



Ascetismo, corporalidad y habitus

Etnografía de la práctica del silencio en una abadía de monjes benedictinos.

Autor:

Ludueña, Gustavo Andrés

Tutor:

Cordeu, Edgardo Jorge

1998

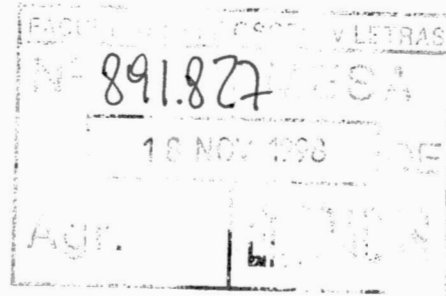
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado



TESIS 8-1-18

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
Facultad de Filosofía y Letras
Carrera de Ciencias Antropológicas
(Orientación Sociocultural)



TESIS DE LICENCIATURA

*Ascetismo, corporalidad y habitus:
Etnografía de la práctica del silencio en una abadía de monjes benedictinos.*

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

Gustavo Andrés Ludueña
L.U./D.N.I. 20.012.869

Director de Tesis: Dr. Edgardo Jorge Cordeu

Primavera, 1998.

A Manuel,

INDICE

AGRADECIMIENTOS	4
I. INTRODUCCIÓN	5
I. 1. La <i>ascesis</i> : una forma de vida	13
I. 2. El concepto de <i>habitus</i>	22
I. 3. Metodología de investigación	28
II. ENCUENTRO CON LA HISTORIA	34
III. EL MONASTERIO: “ <i>NUESTRA CASA...</i> ”	63
III. 1. Los actores	66
III. 2. El escenario	81
III. 2. 1. Espacios públicos	84
III. 2. 2. Espacios privados: la “ <i>clausura</i> ”	96
III. 3. El ingreso: “ <i>vocaciones</i> ” y “ <i>vida retirada</i> ”	111
IV. LA VIDA DE LOS MONJES: “ <i>ORA ET LABORA</i> ”	128
IV. 1. Estudio y trabajo	129
IV. 2. Oración y liturgia: el tiempo de los “ <i>oficios religiosos</i> ”	140
V. SILENCIO, “ <i>ESCUCHA</i> ” Y CONCEPCION DE DIOS	159
VI. CONCLUSION	188
VII. BIBLIOGRAFIA	200
ANEXO I	205
ANEXO II	206
ANEXO III	210
ANEXO IV	213

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi más profundo agradecimiento para con el Doctor Edgardo Jorge Cordeu, quien no sólo me ha concedido el honor de dirigir esta tesis sino que, además, ha puesto de manifiesto en toda oportunidad su interés por esta investigación prestando el oído a mis comentarios y la palabra certera, cuando era necesaria una observación.

Asimismo, deseo expresar mi agradecimiento al Padre Martín de Elizalde, abad de la abadía San Benito de Luján, sin el consentimiento del cual habría sido imposible esta investigación; al Padre Fernando Rivas, Prior del monasterio, por su confianza, su legítima disposición en los reiterados momentos que a él recurrí para conversar, y por la confianza que en mi persona depositó en todo momento. Por otra parte, quiero hacer extensivo mi más profundo agradecimiento a todos y cada uno de los monjes de la abadía San Benito de Luján, de la abadía del Niño Dios en Victoria, de la abadía Santa María de Los Toldos, y del monasterio de Nuestra Señora de los Angeles de Azul, por su eterna hospitalidad y por el amor en todo lo que hacen. A todos ellos, presentes por siempre en mi recuerdo, vaya dirigido este breve trabajo. Finalmente, a mi esposa, que ha seguido la evolución de esta investigación y me ha prestado su estímulo cuando así fue necesario.

G.A.L.
1998

I. INTRODUCCIÓN

Quien haya tenido la experiencia en alguna oportunidad de estar en un templo religioso como por ejemplo una iglesia, una mezquita o una sinagoga, o quien haya tenido la amarga experiencia de participar de algún funeral o de estar en un cementerio con motivo de la muerte de algún ser querido, podrá advertir que en muchas de esas ocasiones pone en práctica junto a otros en idéntica situación ciertas actitudes o comportamientos que resultan “comunes” y “normales” en aquellos ámbitos.

