

El *De Clausura Monialium* de Galarza en el *Don Juan* de Azorín*

De Clausura Monialium by Galarza in *don Juan* by Azorín

Manuel Mañas Núñez
Universidad de Extremadura

RESUMEN

Este artículo estudia la influencia de la obra *De clausura monialium controversia* de Pedro García de Galarza en la novela *Don Juan* de Azorín. Se concluye que el Obispo Don García de Illán es el Obispo Don García de Galarza y que la ciudad donde ocurre el suceso de las monjas rebeldes es Cáceres (Diócesis de Coria-Cáceres).

Palabras Clave: Humanismo, Renacimiento, Tradición latina, García de Galarza, Clausura, Azorín, Don Juan.

ABSTRACT

This paper studies the influence of the work *De clausura monialium controversia* by Pedro Garcia Galarza in the novel *Don Juan* by Azorín. We conclude that Bishop Don García de Illán is Bishop Don García de Galarza and the city where the nuns are rebelling against the mandates of the bishop is Cáceres (Diocese of Coria-Cáceres).

Key words: Humanism, Renaissance, Latin tradition, García de Galarza, Cloister, Azorín, Don Juan.

1. EL *DON JUAN*

En marzo de 1922 Azorín publica su libro *Don Juan* en la casa editorial madrileña de Rafael Caro Raggio. Abandonando la tradición donjuanesca, rehúsa la forma teatral y opta por el molde de la novela, aprovechando así para

* El presente trabajo se enmarca en los Proyectos de Investigación FFI2011-24479 («Las teorías gramaticales y las gramáticas latinas y vernáculas. Siglos XVI-XVIII»), dirigido por E. Sánchez Salor, y FFI2011-26420 («Textos e imágenes de la memoria: retórica y artes de memoria en el siglo XVI»), dirigido por L. Merino Jerez. Agradecemos al Dr. D. Miguel Ángel Lama Hernández la lectura realizada al artículo.

retomar un género literario que no tocaba desde que clausuró el ciclo de Antonio Azorín (1904). Al ofrecernos un Don Juan novelado nos está indicando que se va a apartar del estereotipo del héroe mítico y va a privar a su personaje de su cariz espectacular, reduciendo su dimensión dramática y moldeándolo según criterios y objetivos diferentes conforme a las leyes de la discursividad (Manso, 2002: 14).

Este Don Juan de Azorín no es ya el personaje mítico sin escrúpulos, desalmado, simulador y pérfido, que con disfraces físicos y anímicos engaña y goza de las mujeres que le parecen hermosas. El nuevo Don Juan es un antihéroe: aunque desempeña las funciones narrativas propias del héroe tradicional, difiere de él en su caracterización y valores morales¹. Don Juan del Prado y Ramos es un personaje que, repuesto de una grave enfermedad (posiblemente la sífilis) contraída en sus años míticos, lleva ya una vida tranquila y retirada en una pequeña ciudad de provincias. Azorín nos presenta a un personaje plenamente integrado en la sociedad, que mantiene una relación exquisita con sus convecinos y está impregnado de una bondad integral. Es un hombre cualquiera (García Berrio, 1998: 38). Ya no es un ser egoísta ni jactancioso, sino piadoso (García Lorenzo, 1973: 10; Martín, 2001). Ahora, además, tampoco es ya el seductor, sino el objeto de la seducción. Le seduce la belleza de sor Natividad y le intenta seducir Jeannette. Don Juan es «Le lion malade» y la mujer encarna la figura de la «domadora» (Manso, 2002: 22). La clave de este nuevo Don Juan se nos ofrece en el prólogo de la obra:

Don Juan del Prado y Ramos era un gran pecador; un día adoleció gravemente...
Don Juan del Prado y Ramos no llegó a morir; pero su espíritu salió de la grave enfermedad profundamente transformado (Azorín, 1977: 3-4, «Prólogo»)².

La enfermedad física de Don Juan del Prado y Ramos le ha servido de catarsis y ha operado en su espíritu una transmutación y una sublimación, limpiando su alma de las impurezas terrenales del pecado y transportándola, tras la muerte simbólica del cuerpo y la posterior profesión religiosa, al mundo puro que el perdón de Dios le otorgó. El alma ha vencido sobre el cuerpo. De egoísta pasa a ser altruista y el amor que antaño sólo fue carnal ahora es *caritas* cristiana, amor al prójimo.

Lo que Azorín nos narra en los treinta y nueve capítulos de la obra es la trayectoria del personaje que, desde su prehistoria de burlador, pasa por su integración en sociedad y su compasión hacia los pobres, para llegar finalmente a encarnar al Don Juan asceta y mísero, que ha renunciado a todo (Díez de Revenga, 1993: 340-342). Se trata de la conversión de Don Juan, su itinerario espiritual y moral en su purgatorio terrestre, que le llevará hasta el convento para elevar ulteriormente el vuelo hacia la eternidad, como esa «palo-

¹ Sobre la evolución del mito y su recepción en la literatura y el cine del siglo XX, cf. Pérez-Bustamante, 1998.

² Citamos por la edición de Martínez Cachero, 1997.

mita blanca» que, en el epílogo de la obra, «volaba por el azul» (Manso, 2002: 17). Este Don Juan es la salvación humana del personaje que, al final de la novela, llega a estar despojado de toda gloria, pretensión o atribución mundana (Lozano Marco, 1999: 312).

