

LA BENEDICTINIZACION MONASTICA Y LOS CAMINOS DE SANTIAGO EN EL HACERSE HISTORICO DE ALAVA

Antonio Linage Conde

*Al entrañable Félix Fernández Murga,
alavés de Oyón,
arquetipo del enamoramiento
del pueblo natal*

Al tratar de la repoblación monástica alavesa (1) en un estudio muy reciente, dando por descontado antes de comenzarlo, como luego a lo largo de él confirmamos, que el solar en torno a Vitoria no permitió el protagonismo de la misma, sobre todo por no contar con entidad bastante su vacío demográfico a la hora histórica de la tal, tuvimos ocasión de glosar algunos de los aislados testimonios documentales que al menos atestiguan su presencia esporádica allí, sirviéndonos de compensación a la dicha parsimonia de la materia investigable la significatividad de ciertos aspectos suyos para el conocimiento de la propia faceta repobladora de los cenobitas o semieremitas, en sí y por encima de cualesquiera fronteras geográficas.

Y esa conjunción del aprovechamiento del tema, tanto para el enriquecimiento de la historia local como para el esclarecimiento de la de linderos territoriales mucho más amplios (2), es lo que nos ha animado a complementarlo con este su corolario de la benedictinización de aquel monacato espontáneo, inestable, ligado a la tierra, pobre, pequeño y aventurado, hijo por una parte del impulso colonizador natural en aquella coyuntura y por otra de la visión sacra del lugar y del tiempo.

De lo tardío de la sumisión del monacato de la Península Ibérica (3) a la *Regula Benedicti* no vamos a tratar aquí, pues ya lo hemos hecho en otras varias ocasiones (4). Bástenos con recordar que aquélla constituyó, hasta finales del siglo XI, uno de los islotes arcaizantes del vetusto sistema de la *regula mixta* o *codex regularum* en una Europa católica ya integralmente benedictina desde los comienzos del siglo IX.

Permanencia arcaizante, que no tenacidad retrógrada. Pues no se trató de una resistencia fruto de mentalidades de tramontania fosilizadas en un universo cultural distinto y allende superado, ni siquiera de una consecuencia del inevitable aislamiento intelectual (5) impuesto por la diversa problemática que acarreaba la empresa en endémico curso de la Reconquista, sino de la adecuación a un estado de hecho, tipificado sobre todo por la dicha necesidad repobladora (6).

Y sin seguir repitiendo lo que ya en otras páginas quedara sobradamente dicho, vamos a permitirnos, sin embargo, unas consideraciones todavía más generales, pues aunque puedan parecer aún más vagas y menos a propósito en esta aportación de detalle, las creemos adecuadas tanto para precisar un poco el significado de la benedictinización monástica cual hecho de civilización como para calibrar seguidamente sus incidencias en el devenir histórico de un territorio determinado en el cual el monacato prebenedictino, ya lo hemos visto, no dejó de jugar un papel significativo y sintomático, por reducido que fuese.

Y ante todo nos parece lo más oportuno una llamada a lo concreto y probado en cada caso de los hechos y las circunstancias. Pues en el monacato medieval, y quien dice tal dice benedictino a partir de los aludidos comienzos de la novena centuria en los cuales tuvo lugar el decisivo sínodo aquisgranense —por otra parte, mero espaldarazo consumidor de una realidad ya gestada hasta la maduración—, precisamente por el mismo protagonismo monástico y benedictino existe el peligro de benedictinizar desconsiderada y apriorísticamente toda la realidad histórica emparentable habida y por haber (7).

Tal el mismo camino de Santiago, y vamos a hacer un alto en él por servirnos a la vez de hilo de continuidad conductora entre los dos aspectos del tema que hoy hemos elegido.

La vinculación de dicho camino a la expansión de Cluny y su índole determinante de la política de fundaciones *ex novo* de la misma o de las afiliaciones de monasterios preexistentes al *ordo cluniacensis* había alcanzado casi categoría de tópico cuando una investigación pormenorizada tendente a su comprobación permitió darse cuenta de su gratuidad (8) y reducirlo al reconocimiento de la particular generosidad hospitalaria de los cluniacenses a lo largo de la vía. Muy otras y más íntimas fueron las conexiones de ésta con los nuevos canónigos regulares (9). Y desde luego que ello no puede achacarse ni a la casualidad de las circunstancias ni a la contingencia de las determinaciones, sino

a la propia entraña de las dos formas de vida religiosa. Pues la monástica, a pesar de lo variopinto de sus avatares, desde sus ya muy lejanos orígenes hasta entonces, seguía manteniendo la esencialidad de su dimensión contemplativa y el principio de la autarquía monasterial. En tanto que la canonical de la época ya supone una adaptación a los nuevos tiempos abridores de los caminos bajomedievales (10), los cuales serán la consagración de las órdenes mendicantes; y hace suyo el ideal del apostolado en la propia iglesia, la típica novedad de su propia *ratio essendi*, transición entre la *fuga mundi* de los viejos monjes y la itinerancia predicadora de los tales futuros frailes. Apostolado en la propia iglesia que, es evidente, no podía venir más pintiparado a su implantación en las etapas fijas de los caminos de la peregrinación.

Y otro ejemplo, el de la epopeya legendaria.