Alguna persona podrá entrar a una iglesia, por ejemplo, y evitar en lo posible hacer ruidos molestos que puedan perturbar el clima de oración de otras personas que eventualmente puedan estar rezando; algún otro sujeto presente en un velatorio intentará respetar el silencio de los familiares del difunto que podrá ser interrumpido por alguna expresión de llanto, de apoyo o por algún diálogo entrecortado que redundará, en la mayoría de los casos, en las características personales, en la vida o en las causas que motivaron la muerte de aquél; en un cementerio, un amigo o un familiar pueden estar callados frente a la lápida de un ser querido por largos momentos recordando, rezando o, incluso, interrumpiendo ese silencio para contarle como le va en su vida; cuando intentamos honrar la memoria de alguna persona ya fallecida, también, es “normal” pedir por ella “un minuto de silencio”. Respeto, congoja, recuerdo; la vida, la muerte, oración al “Dios” que se reza. Situaciones, personas, acciones, el silencio aparece en todas ellas como un elemento presente en cada uno de estos contextos que sin duda no agotan el abanico de posibilidades en que aquél se pone de manifiesto. Por otro lado, quien haya podido visitar

algún convento, monasterio o abadía podrá también advertir su presencia, que puede hacerse más acentuada cuando de “ordenes de clausura” se trata.

Es justamente sobre este último tipo de establecimientos religiosos sobre los que hemos desarrollado la investigación que aquí presentamos y, en consecuencia, sobre los que hemos realizado nuestro trabajo de campo. Más concretamente, se ha adoptado como unidad de análisis a una comunidad de monjes de clausura pertenecientes a la orden benedictina con asiento en la abadía San Benito de Luján, en la provincia de Buenos Aires.

El silencio que en todas aquellas situaciones puede aparecérsenos como un fenómeno “natural” e “idéntico” no puede dejar de ser sometido a juicio, a través de su desnaturalización en tanto práctica de carácter “normal” dentro de aquellos ámbitos, para lograr una aproximación al sentido que los actores le adjudican. La investigación de este fenómeno social, producto de una construcción cotidiana de la comunidad de monjes del monasterio, no encuentra su importancia en tanto hecho *per se* sino que, al contrario, ella radica en la significación que los mismos actores le adjudican como práctica social habitual que se esfuerzan en conservar, mantener y resguardar en los distintos lugares y momentos, constituyéndose, por tanto, en uno de los elementos más preponderantes de la forma de vida que estos monjes desarrollan.

En aquellas hipotéticas situaciones que mencionábamos como ejemplos de las distintas manifestaciones del silencio, se destaca el sentido que en cada una de ellas este último adquiere. En efecto, en cada uno de estos contextos si bien el silencio puede entrar en escena como un protagonista fundamental, también resulta ser cierto que en cada uno de

esos escenarios habrá de adquirir perfiles bien definidos en una clara correspondencia con las situaciones generadas. Por ello, el contexto de la abadía San Benito en la que hemos desarrollado nuestra investigación, no constituye una excepción a tal señalamiento.

Un físico podría explicarnos el silencio en aquellas situaciones como una elemental ausencia de actividad sonora, es decir, como una ausencia casi absoluta de ruido; un psicólogo, tal vez, podría hablarnos de la tramitación del duelo en el caso de un funeral, o de una práctica introspectiva en el caso del monasterio; como antropólogos, no podemos menos que determinar su significación social, en tanto práctica colectiva asociada con diversas áreas de actividad comunitaria, y su lógica dentro de la dinámica social que el grupo de monjes de la abadía San Benito genera habitualmente. De este modo, podrá advertirse en el trabajo que a continuación desarrollaremos una clara intención de demostrar que el silencio en el monasterio es más que ausencia de ruido, es más que una introspección, dado que, al tiempo que negocia con cada una de esas definiciones, es también el resultado social de una práctica colectiva desarrollada cotidianamente por todos los miembros en conjunto y por cada uno de ellos separadamente, configurando, de esta manera, “silencios” de características específicas que se vinculan con espacios, tiempos y actividades concretas.

