promovido por el prelado de Hipona.

La creciente centralización y regulación sacramental que experimenta la Iglesia a raíz del IV concilio de Letrán (1215-16), pero sobre todo tras la presencia pontificia en la ciudad francesa de Avignón, a lo largo de buena parte del siglo XIV, se traduce en la canónica agustiniana del valle alto del Alberche en un acicate para fortalecer el control social, ideológico y económico de los feligreses.

La fundación de nuevas parroquias a lo largo del siglo XV, lejos de minimizar la preeminencia, social y eclesial de la abadía de Santa María, la consolida. Este hecho conlleva la redefinición de la actividad monástica. A partir de este momento se descompone la consideración del monasterio como una parroquia más en el ámbito rural castellano, al tiempo que se fortalece la idea del poder cuasiepiscopal de los abades, que lleva aneja la asimilación del territorio de su influencia con una diócesis ordinaria.

10. LA ENFERMEDAD Y EL MAL POSTRERO.

LA MUERTE DEL CANÓNIGO: TESTAMENTO, MISAS Y SEPULTURA

Cuando la enfermedad o la muerte llamaban a la puerta del monasterio de Santa María, se incorporaba a su imaginario colectivo una nueva secuencia significativa. El hombre es un ser para la muerte, que diría Martin Heidegger (1889-1976), pero aquella consideración se hacía más palmaria en una sociedad medieval en la que la mortalidad infantil resultaba incontrolable, en la que la peste podía diezmar la población en unos pocos meses y en la que los mismos reyes veían con impotencia la desaparición de sus únicos herederos en la más tierna infancia con peligro para la propia supervivencia dinástica.

No corresponde aquí elaborar un tratado de medicina medieval, mucho menos de fenomenología de la muerte, de la que se han elaborado numerosos estudios monográficos⁵⁴. Los datos que ofrece la documentación son escasos y no debemos caer en el fácil recurso de la generalización. Interesa, eso sí, lo que san Agustín anotó sobre el particular, recurso ideológico del monasterio de Santa María y casi exclusiva referencia anterior al siglo XVI. Además, debemos recorrer algunos de los datos que nos han llegado sobre los enterramientos en el cenobio que nos ocupa.

10.1. La enfermedad en san Agustín

Al referirnos al tema de la enfermedad, dejando a un lado la dolencia que podríamos llamar moral, debe notarse que puede establecerse en ella un doble orden de consideración. En primer término se puede hablar de enfermedad como aquel estado en el que sencillamente falta la salud, en el que por un hecho más o menos puntual, cierta persona se ve limitada temporalmente de sus capacidades para ejercer alguna labor o atender a ciertas obligaciones vitales, léase aquí desde la vida comunitaria hasta la oración, incluidos los procedimientos establecidos para el vestido y la alimentación. El segundo orden de enfermedad es aquella que, por edad o por grave deterioro físico conlleva un fin casi irremediable en la muerte, percibida con cierta claridad tanto por quienes acompañan al paciente en su tránsito como por él mismo.

San Agustín no se refiere en ningún lugar de la regla a este segundo sentido, a la consideración de la enfermedad como el tramo final de la vida, en el que no existe otra salida sino en la muerte. En todas las ocasiones en que el obispo de Hipona recurre en su regla al tema de la enfermedad, en absoluto un tema central en su discurso, habla de ella en el primer sentido que exponemos: de ciertos cuidados que deben servirse al indispuerto, de las condiciones que debe guardar para una rápida recuperación... además de la necesidad, remediado el mal, de reintegrarse con diligencia a la vida cotidiana. Pero en ningún lugar habla de la proximidad de la muerte ni del comportamiento que se espera en estas terminales circunstancias.

⁵⁴ Vid. entre otros ARA GIL, C. J. «Monjes y frailes en la iconografía de los sepulcros románicos y góticos». En: GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. (Coord.). *Vida y muerte en el monasterio románico...*; FUMAGALLI, V. *Cuando el cielo se oscurece. La vida en la Edad Media*. Madrid: Nerea, 2002; GUIANCE, A. *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (Siglos VII-XV)*. Valladolid: Consejería de Educación y Cultura, 1998.

En el capítulo que dedica a tratar el tema de la frugalidad de la comida y la mortificación corporal, reserva una nota para los enfermos, a los que permite tomar alimento fuera de hora:

Someted vuestra carne con ayunos y abstinencias en el comer y en el beber, según la medida en que os lo permita la salud. Pero cuando alguno no pueda ayunar, no por eso tome alimentos fuera de la hora de las comidas, a no ser que se encuentre enfermo (14)⁵⁵.