Los tres primeros capítulos constituyen la etopeya del personaje y la descripción del ambiente en el que vive, un ambiente provinciano que surge del juego entre el elemento civil y el eclesiástico (Montes Huidobro, 1974: 95). Azorín redimensiona a su protagonista para que sea «un hombre como todos los hombres» (capítulo I), pero sobre todo un buen cristiano: vestido pulcramente, pero sin fasto; sencillo, modesto y dadivoso, pero sin presunciones vanas; cultivador, como los sabios antiguos y también Jesucristo, de la amistad, a la que pone «por encima de todo» (capítulo I); amante del prójimo, sabe perdonarlo, acepta la «flaqueza eterna humana» y «no se queja del hombre... ni del Destino» (capítulo I), esto es, acepta de buen grado lo que de Dios venga. Es el cristiano ideal. Pero también es un hombre que ha viajado mucho y que gusta de alternar la vida social con el retiro, a semejanza de Jesucristo, que anduvo por muchos lugares predicando la palabra de Dios, pero también gustaba de retirarse en las soledades del desierto a orar: para Don Juan «la meditación... es la fuerza suprema del espíritu» (capítulo II). Este renovado Don Juan se ha establecido «en una pequeña ciudad», pero una ciudad antigua, de estirpe romana, muy cristiana y piadosa, cuyos edificios religiosos ocupan una buena parte de la *écfrasis* del narrador: una catedral de estilo gótico, dignatarios eclesiásticos, la ermita de San Zoles, conventos varios, como el de las Jerónimas y el de las Capuchinas, y una cofradía del Cristo Sangriento (capítulo III). En este ambiente novelado, ya no dramático, tanto el personaje como su ámbito han sufrido una reducción de escala en perfecta adecuación con el propio género literario escogido por el escritor (Manso, 2002: 18). Que el Don Juan novelado de Azorín es radicalmente opuesto al de la tradición dramática lo comprobamos en el mismo capítulo III, donde la cita de la *Imitación de Cristo* de Kempis, que evoca a su vez un conocido pasaje del *Eclesiastés*, se erige en clave hermenéutica de la novela:

Don Juan no mora ya en una casa suntuosa, ni se aposenta en grandes hoteles. ¿Se va cansando de los trabajos del mundo? ¿Está un poco hastiado de los deleites y apetitos terrenos? «¿Qué puedes ver en otro lugar que aquí no veas? —se lee en la *Imitación de Cristo*—. Aquí ves el cielo, y la tierra, y los elementos, de los cuales fueron hechas todas las cosas ¿Qué puedes ver que permanezca mucho tiempo debajo del sol?». Don Juan vive en una pequeña ciudad (Azorín, 1977: III, 8)³.

El capítulo en cuestión de la *Imitación de Cristo* es una censura al amor propio, que nos aleja del sumo bien (Dios), y una exhortación a la *caritas*

³ El número romano remite al capítulo y el arábigo a la página. Las citas corresponden a Kempis, *Imitación de Cristo* 3.27.4 y *Ecl.* 2.17.

cristiana, unida al continuo examen de conciencia y a la oración, para pedir la purificación del espíritu y la sabiduría divina. Don Juan, en efecto, ha abandonado ya su *ego* anterior, cargado de amor propio y egoísmo, y se ha convertido en el hombre nuevo que antes bosquejábamos. La cita, pues, tiene gran carga moral, espiritual y ontológica, pues Don Juan ha alcanzado un nuevo ser, pleno de espíritu y de moral intachable. La clave estaba en seguir e imitar a Cristo.

2. LA CIUDAD

En lo que a nosotros nos interesa, la ciudad que Azorín describe según los parámetros de la ficción novelesca presenta rasgos que cuadran con Coria (Cáceres), Salamanca, Cáceres y Toro (Zamora). Leamos la descripción:

La ciudad —dice una vieja Guía de 1845— es de fundación romana. Conserva de sus primitivas edificaciones un puente sobre el río Cermeño y restos de murallas. Suelen encontrarse en su término monedas y fragmentos de estatuas. La ciudad está edificada en un alto, rodeada de alegres lomas y colinas. Cuenta con cuatro puertas. La catedral es de estilo gótico; fue restaurada en 1072 por Alfonso VI; tiene ocho dignidades, diez canónigos, cuatro racioneros, trece medios y diez capellanes. La industria de la ciudad consiste en telares de jerga y jalmas, estameñas y paños, curtidos de cuero y suela, y cordelería. En su campiña se cosecha trigo, aceite, rubia y alazor. Se celebra una feria por San Martín (Azorín, 1977: III, 8-9).

Esta ciudad descrita cuadra casi perfectamente con la ciudad y municipio cacereño de Coria. Efectivamente, Coria es de fundación romana; conserva un puente antiguo de los siglos XV-XVI, construido sobre otro anterior de origen romano; tiene también murallas romanas, con añadidos árabes y medievales, con cuatro puertas, dos romanas y otras dos posteriores; la ciudad está edificada en un alto, coronado por su catedral gótica de transición; y además sabemos que fue precisamente Alfonso VI quien, en 1079, se lanzó a conquistar la plaza fuerte de Coria que, junto con el castillo de Albalat, constituía la última avanzada fronteriza de los estados de al-Muktawakil frente a la sierra de Gata y que era una excelente conquista para una futura expansión leonesa hacia la submeseta sur desde el extremo occidental de la Extremadura del Duero, a la vez que despejaba el camino para la expansión leonesa hasta el Tajo y la plaza fuerte de Cáceres, lo que situaría a los leoneses cerca de Badajoz y de Mérida, el área más densamente poblada del reino. Coria cayó en manos leonesas en septiembre de 1079 (Mínguez Fernández, 2000: 102). Así que, salvo en los siete años de diferencia respecto a la fecha que ofrece Azorín (1072), todo coincide y parece estar hablando de Coria. También es sabido que Torrejuncillo, pueblo dependiente de Coria hasta el siglo XIX, tuvo una próspera industria textil y del cuero durante siglo y medio, fabricando paños bastos, pero de gran rendimiento, actividad que se complementaba con

la labor agrícola (Llopis Agelán, 1993: 49). Asimismo, «la casa del maestro» mencionada en este mismo capítulo podría ser el castillo de Coria, que en el siglo XV pertenecía al maestro de la Orden de Alcántara, Gutiérrez de Solís, fallecido en 1470. Creemos que a todo ello alude Azorín y que, como dice, la descripción de la ciudad es libresca, sacada de alguna guía de viajes del siglo XIX, de 1845, si damos crédito a sus palabras.

