

ESPACIOS E IMÁGENES DEDICADOS AL TRABAJO ESPIRITUAL Y AL ESTUDIO: DE LOS CONVENTOS FRANCISCANOS A LOS COLEGIOS DE CARMELITAS DESCALZOS

M.^a Celia FONTANA CALVO*

RESUMEN Los religiosos regulares a lo largo del tiempo han adoptado como propias diversas funciones. Este artículo se ocupa de los espacios y los programas iconográficos creados para facilitar y promover, según el caso, los dos pilares que sustentaron la vida de los frailes en la Edad Moderna: la ascesis espiritual, heredada de los monjes, y el estudio, al que se entregaron para obtener la formación necesaria de cara al púlpito.

PALABRAS CLAVE Edad Moderna. Religiosos regulares. Programas iconográficos. Ascesis espiritual. Estudio.

ABSTRACT Throughout history, regular clergy have adopted various functions as their own. This article studies the spaces and iconographic programmes created to facilitate and promote, depending on the case, the two pillars supporting the life of friars in the Modern Era: spiritual asceticism, inherited from monks, and study, which they undertook to gain the training needed for preaching.

KEYWORDS Modern Era. Regular clergy. Iconographic programmes. Spiritual asceticism. Study.

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos. fontanacc@gmail.com

Como apunta un proverbio de autor desconocido, si Benito amaba las colinas y Bernardo los valles, Francisco fundó en los pueblos e Ignacio en las ciudades populosas. Así con pocas palabras, pero con suficiente precisión, se aborda el tema fundamental de la soledad monacal frente a la vida activa del fraile. El capítulo del Císter en 1134 estableció: “En las ciudades, castillos y aldeas, no deben construirse nuestros monasterios, sino en lugares alejados de la convivencia con los hombres” (Carnivez, 1933 I: 13). Los monjes benedictinos y cistercienses escogieron lugares aislados para concentrarse en la alabanza a Dios y en la lucha contra el demonio y sus efectos en el hombre. Ese implacable combate, llevado a sus últimas consecuencias, explica la sentencia de san Bernardo de Claraval en su *Loa a la nueva milicia*: “No peca como homicida, sino —diría yo— como *malicida*, el que mata al pecador para defender a los buenos” (OCSB, 1983, I, p. 503).

Sin embargo, a partir del siglo XIII hubo cambios sustanciales. Los conventos de las nuevas órdenes religiosas de franciscanos y dominicos, y también los de las que habían comenzado su andadura como grupos de eremitas y después se organizaron en cenobios, carmelitas y agustinos, se establecieron en los núcleos de población para encaminar su tarea apostólica a las necesidades de los fieles en materia espiritual. Por otro lado, en el XVI la Iglesia se incorporó a la modernidad con retos hasta entonces nunca planteados. El descubrimiento de nuevas tierras con pobladores que desconocían por completo el Dios cristiano generó una intensa actividad de evangelización. A esto se sumó la profunda crisis de autoridad causada por la reforma iniciada por Martín Lutero, que amenazó con derrumbar el aparato eclesiástico desde sus cimientos.

Este artículo se ocupa de resaltar los lugares de los conventos donde se debía realizar el trabajo para la propia salvación, así como las labores de estudio encaminadas a la cura de almas. He escogido casos concretos de edificios pertenecientes a diferentes órdenes religiosas ubicados, por un lado, en la antigua Nueva España y, por otro, en Huesca, todos de los siglos XVI y XVII. Sobre el claustro de los franciscanos de Cuernavaca y de los dominicos de Tepoztlán presento una revisión de algunos estudios míos anteriores; no es el caso de la escalera de los agustinos de Actopan, que cuenta con aportaciones muy importantes de varios autores y que abordo por primera vez para poner de relieve aspectos poco destacados hasta ahora desde el punto de vista simbólico. Por lo que respecta al colegio de los carmelitas descalzos de Huesca, aportó más elementos de los que tuve en cuenta anteriormente para comprender cómo se desarrollaba entre sus muros la vida de los frailes alumnos de Teología.

LOS CLAUSTROS NOVOHISPANOS DEL SIGLO XVI: IDENTIDAD Y PIEDAD EN FRANCISCANOS Y DOMINICOS

Hernán Cortés manifestó un interés particular por que las nuevas tierras descubiertas para la Corona española fueran convertidas al catolicismo. Su caso es muy especial entre los conquistadores. Para él la conquista estuvo envuelta en un misticismo religioso, como revelaba la inscripción de su estandarte, calcada de la antigua máxima del emperador Constantino del siglo IV que exaltaba la cruz como signo de victoria. En directa relación con lo anterior, Cortés puso un gran empeño en la conversión de los pueblos conquistados, y en su *Cuarta carta de relación*, fechada el 15 de octubre de 1524, sugirió al emperador:

hame parecido [...] que vengan a estas partes muchas personas religiosas, como ya he dicho, y muy celosas de este fin de la conversión de estas gentes, y que de estos se hagan casas y monasterios por las provincias que acá nos pareciere que convienen [...]. Porque habiendo obispos y otros preladados no dejarían de seguir la costumbre que, por nuestros pecados hoy tienen, en disponer los bienes de la Iglesia, que es gastarlos en pompas y en otros vicios, en dejar mayorazgos a sus hijos o parientes. (Cortés, 2005: 257)

No obstante, años antes ya se habían puesto las bases que permitirían el envío de regulares mendicantes, especialmente franciscanos, con fines evangelizadores a Nueva España. A petición de los franciscanos fray Juan Clapión —confesor de Carlos V— y fray Juan de los Ángeles Quiñones —que fue general de la orden—, León X concedió la bula *Alias felicis recordationis*, expedida el 25 de abril de 1521, uno de los apoyos más importantes de los frailes novohispanos para desarrollar su tarea evangelizadora. A este documento se sumó el breve *Exponi nobis*, otorgado por Adriano VI en 1522, conocido como *la bula omnimoda*, por el que se otorgó a los frailes autoridad para realizar cuanto creyeran necesario o conveniente para la conversión y el cuidado pastoral de los indios, así como de los demás cristianos, si no hubiese obispados o el obispo y sus oficiales se encontrasen a más de dos dietas de distancia (unos cuarenta y dos kilómetros) (García y García, 2002).

Salvo algunas excepciones, los programas desarrollados en los conventos de las tres órdenes mendicantes que evangelizaron Nueva España en el siglo XVI, franciscanos (llegados en 1524), dominicos (1526) y agustinos (1533), se han estudiado poco. Sobre toda la decoración mural del interior de los recintos conventuales pesa un prejuicio interpretativo que impide el acercamiento a su significado más genuino. En 1948

George Kubler consideró “obvia la diferencia funcional entre las pinturas destinadas a la edificación pública, como la de los templos, capillas y porterías; y las pinturas para la meditación y ejercicios espirituales de los frailes en los diferentes salones conventuales, pasillos de los claustros y sacristías” (Kubler, 1992: 439-440). No obstante, la tendencia dominante no ha sido esta, sino la marcada por Constantino Reyes-Valerio a partir de la primera versión de *Arte indocristiano*, publicada en 1978. Para él toda la decoración contenida en los conventos no tiene como destinatario al fraile, sino al indígena, pues —siempre según su opinión, y a diferencia de lo ocurrido en Europa— los conventos novohispanos estaban preparados para la evangelización, no reinaba la clausura estricta y los indígenas accedían a las diferentes salas para aprender directamente en las pinturas murales los principios básicos de la nueva religión. Según Reyes-Valerio (2000: 218-223), todo el convento era una escuela para la formación de los niños indígenas, que después ayudarían en las tareas misionales a los propios frailes.

Por lo que respecta a los edificios medievales europeos, las diferentes órdenes desarrollaron una iconografía propia con la finalidad de proclamar su legitimidad y su fuerza (Pressouyre, 1973: 71). De la misma manera, en los conventos y los claustros novohispanos —como sucedió en los dos que vamos a analizar a continuación—, se exaltó a los santos fundadores y a otros santos propios en programas preparados para favorecer de manera general la meditación sobre la salvación del fraile, siempre matizada con referencias a una forma especial de vivir la espiritualidad. La decoración hacía a cada lugar absolutamente único.

Trabajo espiritual y labor evangelizadora en el convento franciscano de la Asunción de la Cuernavaca

La fundación del convento de Nuestra Señora de la Asunción de Cuernavaca tuvo lugar en 1525. Fue la quinta casa franciscana en Nueva España, después de las de México, Tlaxcala, Huejotzingo y Texcoco. La iglesia actual se construyó hacia 1552, fecha consignada en la portada norte, pero el claustro, al menos por lo que se refiere a la planta baja, es anterior.