Para el ánimo religiosa y legendaria de don Marcelino Menéndez y Pelayo, la más positiva valoración de la tan enjuiciada influencia cluniacense en los reinos hispanos se ha de situar en su cooperación a dar una «más libre entrada aquí a las narraciones épicas y religiosas que constituyen el principal fondo poético de la Edad Media». Una manifestación, pues, de la tesis de Bédier (11) sobre los orígenes monásticos de la épica occidental. Que en nuestros días, combinada con la interpretación economicista de la historia, ha llegado a la presunta explicación de la inspiración y el contenido poético de todo un autor y una obra en aras del allegamiento de recursos a la hacienda monasterial por esa vía de la propaganda piadosa versificada (12). Y que nosotros creemos no es susceptible de generalización ninguna, sino de un estudio caso por caso. Tal y como lo ha entendido hace muy poco Jesús Cantera Ortiz de Urbina (13).

Pero estas divagaciones han de tener un límite. Al cual le ha llegado el momento, pareciéndonos debe éste ser tanto de recapitulación de lo dicho —atención en cada caso a la deuda histórica comprobada con la herencia benedictina, sin dejarse llevar de generosidades apriorísticas que en definitiva van en detrimento de aquello que se cree defender aunque quizá sin sentirlo demasiado— como de una cierta llamada de atención a no dejarse resbalar por la pendiente contraria.

Pues la extensión y la intensidad que el benedictinismo alcanzó en la Europa católica, y no sólo en el plano monástico interno sino en el social-eclesiástico —y seglar sobre todo—, de puertas afuera de la clausura, determina que a veces su influencia en un cierto territorio sea tácita, o a través de intermediarios que aparezcan silenciados en las fuentes escritas supervivientes, pero de posible inducción a través del inmediato pasado.

Y este puede ser el caso alavés.

LA ADOPCION POR EL MONACATO REPOBLADOR DE LA REGLA DE SAN BENITO

Paremos otra vez mientes en aquellas células monásticas de colonización agraria detectadas en torno a Vitoria y de que comenzábamos hablando. Como tantas otras, en toda la Península en fase repobladora, su destino normal era, ora la desaparición, luego de una historia muchas veces intermitente, y aparentemente débil, pero ello sólo si se contempla cada caso aisladamente y no cuando una visión de conjunto permite abarcar la solidez del resultado integral; ora la absorción dentro del dominio territorial propiedad de los grandes monasterios.

Mas, notémoslo bien, tanto en un supuesto como en otro, no solamente se había realizado su misión material de consolidación demográfica y revalidación económica de la tierra, sino también la religiosa de confirmar la impronta cristiana del país. Y en la segunda hipótesis, la específicamente monástica además.

Hipótesis que, según nuestro trabajo citado al comienzo, hemos visto fue, en el caso alavés, la de los cenobios de Acosta y Salcedo, incorporados a la gran casa riojana de San Millán de la Cogolla a mediados de los siglos X y XI, respectivamente.

Siendo también el momento de recordar aquí, a guisa ejemplificadora de la influencia monástica en la consolidación cristiana de la población y el país, el otorgamiento el año 1095 por el obispo de Nájera al valle de Ayala del régimen canónico muy particular consistente en que el pago de los diezmos y primicias debidas por sus gentes se le hiciera por medio de determinados monasterios. Todo un síntoma.

Y de esta manera, nos encontramos con la conclusión nada difícil pero que vale la pena hacer notar, de que la benedictinización de los grandes monasterios a los cuales se incorporaron algunas de aquellas pequeñas células monásticas, tiñó de benedictinismo su entraña cenobítica, pero también con las consiguientes repercusiones en la misma vida parroquial de la población. Lo mismo que la irradiación directa de los mismos grandes monasterios en su expansión domanial ajena a la anexión de otros cenobios, sino sencillamente consistente en la adquisición de tierras; donde al asentarse un grupo de cultivadores de la familia monástica o ligados a la casa por cualquier relación explotadora de aquéllas, a la vez quedaba implantada la correspondiente célula sacra y cultural de asistencia religiosa a los tales.

Aunque casi siempre, y desde luego en el ámbito alavés, nos falten fuentes escritas inmediatamente ilustradoras de la manera de operarse el proceso (14).

Por otra parte, la flexibilidad de las lejanas alusiones de San Benito en su Regla (15) a la temática relacionada con el entorno domanial, o económico en un sentido más amplio, del monasterio, habría permitido

aquí una benedictinización más temprana si los obstáculos hubieran únicamente consistido en ese dicho contexto repoblador (16). Lo que en nuestro supuesto pudo tener lugar sólo en el trance individualista de la presura y sus derivaciones primeras, y ser espoleado por contarse con el precedente, pintiparado para su exhumación, del pactualismo. Pero no a lo largo de toda la prolongada etapa (17) que se siguió hasta su coincidencia, no del todo fortuita, con la penetración cluniacense que hay que reconocer supuso, aunque quizá no de manera demasiado premeditada, su espaldarazo.

Mas ante la imposibilidad de precisar preferimos no emitir hipótesis que sólo muy pormenorizadamente (18) además, y para ello no tenemos huelgo en estas columnas, cobrarían su sentido (19).

Dejando, eso sí, bien citado el entrañable caso de Estibáliz.

Tal santuario de la virgen patrona es sede de una comunidad benedictina solamente desde 1933 (20). Pero en su pasado medieval, uno de sus altares fue donado a San Millán de la Cogolla el año 1074, y a lo largo de unos tres siglos, desde 1136 hasta su secularización, perteneció en su totalidad al otro gran monasterio riojano de Nájera.