Otros datos no coinciden. Así, por ejemplo, nos cuenta el narrador que, viniendo por el camino del río, se divisa la ermita de San Zoles, que bien podría ser la Ermita cauriense de Nuestra Señora de Argeme, si bien la mencionada de San Zoles (Sonsoles) podría ser la salmantina o la abulense. Asimismo, el nombre del río (Cermeño), bien podría ser un guiño a la ciudad de Toro (Zamora), pues dicha palabra y lo que define es característica esencial de Toro y se emplea en toda la comarca para definir a los toresanos. También se habla de dos conventos, el de las Jerónimas y el de las Capuchinas (franciscanas), que no identificamos en Coria, pero que podrían corresponderse con los conventos de San Pablo (franciscanas) y de Santa María de Jesús (jerónimas) del Cáceres antiguo. La cofradía del Cristo Sangriento tampoco la identificamos. Lo que parece claro es que Azorín ha consultado y seguido alguna guía de viajes y que, dentro de la ficción, ha construido su innominada ciudad tomando datos dispersos y dispares de diferentes lugares descritos en esos libros o guías de viaje. Los datos son reales y pertenecen a ciudades concretas, pero, en un ejercicio de *contaminatio* y sincretismo geográfico, los ha reunido para conformar una nueva ciudad.

Apoya nuestra tesis el «Censo de población» ofrecido en el capítulo IV, que no es otro que el Censo de Floridablanca. Dice así Azorín:

Según el censo de 1787, la provincia de que era capital la pequeña ciudad contaba 92.404 habitantes. Había en la provincia: 320 curas, 258 beneficiados, 109 tenientes curas, 184 sacristanes, 42 acólitos, 59 ordenados a título de Patrimonio, 119 ordenados de menores, 14 síndicos de religiones, 9 dependientes de Cruzada, 12 demandantes, 295 religiosos profesos, 12 novicios, 48 legos, 25 donados, 77 criados de convento, 16 niños en los conventos, 235 monjas profesas, 9 novicias, 4 señoras seglares en los conventos, 12 criadas, 10 criados, 21 dependientes de la Inquisición. En la provincia había también 6.643 hidalgos. Los comerciantes eran 304. Los fabricantes, 375. Los artesanos, 1.890. Los jornaleros, 7.649. Los labradores, 7.750. La provincia comprendía una ciudad, 82 villas, 238 lugares, 70 despoblados, 391 parroquias (Azorín, 1977: IV, 10-11).

Son, efectivamente, datos que, en este caso, corresponden a la provincia de Toro y están tomados literalmente del *Diccionario geográfico universal* de Antonio Vegas (1796: VI, 76-77). No obstante, la posterior descripción conventual que ofrece de esa pequeña ciudad capital de la provincia vuelve a coincidir con la realidad cacereña de los siglos XVI y XVII: había en la ciudad dos conventos de frailes, uno franciscano (el de San Francisco) y otro dominico (el de Santo Domingo); a su vez, los cuatro conventos de monjas

de los que habla Azorín podemos cifrarlos en cinco: el de San Pablo (franciscanas), el de Santa María de Jesús (jerónimas), el de Santa Clara (franciscanas Clarisas), el de la Concepción (franciscanas descalzas) y el de San Pedro (terceras franciscanas). Azorín, de nuevo, puede haber contaminado las fuentes o simplemente haber suprimido algún convento. Pero lo importante, a nuestro juicio, es que ubica el convento de las jerónimas, esto es, el de Santa María de Jesús en la plaza del Obispo Illán, que creemos se corresponde con la Plaza de Santa María, donde está el actual palacio de la Diputación que antaño fue convento de Santa María de Jesús. Azorín, simplemente, ha impuesto a la mencionada plaza el nombre del que fue el obispo más importante de la Diócesis de Coria-Cáceres, el obispo Galarza, al que el escritor, tan amigo de los seudónimos, rebautiza como Obispo Illán:

El obispo más famoso de todos los que ha visto la ciudad ha sido don García de Illán. En la ciudad hay una plaza que lleva su nombre. Nació en 1520; murió en 1599 (Azorín, 1977: VI, 15)⁴.

Que el obispo don García de Illán es don García de Galarza (*ca.* 1538-1603) se muestra de forma palpable en los capítulos VI y VII, en el primero de los cuales nos ofrece una pequeña biografía y etopeya del obispo, mientras que en el segundo nos narra un «patético» pleito que sostuvieron las monjas con el obispo por no querer guardar la clausura que preceptuaba el concilio tridentino. Ahora ya no hay duda alguna de que estamos en Cáceres y que el obispo en cuestión es don Pedro García de Galarza.