El estudio del silencio que aquí presentamos se inscribe claramente dentro de lo que se ha denominado como “ascetismo”, término de origen griego que remite a una práctica que ya era desarrollada por los estoicos y los pitagóricos en la Grecia Antigua, la *askesis*. Este involucra, según algunos autores, una serie de prácticas tales como ayunos, vigilias, humillaciones, continencia sexual, obediencia irrestricta, silencio, aislamiento, etcétera, que

tendrían por finalidad suscitar en el sujeto que las lleva a cabo el logro de ciertos “poderes” o de ciertos estados “mágicos” o “sagrados”. Nótese aquí que la dimensión corporal del sujeto desempeña un papel de vital importancia ya que muchas de esas prácticas son llevadas a cabo sobre el mismo cuerpo y, así, éste es sometido a “duras pruebas” que se nuclean bajo lo que ha sido denominado como procesos de “automortificación” o “mortificación del yo”. El material etnográfico con que la antropología nos ha provisto, revela la existencia en distintas culturas de prácticas que guardan notables similitudes con aquellas y que, por tanto, se transforman en prácticas susceptibles de ser caracterizadas como ascéticas. El silencio se encuentra legítimamente incluido dentro de ellas, tal como ha sido señalado por numerosos autores.

Algunos antropólogos han destacado la presencia de este tipo de prácticas en el contexto de determinadas ceremonias rituales con el objeto de promover en el “sujeto ritual” un cambio en su estado dentro de la sociedad; ejemplos de ello podemos hallarlos en los ritos de circuncisión o de instauración de un nuevo jefe entre los *ndembu* del Africa central, señalados por Victor Turner, o en los ritos para la adquisición del tótem individual en una tribu australiana señalados por Emile Durkheim. Algunas de las prácticas que en este tipo de ritos de una duración definida se desarrollan, denominados acertadamente por Arnold Van Gennep como *rites de passage*, guardan notables similitudes con otras prácticas que, como veremos, se llevan a cabo cotidianamente dentro del monasterio. He aquí una diferencia fundamental con respecto a este tipo de rituales; es decir, qué es lo que ocurre cuando la ascesis deja de ser una práctica circunscripta temporalmente a lo que dure el ritual, ya sean días o meses o incluso años, y se transforma en una actividad habitual que comprende la vida toda del sujeto hasta su muerte. Dicho de otro modo, qué ocurre cuando

el ascetismo deviene en una forma de vida, puesto que ese es el caso de los monjes que realizan sus “votos” al ingresar al monasterio tales como los de pobreza, castidad, obediencia, silencio y estabilidad. Nuestra intención en este trabajo no es la de establecer un análisis comparativo entre los aportes etnográficos citados y el caso concreto que nos presenta la comunidad de monjes estudiada, aunque sí podremos hacer empleo de los desarrollos conceptuales que han sido elaborados a partir de aquellos. Nos interesa analizar este tipo de prácticas ascéticas a la luz de su consideración como una forma de vida y no como una práctica transitoria, así como en nuestra vida en sociedad acostumbramos a desarrollar actividades tan diversas como trabajar, estudiar, salir de vacaciones o pasear, los monjes realizan en el contexto de la abadía una serie de prácticas de carácter peculiar entre las que el silencio ocupa, sin duda, un lugar preponderante, aunque pueda resultarnos “natural” su presencia en un ámbito de tales características.

Algunos autores han destacado la importancia del ascetismo como generador de cierta “ética” no sólo religiosa sino también económica con consecuencias históricas fundamentales vinculadas al desarrollo del modo de producción capitalista, tal como lo ha formulado Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Asimismo, se lo ha señalado como uno de los “elementos esenciales” de la vida religiosa y se ha hecho hincapié en el carácter universal de esta forma de religiosidad, como ha sido expresado por Emile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Por otra parte, se ha señalado la presencia de prácticas ascéticas no sólo en diversas religiones sino también en distintas culturas “primitivas” conformando actividades de gran importancia dentro de determinados procesos rituales, tal como lo ha puesto de manifiesto Victor Turner en su ya clásico trabajo *La selva de los símbolos*. Asimismo, se ha intentado encuadrar a los actores