¿Qué mejor ejemplo, pues, de esa penetración benedictina?

¿Y será ésta tan ajena a casos en apariencia aislados como la vocación de fray Benito de Gauna, natural de Berantevilla y que fue general de la Congregación de San Benito de Valladolid, «la de España e Inglaterra», en el trienio de 1583 a 1586 (21)?

Con lo cual nos estábamos moviendo en un contexto cristianizador, pues ya que no de conversión, sí de consolidación de la religiosidad adquirida. En cuya urdimbre también tienen cabida los tramos geográficos de la peregrinación jacobea (22).

Antes de tratar de los cuales, y a guisa de la continuidad de su mismo aquí nuestro gemelar tema, haremos constar que en una fecha tan temprana como la del año 964, es donado al monasterio de Salcedo otro monasterio menor que poseía reliquias del apóstol y estaba situado en el hoy despoblado alavés de Gardea (23).

LOS CAMINOS ALAVESES DE SANTIAGO EN EL ESPACIO Y EN EL TIEMPO

Fecha bien temprana, sí, esa de mediados del siglo X, cuando de los itinerarios santiaguistas se trata, pues «la realidad es que no tenemos ninguna noticia concreta sobre los que pudieran seguir los peregrinos con anterioridad al siglo XI» (24).

Cuando Sancho el Mayor (25) consiguió hacer practicable el «camino francés», o sea el de la peregrinación por antonomasia, desde los Pirineos hasta Nájera, liberándola en consecuencia de la desviación

que hasta entonces sufría al atravesar precisamente Alava. El texto fundamental y más antiguo que así lo relata, con el que concuerdan otros que le corroboran sobreabundantemente aunque no aporten nada nuevo apenas, es el de la *Historia Silense* (26), según el cual dicho soberano «hizo correr sin retroceso el camino de Santiago, que los peregrinos torcían desviándose por Alava, desde los montes Pirineos hasta el castillo de Nájera» (27).

Es decir, que a pesar de la carencia de noticias anteriores, y de la consiguiente vaguedad con que se puede hacer cualquier afirmación, a fin de cuentas más bien conjetura, para todo dicho pasado previo al reinado aludido, desde éste deja de pasar por Alava el camino principal (28), que al fin y al cabo según el tenor del *Silense* lo hizo durante algún tiempo por indeterminado que éste sea, y sólo será en adelante atravesada aquélla por caminos secundarios.

Ahora bien, ese camino principal alavés, el inmediatamente anterior al definitivo, al histórico y al actual y aun futuro que un tanto esperanzadamente nos atrevemos a decir, ¿por dónde iba? Pues sobre él se han sostenido dos tesis contrapuestas. Una es la de Menéndez Pidal (29) y Georges Cirot (30), según la cual habría sido costero, penetrando en la Península por Irún y entrando consecuentemente en Alava por el norte de Vitoria luego del consiguiente recorrido guipuzcoano. En cambio, para la hoy dominante, la de Lacarra y Huidobro (31), habría atravesado la cordillera tierra adentro, por Roncesvalles, y entrado en Alava por Salvatierra, al este, pues, desde Pamplona (32), pasando junto a Vitoria y cruzando el Ebro al norte de Miranda (33). La índole dispersa del poblamiento de la dicha zona costera anteriormente a Sancho el Sabio, lo desconocido de su idioma y la inhospitalaria geografía física del litoral estricto, hacen impensable la primera opinión, sin necesidad del recurso a otras motivaciones más estridentes, sean o no discutibles. Lo cierto es que ya en los días carolingios, y eso hemos tenido nosotros ocasión de comprobarlo en nuestras investigaciones acerca de la incipiente penetración del benedictinismo monástico coetáneo de los mismos en la monarquía asturiana, precisamente para evitar aquellos territorios tenía lugar por mar el tráfico entre Asturias y Francia (34).

Y volviendo a aquel posible camino alavés de penetración norteña, habríamos en todo caso de considerarle una variante de la vía totalmente costera y tardía que no se practicó hasta el siglo XIII (35). Y cuando decimos totalmente nos situamos en la perspectiva alavesa. Precisando, el itinerario totalmente litoral era el de Irún-Bilbao-Santander-Villaviciosa. Pero tenía una variante que, poco después de Bilbao, en Retuerto, se desviaba de él para entrar en el valle de Mena por Valmaseda (36). Ahora bien, ambos resultaban costeros del todo para el territorio alavés, pues incluso el segundo cuando penetraba tierra adentro había ya sobrepasado la altura de Alava. Y, en cambio, la mo-

dificación alavesa de que hablábamos habría equivalido a resucitar el *devia Alave*, pero por ese otro camino, aunque alavés también, septentrional y no el oriental aludido por el Silense.

Modificación que parece natural enlazara con el itinerario principal en la Rioja, por Laguardia. Sobre la base de que, a la vista está, a quienes la tomaban no hay que suponerlos excesivamente devotos de la proximidad costera antecedente.

Al revés que otra vía, meramente local, como un pequeño camino de Santiago de punto de partida alavés y preferencia costera, que desde Alava enlazaba con el litoral por y en Vizcaya.

Son los dos tramos sobre los que llamó la atención el profesor Julián Apraiz y Sáenz del Burgo (37).