3. EL OBISPO

El capítulo VI: «El obispo don García», se centra, como hemos dicho, en retratarlos física e intelectualmente al personaje en cuestión y, para dar a su narración visos de verdad histórica, aduce como fuente de autoridad la *Crónica del obispo Don García de Illán*, publicada en 1612 por el supuesto licenciado Pedro Meneses Salazar. Tal autor y obra no existen, por más que algunos críticos parezcan considerarlos reales y darles credibilidad (Johnson, 1996: 125). Se trata, a todas luces, de un autor y una obra inventados por Azorín; o mejor dicho, creemos que es una recreación de un autor real, quizás Pedro Salazar de Mendoza (1549-1629), clérigo, y erudito autor de crónicas, historia, linajes y dignidades de Castilla, tales como *Crónica de el gran cardenal de España Don Pedro Gonçalez de Mendoça*, *Crónica de los Ponce de León*, *Crónica de la provincia de Castilla*, *Chronica de el Cardenal Juan*

⁴ No obstante, García de Illán existió realmente, aunque, lejos de ser obispo de Diócesis alguna, fue un conocido banquero portugués y asentista en España en la época de Felipe IV, cf. Caro Baroja, 1986: III, 441.

Tavera, etc. Así, del nombre real de Pedro Salazar de Mendoza crea Azorín el ficticio de Pedro Meneses Salazar; de cualquiera de las crónicas realmente publicadas se inventa el título de *Crónica del obispo Don García de Illán*; y, consecuentemente, como venimos apuntando, el obispo de carne y hueso don García de Galarza queda convertido, por obra de la ficción novelística, en don García de Illán. Ni el autor ni la *Crónica* aducidos como fuente de autoridad histórica podían existir, porque el obispo don García de Illán tampoco es un personaje histórico, sino narrativo.

Todo lo demás que cuenta Azorín se ajusta a la verdad:

El retrato de don García que se ve en la sala capitular, en la catedral, concuerda con el que trazó Meneses Salazar. El obispo era de rostro fino, alargado. Los ojos miran fijamente, con dureza. «Era de grandes ensanches de ánimo», dice su biógrafo. Escribió don García varios tratados teológicos y una gruesa *Summa de casos de conciencia* (Azorín, 1977: VI, 15).

Pero tenemos que aplicarlo, no al inexistente don García de Illán, sino a don García de Galarza, cuyo rostro vemos, efectivamente, que es fino y alargado; su semblante, serio y severo; y su mirada, penetrante y dura. Y ello gracias a que en la capilla de las Reliquias de la catedral de Coria conservamos una espléndida estatua orante del obispo Galarza.

Y tampoco miente Azorín al decirnos que escribió varios tratados teológicos y una gruesa obra. En efecto, García de Galarza ejerció cátedra de Filosofía y Artes en la Universidad de Salamanca y en Colegio de San Bartolomé, para pasar posteriormente a ocupar canonjía en la catedral de Murcia (1565) y el obispado de Coria (1578) (Pulido-Martín, 2010). Y fruto de sus estudios y docencia universitaria fueron los *Institutionum evangelicarum libri VIII* (1579), una obra de retórica y hermenéutica sagradas. Por tanto, no es autor de una *Summa de casos de conciencia*, pero sí de una obra teológica de hondo calado. Y el caso es que el título de la obra que ofrece Azorín corresponde a diversas obras auténticas de autores reales, como F. de Toledo, Fray Juan Pedraza o Manuel Rodríguez Lusitano, Francisco Ortiz Lucio, Fray Alonso Vega, etc., autores todos que entre finales del siglo XVI y principios del XVII escribieron *Summas* de este tipo (Morgado García, 1999: 143). Azorín, por tanto, se está sirviendo de datos históricos reales, pero sabe realizar un inteligente ejercicio de *contaminatio* y crear, a partir de la historia de la España moderna, una ficción que parece histórica.

Otro dato sacado de la historia, pero que no corresponde con nuestro obispo Galarza, es que don García de Illán estuvo en el concilio de Aviñón y defendió allí proposiciones escandalosas y susceptibles de ser castigadas por la Inquisición, tales como que Jesús murió a principio del año treinta y tres o que no padeció el veinticinco de marzo, sino el tres de abril, proposiciones que los críticos e historiadores modernos, nos cuenta Azorín, han aplaudido como verdaderas:

Estuvo en el Concilio de Aviñón; allí defendió seis proposiciones que causaron escándalo. Dos de estas proposiciones eran las siguientes: una, «que Nuestro Señor Jesucristo no fue muerto sino al principio del año treinta y tres de su edad»; la otra, «que no padeció a veinticinco de marzo, sino a tres de abril». Fueron causa de ruidosas protestas estas proposiciones; pero —como dice un autor moderno— «se ven hoy seguidas y aplaudidas, casi como evidentes, por todos los críticos, astrónomos, cronologistas e historiadores de más renombre» (Azorín, 1977: VI, 15).

De nuevo nos narra el novelista datos históricos ciertos, pero que no podemos aplicar al inexistente obispo don García de Illán ni al Galarza de carne y hueso, porque son proposiciones de don Alonso Fernández de Madrigal (1410-1455), conocido como «El Tostado», obispo de Ávila. En este caso, la fuente utilizada por Azorín es el *Elogio de don Alonso Tostado*, obra de José de Viera y Clavijo, elogio que fue premiado por la Real Academia Española en 1782. No fueron seis, sino cinco las proposiciones escandalosas:

Dos de aquellas cinco proposiciones eran: «Que nuestro señor Jesucristo no fue muerto sino al principio del año treinta y tres de su edad; y que no padeció a veinte y cinco de Marzo, sino a tres de Abril». Y estas mismas dos proposiciones, que entonces se censuraron por falsas, se ven hoy seguidas y aplaudidas, casi como evidentes, por todos los críticos, astrónomos, cronologistas e historiadores de más nombre, los cuales, como asegura Vosio, «de la fuente del Tostado regaron los jardines de tan florida erudición» (Viera, 1799: I, 194)⁵.