que ponen en práctica el ascetismo –como por ejemplo, los miembros de las ordenes religiosas– y a los establecimientos sociales en los cuales se desarrollan este tipo de prácticas –tales como conventos, abadías y monasterios–, dentro de determinadas categorías antropológicas y sociológicas que pudieran dar cuenta de los actores, de sus prácticas y de las relaciones sociales que entre ellos se establecen. Tales han sido los casos de conceptos como el de “communitas” desarrollado por Turner, y el de “institución total”, elaborado por Erving Goffman a partir de su obra *Internados*, en el que realiza un análisis pormenorizado de la situación de los enfermos mentales dentro de los establecimientos psiquiátricos.

De los estudios que se han realizado en torno al ascetismo, puede advertirse la importancia que ellos confieren a sus raíces históricas descartando su consideración como un fenómeno contemporáneo y asignándole un carácter histórico particular. Sin embargo, pese a todo ello, resulta paradójico el hecho de que esta importancia no se ha visto reflejada en investigaciones antropológicas o sociológicas posteriores y, cuando el ascetismo ha sido tratado, sólo ha sido abordado en forma tangencial y en ninguno de los casos se ha dado la importancia merecida al trabajo de campo para abordar aunque más no sea globalmente esta temática. En virtud de la importancia que numerosos autores han conferido a las prácticas ascéticas por su presencia en diversos contextos culturales, históricos y religiosos, y a la ausencia de investigaciones de campo que intenten lograr una aproximación a la explicación de las mismas, consideramos de fundamental importancia encarar un estudio que contemple estos antecedentes y proponga una etnografía de aquellas con el objeto de determinar la lógica que las gobierna.

Nuestros objetivos han sido los de: 1) establecer y describir las características generales de esta forma de vida monástica; 2) determinar cuáles son las prácticas ascéticas que se desarrollan en este establecimiento religioso; 3) establecer el verdadero carácter que ellas revisten para los actores, haciendo particular hincapié en las prácticas referidas al silencio; 4) analizar y establecer la lógica subyacente que las gobierna; y, 5) interpretar, analizar y explicar la relación existente entre el carácter supuestamente “penoso” que ha sido adjudicado a estas prácticas ascéticas y la adopción voluntaria por parte de los actores de la forma de vida monástica que las implica. Por otra parte, sostendremos que las prácticas ascéticas generadas por estos monjes benedictinos en el establecimiento religioso en el que residen y en donde desarrollan una forma de vida ascética-monástica, no revisten un carácter “penoso” para los mismos y por tanto resulta erróneo subsumirlas dentro de lo que se ha denominado como procesos de “automortificación” o “mortificación del yo”. Asimismo, habrá de mencionarse que el verdadero carácter que para los actores representan no constituye un obstáculo para el ingreso en el monasterio y la adopción consecuente de la forma de vida que implican sino que, por el contrario, el obstáculo se define por la presencia o ausencia de una “vocación” religiosa de características específicas que se manifiesta con anterioridad al ingreso.

Para el alcance de estas metas hemos organizado este trabajo introduciendo, en primer lugar, un escueto resumen histórico respecto a los antecedentes medievales del monacato cristiano y de la orden benedictina en particular, a través del cual podrá advertirse la presencia de determinados componentes pertenecientes a un pasado histórico pero con un protagonismo actual de suma importancia. Con ello no se ha pretendido en modo alguno establecer un estudio comparativo entre lo que fue el monacato benedictino

durante el medioevo y lo que actualmente es a partir del estudio concreto de un grupo de monjes de la misma orden; tampoco persigue el análisis de las transformaciones que pudieron haber ido experimentando determinados aspectos de la institución monástica a través de los siglos; por el contrario, todo ello escapa a los alcances de este trabajo, que destina un capítulo al pasado con el objeto de que pueda ser ponderada la importancia de la dimensión histórica de la orden en la vida cotidiana de los monjes de la abadía de Luján. Por otra parte, los capítulos subsiguientes estarán destinados a revelarnos las características generales del ámbito proporcionado por el monasterio y la vida cotidiana que en él los monjes desarrollan en forma habitual destacando, especialmente, el papel que le cabe al silencio –en tanto práctica ascética asociada a la corporalidad– en relación con espacios, momentos y actividades diversas en general en este contexto, señalando, por último, su vinculación con determinadas categorías nativas de uso frecuente.