A lo que añade, unas líneas más abajo: «Empero, así como los enfermos necesitan comer menos para que no se agraven, así también, después de la enfermedad, deben ser cuidados de tal modo que se restablezcan pronto, aun cuando hubiesen venido del siglo de una humilde pobreza; como si la enfermedad reciente les otorgase lo mismo que a los ricos su antiguo modo de vivir. Pero una vez reparadas las fuerzas, vuelvan a su feliz norma de vida, tanto más adecuada a los siervos de Dios cuanto menos necesitan. Y que el placer no los retenga, estando ya sanos, allí donde la necesidad los puso, cuando estaban enfermos [...] (18)»⁵⁶.

En cuanto al uso que debe hacerse de las cosas necesarias y a su cuidado diligente, apunta el obispo de Hipona que «no se niegue tampoco el baño del cuerpo cuando la necesidad lo aconseje; pero hágase sin murmuración, siguiendo el dictamen del médico; de tal modo que, aunque el enfermo no quiera, se haga por mandato del superior lo que conviene para la salud.

Pero, si no conviene, no se atienda a la mera satisfacción, porque a veces, aunque perjudique, se cree que es provechoso lo que agrada (34)»⁵⁷. Además, sobre el cuidado de los enfermos añade:

Si algún siervo de Dios se queja de algún dolor latente en el cuerpo, créasele sin dudar; empero, si no hubiere certeza de si para curar su dolencia conviene lo que le agrada, entonces consúltese al médico (35)⁵⁸.

⁵⁵ *Carnem vestram domate ieiuniis et abstinentia escae et potus, quantum valetudo permittit. Quando autem aliquis non potest ieiunare non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat, nisi cum aegrotat.*

⁵⁶ *Sane, quemadmodum aegrotantes necesse habent minus accipere ne graventur, ita et post aegritudinem sic tractanti sunt, ut citius recreentur, etiam si de humillima saeculi paupertate venerunt, tamquam hoc illis contulerit recentior aegritudo, quod divitibus anterior consuetudo. Sed cum vires pristinas reparaverint, redeant ad feliciorum consuetudinem suam, quae famulos Dei tanto amplius decet, quanto minus indigent. Nec ibi eos teneat voluptas iam vegetos quo necessitas levarat infirmos.*

⁵⁷ *Lavacrum etiam corporum, cuius infirmitatis necessitas cogit, minime denegetur, sed fiat sine murmure de consilio medicinae, ita ut, etiam si nolit, iubente praeposito, faciat quod faciendum est pro salute. Si autem velit, et forte non expedit, suae cupiditati non oboediat. Aliquando enim, etiam si noceat, prodesse creditur quod delectat.*

⁵⁸ *Denique, si latens est dolor in corpore, famulo Dei, disenti quid sibi doleat, sine dubitatione credatur; sed tamen, utrum sanando illi dolori, quod delectat expediat, si non est certum, medicus consulatur.*

Finalmente encontramos una anotación sobre quién debe atender al cuidado de los hermanos, a lo que ya hicimos referencia arriba:

Del cuidado de los enfermos, de los convalecientes o de quienes, aun sin tener fiebre, padecen algún achaque, encárguese a un hermano para que provea de la despensa lo que cada cual necesite (37) ⁵⁹.

10.2. La muerte en Burgohondo

El abad don Juan redactó tres testamentos a mediados del siglo XVI, pero corresponden a una época muy tardía. Necesitaríamos más referencias para poder estudiar con detalle cómo abordan la muerte los habitantes de la abadía de Santa María a lo largo de los siglos medievales. Han llegado hasta hoy algunos, escasos, testamentos de fieles devotos, como el que firman, el 18 de noviembre de 1364, Pedro Fernández de Corte, morador en el Burgo del Hondo, y su mujer, quienes ceden los pedazos de tierra que tienen en Navalosa, colación del Burgo, a cambio de dos fosas en el monasterio, dentro de la iglesia, además de pedir que se apliquen en sufragio de sus almas misas y vigiliass⁶⁰. Pero son pocos más los datos que podemos ofrecer, además de fragmentarios.

A lo largo de los siglos medievales, y hasta la bula de León X, los canónigos de Santa María no realizan testamento, porque no disponen de sus bienes ni en vida ni en muerte. De hecho, el abad don Juan fue el primero que inauguró esta práctica, razón por la cual, probablemente, nunca podamos hablar de ningún tipo de documentación de testamento y últimas voluntades anteriores al 1514.