Y es que Azorín, al estar escribiendo novela y no historia, puede perfectamente apoyarse en la verdad histórica, pero también moldearla a su antojo, modificarla y recrearla según las leyes y licencias propias del género narrativo. Eso no quiere decir que Azorín se despreocupe de la historia real, pues, como estamos viendo, aunque transformada según los intereses de la ficción, la tiene muy en cuenta.

4. LAS MONJAS

De hecho, el mismo autor nos cuenta en *Madrid* (capítulo XLIII, «Monjas de Toledo») que las narraciones sobre la vida monástica que realizaba en sus distintas novelas eran fruto de sus investigaciones en la biblioteca del Instituto de San Isidro, antigua biblioteca del Colegio Imperial de los jesuitas. Guardó entonces abundantes apuntes sobre las monjas, que empleará en novelas como *La voluntad* o el *Don Juan* que nos ocupa. Esto nos dice en *Madrid*:

⁵ El Tostado, en efecto, por encargo del rey Juan II viaja a Siena en 1443, donde defiende 21 tesis sobre cuestiones teológicas, tres de las cuales, relativas al perdón de los pecados y a la fecha de la muerte de Cristo, desagradan al papa Eugenio IV, quien encargó su refutación al cardenal Juan de Torquemada, el mayor contrincante del Tostado. Torquemada no lo logra, pero motiva la respuesta del Tostado en su obra *Defensorium trium propositionum*, cf. Cartagena, 2009: 93.

Dediqué yo en la biblioteca de San Isidro atención preferente a la vida de las religiosas. El libro del obispo de Coria, don García de Galarza, *Libro sobre la clausura de las monjas* (Salamanca, 1589), es bonito. Se relatan patéticamente en él las reclamaciones de las monjas del obispado de Coria contra ciertas disposiciones del Concilio de Trento. Interesante también la obra de Antonio Diana, *Coordinatus seu omnes resolutiones morales* (Lugduni, 1667), en que se expresa, a la página 230, tratado I, resolución 337, que aun estando enfermas de muerte las monjas y con salir sanen, no pueden dejar el convento. *Non egredi monasterio propter aegritudinem, etiamsi certo sciretur eas aliter morituras* (Azorín, 1982: XLIII, 892)⁶.

Y de la lectura atenta que, según parece, realizó del *Libro sobre la clausura de las monjas* del obispo Galarza puede deducir el narrador que

Era don García de inflexible carácter. Lo inspeccionaba todo en su palacio y en la catedral. Las menores negligencias eran castigadas terriblemente. Su lucha con las jerónimas del convento de San Pablo dividió en dos épocas —la anterior y la posterior— los fastos de la pequeña ciudad (Azorín, 1977: VI, 16).

Ahora ya no hay dudas. Se refiere a don García Galarza y todo el capítulo VII del *Don Juan*, «Las jerónimas y don García», es un resumen totalmente fidedigno de lo ocurrido con las monjas cacereñas de los conventos de San Pablo (franciscanas) y de Santa María de Jesús (jerónimas), que no querían acatar la clausura a la que expresamente obligó Trento. Y la pequeña ciudad que quedó tan convulsionada con la lucha entre las tercas monjas y el inflexible obispo, no puede ser otra que Cáceres. Para ello, según propia confesión, Azorín leyó de principio a fin el libro *De clausura monialium controversia* (Salmanticae, apud G. Foquel, 1589), pero por la versión castellana publicada en la misma ciudad e imprenta y, que según nos decía antes, había encontrado y manejado en la biblioteca del Instituto de San Isidro de Madrid.

Y esta enconada lucha entre las monjas y el obispo, entre lo que un grupo de nobles religiosas cacereñas pretendía y lo que dictaban las autoridades eclesiásticas, debió comenzar apenas tomó Galarza posesión de su episcopado (1579). La Iglesia reconocía que tanto el matrimonio como la profesión religiosa debían ser opciones personales y libres cuando la joven adquiría la mayoría de edad. Pero la realidad era bien distinta, ya que generalmente era el padre o tutor de la joven el que elegía el estado de su hija según los intereses familiares en el mercado matrimonial. Según los intereses que imperaban entre la nobleza y la aristocracia del Antiguo Régimen, los monasterios se concebían como una especie de internados en donde se acogían las mujeres de sus familias que no podían aspirar a un matrimonio acorde con su rango social. Si no podían casarlas con alguien que fuera un buen partido, las casaban, metafóricamente, con Cristo. Las monjas, por tanto, en muchas ocasiones no tenían auténtica vocación religiosa, sino que eran hijas solteras, o

⁶ Cf. Inman Fox, 1985: 166, n. 81.

ya viudas, de familias más o menos nobles que, aun enclaustradas en las distintas congregaciones y conventos, no querían renunciar a su participación activa en vida social de sus respectivas ciudades (Reder, 2000: 284-285).