Los altares claustrales se refieren a la muerte y la resurrección de Cristo en sus enmarcaciones pintadas con granadas (la fruta convertida por el mito de Perséfone en símbolo de la regeneración estacional) y estilizada vegetación alusiva al árbol de la vida, una de las principales devociones franciscanas. Por otro lado, las escenas pintadas

en los muros remiten a otros temas también muy importantes para los habitantes del claustro. En las secciones de oriente y poniente, respectivamente, se contraponen el bien y el mal en materia espiritual con un triunfo y una derrota. San Bernardo describe así la principal batalla del cristiano.

continuamente experimentáis en vosotros la necesidad de renovar cada día vuestros cantos por las victorias que os apuntáis a diario en vuestras batallas y esfuerzos, que nunca cejan para los que viven en Cristo, luchando contra la carne, el mundo y el diablo. Porque la vida del hombre sobre la tierra es una milicia. (OCSB, 1987, v, pp. 84-85)

En el centro del muro occidental está representada una pareja formada por un hombre y una mujer inclinados el uno hacia el otro. Se trata de una alegoría moral, una *psicomaquia* o lucha del alma —en este caso, del fraile franciscano— contra tres graves peligros que, según se deduce de la lógica implícita en la imagen, no podrá vencer. A pesar de las pérdidas que ha sufrido el mural, todavía es posible identificar a los actores: un ser demoníaco con aspecto de felino que empuja con sus garras al hombre



Los enemigos del alma. Muro de poniente del claustro del antiguo convento franciscano de la Asunción de Cuernavaca. (Foto: M.ª Celia Fontana Calvo)

indefenso (no lleva armadura y su espada está atada al cinto), el cual va a tropezar con una esfera colocada a sus pies y caerá irremediadamente en los brazos de una mujer ricamente vestida y con el cabello suelto. El hombre es imagen del alma no pertrechada para la batalla cristiana con la espada del espíritu, el yelmo de la salvación y el escudo de la fe (Efesios 6, 16-18); el león es el demonio (“el diablo anda girando como león rugiente alrededor de vosotros en busca de presa que devorar”) (1 Pedro 5, 8); la mujer que lo atrae hacia sí es la adúltera de Proverbios 7, 13, y la esfera que tiene a sus pies, el vano y engañoso mundo. Como explica la *Doctrina christiana breve* de fray Alonso de Molina (1546), el mayor de los tres enemigos del alma (demonio, carne y mundo) “es la carne, porque no la podemos echar de nos, y al mundo y al demonio, sí” (Fontana, 2010: 64-65).

Ese hombre es muy diferente del jinete que se enfrenta con valor a todos los vicios pintado en la *Summa de virtutibus et vitiis* de William Perault (The British Library Board, Harley MS 3244, ca. 1255-1265, ff. 27-28). También el mensaje del claustro de Cuernavaca es totalmente contrario al proporcionado por el emblema 83 del libro *Emblèmes ou devises chrestiennes*, de Georgette de Montenay, publicado en Lyon en 1571. En esta composición un soldado cristiano hace frente a terribles peligros, pero el principal no es la carne, según enseña san Pablo en su carta a los efesios (6, 12). La composición está puesta bajo el lema “Resistite fortes” (“Resistid fuertes”), una versión del “Cui resistite fortes in fide” (“Resistidle fuertes en la fe”) (1 Pedro 5, 9), y se refiere al demonio (Fontana: 2010: 65).

La imagen del alma acechada por sus enemigos se contrapone en el muro el oriental del recinto con una composición que entrelaza el trabajo espiritual y la misión evangelizadora, pues ambos esfuerzos serían necesarios para alcanzar la gloria franciscana en Nueva España. Se trata del gran mural que Manuel Toussaint (1936: 19) denominó *El linaje espiritual franciscano*. Las secciones conservadas permiten deducir su estructura general y su tema básico. En el centro se superponen, formando un eje vertical, escenas de la vida de san Francisco desde su renuncia a la herencia paterna, cuando comenzó su vida religiosa, hasta su estigmatización en el monte Alverna al final de sus días, el privilegio por el que fue considerado merecedor del calificativo *alter Christus*. Estos episodios se presentan como los peldaños de un camino ascensional completado en el mural con siete grados de acercamiento a Dios y siete virtudes necesarias para lograrlo. Los grados están señalados en un cordón rojo, alrededor de las escenas franciscanas, y las virtudes en los dobles cordones laterales que sirven



“Militia est vita hominis super terram”. Summa de virtutibus et vitiis, de William Perault (British Library, Harley MS 3244, ca. 1255-1265, ff. 27-28)



“Resistite fortes”, en Emblèmes ou divises chrestiennes, de Georgette de Montenay, 1571, emblema 83.

de asideros para subir por los cuadrillos como si se tratara de una escalera. El primero de los grados se ha perdido, el segundo es *oratio* (oración), el tercero *extasis* (éxtasis), el cuarto *contemplatio* (contemplación), el quinto se lee con dificultad, el sexto *quies* (quietud) y el séptimo y último falta. En correspondencia se señalan siete virtudes: la primera se ha perdido y la siguen *asperitas* (aspereza), *paupertas* (pobreza), *vilitas* (insignificancia), *benevolentia* (benevolencia), *tolerantia* (tolerancia) e *interna ¿ablutio?* (¿purificación interna?). Algo semejante se debía de mostrar en los cordones del lado izquierdo, donde las inscripciones resultan hoy ilegibles.

Las escalas místicas son inherentes a la ascesis religiosa desde Juan Casiano y san Benito, en ambos casos basadas en el ejercicio de la humildad (Martínez, 2023: 39-41). Una de las más famosas es la *Scala paradisi* o escalera del divino ascenso de Juan Clímaco, de hacia el año 600, que muestra la forma de conseguir la salvación mediante el continuado ascenso en la virtud desde la condición inicial de la renuncia al mundo. La renuncia a la herencia paterna de san Francisco es sin duda un episodio fácilmente vinculable con este modelo.

La escala espiritual franciscana pintada en Cuernavaca es un camino ascensional pautado para los hombres y las mujeres, religiosos y seglares, que se alinean a ambos lados del citado eje y que pertenecen a las tres órdenes primeras fundadas por san Francisco: los hermanos menores, las clarisas y la tercera orden de laicos consagrados. De abajo arriba se ordenan jerárquicamente figuras perfectamente identificadas: los puestos inferiores son ocupados por mujeres —tanto clarisas como damas de la nobleza pertenecientes a la tercera orden—; después siguen los frailes menores —entre quienes destaca el general franciscano Francisco Quiñones, que facilitó el viaje de los primeros franciscanos a Nueva España—; siguen emperadores, reyes e infantes de Castilla, Aragón, Portugal y Francia de la orden tercera; y culmina la composición con las filas superiores destinadas a beatos y santos, muchos de ellos mártires, con san Buenaventura y san Antonio de Padua a la cabeza. Cada fila de hombres y mujeres destacados va asociada a una sentencia bíblica sobre el cumplimiento de la tarea apostólica y el premio de la vida eterna (Mateo 5, 13-14, y 19, 27 y 29; Lucas 10, 4; Romanos 8, 36; y Hebreos 11, 33-34). Quizás la obra más similar al compendio pintado en Cuernavaca sea el grabado de Pieter de Jode I *Epilogus totius Ordinis Seraphici P. S. Francisci* (Amberes, 1626), aunque los miembros de las diferentes órdenes se ordenan en ella en torno a un árbol, referencia de la que el convento novohispano carece.

La compleja imagen tenía dos finalidades: ensalzar a los santos y a las figuras principales de la gran familia franciscana y, por otro lado, aumentar en los frailes la devoción por ellos y favorecer su imitación como modelo de vida. El citado general Quiñones otorgó en 1523 a los “doce primeros” franciscanos la *Obediencia e instrucción*, donde señala con claridad su objetivo misional, “siguiendo las pisadas de [...] san Francisco” y “mandando en virtud de santa obediencia” que acepten ese “trabajoso peregrinaje”, y hace hincapié en que los apóstoles anduvieron “por el mundo predicando la fe con mucha fuerza y trabajos, levantando la bandera de la cruz en partes extrañas, en cuya demanda perdieron la vida con mucha alegría por amor de Dios y del prójimo” (Iraburu, 2003: 47-48). Un fiel recuerdo de esta advertencia, junto con la promesa hecha por Cristo del premio que obtendrían quienes renunciaran a todo por él, incluso a su propia vida, se dejó patente en el mural de Cuernavaca. Para ello se recurrió a las mencionadas citas evangélicas con los mandatos de Cristo a sus seguidores y con las recomendaciones de los apóstoles a las primeras comunidades cristianas. El objetivo era fortalecer la fe ante la adversidad en la difícil y peligrosa acción pastoral, siempre a partir de la simbiosis de Francisco y Jesús y, por otro lado, del paralelismo existente entre los franciscanos y los apóstoles (Fontana, 2010: 68-81).



La gran familia franciscana. Muro oriental del claustro bajo del convento franciscano de la Asunción de Cuernavaca. (Foto: M.ª Celia Fontana Calvo)

La *imitatio Christi* en el claustro del convento dominico de la Natividad de Tepoztlán

De los frailes que llegaron a Nueva España en el siglo XVI, quienes lo hicieron con aspiraciones monacales más claras y se aferraron más tiempo a ellas fueron los dominicos. Como explica Javier Gómez Martínez, el dilema entre la vida activa del predicador y la contemplativa del monje se vivió en los primeros dominicos novohispanos como una elección forzada entre dos opciones no complementarias, sino excluyentes. El padre fundador, fray Domingo de Betanzos, impuso su criterio a favor del monaquismo y los frailes estuvieron poco preocupados por la evangelización de los indios mientras prevalecieron sus ideas y las de sus partidarios (Gómez Martínez, 1997: 58-59). Después de años dedicados a guardar la observancia, en la segunda mitad del siglo XVI los dominicos comenzaron a fundar en pueblos de indios —aunque el primer convento de este tipo fue el de Oaxtepec (Morelos), establecido en 1528— y pronto se extendieron por los territorios de mixtecas, zapotecas, mixes y chontales, especialmente por el actual estado de Oaxaca. Tan rápida fue su difusión que comenzaron a recibir críticas y, como medida precautoria, en 1564 decidieron parar todas las obras hasta contar con nuevas normas sobre el modelo y las medidas que se debían aplicar en los edificios.