En fin, el padre Eleuterio de la Inmaculada, al tratar del hospital de Villatañe (38), en la comarca occidental alavesa de Valdegovia, nos pone sobre la pista de una variante distinta para la salida del *devia Alave*, a saber, por el Oeste y no por el Sur, pero no solamente de la desviación tardía, sino acaso de la primitiva también, si tenemos en cuenta que la fecha de su erección por el ermitaño Hernando Martín, el año 1094, no parece ser la de los comienzos del tránsito de peregrinos por el tal paraje, sino la de la continuidad de un estado anterior de cosas.

O sea que a guisa de recapitulación, los caminos alaveses de Santiago no solamente son abundosos, sino muy variopintos en cuanto a su significatividad histórica, incluso para el conocimiento del pasado de territorios más extensos —tal y como para los suyos benedictinos viéramos— y de la peregrinación *in genere*. Por una parte, el principal primitivo —y cuando hemos dicho o decimos primitivo entiéndase la salvedad de emplear el epíteto dando por bueno el desconocimiento de los orígenes al que comenzábamos refiriéndonos, o sea en el sentido de inmediatamente precedente—, por otra una desviación de uno de los secundarios tardíos, y además los exclusivamente locales, o sea, los de los peregrinos procedentes de la propia tierra alavesa y de las muy aledañas.

UN ENCLAVE ALAVES EN EL GRAN CAMINO. A LA ESPERA DEL TRABAJO DE FELIX FERNANDEZ MURGA

«Se descende de Viana por una suave pendiente, y por un camino llano, entre huertas y campos siempre verdes, llegaba el peregrino a Logroño». Así describe José-María Lacarra (39) este paso del Ebro por el tramo que mediaba entre Estella y Nájera.

Pero a propósito del mismo vamos a fijarnos en un controvertido documento (40) ya posterior a la reintegración por el rey Sancho del itinerario consagrado.

No está fechado, pero le otorga un pretendido obispo de Nájera llamado Sancho a favor del obispo de Pamplona, de nombre Juan, durante el reinado de Sancho el de Peñalén. El pontificado de Juan duró de 1054 a 1068, y la monarquía de Sancho de 1054 a 1076. En cuanto al episcopado de cualquier Sancho en Nájera, no existió de 1045 a 1080. O sea que la escritura se habría firmado entre 1054 y 1068 y la mención del nombre del obispo de Nájera estaría equivocada. Este último detalle y otros han inducido a Goñi (42) que la diócesis de Nájera hace a la de Pamplona de la villa riojano-alavesa de Oyón, a fin de que el prelado navarro, en sus viajes a la corte de Nájera, tuviera dentro de sus dominios un alto en el camino; *domum pausatoriam [...] in ova iens et rediens hospitaretur* que reza el texto.

Ahora bien, ¿no está denotándonos este dato que entonces el camino de Santiago, con el cual coincidía el de los obispos pamploneses cuando se desplazaban a Nájera, no podía ir de Viana a Logroño, sino que había de desviarse algo de este tramo que acabó prevaleciendo y que la desviación tenía lugar a través de territorio alavés?

El tema ha sido estudiado por el profesor Félix Fernández Murga, quien ha atraído nuestra atención hacia el documento que acabamos de citar, y a nuestro juicio ha demostrado sin discusión posible su tesis. A su trabajo sobre el puente de Mantible, de próxima aparición, nos remitimos, trabajo que por cierto será un luminoso botón de muestra de la riqueza humana y poética que la conjunción de los varios aspectos de la historia total y la literatura es capaz de brindar a quienes de buena fe y con honradez intelectual y un cierto entusiasmo *sine qua non* los abordan sin prejuicios.

Nosotros nos limitaremos a observar que, aun siendo falsa la escritura del obispo de Nájera, no invalidaría la argumentación sobre ella montada. Se trataría de uno de los casos en que la falsificación tendría el mismo valor probatorio que el documento auténtico (43).

LA RELACION ENTRE NUESTROS DOS TEMAS

Dijimos atrás que no creíamos en el protagonismo monástico cual conformador de las rutas jacobeanas. Como decisión consciente y premeditada. Pero ello no quiere decir que la fuerza misma de las cosas no ligara a veces ambos fenómenos. Ya apuntamos en ese sentido el aprovechamiento por aquéllas de la típica hospitalidad benedictina. Y estamos de acuerdo, por otra parte, con Madame Mechaca cuando escribe (44) que, «además en estos siglos IX y X no se puede hablar de una historia municipal sino de una historia monástica como forma de organización social en el reino astur-leonés y en sus dependencias castellanas y vascas».

Valiendo la pena reflexionar sobre una coincidencia en la resultante. Y es que la presencia monástica en el país, presencia que naturalmente pasa a ser benedictina cuando el monacato se benedictiniza, es un factor, lo mismo que el cruce a su través de los caminos santiagueses, de consolidación cristiana, sí, ya lo apuntamos, pero además específicamente de una determinada forma de sensibilidad religiosa, al menos en el plano de ciertos recovecos de las mentalidades. Tipicidad nada fácil de definir en el primer caso, pues precisamente es la caracterización de lo benedictino dentro de la vida religiosa de la Iglesia una de las empresas más espinosas en el acervo de sus congéneres, no sólo por la duración y la difusión del fenómeno benedictino, sino por la independencia de sus distintos monasterios entre sí, sólo ligados espiritual y hasta un tanto invisiblemente que uno está tentado a decir, por la adopción del texto de la misma Regla, por otra parte muy abierta a una gran variedad de modalidades más concretas de observancia y hasta de doctrina.