Y estas monjas sin mucha vocación, que habían aceptado la profesión religiosa por imposición familiar, se resistían a acatar las nuevas normas tridentinas que les prohibía salir de sus conventos. Fue un hecho que se repitió en la mayoría de las Diócesis, pero en la de Coria fueron las monjas de Jesús, de la orden de San Jerónimo, y las de San Pablo, de la orden de los terceros de San Francisco, ambas en Cáceres, las que más animosas se mostraron en la defensa de los que creían sus derechos y las más empeñadas en seguir actuando según la antigua costumbre que les permitía salir del convento, previa licencia de la abadesa o priora. No era nada nuevo en Cáceres, pues ya desde el año 1565 sabemos que el concejo y justicia de Cáceres habían apoderado a procuradores para solicitar al Papa que los mencionados conventos se mantuvieran en la clausura que seguían desde su fundación. Las monjas se justificaban en que desde antiguo habían guardado clausura y que las superiores les daban permiso y licencia para visitar a sus deudos, acompañadas siempre de monjas ancianas, elegidas por sus superiores, y que igualmente entraban en el monasterio otras mujeres seglares para visitarlas. Añadían que ambos monasterios, el de Santa María de Jesús y el de San Pablo, eran pobres y que el único sustento del que disponían eran las provisiones que les daban sus parientes. Asimismo, argumentaban también que estos conventos acogían normalmente a las hijas y hermanas de personas nobles, principales y acaudaladas de la villa; y que recibían a las religiosas con sus dotes y con las aportaciones que sus familiares hacían; por ello, si se les imponía la clausura forzosa, decían que se corría el peligro de que ingresaran menos religiosas y que los dichos conventos, sin las dotes y aportaciones de estas familias nobles y ricas, tendrían que ser a la postre cerrados.

El obispo Galarza insistió en hacer cumplir la clausura dictada por Trento y por la real pragmática de 12 de julio de 1564 de Felipe II. Pero las monjas no cejaban en su empeño de incumplir la clausura y para ello apelaron a las más altas instancias: a la congregación de cardenales intérpretes del Concilio, al Consejo Real, a Roma y al Rey, confiadas como lo estaban en la fuerza de sus argumentos y en el Concejo de la villa y la nobleza local, que costearon los gastos que acarreó tan dilatado pleito (Pulido-Martín, 2010: 36-41). En todos los tribunales dieron la razón al obispo, que en 1589 publicó el libro *De clausura monialium controversia*, una especie de acta del mencionado proceso, donde se nos da cuenta de todo lo que hemos glosado y también de todo lo que Azorín menciona en el capítulo VII de su *Don Juan*.

Bien es verdad que Martínez Ruiz, con las licencias propias del novelista, realiza algunas valoraciones subjetivas que, aun sin encontrarse en la fuente escrita de Galarza, son conclusiones lógicas que se desprenden del proceso:

La lucha del obispo don García con las jerónimas del convento de San Pablo fue épica. Toda la ciudad la presencié conmovida. Duró muchos años. En el siglo XV la vida en los conventos de religiosas era placentera y alegre. Las monjas entraban y salían a su talento. No estaba prescrita la clausura. Se celebraban en los conventos fiestas profanas y divertidos saraos. El Concilio de Trento acabó con tal liviandad. El obispo don García se dispuso a proceder severamente. Todas las monjas de la diócesis le obedecieron. Se negaron a sus mandatos las jerónimas del convento de San Pablo (Azorín, 1977: VII, 17).

Vemos, por ejemplo, cómo Azorín concluye que la lucha del obispo con las monjas fue «épica», que toda la ciudad la presencié conmovida, que duró muchos años (más de diez), que la vida en los conventos era relajada y las monjas entraban y salían a su gusto. Ese estado de relajación general a que habían llegado los monasterios de clausura femenina, donde se montaban fiestas y «saraos», no aparece descrito con tanto realismo en la obra de Galarza, sino que es una apreciación propia de Azorín que, por lo demás, se había documentado bien sobre el tema y concuerda con la realidad conventual del momento (Arrazola, 1856: IX, 119). Por otra parte, el novelista, trastocando de nuevo la historia a su antojo y según sus intereses literarios, reduce la oposición monjil sólo a las religiosas del convento de San Pablo; y en un ejercicio de sincretismo narrativo, ha fusionado ambos conventos y órdenes, creando un nuevo San Pablo de jerónimas, cuando éstas moraban en el convento de Santa María de Jesús y el de San Pablo albergaba exclusivamente a monjas de la tercera orden de San Francisco.

Azorín continúa relatando cómo los intentos de las monjas fueron vanos, pues la legislación canónica al respecto era clara y abundante. Tanto los Papas como el Concilio de Trento habían prescrito la clausura:

Fueron inútiles imploraciones y amenazas. Pesaba sobre las frágiles monjas la decisión de un Concilio, los mandatos de varios pontífices, la conminación del obispo don García. A todo resistieron. Bonifacio VIII, en su decreto *Periculoso*, había ordenado la clausura. Pío V, en su extravagante *Circa pastoralis*, había ordenado la clausura. Gregorio XIII, también en su extravagante *Deo sacris*, había ordenado la clausura (Azorín, 1977: VII, 17-18).

En estas líneas reproduce Martínez Ruiz el sustento jurídico con el que comienza don García de Galarza su libro:

El Obispo de Coria puso clausura a las monjas de su Obispado y mandó la guardar según que se determina en el sancto Concilio de Trento, en la sesión 25, en el capítulo 5⁷, y también en el decreto de Bonifacio VIII que comienza *Periculoso*, en el título del estado de los regulares, en el libro sexto⁸, y en la Extravagante de

⁷ *Concilio de Trento*, Sesión 25, capítulo 5. Cf. López de Ayala, 1828: 363-364.

⁸ *Corpus Iuris Canonici* (eds. Richter y Friedberg), VI (III, 16) cols. 1053-1054. Cf. Makowski, 1997; y Brundage-Makowski, 1994: 154-155.

Pío V que comienza *Circa pastoralis*⁹, y en otra de Gregorio XIII que comienza *Deo sacris*¹⁰, y por una provisión real¹¹ que mandava lo mismo¹².

Y, como sigue explicando Martínez Ruiz, resumiendo el libro de Galarza, las monjas apelaron a las más altas instancias, incluso al Papa y al Rey, pero en todas sus apelaciones «fueron vencidas». El juicio propio de Azorín, que se desprende de la lectura directa del libro de Galarza, es que:

Las alegaciones, pedimentos, protestas, solicitudes, recursos y memoriales de este pleito forman una balumba inmensa y abrumadora (Azorín, 1977: VII, 18).