El convento actual de la Virgen de la Natividad de Tepoztlán se menciona por primera vez en las actas capitulares de 1555 (Ledesma, 2012: 248). El claustro bajo presenta un programa iconográfico sencillo pero muy bien elaborado que tiene como puntos focales los altares excavados en los ángulos (Fontana, 2012: 33-37). Todos tienen la mesa de altar revestida con un frontal fingido de tela adamascada en blanco y negro, los colores de la orden, rematado con bandas flecadas y con el escudo dominico como único tema. En cada hueco, enmarcado en piedra de color rosa —por su semejanza con el rojo del sacrificio—, se pintó un sencillo calvario policromado con tres cruces vacías y levantadas sobre un montículo rocoso con árboles en el fondo de la composición. A estos elementos se une en la parte inferior y en primer término el sepulcro abierto de Jesús. La pintura fue retocada en una segunda versión en la que se trató de ocultar algunos cráneos y algunos huesos presentes en el calvario.

En ese ámbito, los nichos funcionarían como dispositivos mnemotécnicos para evocar la muerte de Jesús, su bajada a los infiernos y su resurrección. La muerte se hace patente en sus dos vertientes litúrgicas: mediante la cruz pintada en el citado



Calvario de cruces vacías. Altar del claustro bajo del convento dominico de la Natividad de Tepoztlán (Morelos). (Foto: M.^a Celia Fontana Calvo)

calvario, el sacrificio cruento (“El altar de la Nueva Alianza es la cruz del Señor”, Hebreos 13, 10) —con el INRI, la corona de espinas y los clavos, así como con la Ω alusiva al fin (Apocalipsis 21, 6)—; y mediante el altar asociado a la eucaristía, el sacrificio incruento. A este mensaje se une otro de vida eterna gracias al sepulcro de Cristo, vacío porque ya ha tenido lugar la resurrección. Por su parte, las citadas osamentas han de ser las de Adán y sus descendientes, redimidos por la sangre del Mesías. Tan directa y material acción vivificadora sobre el primer hombre sería posible porque, según una muy extendida tradición, en el monte Calvario, justo debajo de la cruz, se encontraba la tumba de Adán. La primera versión de la leyenda de la muerte de Adán y el viaje de su hijo Set hasta el paraíso se recoge en la segunda parte del apócrifo *Evangelio de*

Nicodemo (datado hacia el siglo X), “*Descensus Christi ad inferos*” (3, 19) que, a su vez, sirvió de base para el relato que hizo Santiago de la Vorágine en *La leyenda dorada* (1999: 234), de mediados del siglo XIII, muy difundida y de gran repercusión. En el primero de los textos citados se recrea la contestación que un ángel dio a Set cuando este fue a las puertas del paraíso en busca del árbol de la misericordia para sanar a su padre moribundo:

¿Qué es lo que pides, Set? ¿Buscas el óleo que cura los enfermos o bien el árbol que lo destila, para la enfermedad de tu padre? Esto no se puede encontrar ahora. Vete, pues, y di a tu padre que después de cinco mil quinientos años a partir de la creación del mundo, ha de bajar el Hijo de Dios humanado; Él se encargará de unirlo con este óleo, y tu padre se levantará; y además le purificará, tanto a él como a sus descendientes, con agua y con el espíritu santo; entonces sí que se verá curado de toda enfermedad, pero por ahora esto es imposible. (Santos Otero, 1999: 440)

Resulta especialmente interesante que las cruces de los calvarios pintadas sobre los de los altares estén vacías, que Cristo y quienes lo acompañaron en sus últimas horas de vida en el mundo no estén representados. La razón es preservar esos puestos



Galería de poniente. Claustro bajo del convento dominico de la Natividad de Tepoztlán (Morelos).
(Foto: M.^a Celia Fontana Calvo)

para el fraile, para que se imagine en ellos y sienta o reviva los misterios de la pasión, lo que Cristo experimentó y también los efectos salvíficos derivados para la humanidad. Las cruces son cruces de penitencia, instrumentos igual de útiles o más que los episodios gráficos narrativos de la pasión y la muerte de Cristo para favorecer el acercamiento del fiel cristiano a la humanidad de Cristo, al estimular su imaginación en la línea de la *devotio moderna*. En el siglo XIV Ludolfo de Sajonia, el Cartujano, divide cada capítulo de su monumental *Vita Christi* en tres partes (*lectio, meditatio* y *oratio*) para que lector experimente una vivencia espiritual marcadamente cristocéntrica. Por la *lectio* del pasaje histórico, como dice José García de Castro (2011: 514), el devoto entra en la escena y poco a poco va construyendo con la “vista imaginativa” su propia “composición viendo el lugar”. La *meditatio* lo ayuda a entrar en el significado simbólico del fragmento evangélico para comprender su mensaje de salvación. Finalmente, la breve *oratio*, que cierra cada uno de los capítulos, le sirve para entrar en un diálogo con Cristo, ya sin mediaciones, y favorecer la transformación a la que la contemplación de Jesús invita. Las resonancias de la antigua *lectio divina* monacal afloran en este convento novohispano.

No obstante, Cristo no es solo la figura redentora a la que amar y el único modelo que imitar. También sirven de referencia en el claustro de Tepoztlán los santos dominicos que ya recorrieron un camino paralelo hasta llegar a la salvación. La parte alta del recinto se decoró con una serie de tondos sostenidos por reyes agrutescados de extremidades escamosas y perfil vegetal en los que se exaltan el IHS, un jarrón con el nombre de María, el monograma de María reina y el escudo de la orden dominica, así como símbolos alusivos a los más ilustres santos dominicos.

Los símbolos utilizados en la representación de los personajes son ambivalentes para, por un lado, aludir al santo y, por otro, vincular su sufrimiento con el de Cristo. Se utilizó como base de las composiciones una palma de triunfo con un libro que es, a su vez, soporte de tocados de alta dignidad. Según este esquema se muestran los atributos de san Pedro de Verona —porque la espada y el hacha de su martirio son parecidos a la lanza y el portaesponja asociados a Cristo—, los de santa Catalina de Siena —estigmatizada con las llagas de Cristo y tocada con su corona de espinas—, los de santo Tomás de Aquino, doctor eucarístico —con el cáliz y la hostia—, y los de san Alberto Magno de Colonia, obispo y maestro de santo Tomás y también gran defensor de la eucaristía —con mitra, báculo episcopal en lugar de palma y libro—. En su famoso comentario sobre el pasaje de Lucas 22, 19, el santo alaba este sacramento



Arriba, distribución de la decoración; abajo, tondo con los atributos de santa Catalina de Siena. Claustro bajo del convento dominico de la Natividad de Tepoztlán (Morelos). (Fotos: M.^a Celia Fontana Calvo)

como anticipo de la vida eterna, pues quienes comen del cuerpo de Cristo se incorporan a él por medio de la unión más íntima y verdadera posible (Fontana, 2015: 29-32).

En la selección de santos dominicos se priorizó a quienes se habían destacado como hombres y mujeres ejemplares (palma de triunfo, en algunos casos sobre la muerte por tratarse de mártires); de noble linaje (corona de santo Tomás de Aquino, corona de espinas de santa Catalina —que prefirió esta a la de oro cuando Cristo la hizo elegir entre ambas—, tres coronas de san Pedro de Verona por su martirio, predicación y castidad); y alto magisterio (libro que corresponde a Pedro de Verona por su predicación y, en el caso de santa Catalina, santo Tomás y san Alberto como doctores de la Iglesia). Estas especiales cualidades permiten a los dominicos situarse en el friso a la par de las personas divinas, Jesús y María, glorificada (la bóveda está llena de rosas por el rosario mariano) por ser el “vaso de elección” (Hechos 9, 15) para la encarnación de Cristo; de ahí el jarrón que se repite en el friso inferior, sobre el zócalo.

LOS EDIFICIOS AGUSTINOS DEDICADOS AL ESTUDIO

En determinados conventos agustinos se vivió con especial preocupación la reforma de la observancia, cuya primera medida había sido prohibir los estudios. Fue el caso de Salamanca, donde se suscitaban situaciones de mucha tensión. Los reformadores observantes recriminaban a los estudiosos que el trabajo para obtener grados académicos era una excusa para quedar exentos de las obligaciones del coro, mientras los claustrales, por su parte, se defendían acusando a los primeros de total ignorancia. Los observantes trataron de frenar esos ataques, pero con argumentos en los que quedaban implícitas las acusaciones: “reprochan que entre nosotros hay sacerdotes y otros simples idiotas, incultos y asnos bípedos, aunque no dicen la verdad, ya que [...] casi todos nuestros sacerdotes saben leer bien, cantar y entender lo que leen” (Beltrán de Heredia, 1972: 99).¹ Con el tiempo se solucionó el problema y los estudios volvieron a ser bandera del convento salmantino.

Esta introducción viene al caso porque varios de los siete primeros agustinos llegados a Nueva España en 1533 procedían de Salamanca, la casa más importante

¹ “Quia fratres claustrales impropere nobis quod inter nos sunt sacerdotes et alii simplices idiotae, indocti et asini bipedales, quamvis verum non dicant quia per Dei gratiam omnes fere sacerdotes nostri sciunt bene legere et cantare et intelligere quae legunt”.