Precisamente por los días en que Sancho el Mayor influía decisivamente en el trazado del camino de Santiago, se ocupaba también de la puesta de la energía monástica al servicio de la restauración cristiana. Claramente lo ha visto José Orlandis (45), quien escribe cómo «la incorporación de las iglesias y monasterios de propiedad privada a casas religiosas constituye uno de los objetivos fundamentales de los movimientos de reforma eclesiástica del siglo XI» y que «esa tendencia no fue impulsada solamente por los reformadores de la Iglesia, tanto autóctonos como gregorianos», sino que «representó también en ciertos momentos una de las metas más claramente definidas de la política eclesiástica de los monarcas cristianos de España, en especial de Sancho el Mayor y de sus descendientes».

En todo caso, la investigación ha de hacerse separadamente para cada enclave, y teniendo en cuenta la tan parsimoniosa base, sobre todo en cuanto al factor benedictino, de las fuentes escritas y directas, no puede ser desdeñada (46) ninguna de las demás: toponimia menor, advocaciones hagiográficas, imaginería, folklore, tradiciones orales (teniendo cuidado de no dejarse de lado lo moderno, que en estos ámbitos a veces se explica sorprendentemente por herencias mucho más antiguas), arqueología, historia económica de los dominios monásticos, posibles antecedentes en las rutas jacobeanas de actividades artesanales u otras posteriormente consagradas en el país, heráldica... Y sería más que impertinente infantil tratar de aproximarse a la catalogación exhaustiva.

Por otra parte, la detección de un indicio requiere dilucidar después, también caso por caso, la causalidad de su presencia. En ese sentido, si se me permite, voy a traer a colación el supuesto de un territorio lejano y donde la presencia monástica es casi nula, siendo, sin embargo, la devocional benedictina mucho más abundante. Se trata

de Andalucía. Cuando tuvo lugar su reconquista ya había pasado la hora de la expansión de las viejas familias cenobíticas y por eso apenas si hubo allí fundaciones suyas. Pero del que podríamos llamar clero castrense de San Fernando formaban parte varios monjes benedictinos que llevaron allí la titularidad y la veneración del Patriarca de los de Occidente y las dejaron arraigadas en el solar. Tanto que Andalucía (47) es una cierta respuesta a la opinión de haber sido San Benito un santo más monástico que popular, sostenida paradójicamente y no sin fundamento en países de tanta hipertrofia benedictina como la vecina Francia. Y uno llega a preguntarse, a la luz de su ejemplo, si la correlativa ausencia posterior benedictina en la empresa americana no obedeció a esa ya crónica falta de empuje endémico antes que a obstáculos externos como se ha pretendido. Pero apartando esta divagación, el caso andaluz está claro. Y, sin embargo, hay allí indicios benedictinos de dudosa explicación entre la predominante que es la que dejamos expuesta, o la mera expansión domanial del monasterio de San Benito de Sevilla (48).

En fin, logrado el desmenuzamiento con acribia de cada caso particular, nunca dejará de brindar algún enriquecimiento para la historia geográfica o cronológicamente más ambiciosa. Como a la inversa.

Y de ahí lo apasionante de lo más árido y minucioso de ciertas encuestas. Como podría ser la elaboradora del monasticon alavés, aún por hacer (49).

Tarea sólo aparentemente menos atractiva que la reviviscencia de los caminos alaveses del Apóstol. De los que se acordaban todavía algunos viejos (50) que llegó a conocer Pío Baroja:

*Pelegriñuac datoz Santiagotican,
Atea iriqui besa icustiagatican,
Chomiñ jozac trompeta,
Pello nun dec conqueta,
Berdña baldic baciagoc
Ecarri beteta.*

NOTAS

(1) «Aspectos de la repoblación monástica en torno a Vitoria», en *Actas del Congreso Vitoria en la Edad Media*, 1981, Vitoria, 1982, pp. 665-74.

(2) En este sentido, acaba de escribir Friedrich Prinz —por cierto, al tratar, para Italia y Francia, el tema que referido a España ocupará nuestra nota 4: «Am verschiedenartigen Entwicklungsgang des frühen italienischen Mönchtums einerseits und des gallisch-fränkischen Klosterwesens andererseits lässt sich diese generelle historische Aussage m. E. exemplarisch verifizieren», en *Italien, Gallien und das frühe Merowingerreich: ein Strukturvergleich zweier monastischer Landschaften*, en «Atti del 7.º Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo. Norcia-Subiaco-Cassino-Montecassino, 1980» (Spoleto, 1982), pp. 117-36.

(3) Con la excepción de la Marca Hispánica, que su gravitación en la órbita carolingia explica por sí misma.

(4) Es el tema de nuestro libro *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica* (León, 1973), resumido en «Regulae Benedicti Studia», 1 (1971), 297-325. Sucesivas puestas al día en *El monacato en España e Hispanoamérica* (Salamanca, 1977), pp. 61-8 y 74-7; e *Historia de la Iglesia en España dirigida por Ricardo García Villoslada*, II, 1.º (B.A.C. maior, 17; Madrid, 1982), pp. 151-70.