Para ilustrar el tesón del obispo, que durante más de diez años luchó para hacer cumplir lo ordenado por las instancias superiores, Azorín, en un alarde de imaginación literaria, bosqueja una imagen de Galarza que no debió alejarse mucho de la realidad, pintándonos a un obispo que «voceaba colérico en su palacio y daba puñetazos en los brazos de su sillón»¹³ ante la terquedad de las monjas. Y también nos copia literalmente la principal alegación de las religiosas:

Alegaban las monjas que «no les puede mandar el obispo la clausura, ni el Concilio, ni el Papa, por no haberla votado ni haberse guardado en sus monasterios antes de agora, ni cuando ellas entraron, y que si se guardara, por ventura no entrarán, ni fuera su intención obligarse a ello» (Azorín, 1977: VII, 18),

que, como decimos, es reflejo literal del siguiente pasaje del *De clausura monialium*:

Las monjas y sus valedores alegan que no les puede mandar el Obispo la clausura, ni el Concilio, ni el Papa, por no avella votado ni averse guardado en sus monasterios antes de agora, ni quando ellas entraron; y que, si se guardara por ventura, no entrarán ni fuera su intención obligarse a ella; y por estas razones no estar obligadas a la clausura ni a recibirla ni a guardarla¹⁴.

⁹ Desde el Concilio de Trento y sobre todo desde la constitución *Circa Pastoralis* (*Bull. Rom.* VII 447-50) de Pío V (29 de mayo de 1566), sólo eran consideradas como religiosas las monjas de votos solemnes y clausura papal, cf. O'Neill-Domínguez, 2001: 2051, s.v. «Institutos religiosos».

¹⁰ La bula *Deo sacris virginibus* (*Bull. Rom.* VIII 28 & 2) de Gregorio XIII data del 30 de diciembre de 1572.

¹¹ Felipe II admitió el Concilio de Trento por una real pragmática fechada en Madrid el día 12 de julio de 1564.

¹² La traducción del texto es del propio García Galarza, 1589: 3-4. En texto latino se puede ver en García Galarza, 1589b: 1: *Episcopus Cauriensis indixit monialibus sui Episcopatus clausuram ex decreto sancti Concilii Tridentini sessione 25, cap. 5, et cap. periculoso, de statu reg., lib. 6, et extravag. Circa pastoralis Pii V, et extravag. Deo sacris Gregorii XIII, et pragmaticae regiae id ipsum praecipientis.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ García Galarza 1589 pp. 15-16. En latín, cf. García Galarza, 1589b: 12-13: *Moniales et earum fautores allegant non posse illis praecipere clausuram a Papa nec concilio nec*

Y concluye Azorín su episodio histórico con total fidelidad, retrotrayendo esta alegación de las monjas al año 1579, que es cuando Galarza se vio consagrado como obispo y cuando, suponemos, escuchó por vez primera estos argumentos monjiles para evitar la clausura, aunque, según hemos visto ya, la reticencia del clero femenino a observar el recogimiento debido se remonta a bastantes años atrás. El autor-narrador reitera de nuevo la victoria del obispo sobre las religiosas y deduce con la libertad que le otorga la ficción novelística que, aunque obligadas las monjas al enclaustramiento, en los conventos cacereños siempre quedó ese hálito de la antigua vida relajada, mundana y profana:

Así hablaban las monjas de San Pablo en 1579. Fueron vencidas en la lucha; pero de la antigua y libre vida, siempre quedó en el convento un rezago de laxitud y profanidad (Azorín, 1977: VII, 18).

5. CONCLUSIÓN

Con este párrafo conclusivo se termina el episodio histórico y real y se pasa a la ficción del capítulo VIII, titulado «Sor Natividad», comenzando así la transgresión del mito clásico de Don Juan, que, en la versión azoriniana, estará representado activamente por dos «Doñas Juanas»: Sor Natividad y Jeannette, personajes sensuales, coquetas, seductoras y fascinadoras, unas auténticas dominadoras que someten a un pasivo Don Juan, que ahora es «Le lion malade» (capítulo XXXV).

Vemos, entonces, cómo ha utilizado Azorín el rico material histórico del que hacía acopio en sus abundantes lecturas preparatorias que, a la postre, serán las inspiradoras de la ficción literaria. Ha empleado guías geográficas de viaje, censos reales, como el de Floridablanca, y actas verídicas de sucesos polémicos que ocurrieron en una pequeña ciudad, una ciudad cualquiera, provinciana del siglo XVI, como fue y es Cáceres, donde la laxitud y profanidad de unas monjas le sirven para presentarnos un nuevo Don Juan. Efectivamente, Azorín necesitaba unas monjas atípicas, díscolas y rebeldes, transgresoras del orden y barnizadas de cierto hálito seductor y sensual, porque también el Don Juan que nos presenta se aparta de la tradición.