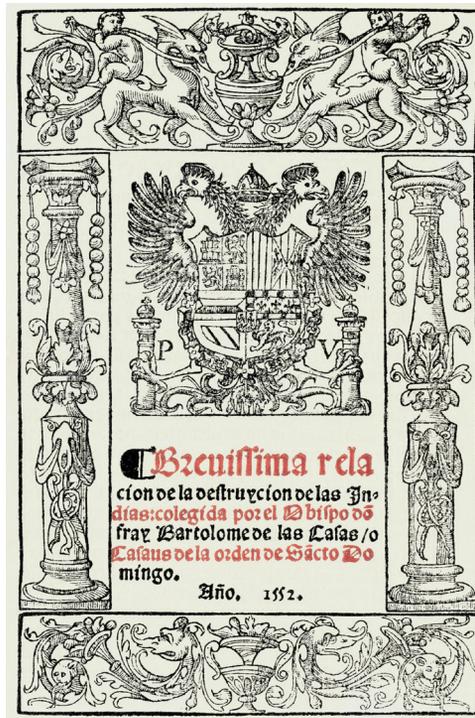
de España en la época por sus estudios y su observancia. “Todo el convento de Salamanca quisiera venirse con el Padre venerable [fray Francisco de la Cruz] a imitación de estos tres religiosos [fray Juan Bautista —quien finalmente quedó en tierra y no pudo embarcar—, fray Alonso de Borja y fray Agustín de Coruña], a quienes amaban y respetaban, [...] que cada uno pudiera ser noble primero de aquel cielo”, escribía fray Juan de Grijalva (1624: 7v).

Por otro lado, quizás los agustinos españoles decidieron participar en la primera evangelización de Nueva España y, a su vez, tuvieron mucho interés en asentarse en Asia para poder desarrollar una especie de “acción compensatoria”.² A finales del siglo XVI el franciscano Jerónimo de Mendieta expuso las consecuencias de dos personajes muy distintos —tratados a manera de polos opuestos, pero relacionados entre sí— para la historia de la salvación. Aseguraba, con cierta imprecisión de fechas, que Martín Lutero —en su momento fraile agustino que hizo profesión en el convento de Erfurt y después enseñó Teología en la Universidad de Wittenberg— comenzó “el año de diez y nueve [en realidad proclamó sus famosas noventa y cinco tesis en 1517] [...] a corromper el evangelio entre los que lo conocían y tenían tan de atrás recibido y Cortés [que desembarcó en el puerto de Vera Cruz en 1519] a publicarlo fiel y sinceramente a las gentes que nunca de él tenía noticia, ni aun oído predicar de Cristo” (Mendieta, 1997, I: 305). Los historiadores y los cronistas de la orden agustina nunca mencionan este correlato, pero su silencio puede deberse más al deseo de ocultar una vergüenza compartida que a la carencia de un sentimiento de culpa o, al menos, de responsabilidad. Es decir, probablemente los agustinos en el Nuevo Mundo trataron de convertir al catolicismo a los nativos gentiles para *compensar* la pérdida de almas en Europa a causa de la reforma emprendida por el agustino alemán. En esa tarea los estudios se vislumbraban como esenciales.

² El agustino fray Andrés Urdaneta descubrió en sus tiempos de marino el *tornaviaje*, es decir, la ruta de regreso por el océano Pacífico que unió desde 1565 Manila, la capital de Filipinas, con el puerto novohispano de Acapulco. Animados, quizás, por este avance fundamental, los agustinos novohispanos se sintieron elegidos por Dios para evangelizar Asia: “tenía Dios guardada esta conquista para nuestra religión. Avía ya dado la Isla Española y las Provincias del Pirú a la ilustrísima religión de nuestro Padre Santo Domingo. Y a la observantísima religión del Seráfico Padre nuestro San Francisco estas amplísimas Provincias de México. Y teníamos guardadas a nosotros la multitud de islas del archipiélago donde, demás del servicio grande que se a hecho a su divina Magestad y a su Iglesia en las converssiones de aquellos isleños, se a hecho pie, para que por allí entre la luz a tan amplios y estendidos reynos, como los de la gran China y Iapón” (Grijalva, 1624: 51v).

La escalera de Actopan y la promoción del estudio como medio de ascesis y herramienta para la conversión de los indígenas

En Nueva España, y durante todo el siglo XVI y principios del XVII, los agustinos tuvieron casas de estudios tanto en los conventos urbanos como en los establecidos en amplias zonas de población rural e indígena. Quienes se preparaban para el sacerdocio, ya profesos, realizaban estudios menores (Gramática) y mayores (Artes y Teología), y también debían aprender lenguas autóctonas. Como casas de estudios se eligieron siempre los conventos más ricos y más grandes, suficientemente dotados económicamente y abundantes en espacios para albergar a un gran número de religiosos. Una de esas casas fue Actopan. Su convento de San Nicolás de Tolentino se fundó en 1550 en un valle de la Huasteca hidalguense, zona otomí, y llegó a tener en 1605, como Yuririapúndaro e Ixmiquilpan, otros grandes centros de estudios, hasta treinta religiosos (Rubial, 1989: 41). En la gran escalera de Actopan se desarrolló uno de los



Fray Bartolomé de las Casas, Brevisima relación de la destrucción de las Indias, Sevilla, 1552.

programas iconográficos sobre el valor y el propósito de los estudios conventuales más relevantes de Nueva España. La escalera de Actopan es una escala mística cuyo sistema de elevación es la virtud unida al estudio, algo que la propia obra asegura a través de la inscripción latina consignada en la parte baja, transcrita y traducida por Luis MacGregor (1955: 139, en Gómez Soto, 2010: 327-328): “Estos son los varones santos que el Señor eligió por su caridad nunca falsa, sino por su doctrina fulgurante en la Iglesia como el sol y la luna”. A ello hay que añadir, como también refleja la escalera, su importancia en la labor evangelizadora desarrollada entre los indígenas.

Este gran programa ha sido muy bien estudiado por varios investigadores. Destacan las aportaciones de Santiago Sebastián (1967: 69-62), que descubrió el modelo de los frisos y las columnas abalaustradas fingidas que dividen horizontal y verticalmente el conjunto. La referencia para ambos se encuentra en la portada de *Los cuatro libros primeros de la crónica general de España*, de Florián de Ocampo (1967: 60), grabado que fue utilizado también como frontispicio de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, escrita por fray Bartolomé de las Casas y publicada en Sevilla por Sebastián Truillo en 1552, como dio a conocer años después el mismo Sebastián (1983: 12). También se debe a este autor el conocimiento del texto hagiográfico que pudo servir de base para elegir a casi todos los ilustres agustinos pintados en Actopan, la *Crónica del glorioso padre y doctor de la Iglesia san Agustín y de los santos y beatos y de los doctores y de su orden*, escrito por el teólogo agustino fray Alonso de Orozco e impreso por Gregorio de la Torre en Sevilla en 1551 (Sebastián, Monterrosa y Terán, 1995: 127-128). De esa misma publicación pueden derivar el aspecto proporcionado en Actopan a santa Mónica, san Guillermo de Aquitania, san Nicolás de Tolentino y el san Agustín (132) que queda a la vista desde la puerta del claustro alto (Gómez Soto, 2010: 163). El santo se representó dos veces más: en el nivel inferior del muro oriental, donde san Simpliciano le coloca el hábito monacal —investidura que puede estar en representación del importante papel jugado por el obispo de Milán en la conversión del futuro obispo de Hipona—, y en el cuarto nivel del muro sur, donde san Agustín se presenta ya como santo y patriarca y separado de su amigo pero no lejos de él, pues también se muestra a san Simpliciano como doctor en ese mismo nivel. San Jerónimo, reconocido por la Iglesia como *máximo doctor*, forma parte del mismo grupo.

El esquema del conjunto pictórico, que, como hemos señalado, combina elevación espiritual y estudio, puede tener su origen en una particular interpretación del frontispicio de *Operum minorum*, tomo II, del cartujo Dionisio Rickel, obra publicada