Naturalmente esto no afecta a los habitantes laicos de la abadía de los que, aunque no podemos disponer ahora de textos que completen estas líneas, confiamos recuperar ciertos materiales para que, en el futuro, se anoten nuevas ideas sobre el caso. Sólo en la redacción de los estatutos de 1549 se mencionan ciertas obligaciones testamentarias de las que, escasamente, podemos aventurar fechas y contenidos de las mandas pías que las respaldan.

Otra cuestión es el estudio del procedimiento de enterramiento y honras fúnebres que se siguen en la canónica de Santa María. Por otros trabajos, sabemos que en la sociedad medieval, las honras fúnebres empezaban con

⁵⁹ *Aegrotantium cura, sive post aegritudinem reficendorum, sive aliqua imbecillitate etiam sine febris laborantium, uni alicui debet iniungi, ut ipse de cellario petat, quod cuiusque opus esse perspexerit.*

⁶⁰ GÓMEZ-MORENO, M. *Catálogo monumental...*, p. 467.

el lavado y acicalado del cadáver⁶¹. La mortaja solía ser de lino. Los franciscanos, y después otros frailes, introdujeron la mortaja con el hábito de la orden. El cadáver era transportado a enterrar a la iglesia o al cementerio después de que se cantara una vigilia y acompañado de un sacerdote revestido. En el caso de personajes significativos ya tenían dispuesto en el testamento los grupos de clérigos y laicos que debían asistir a esa procesión. Al día siguiente, se cantaban los maitines, y la misa de difuntos y los responsos se hacían sobre la sepultura.

En esta ocasión, acudimos a las indicaciones del abad don Juan sobre el particular. Ya hemos referido un poco más arriba cómo la misa de prima del lunes, cantada, que ha de celebrar el cura del Burgo, se aplica por los difuntos; al igual que la del viernes, que se hace con procesión, también cantada, por el prior y canónigos del monasterio. No se debe olvidar que en este momento los clérigos han empezado a vivir en sus propias casas, repartidas por la localidad del Burgo, y que se ha empezado a recibir una congrua sustentación, que aparece indicada.

Si dejamos a un lado estas dos cuestiones, tanto el capítulo IX como el X del título primero pueden iluminar este aparente vacío que encontramos al referirnos a los ritos de despedida y aplicación de misas en sufragio de las almas en la última etapa de la Edad Media. El capítulo IX indica «qué son obligados a decir el prior e canónigos e vicarios perpetuos quando alguno falleciere». A lo que añade que:

Quando alguno prior, canónigo o vicario perpetuo falleciere, que cada uno de los prior e canónigos e vicarios perpetuos sean obligados a decir o hacer decir cada uno una misa por el que falleciere dentro de ocho días, lo qual mandamos que cumplan *sub praecepto* y más un real de pena el qual sea obligado a pagar *in fuero conscientiae* al prior de esta yglesia para que la haga decir e todavía sea obligado a decir la dicha misa.

Sobre ello, el capítulo X, apunta: «quando alguno del cavildo falleziere, lo que son obligados a hacer los del cavildo». El propio legislador anota el procedimiento a seguir:

Quando algún prior o canónigo de esta yglesia e monasterio falleciere, que el cavildo sea obligado a ir por él a su cassa para le enterrar, acompañando la cruz y benga con él hasta le poner en la yglesia y allí le hagan sus exequias de nueve lecciones. Si falleciere a la tarde que no se pueda enterrar con missa e que otro día le digan misa cantada con su responsso. E si falleciere a hora de missa, le digan luego la vigilia de nueve lecciones e misa cantada con su responsso, y esto se

⁶¹ NIETO SORIA, J. M.; SANZ SANCHO, I. *La época medieval...*, p. 195

entiende si el prior o canónigo se mandare enterrar en esta yglesia o monasterio e mandamos que por esto no sea pagada cosa alguna al dicho cabildo.

Probablemente, con el tiempo, podremos dar cuenta con más detalle de algunas particularidades del último tramo de la vida de los canónigos de Santa María, de sus voluntades postreras, de cuanto rodea su entierro y de la encomienda que se hace de su alma, de las misas y las liturgias que se les dedica.

En definitiva, buena parte de todo lo anterior define la existencia de los clérigos del monasterio de Santa María del Burgo a lo largo de la baja Edad Media. Probablemente, cuando los autores de las últimas décadas han puesto el acento en determinar los resortes económicos que sostenían una comunidad monástica, como aquellos otros que atendieron solamente a la naturaleza política del acontecimiento que nos ocupa, pudo haberse obscurecido en injusta proporción el trasfondo mental que subyace y que, en gran medida, matiza y complementa todo lo demás.