(5) Aislamiento que, en ese extremo concreto, y desde luego el caso nos parece nada más que uno de tantos botones de muestra de un fenómeno de más amplio alcance, no se dio en la Andalucía mozárabe de los siglos IX y X, sino todo lo contrario, y contra lo que típicamente se venía repitiendo sin recurso ninguno a la investigación directa. Nuestra última actualización del tema en *El benedictinismo monástico y la biografía gregoriana de San Benito. A propósito de la España medieval*, pendiente de publicación en las *Actas del Coloquio Grégoire le Grand*, Chantilly, 1982.

(6) La consecuencia concreta más estridente, que incluso llegó a influir en el plano doctrinal de su dicho monacato, fue la supervivencia cronológica de los pactos monásticos suevo-visigóticos del noroeste peninsular, ahora además geográficamente extendidos. Estado de la cuestión en nuestro último trabajo sobre el tema, «¿Pactualismo en Cataluña?», en *Yermo*, 15, 1977, 45-60.

(7) Como del monopolio eclesiástico, no ya de la cultura sino incluso de la mera alfabetización, a pesar de la amplia base fundamentadora de las dichas exageraciones. ¿No nos dice algo que todavía en Inglaterra se llamen *clerks to the council* los funcionarios equivalentes de nuestros secretarios de ayuntamiento?

(8) L. VAZQUEZ DE PARGA, J. M. LACARRA y J. URÍA, *Peregrinaciones a Santiago*, I, Madrid, 1948, pp. 301-2 y 177-8. «El impacto de Cluny en la historia española», nuestra comunicación al Congreso de Pescia, 1981, *L'Italia nel quadro della espansione europea del monachesimo cluniacense*, está pendiente de publicación en sus actas.

(9) Véase la *Historia de la Iglesia* citada en la nota 4, pp. 417-8. Sobre el apartamiento cisterciense de dicho camino, ya señalado por dom Maur Cocheril, y algunas excepciones, *ibid.*, I, pp. 365-6. Cf. C. D. FONSECA, «Monaci e canonici alla ricerca di una identità», en *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente. 1123-1215*, Actas de la Séptima Semana de Mendola, 1977 (Milán, 1980), pp. 203-22.

(10) Por cierto ya de la modernidad, de acuerdo con la más reciente historiografía.

(11) J. BÉDIER, *Les légendes épiques*, París, 1908-13. Véanse las pp. 177-8 del libro *Peregrinaciones* citado en la nota 8.

(12) No vamos a polemizar sobre el tema. Su franqueamiento de las fronteras de lo grotesco, caso de llevarse a sus últimas consecuencias, salta a la vista. Véase B. DUTTON, *La «Vida de San Millán de la Cogolla» de Gonzalo de Berceo*, Londres, 1967, por cierto el primer tomo de esa edición de las obras completas del poeta, de la cual acaba de aparecer el quinto sin haberlo hecho antes ninguno de los intermedios. También, A. D. DEYERMOND, *Epic poetry and the clergy: Studies on the «Mocedades de Rodrigo»*, Londres, 1969. Cf. J. PÉREZ DE URBEL, «Notas histórico-críticas sobre el 'Poema de Fernán González'», en *Boletín de la Institución Fernán González*, 48, 1970, 42-75. Y nuestro artículo «Todavía en torno a la benedictinización», pendiente de publicación en la *Miscelánea conmemorativa de las bodas de plata de la restauración de la vida monástica en Leyre*.

(13) «Influencia de la orden benedictina en las lenguas románicas (con particular atención al francés y al español)», en *Acción social de la Orden benedictina. XV centenario del nacimiento de San Benito*, Madrid, 1982, pp. 209-13. Afirma allí, sin embargo, que «de manera especial los monasterios proporcionaron a sus autores la mayoría de los temas y casi todos los episodios», monasterios «que los conservaron durante unos trescientos años (de alrededor del siglo IX en que ocurrieron los hechos al siglo XII en que se redactan los cantares)», y recuerda «la innegable relación de los monjes con el nacimiento de la épica». Véase nuestro libro citado en la nota 4, *El monacato*, pp. 97-9. Buena muestra de la estimación de todos los factores en juego («les orientations nouvelles de la société», pero también «la part d'une foi que rien ne permet de mettre en doute, d'un souci esthétique certain et du plaisir de l'expression artistique également») en A. VARASCHIN, «San Millán de la Cogolla: le temps du monastère ou l'imaginaire de Gonzalo de Berceo», en *Cahiers de civilisation médiévale*, 24 (1981), 257-67.

(14) Alain Varaschin, en el artículo citado en la nota anterior, además de anticipar y simplificar la adopción por San Millán, dentro del contexto del país, de la *Regula Benedicti*, haciendo caso omiso de las últimas investigaciones en cuanto a ese detalle, no concreta las posibles influencias de tal benedictinismo en la configuración repobladora y explotadora del espacio en torno y en la vida cenobítica *stricto sensu*. Aunque resulte útil su insistencia en el trasfondo reformador y transformador del paisaje geográfico que acusa el vocabulario de Berceo. Escribe, por ejemplo: «Pour faire face à la complexité qu'entraîne le développement du monastère qui reçoit en particulier des donations royales et se lance dans des opérations d'achats et d'échanges, une gestion de type clunisien est instaurée». ¿Por qué? ¿Y las pruebas? No lo podemos entender en absoluto. Véase, *ad exemplum*, la noticia de J. Gofí sobre el vecino monasterio de Iruzu en el *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, III, p. 1581.