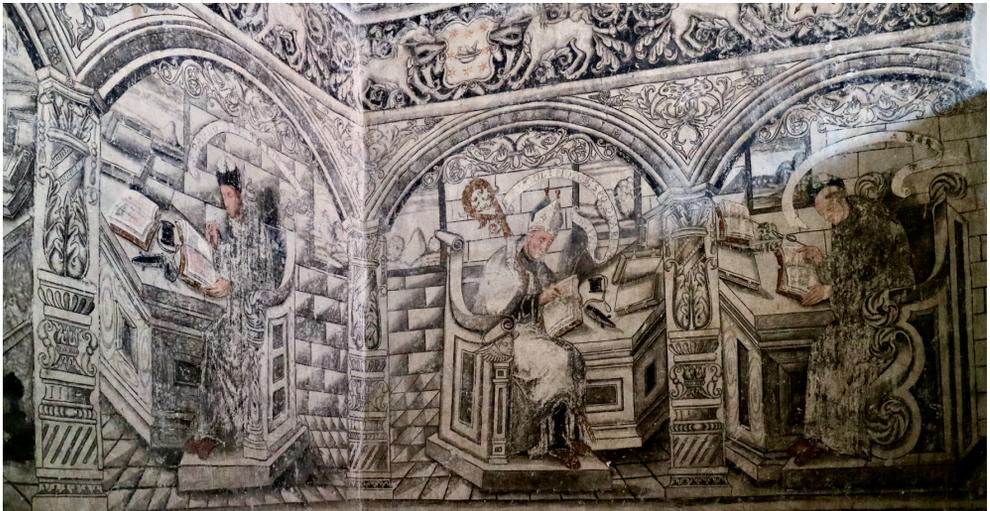
en Colonia por Juan Soter en 1532. La imagen en sí misma no implica ninguna subida o elevación, pero las imágenes expuestas y su ordenación pueden sugerir esa idea. En la parte inferior el autor alaba a Dios en un arrobado éxtasis acompañado —pero convenientemente separado de ellos— por los príncipes del clero (a la izquierda) y del poder político (a la derecha), todos ellos en adoración. La mitad superior de ese arrobamiento está desplazado a la parte superior de la portada, donde Dios Padre, sentado en su trono celestial, atiende las súplicas que le hacen los santos, encabezados por Cristo —que muestra sus llagas— y María, también acompañada por santas mujeres, para intentar calmar su ira.³ Es una forma de *scala salutis* donde Cristo y la Virgen están al mismo nivel. Sin embargo, lo más interesante para nuestro caso es cómo están distribuidos en los laterales de la portada y uno sobre otro los santos que con sus textos permiten la salvación de los cristianos: en la base los padres de la Iglesia y sobre ellos los evangelistas, todos concentrados en la escritura de las obras que han sido el sustento y la guía de la Iglesia.

En la portada de otras obras suyas (*De perfecto muni contemptu*, Colonia, Melchor Neuss, 1530, y *Luculenta iuxta ac compendiaria in Acta apostolorum exegesis sive commentaria*, Colonia, Pedro Quentel, 1532), el propio Rickel aparece en su escritorio rodeado de los libros en los que encuentra apoyo. San Bernardo en el siglo XII ya había afirmado con rotundidad: “Monachus cuius officium est sedere” (*Epistolae*, 397, 2). Dos frases escritas en el frontispicio parecen guiar su trabajo: la petición “Intellectum dat parvulis” (“Da entendimiento a los pequeños”) y la alabanza a Dios “Benedictus Deus in secula” (“Bendito sea Dios por los siglos”). Esta imagen del religioso entregado al trabajo intelectual trasciende esa actividad para expresar también lo que implica: el “perfecto desprecio del mundo”, en correspondencia con el título de uno de los libros presentados con ese grabado. Apartarse del mundo y de sus tentaciones es especialmente esencial en la orden cartujana, cuyos miembros, además de los votos habituales de pobreza, castidad y obediencia, también prometen silencio. En la composición que comentamos se encuentran alojados algunos santos y la Virgen en hornacinas laterales y en la parte superior san Bruno, el fundador de la Orden de la Cartuja, este en una actitud suficientemente reveladora para dar a entender la importancia de la lectura en su iluminación espiritual.

³ Zacarías 1: “Con gran ira estoy enojado contra las naciones”. Deuteronomio 32: “Y llenarás mis saetas”.

los exhortaba a ser perfectos cristianos” y estaba siempre “ocupado de escribir muchas obras muy provechosas porque no solo aprovechase a los presentes, más aún diesen luz de sabiduría a los que después habían de nacer” (Orozco, 1551: 47v-48r). No es menos elocuente que Orozco cierre su serie con otro fraile también presente en Actopan, fray Alonso de Córdoba, el primer catedrático de Teología de la Universidad de Salamanca, centro donde impartió varias cátedras y a quien, según el autor, debía “mucho nuestra España”. “Su doctrina era muy sutil y seguía mucho en la cátedra y en el púlpito la doctrina del angélico doctor santo Tomás” (*ibidem*, f. 54r-v).

En los cuatro lados de la escalera el cierre ligeramente apuntado del nivel quinto y superior presenta santos penitentes de la Iglesia (san Jerónimo y santa María Magdalena), así como de la orden agustina (santa Mónica y san Nicolás de Tolentino, a quien está dedicado el convento). La penitencia o mortificación, según expresa el libro de Alonso de Orozco, es la última de las virtudes, las actitudes y las prácticas que modelan al fraile agustino. Una vez adiestrados el pensamiento y la voluntad, “hora es bien que ordene el hombre exterior y que la mortificación y disciplina del cuerpo sea un resplandor de Jesucristo que more dentro de su alma” (*ibidem*, f. 73v). De esta manera, el resplandor de los santos penitentes es manifestación del brillo de Dios, y



Fray Paolo Véneto, el obispo de Rímmini fray Ugolino y un fraile no identificado. Ángulo noreste del segundo nivel de la escalera del convento agustino de San Nicolás de Tolentino, Actopan (Hidalgo). (Foto: M.ª Celia Fontana Calvo)



*Fray Pablo de Roma, el arzobispo de Nápoles fray Jacobo de Ubertino y fray Bartolomé de Urbino.
Tercer nivel del muro norte de la escalera.*



*El general y arzobispo san Egidio Romano, el duque de Aquitania san Guillermo,
el cardenal fray Buenaventura y san Nicolás de Tolentino en el cierre de la sección.
Cuarto y quinto nivel del muro norte de la escalera.*

*Convento agustino de San Nicolás de Tolentino, Actopan (Hidalgo).
(Fotos: M.^a Celia Fontana Calvo)*

en este sentido dan cierre al cubo de la escalera, donde también se abren los vanos de iluminación.

Con estos penitentes se vincula, en el cuarto nivel, san Guillermo, duque de Aquitania. Orozco destacó de él su alta cuna y el hecho de haber sido “conquistador muy animoso contra los moros [...] defendiendo nuestra sagrada fe”, lo que no le hizo abandonar “el estudio principal, armándose de sancta doctrina para combatir los vicios”. Fue discípulo de san Bernardo; no obstante, no tomó el hábito cisterciense, sino el agustino, y restauró los conventos de la orden en Italia, Francia y Alemania. Fue un gran penitente que castigaba “su cuerpo con muchas disciplinas, teniendo memoria que el apóstol san Pablo, con haber sido robado al tercer cielo, trataba mal a su cuerpo para hacerle servir al espíritu”. Viajó a Jerusalén siendo todavía seglar y ya como religioso volvió a peregrinar descalzo (*ibidem*, ff. 25r-28v). El mensaje y el programa de Actopan podrían ser aplicados a muchos lugares. No obstante, al destacar a Guillermo de Aquitania, militar virtuoso e ilustrado, vencedor de infieles musulmanes y penitente en Tierra Santa, como modelo a imitar se remite a una circunstancia de Actopan que también resaltan los frisos divisorios de la escalera: la conversión de los indígenas a quienes no había llegado previamente el conocimiento de Dios.

Por lo que se refiere a los grutescos divisorios en altura, en ellos se trascendió el posible sentido original de los modelos para adaptarlo a circunstancias particulares. Los tres frisos de grutescos reflejan una tarea fundamental de los religiosos de Actopan o de los allí formados a partir de su imagen simbólica. En el friso inferior, los cultos



Grutesco entre el primer y el segundo nivel. Escalera del convento agustino de San Nicolás de Tolentino, Actopan (Hidalgo). (Foto: M.ª Celia Fontana Calvo)



Grutesco entre el segundo y el tercer nivel. Escalera del convento agustino de San Nicolás de Tolentino, Actopan (Hidalgo). (Foto: M.^a Celia Fontana Calvo)

agustinos son las valientes águilas que tratan de resistir el ataque de hombres vegetales y con larga cola de pescado armados con garrotes, sin duda los indígenas no cristianizados. Las águilas agustinas son las dignas hijas de san Agustín, *el águila de Hipona*, epíteto debido a la altura de su pensamiento y a los temas tratados con su privilegiado intelecto. En la epístola a Jerónimo Desiderio, atribuida a san Jerónimo o a Beda el Venerable, se describe así a san Agustín: “El obispo Agustín, volando por las cumbres de las montañas como un águila, sin prestar atención a lo que ocurre en las raíces de las montañas, pronuncia un claro discurso sobre las vastas extensiones de los cielos, las posiciones de la tierra y el círculo de las aguas”⁴. Los indígenas usan armas de palo como los rústicos hombres salvajes en lugar de espadas o lanzas, armas asociadas a la virtud.

El segundo friso muestra otra lucha: en este caso unos niños (los agustinos) defienden la religión agustina (el escudo de san Agustín con el corazón asaetado por tres flechas) y el convento de Actopan (representado mediante su escudo: un plato con dos palomas vivas, rodeado de estrellas, atributo del titular del convento, san Nicolás de Tolentino). Los niños, montados en las grupas de sus cabalgaduras, frenan a caballos monstruosos con algunas partes vegetales, colas enroscadas terminadas en fieras cabezas de dragón y orejas como alas de murciélago.