El autor ha sabido cruzar datos y épocas, mezclar evocaciones de distintas ciudades reales para crear así una nueva ciudad y, sobre todo, una nueva época y un episodio nuevo en los que también aparece ya un Don Juan renovado, regenerado, podríamos decir: enfermo, agotado, arrepentido y converti-

Episcopo, quia non noverunt illam nec antea observata fuit in suis monasteriis, nec habuerunt animum obligandi se ad illam servandam; quinimo si scirent se teneri ad clausuram, fortasse non ingressae fuissent nec profiterentur religionem. Atque adeo non teneri ad illam nec ad illius observationem.

do en un cristiano perfecto, ahora sufrirá en las propias carnes la malsana seducción que tiempo atrás él mismo infligía con sus encantos a mujeres indefensas, crédulas y confiadas. Este Don Juan azoriniano está pagando una especie de penitencia, porque «era un gran pecador» (prólogo). La figura mítica se ha desplomado, el cazador es ahora la presa. Se ha explorado la cara masculina del mito y se le ha sacado partido. Asistimos a la muerte simbólica del héroe, a su conversión en un hombre arrepentido. De Don Juan ha pasado a ser Fray Juan, un franciscano cuyo amor, según leemos al final de la novela, no es ya carnal, sino místico, un amor universal por todo el género humano (*caritas*):

El amor que conozco ahora es el amor más alto. Es la piedad por todo (Azorín, 1977: 94, «Epílogo»).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Arrazola, Lorenzo (1856). *Enciclopedia española de Derecho y Administración o Nuevo Teatro Universal de la Legislación*. Madrid: Imprenta de la Revista de Legislación y Jurisprudencia.
- Azorín (1977). *Don Juan*. Martínez Cachero, José María (ed.). *Azorín. Don Juan*. Madrid: Espasa Calpe.
- Azorín (1982). *Madrid*, en *Obras Selectas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Azorín (1985). *La voluntad*. Inman Fox, Edwart (ed.). Madrid: Castalia.
- Brundage, James A. y Makowski, Elizabeth (1994). «Enclosure of nuns: the decretal *Periculoso* and its commentators». *Journal of Medieval History*. 20/2, pp. 143-155.
- Caro Baroja, Julio (1986). *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Istmo.
- Cartagena, Nelson (2009) *La contribución de España a la teoría de la traducción*. Vervuert: Iberoamericana.
- Díez de Revenga, María Josefa (1993). «Azorín novelista: de *Don Juan* a *Salvadora de Olbena*». *Anales Azorinianos*. 4, pp. 335-348.
- García Berrio, Antonio (1998). «Azorín, lector mítico», en Estanislao Ramón Trives y Herminia Provencio Garrigós (eds.). *Acta del Congreso Internacional Azorín en el primer milenio de la Lengua Castellana*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 35-45.
- García Galarza, Pedro (1589). *Libro sobre la clausura de las monias*. En Salamanca: por G. Foquel.
- García Galarza, Pedro (1589b). *De clausura monialium controversia*. Salmanticae: apud G. Foquel.
- García Lorenzo, Luciano (1973). «Don Juan o la piedad». *Ínsula*. 324, p. 10.
- Inman Fox, Edwart (1985). *J. Martínez Ruiz (Azorín). La voluntad*. Madrid: Castalia.
- Johnson, Roberta (1996). «Historia, narrativa y continuidad en Azorín». *Anales Azorinianos*. 5, pp. 119-128.
- Llopis Agelán, Enrique (1993). «La formación del 'desierto manufacturero' extremeño: el declive de la pañería tradicional al final del Antiguo Régimen». *Revista de Historia Industrial*. 3, pp. 41-64.
- López de Ayala, Ignacio (1828). *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala*. Barcelona: Imprenta de Sierra y Martí.

- Lozano Marco, Miguel Ángel (1999). «El romanticismo rectificado. *Don Juan* de Azorín o la ciudad como norma», en Enrique Rubio Cremades, Ignacio Javier López, Guillermo Carnero (eds.), *Ideas en sus paisajes: homenaje al profesor Russell P. Sebold*. Alicante: Universidad de Alicante, pp. 311-318.
- Makowski, Elizabeth (1997). *Canon Law and Cloistered Women: 'Periculoso' and Its Commentators, 1298-1545*. Washington D.C.: Catholic University of America Press.
- Manso, Christian (2002). *José Martínez Ruiz (Azorín), Don Juan*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Martín, Francisco J. (2001). «La piedad de Don Juan», en *Azorín (1904-1924)*. Murcia: Universidad de Murcia- Université de Pau et des Pays de L'Adour, (1ª reimpresión), pp. 193-200.
- Martínez Cachero, José María (1997). *Azorín. Don Juan*. Madrid: Espasa Calpe.
- Mínguez Fernández, José M. (2000). *Alfonso VI*. Hondarrabia: Editorial Nerea.
- Montes Huidobro, Matías (1974). «Don Juan o cómo decir lo que no se dice». *Revista de Occidente*. 137, pp. 88-111.
- Morgado García, Arturo (1999). *Demonios, magos y brujas en la España moderna*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- O'Neill, Charles E. y Domínguez, Joaquín María (2001). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático. III*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Pérez-Bustamante, Ana Sofía (1998), (ed.). *Don Juan Tenorio en la España del siglo XX. Literatura y cine*. Madrid: Cátedra.
- Pulido, Mercedes y Martín, Cecilia (2010). *El obispo Galarza*, Cáceres: Ateneo de Cáceres.
- Reder Gadow, Marion (2000). «Las voces silenciosas de los claustros de clausura». *Cuadernos de Historia Moderna*. 25, pp. 279-335.
- Richter, Emil Ludwig y Friedberg, Emil Albert (2000), *Corpus Iuris Canonici (eds. Richter y Friedberg). Pars prior: Decretum Magistri Gratiani*. New Jersey: The Lawbook Exchange.
- Vegas, Antonio (1796). *Diccionario geográfico universal*. Madrid: Imprenta de D. Joseph Doblado.
- Viera y Clavijo, José de (1799). *Elogio de don Alonso Tostado, obispo de Ávila*, en *Colección de las obras de eloquencia y poesía premiadas por la Real Academia Española*. Madrid: en la imprenta de la Viuda de Ibrarra.

Fecha de recepción: 20 de agosto de 2010

Fecha de aceptación: 22 de marzo de 2011