(15) Recordemos su capítulo 41, donde meramente se alude, como una posible hipótesis del régimen de vida, al trabajo de los campos.

(16) Albert d'Haenens acaba de notar que «Benoit semble ainsi considérée le temps et l'espace comme des soucis de fondateurs, secondaires. Comme s'il s'agissait d'éléments de la quotidienneté à ce point-là plastiques, susceptibles d'adaptation et de transformation. Comme si le temps et l'espace étaient davantage aptes à être soumis à la volonté de l'homme, à son projet»; «Le projet monastique de Benoit comme matrice culturelle. Essai de lecture rétrogressive de la Règle des moines», en *Atti*, citadas en la nota 2, pp. 429-47.

(17) Véase J. MARTINEZ DE MARIGORTA, «Vitoria», en *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, IV, p. 2774; «la Orden más extendida en la actual provincia de Alava fue la benedictina, como puede deducirse del cartulario de San Millán de la Cogolla y de la Crónica de Yepes, cuando exponen el señorío espiritual y material de San Millán, Santa María de Nájera, etc. Que hubo en cada lugar destacamentos poco numerosos de monjes, y que contribuyeron a la vida espiritual y profesional agraria de los contornos monasteriales, se admite con facilidad: Añes, Bolibar, Mañarieta, Urrechu, Oro, Langreiz de Nancloares».

(18) Precisamente de un supuesto riojano se sirve para ejemplificar esa flexibilidad Lazare DE SEILHAC, en su artículo «L'utilisation de la Règle de saint Benoît dans les monastères féminins», en *Atti*, citadas en la nota 16, pp. 527-49.

(19) Véase Benito SANTUA, *Biztza eta Erregela*, Lazcano, 1980; mapa a continuación de la p. 298.

(20) Véase la excelente aunque breve noticia, con bibliografía, de T. MORAL, en el *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, III, p. 1565.

(21) E. ZARAGOZA PASCUAL, *Los generales de la Congregación de San Benito de Valladolid. III. Los abades trienales. 1568-1613*, Silos, 1979, pp. 109-22. Durante el mandato de

Gauna tuvo lugar una visita muy conflictiva al monasterio de Montserrat, devorado éste por la lucha entre los monjes de las distintas «nacionalidades» hasta el extremo de motivar la intervención personal de Felipe II.

(22) Cf. M. DE LECUONA, «Los caminos de Santiago, factores de nuestra cristianización», en *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, 36 (1980), 105-26.

(23) L. SERRANO, *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, Madrid, 1930, núm. 54, p. 64; y A. UBIETO, *Cartulario de San Millán de la Cogolla. 759-1076*, Valencia, 1976, núm. 85, p. 99.

(24) *Las peregrinaciones* citadas en la nota 8, II, p. 11.

(25) Parece que hacia 1029-1035; véase el libro citado en la nota anterior, II, pp. 17-8. En cuanto a esa fecha, ha escrito Gonzalo Martínez Díez: «Sólo será a partir de 1024 cuando la documentación de las diversas tierras de Sancho el Mayor nos lo presenta como reinando no sólo en Sobrarbe, Ribagorza, Aragón, Pamplona y Nájera, sino también en Alava y Castilla; la regencia y tutoría que ejerce sobre su cuñado, el conde castellano, da ocasión a los escritores de los documentos monásticos a aumentar el número de las tierras que se hallan bajo el gobierno del gran monarca navarro» (*Alava medieval*, I, Vitoria, 1974, p. 84).

(26) Ed. Santos Coco, Madrid, 1921, pp. 63-4; y la traducción de don Manuel GOMEZ MORENO, *Introducción a la «Historia Silense»*, Madrid, 1921, p. cxliii; ed. J. Pérez de Urbel y A. González Ruiz-Zorrilla, Madrid, 1958, p. 179.

(27) No polemizamos en torno a las expresiones del Silense «barbarico timore» y «quidquid terre infra continetur a potestate paganorum eripiens» (dando por descontado que no hay que simplificar. Cf. X. CARRO, *A pelengrinaxe ao Xacobe de Galicia*, Vigo, 1965, p. 55: «A enxurrada dos pelengrins ao Xacobe galego requestaba un camiño máis humano, que evitase o perigo de que caíran nas mans dos mouros ao recuare e arradase por Alava»), pues no nos interesan tanto las causas como la realidad desde el punto de vista que hoy nos está guiando. También se sale fuera de nuestro tema la modificación del Toledano (*De rebus Hispaniae*, V, 25), «per Alavam et Asturiarum (= Asturias de Santillana) devia frequentabant».

(28) Al cual designan así los textos concordantes aludidos (o sea, al clásico, entendemos, de la *Guía* de Aymerico Picaud): «Per locum ubi hodie est», las Genealogías najerenses; «viam publicam quam caminum sancti Iacobi vocamus», la *Crónica Najerense*; e «it4 sancti Iacobi aperuit», el Tudense. Cf. *Las peregrinaciones* citadas en la nota 8, p. 18.

(29) Sostenida, de paso, en los *Orígenes del español*, Madrid, 1929, p. 489.