Finalmente, en el tercer friso los vasos repletos de frutos de salvación quedan fuera del alcance de sus enemigos, seres fitomorfos de anatomía curvilínea con rasgos

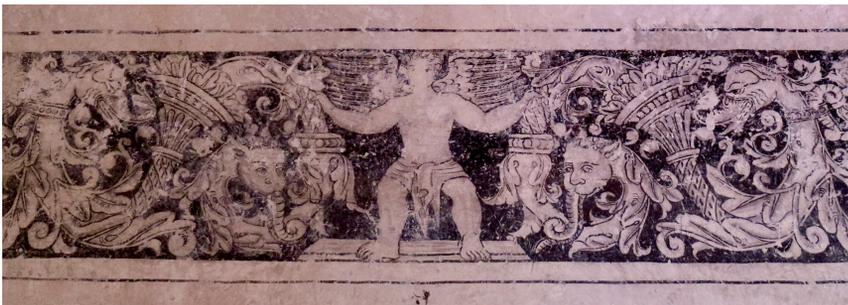
⁴ “Augustinus episcopus volans per montium cacumina quasi aquila, et ea quae in radicibus montium fiunt, non considerans, multa coelorum spatia, terrarumque situs, et aquarum circulum, claro sermone pronuntiat” (epístola de autor incierto destinada a Jerónimo Desiderio) (Migne, 1845: col. 724).



Grutesco entre el tercer y el cuarto nivel de la escalera.



Decoración mural de una de las celdas.



Friso pintado en una de las celdas.

*Convento agustino de San Nicolás de Tolentino, Actopan (Hidalgo).
(Fotos: M.^a Celia Fontana Calvo)*

de dragón y de tipo anfisbena, pues, al parecer, de sus colas surge una nueva cabeza. Esta es otra forma de representar a los infieles, que nunca podrán disfrutar de los beneficios espirituales proporcionados por el cristianismo, en especial de la eucaristía, que da frutos de salvación, como señaló el concilio de Trento (sesión XXII, cap. II): “Los frutos, por cierto, de aquella oblación cruenta se logran abundantísimamente por esta incruenta”.

En la celda, el lugar de trabajo del fraile, se fusionan el motivo de los dragones vegetales incapaces de lograr su objetivo y el de los defensores de los emblemas agustinos. En este caso, sin embargo, los agustinos no son niños, sino leones defensores y poderosos ángeles de aspecto hercúleo capaces de contener el furor de los monstruos.

MÍSTICA Y PASTORAL EN LOS CARMELITAS DESCALZOS

La Compañía de Jesús desarrolló un importante papel contra la herejía protestante. Es sabido que no nació con la intención de combatir a Lutero, pero la coincidencia cronológica —en este caso entre la conversión de san Ignacio y la ruptura de Lutero con la Iglesia, ambas ocurridas en 1519— no pasó desapercibida en su momento. Oliverio Manareo, nombrado por san Ignacio rector del Colegio Romano, escribió en 1594 que cuando se introdujo la herejía luterana la sabiduría divina reclutó a un “rudo soldado” para que se le opusiera (Verd Conradi, 2021: 320). Los nombres *Compañía de Jesús* y *Militia Iesu Christi* aplicados de la orden de los jesuitas se deben a san Ignacio y tienen en común, como advierte Gabriel María Verd Conradi, un posible sentido militar (*ibidem*, pp. 279-280). San Ignacio en el *Examen general de las constituciones* (1: 3) declara la finalidad de la nueva congregación religiosa: “El fin desta Compañía es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gratia divina, mas con la mesma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos”. Y para la salvación del prójimo, además de la virtud de quien se ocupa de la cura de almas, es muy importante la formación extraída de los estudios. Sin embargo, como señala también san Ignacio en las constituciones (4: 351), estos son una herramienta, no una finalidad en sí mismos, pues su utilidad está encaminada a la tarea salvífica.

La regla de san Alberto (ca. 1209) apelaba a la tradicional lucha del eremita y el monje contra los demonios pertrechados con las armas espirituales de acuerdo con la vívida imagen paulina, y el mismo sentido de combate por la salvación individual queda reflejado en la aprobación de la regla por Inocencio IV en 1258. Sin embargo,

la primera normativa de los carmelitas descalzos, elaborada cuando se convirtieron en una provincia de la orden calzada en 1581, ya menciona el enfoque de los descalzos en la salvación de otras almas además de la propia, un cometido donde el estudio tiene un papel fundamental:

Y porque conviene que los religiosos estudien para desarraigar herejías y vicios, ordenamos que solamente lean y oigan aquello que les puede aprovechar en la fe y buenas costumbres. Y que ninguno de los diputados para leer o estudiar dejada la doctrina común y sana, siga imaginaciones fantásticas ni opiniones mal sonantes aunque sea a prima facie, ni se atreva a estudiar, leer, enseñar o predicar. (1582, ff. 27v-28r)

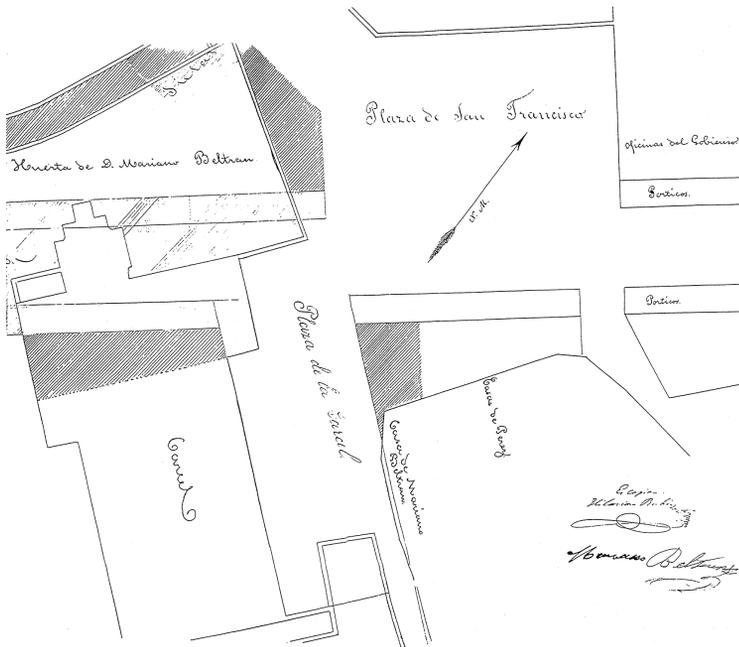
Cuando la descalcez se consolidó como orden independiente, la celda conventual, la ermita y el desierto quedaron destinados a la batalla espiritual, mientras que los colegios hacían cierto el valor del *studium salutis animarum*, según expresión utilizada a mediados del siglo pasado por fray Víctor de Jesús María (1948: 155).

El primer provincial de la descalcez, Jerónimo Gracián, afirmaba: “Para el aumento de la orden no hay mejor camino que plantar seminarios en las Universidades de estudiantes, porque allí toman el hábito los buenos sujetos, como experimenté en los conventos de Alcalá, Baeza, Sevilla y Granada, donde también hay estudios”. El carmelita opinaba que “los conventos habían de ser pocos, de gente escogida y en ciudades principales, particularmente universidades de estudios”. De esta manera se desarrollaría de la mejor manera la orden “como se había dilatado la de la Compañía de Jesús” (en Silverio de Santa Teresa, 1940: 2). Los colegios carmelitas estaban destinados a la formación exclusiva de los frailes, como señala Óscar Aparicio Ahedo (2021: 172): “la docencia es una actividad que solo se desarrolla dentro de los muros del convento y solo para los aspirantes a ser sacerdotes carmelitas descalzos”.

Disciplina regular y estudio en el colegio de Teología de San Alberto de Huesca

En Huesca se fundó en 1627 el colegio de Teología de San Alberto en sustitución del que hasta entonces tenía la provincia en la ciudad de Lérida. Todo apunta a que el edificio oscense, ubicado en la entrada de la ciudad por el camino de Zaragoza —hoy plaza de Concepción Arenal—, fue trazado en 1629 por el mejor arquitecto de la orden en su época, fray Alberto de la Madre de Dios, y a que fue uno de los más destacados

de la provincia. El lugar fue muy difícil de obtener por la oposición de los propietarios de las fincas, pero los frailes no cejaron en su empeño porque el puesto se ajustaba muy bien a las disposiciones generales de 1604: “fuera de los pueblos” o en los arrabales, de manera “que podamos atender a nuestra quietud y al bien de las almas” (1736, p. 130). Por desgracia, nada queda de ese conjunto. La iglesia se derribó a partir de 1864 y el antiguo colegio desapareció en 1956 después de ser reutilizado primero como cuartel y más tarde, desde 1880, como cárcel de partido judicial. En un estudio anterior he realizado la parcial reconstrucción de su estructura y sus espacios partiendo de planimetrías muy tardías: la proyección parcial de la calle de Vega Amijo (hoy calle de Zaragoza) realizada por el arquitecto municipal Hilarión Rubio (1864), las plantas baja y superior del edificio cuando iba a ser habilitado como cárcel, del arquitecto provincial José Secall (1859), y alzados posteriores de algunas secciones (1867), así como el plano realizado para la nueva cárcel por el también arquitecto municipal Manuel Anselmo Blasco en 1879 (Fontana, 2011).



Proyecto parcial de la calle de Vega Armijo. El edificio señalado como cárcel es el antiguo colegio de carmelitas descalzos; junto a él todavía se encontraba su iglesia. Hilarión Rubio, 1864. (Archivo Municipal de Huesca)



Plaza de San Victorián. A la izquierda, el edificio del antiguo colegio de carmelitas descalzos adaptado para servir como cárcel. (Fototeca de la Diputación de Huesca. Foto: L. Roisin)

Muy poco sabemos del edificio conventual, pues los documentos sobre su adaptación en el siglo XIX no se detienen a explicar la función original de las dependencias, sino que solo presentan sus nuevos usos. Con todo, ese material es suficiente para saber que el antiguo colegio de Teología se adecuaba al esquema básico de dos claustros y fachada urbana uniforme que utilizaron también en sus centros de enseñanza otras órdenes, como la de los jesuitas. Probablemente, el colegio de San Alberto contaría con tres aulas y una biblioteca como infraestructura básica para impartir los cursos de Teología Escolástica y Escritura, y esos salones estarían alojados en el patio mayor, situado junto a la iglesia. Eran necesarias tres aulas, ya que los cursos se prolongaban durante tres años y en todos ellos las clases se impartían a la misma hora. En torno al patio de menores dimensiones se debían de ordenar las salas de servicio comunitario. Como era habitual en la orden, en los dos recintos el nivel superior estaría destinado a albergar las celdas. Sí podemos asegurar que la construcción tenía muros de tapia valenciana revestidos por el exterior con ladrillo a tizón y que se desarrollaba en tres niveles, el inferior para bodegas construidas de mampostería y cubiertas con bóvedas tabicadas de ladrillo que servían de cimientos (Fontana, 2011: 241 y 246).

Sigue siendo común que los investigadores de la arquitectura del Carmen descalzo remitan a la primera publicación en castellano de las constituciones dadas en Pastrana en 1604 (Uclés, 1623) como fuente para estudiar la normativa impuesta por la nueva orden en materia de arquitectura. No obstante, como ya indiqué en su momento (Fontana, 2011: 227, n. 67), en el texto vertido al español no se trasladaron las medidas impuestas en 1604, que sí quedaron consignadas en la edición latina, realizada en Madrid en ese mismo año de 1604. Lo más importante es que dicha normativa reduce las medidas establecidas en las constituciones de 1581. Podemos pensar que si no se consignaron en la edición de 1623 fue porque no pasaron a la práctica, pero tenemos, al menos, un testimonio de su inmediata aplicación. En sus escritos se refiere a las nuevas medidas fray Andrés de San Miguel, natural de Medina Sidonia (Cádiz), quien desarrolló toda su carrera profesional como arquitecto de la orden descalza en Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII (*ibidem*, p. 230). Del rigor impuesto en la aplicación de las nuevas dimensiones es prueba que la iglesia del Carmen de la ciudad de México, cuyo proyecto fue aprobado por el defensor en 1606, fuera derribada en 1608 para volver a levantarla después porque sus medidas iniciales excedían el nuevo máximo permitido (*ibidem*, p. 208).

Todas las medidas básicas a las que se debían adecuar los conventos están reflejadas en las constituciones de Pastrana (1604, ff. 40v-42r, y 1736, pp. 130-132). En el colegio de Huesca, por tanto, también se tuvo que aplicar la normativa mencionada. Eso da para las celdas ordinarias una medida de 10 u 11 pies de lado como máximo —no los 12 admitidos en 1581— y de altura 8 o 9. El colegio también había de contar con celdas para los enfermos —hasta ocho—, en este caso ligeramente mayores. La altura de los pisos, al parecer, superaba el máximo permitido, pues la inferior llegaba a los 4 metros, cuando no debía ir más allá de los 12 pies.

La biblioteca debía de disponerse junto a la iglesia, si se había perpetuado el lugar donde se guardaban los libros en los monasterios. Como explica Paul Meyvaert (1973: 54), dado que el claustro era el principal lugar de lectura en el monasterio medieval, a menudo se guardaban libros en cofres o armarios a lo largo de sus paredes, especialmente en el lateral de la iglesia. Concretamente en los monasterios cistercienses uno de los “lugares del libro”, según Ana Suárez González (2016: 113), era la panda norte del claustro, que limitaba con la iglesia. Por lo que hace a los carmelitas descalzos, las constituciones de la provincia de 1581 dan ya carta de naturaleza a la biblioteca conventual (1582, ff. 38v-39r, y 1736, pp. 168-171). Según se deduce de los tipos de

inventarios solicitados para el control de los volúmenes, los libros estaban ordenados por materias en los diferentes *bancos* (1582, f. 39r), seguramente muebles bajos y alargados que fácilmente podían servir de asiento y, además, contener libros en su interior. No obstante, el lugar destinado a la lectura y la meditación de los descalzos no era el claustro, sino la celda: “Nunca se pasearán por el claustro los religiosos solos ni con seglares ni hablen allí con ellos, sino que se apartarán a otro lugar decente” (1736, p. 107). Efectivamente, así lo manifestaba fray Víctor de Jesús María (1948: 170): “nada puede pensarse más absurdo en nuestra religión que el estar permitido a los religiosos vagar por los claustros u otros lugares cerca o lejos de la celda”. Los estudiantes habitualmente estudiaban en sus celdas. Las constituciones de 1604 prevén que, si alguno entra en la biblioteca para estudiar, debe guardar absoluto silencio y no hablar con nadie (f. 51v). Las celdas, por otro lado, han de ser muy sencillas. La edición de las constituciones realizada en la novohispana ciudad de Puebla en 1756 señala para el caso: “Quítese de las celdas todo lo curioso y solo se permitan imágenes pintadas en la pared o en papel con solo color negro. Usaranse mesas y banquillos viles y sin ninguna pulidez. Ninguno use de silla, aunque sea la más humilde” (p. 76).

Las constituciones de 1581 ya habían establecido que, de acuerdo con el Concilio de Trento, la edad mínima para entrar en el noviciado sería de quince años y la profesión no se podría hacer antes de los dieciséis (1582, f. 24v), y además no se daría el hábito a quien no supiera “suficiente Gramática” (f. 23v). En cuanto a los estudios, se ordenó que en la provincia hubiera “estudios generales de Artes” para los estudiantes escogidos por el provincial y capítulo que “tuvieren ingenio y salud para guardar la regla y trabajar en el estudio” (f. 27r). Unos años después, en el capítulo de Pastrana (1604) se determinó la existencia de dos colegios o casas de estudio en cada provincia: uno de Artes y Filosofía y otro de Teología (1604, f. 48r). En 1631 se añadió un colegio de Moral (Fontana, 2011: 209).

Los estudios de Teología duraban tres años, con cursos que comenzaban el 30 de septiembre, en recuerdo de san Jerónimo, el *máximo doctor*, y terminaban en la vigilia de Pentecostés (1604, f. 48v), que puede oscilar entre el 10 de mayo y el 13 de junio. Durante los periodos lectivos se debía compaginar el estudio y las clases en el aula con el rezo de las horas canónicas en el coro. La normativa solo da una indicación básica en cuanto a pedagogía: “No escriban los estudiantes en los colegios [...] dictando el lector” (1736, p. 157). Los exámenes eran realizados anualmente por el provincial, el rector y el lector del convento (1604, f. 49v), específicamente el lector decano, según

señalan las constituciones de 1736 (p. 163). En el último año de Teología los estudiantes debían predicar delante de la comunidad en el refectorio o en otro lugar común (1604, f. 49v).

Podemos reconstruir la jornada de trabajo de los estudiantes de San Alberto de Huesca gracias a la programación establecida en las constituciones de 1604 y en las de 1736. El horario debía de ser aproximadamente este:

- A las cinco de la mañana, en el coro de la iglesia, oración mental (1604, f. 48r) de una hora de duración (1736, p. 153).
- De seis a siete de la mañana, aproximadamente, rezo de las “cuatro horas menores”, es decir, prima, tercia, sexta y nona (1604, f. 48r), a excepción de algunos días señalados en los que se cantarían “a hora competente” (1736, p. 153).
- Misa rezada todos los días, excepto domingos y festivos, que era cantada (1604, f. 48r).
- Entre las siete y las ocho de la mañana, aproximadamente, comenzaba una hora de clase de Teología escolástica seguida de otra hora de conferencia (repaso de la lección y dudas) (1604, f. 48v).
- A las once de la mañana, y en periodo vacacional cuando lo estableciera el superior, almuerzo en el refectorio (1604, f. 48r).
- A las dos de la tarde, salvo en días extraordinarios, en los que sería a su hora, rezo de vísperas (1604, f. 48r).
- A las dos y media de la tarde, aproximadamente, una hora de clase de Teología escolástica seguida de otra hora de conferencia (repaso de la lección y dudas) (1604, f. 48v).
- A las cinco de la tarde durante el curso y a las seis en las vacaciones, oración mental (1604, f. 48r) durante una hora (1736, p. 155).
- A las seis de la tarde, dos horas de estudio durante completas, salvo en periodo vacacional (1604, f. 48v).
- A las ocho de la tarde, rezo de maitines al terminar el estudio (1604, f. 48r-v).

A lo largo del día, quizás antes y después de comer, los estudiantes contarían con alguna recreación y la jornada se daría por concluida después de terminar maitines.

Además, un día a la semana habría conclusiones (1604, f. 49r) “desde las tres a las seis de la tarde”, presididas por el prelado (1736, p. 157).

Por lo que se refiere a los lectores, su tarea docente no los eximía de muchas obligaciones de la vida común —entre otras, la oración mental por la mañana y por la tarde, el examen de conciencia, la comida y la disciplina en el refectorio (1604, f. 50r)— porque no tenían grados académicos ni las prerrogativas inherentes a ellos. Las constituciones de 1604 prohíben a los religiosos descalzos aspirar a ocupar cátedras (f. 50v) y refrendan las de 1581 en el sentido de que no reciban grados o títulos: “Prohibimos [...] que ningún fraile [...] se pueda graduar de maestro, licenciado, bachiller o presentado, ni gozar de los tales grados” (1582, f. 28v).