(30) «Per devia Alave», en *Bulletin Hispanique*, 36, 1934, 88-93; y «Le chemin de Compostelle, d'après Madoz et Morales», en *ibid.*, 38, 1936, 537-8. Una reivindicación novísima de la misma, en M. DE MEÑACA, «Implicaciones comerciales del camino de Santiago en la zona donostiarra y guipuzcoana», en *Congreso. El Fuero de San Sebastián y su época. 1981*, San Sebastián, 1982, p. 193-216. Pero sus argumentos no convencen (así cuando escribe, «¿cómo se puede imaginar que no hubiera una línea de comunicaciones entre dos regiones del mismo reino por el único sitio por donde se podía pasar en esos siglos, es decir, por la costa?»). Y su interpretación del *barbarico timore* del Silense y la *barbarica infestatione* del Tudense como expresiones referidas a los viquingos, además de ser muy difícilmente conciliable con la literalidad de ambos textos, incluso con el último, sólo se podría sostener pensando que el camino posterior a la intervención del rey Sancho fue el costero, lo que desde luego no nos parece defendible.

(31) *Las peregrinaciones jacobeanas*, III, Madrid, 1951, pp. 578-642. Pablo ARRIBAS BRIONES intenta glosar a los anteriores en su folleto *El camino de Santiago en Alava*, Vitoria, 1964; véase su mapa de la p. 18 para las dos posibles salidas del territorio alavés.

(32) O sea, siguiendo el camino romano de Burdeos a Astorga.

(33) Volvamos al final de la nota 31.

(34) Nuestra comunicación «Las coordenadas de la benedictinización del monacato astur» en *Actas del Congreso de Oviedo conmemorativo, en 1980, del XV Centenario del nacimiento de San Benito*, «Semana de historia del monacato cántabro-astur-leonés», Oviedo, 1982, pp. 87-97.

(35) Siendo sólo válidas para esa cronología las exaltaciones de don Carmelo DE ECHEGARAY Y COSTA en su aportación a la *Geografía del país vasco-navarro*, Barcelona, s.a.), «es de suponer que para los que principalmente pudieron utilizarse en la Edad Media los caminos abiertos por los romanos, o a imitación suya, fue para el tránsito de estos peregrinos. Difícil se nos hace hoy, en un medio social tan distinto como el que vivimos, formarnos una idea, ni siquiera aproximada, de la importancia que alcanzaron aquellas peregrinaciones».

(36) Véase E. CALLE ITURRINO, *Bilbao en el camino de Santiago*, Bilbao, 1950, pp. 7-43.

(37) Apud L. HUIDOBRO, *Las peregrinaciones* citadas en la nota 31, III, pp. 640-1.

(38) *Historia del santuario de Nuestra Señora de Angosto y del valle de Gorbea de la M.N. y M.L. provincia de Alava*, San Sebastián, 1943.

(39) *Las peregrinaciones* citadas en la nota 8, II, p. 149.

(40) Texto en I. RODRIGUEZ DE LAMA, *Colección diplomática medieval de la Rioja*. 923-1225, II, Logroño, 1976, núm. 16, pp. 58-9.

(41) *Historia de los obispos de Pamplona*, I, Pamplona, 1979, p. 199. Según el documento, los dos obispos habían sido antes monjes de Leure.

(42) Por cierto, semillero de pleitos para el futuro entre los obispados de Pamplona y Calahorra.

(43) Para variantes del camino alavés, desde Guipúzcoa, y a partir del siglo XVI, HUIDO-BRO, *Las peregrinaciones* citadas en la nota 31, III, pp. 578-81. El monte de San Adrián era la cumbre de sus anhelos: «Quand nous fûmes à la montée-Saint Adrien est apelée».

(44) Artículo citado en la nota 30, p. 195.

(45) «Los laicos y las iglesias rurales en la España de los siglos XI y XII», en *Le istituzioni ecclesiastiche della 'societas christiana' dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Actas de la Sexta Semana de Mendola (= Milán), 1974, Milán, 1977, pp. 261-92.

(46) Lo que no dispensa de un mínimo de seriedad. Cf. M. J. PELAEZ y J. BANCHS DE NAYA, *La influencia de la Regla de San Benito en la redacción y contextura jurídica del Fuero Breve de Sahagún. Incidencia institucional*, en las Actas citadas en la nota 2, pp. 751-9.

(47) Y Canarias incluso.

(48) Tal el nombre de San Benito que lleva en nuestros días uno de los polígonos del ensanche de Jerez de la Frontera, heredado del fundo antecesor rústico.

(49) Véase la nota 17.

(50) Citado por P. ECHEVARRIA BRAVO, *Cancionero de los peregrinos de Santiago*, Madrid, 1971, p. 50. Y ya para el mucho más moderno enlace (siglos XVII-XVIII) Bayona-Vitoria-Burgos (véase la nota 43), la capital de Alava ha dejado sus huellas expresas en los cánticos de peregrinación del país vecino. Así: *Pres de la ville de Victoire-ah! quel bonheur-de rappeler dans ma mémoire-la bonne odeur-que nous donnaient le romarin-et la lavande*. Ese en el recuerdo. Y todavía en la esperanza, éste de Aurillac: *Quand fugurem en Vitoria-verderem les verdors florias-del joi feçam lavanda, tim-en un debes, e romarim*. Las hemos tomado de BARRET-GURGAND, *Priez pour nous à Compostelle* (trad., *La aventura del Camino de Santiago*, Vigo, 1982, p. 84; el original apareció en París en 1978).