En cuanto a asignaturas, las constituciones de 1604 (f. 49v) presentan la posibilidad de que se completen las lecciones de Teología con otras de Sagradas Escrituras si el provincial lo considera oportuno. En el siglo XVIII esas materias se habían incorporado perfectamente al plan de estudios. Las de 1736 (pp. 159-160) dejan constancia de que había clases de Escritura tres días a la semana durante tres cuartos de hora. En cuanto a autores, se estudiaba a los santos padres y a santo Tomás.

Sin embargo, con el paso del tiempo se introdujeron cambios que se desviaban del objetivo inicial. Cuando el general fray Gregorio de San Joaquín presentó en 1781 el nuevo plan de estudios de la orden en todas las disciplinas —establecido, a su vez, por Nicolás Colona de Stillano, arzobispo de Sebaste y nuncio apostólico—, recreó el texto del Eclesiástico 6, 24-30, para describir el arduo camino que había de seguir el estudiante para alcanzar su ansiada meta, pero también la importancia de “conseguir los dulces frutos de la sabiduría”:

Pon tus pies en los grillos de la sabiduría y tu cuello en sus cadenas. Baja tus hombros y llévala sobre ti y no te sean enojosas sus prisiones. Allégate a ella con toda tu alma y con todas tus fuerzas guarda sus caminos. Rastrea y búscala y se te descubrirá y cuando la alcances no la dejes: porque al fin hallarás en ella tu descanso y se te convertirá en alegría. Sus grillos te serán su fuerte amparo, un amparo de virtud y sus esposas adorno precioso: porque en ella está el decoro de la vida y sus cadenas son ligaduras saludables. (1781: 26-27)

El ambiente estrecho y casi opresivo de los colegios de descalzos se adecuaba muy bien a las *prisiones* de la sabiduría porque seguramente era más fácil someterse a la disciplina del estudio en un ambiente austero y cerrado que en uno donde la apertura invitara a liberarse de los grillos y las cadenas.

BIBLIOGRAFÍA

- 1582 = *Regla primitiva y constituciones de la provincia de los frailes descalzos de la Orden de Nuestra Señora la Virgen María del Monte Carmelo [...], año del Señor de mil y quinientos ochenta y uno*, Salamanca.
- 1604 = *Regla primitiva et constitutiones fratrum discalceatorum Ordinis B. Mariae de Monte Carmelo congregationis Hispaniarum. Auctoritate apostolica santissimi P. N. Clementis Papae Octavi auctae et recognitae, in capitulo generali celebrato in conventu S. Petri de Pastrana, anno Domini M DC IIII*, Madrid, 1604.
- 1736 = *Regla primitiva y constituciones de los religiosos descalzos de la Orden de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo [...] confirmadas por N. M. S. padre y señor Alexandro papa séptimo [...]*, Madrid, 1736.
- 1756 = *Regla primitiva y constituciones de los religiosos descalzos del Orden de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo [...] confirmadas por N. M. S. P. y Sr. Alexandro papa VI [sic] [...]*, Puebla, 1756.
- 1781 = *Carta circular del general de los carmelitas descalzos de la Congregación de España a todos sus súbditos sobre el método de estudios establecido por el excelentísimo, ilustrísimo señor don Nicolás Colona de Stillano, arzobispo de Sebaste, nuncio apostólico de su santidad en estos reinos*, Madrid.
- APARICIO AHEDO, Óscar Ignacio (2021), *La docencia de los carmelitas descalzos en España*, Madrid, Dykinson.
- BALLESTEROS GARCÍA, Víctor Manuel (1991), *La Orden de San Agustín en Nueva España (expansión septentrional en el siglo XVI): pensamiento y expresión*, tesis de maestría, UNAM.
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente (1972), *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, t. v: *La Universidad en el Siglo de Oro*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- CANIVEZ, José María (1933), *Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, t. I: *Ab anno 1116 ad annum 1220*, Lovaina, Bureaux de la Revue.
- CORTÉS, Hernán (2005), *Cartas de relación*, México, Porrúa.
- FONTANA CALVO, M.^a Celia (2010), *Las pinturas murales del antiguo convento franciscano de Cuernavaca*, Cuernavaca, Catedral de Cuernavaca / Gobierno del Estado / UAEM.
- (2011), “El desaparecido colegio de San Alberto de Huesca y la arquitectura carmelitana”, *Argensola*, 121, pp. 207-272.
- (2012), “Representaciones de cuerpos santos en el convento de Tepoztlán”, en Patrizia GRAZIERA, Jesús NIETO SOTELO y M.^a Celia FONTANA CALVO (coords.), *La imagen del cuerpo en el arte: historia y teoría*, Cuernavaca, UAEM.
- (2015), “La pintura mural del convento de Tepoztlán”, en M.^a Celia FONTANA CALVO y Jesús NIETO SOTELO (coords.), *Cuerpos en imágenes: historia y teoría*, Cuernavaca, UAEM.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel (1994), “El hombre medieval como *homo viator*: peregrinos y viajeros”, en José Ignacio de la IGLESIA DUARTE (coord.), *IV Semana de Estudios Medievales (Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993)*, Logroño, IER, pp. 11-30.

- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (2002), “Los privilegios de los religiosos en la evangelización de América”, *Mar Oceana*, 11, pp. 45-63.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Javier (1987), *Fortalezas mendicantes: claves y procesos en los conventos novohispanos del siglo XVI*, México, Universidad Iberoamericana.
- GÓMEZ SOTO, Roberto (2010), *Arte y mensaje: iconografía agustina en los conventos novohispanos del siglo XVI*, tesis doctoral, UAEM.
- GRIJALVA, Juan de (1624), *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de la Nueva España en cuatro edades desde el año 1533 hasta el de 1592*, México, Imp. de Ioan Ruyz.
- IRABURU LARRETA, José María (2003), *Hechos de los apóstoles de América*, Pamplona, Fundación Gratis Date.
- KUBLER, George (1992), *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE (1.^a ed. en inglés, 1948).
- LEDESMA GALLEGOS, Laura (2012), *Génesis de la arquitectura mendicante del siglo XVI en el plan de las Amilpas y las cañadas de Morelos*, México, INAH.
- MACGREGOR, Luis (1955), *Actopan*, México, Secretaría de Educación Pública / INAH.
- MARTÍNEZ, Adriana Mabel (2023), “La escala celestial: una imagen de la espiritualidad monástica del siglo XII”, *Calamus*, 7, pp. 37-56.
- MENDIETA, Jerónimo de (1997), *Historia eclesiástica indiana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- MEYVAERT, Paul (1973), “The medieval monastic claustrum”, *Gesta*, vol. 12, 1-2, pp. 53-59.
- MIGNE, Jacques-Paul (1845), *Patrologiae cursus completus: sancti Hieronymi Stridonensis presbyteri opera omnia tomi secundus et tertius*, vol. 23, París, Vrayet.
- OCSB = *Obras completas de san Bernardo*, t. 1 y v, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983 y 1987.
- OROZCO, Alonso de (1551), *Crónica del glorioso padre y doctor de la Iglesia san Agustín y de los santos y beatos y de los doctores y de su orden [...]*, Sevilla, Gregorio de la Torre.
- PRESSOUYRE, Léon (1973), “St. Bernard to St. Francis: Monastic ideals and iconographic programs in the cloister”, *Gesta*, vol. 12, 1-2, pp. 71-92.
- REYES-VALERIO, Constantino (2000), *Arte indocristiano*, México, INAH (1.^a versión, 1978).
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (1989), *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM.
- SANTOS OTERO, Aurelio de (1999), *Los evangelios apócrifos: colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*, Madrid, BAC.
- SEBASTIÁN LÓPEZ, Santiago (1967), “Notas sobre la columna abalaustrada en México”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 9 (36), pp. 59-62.
- (1983), “Libros hispalenses como clave del programa iconográfico de la escalera de Actopan (México)”, *Arte Sevilla*, 2, pp. 11-16.
- Mariano MONTERROSA PRADO y José Antonio TERÁN BONILLA (1995), *Iconografía del arte del siglo XVI en México*, México, Gobierno del Estado de Zacatecas / UAZ.

- SILVERIO DE SANTA TERESA (1940), *Historia del Carmen descalzo en España, Portugal y América*, 15 t., Burgos, Tip. Burgalesa, t. IX.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, Ana (2016), “Silencio, como en el claustro (entre libros cistercienses de los siglos XII y XIII)”, en Ramón BALDAQUÍ ESCANDELL (ed.), *Lugares de escritura: el monasterio: actas de las XI Jornadas de la Sociedad Española de Ciencias y Técnicas Historiográficas*, Alicante, Universitat d’Alacant, pp. 69-122.
- TOUSSAINT, Manuel (1936), *La pintura en México durante el siglo XVI*, México, Imp. Mundial.
- VERD CONRADI, Gabriel María (2021), “Compañía de Jesús y *Militia Iesu Christi*: su sentido ignaciano en la primera Compañía”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. XC, 180, pp. 279-342.
- VÍCTOR DE JESÚS MARÍA (1948), “La exposición canónico moral de la regla carmelitana según los comentadores descalzos”, *Ephemerides Carmeliticae*, 2, pp. 123-203.
- VORÁGINE, Santiago de la (1999), *La leyenda dorada*, 2 vols., Madrid, Alianza, vol. 1.