Finalmente, un señalamiento para la comprensión de las citas introducidas en este trabajo. Todas ellas en el tamaño de letra más pequeño, hemos colocado en bastardillas los testimonios correspondientes a los actores, en tanto que las otras corresponden a fragmentos textuales de nuestros registros de campo y a citas de libros o artículos. Por otra parte, todas las bastardillas aparecidas en las citas de la Regla de San Benito y en el original empleado remiten a fragmentos textuales de la Biblia que hemos respetado.

I. 1. La *ascesis*: una forma de vida

En los estudios sobre religión producidos en el ámbito de la antropología y de la sociología, e incluso en la psicología de la religión, el monje y la vida monástica han estado siempre directamente vinculados al “ascetismo”¹ y, asimismo, aquellos trabajos demuestran que el “monasticismo”² ha sido considerado generalmente como una forma de vida religiosa *sui generis*³.

¹ Durkheim, 1915; Foucault, 1981; James, 1902; Weber, 1905, 1920, 1922; Van Der Leeuw, 1933; Douglas, 1992; Morris, 1987; Zilboorg, 1962. Esta posición ha sido sostenida, incluso, por autores que han escrito como miembros de alguna orden religiosa (Merton, 1958, 1992; Penco, 1981). Por otra parte, es menester en este punto destacar que esta relación entre vida monástica y ascetismo sólo es válida en este sentido y resultaría equívoco sustentar la generalización de su contrario. Ello resulta así en virtud de que numerosos autores, como por ejemplo Max Weber, nos hablan de un ascetismo distinto al monástico como puede serlo el protestante, lo cual torna insostenible cualquier posición que pretenda acotarlo al ámbito monacal. En cuanto a la definición de ascetismo puede señalarse que algunos autores lo han vinculado a lo “sagrado” y a la “santidad”. Así, para Durkheim está asociado al “culto negativo” y surge de «...aumentar el sistema de interdictos [prohibiciones] hasta el punto de invadir la existencia en su totalidad. Nace así el ascetismo sistemático, que... no es sino una hipertrofia del culto negativo. Las virtudes especiales que se supone que confiere son sólo una forma amplificada de las que otorga, en menor grado, la práctica de cualquier interdicto. Tienen el mismo origen, pues se apoyan también en el principio de que uno se santifica por el mero hecho de separarse de lo profano.» (1915: 497). Por otra parte, James afirma que el ascetismo es una de las características y de las consecuencias prácticas fundamentales de la “santidad” (1902: 207-208). Weber, asimismo, hace referencia al ascetismo como una actitud que implica «...la *acción* ordenada por Dios y alimentada por la convicción de ser un “instrumento” de Dios, en vez de la posesión de la divinidad o el abandono íntimo y contemplativo en Dios, que se ha dado como valor supremo en las religiones influidas por estratos intelectuales. En Occidente, el ascetismo activo ha sido repetidamente predominante respecto al misticismo contemplativo y del éxtasis orgiástico o apático...» (1920: 32) [las bastardillas y comillas son del autor]. Weber destaca el carácter “activo” del ascetismo en razón de que se trata de una «...*acción* por voluntad de Dios de los fieles, los cuales son instrumentos de dios... El ascetismo activo funciona en el interior del mundo, al afirmar su poder sobre el mundo, el ascetismo racionalmente activo intenta dominar lo que es animal y perverso por medio del trabajo en una “vocación” mundana.» (*ibid.*, pág. 60) [las bastardillas y comillas son del autor]. El carácter activo del ascetismo en Weber aparece directamente vinculado al trabajo, al cual se le han asignado cualidades ascéticas fundamentales. Por otra parte, para Van Der Leeuw, el ascetismo «...sencillamente es una obtención de poder» para acceder a una vida más “elevada”. Así: «El hombre, ya sea por diversos estupefacientes, ya mediante ejercicios y ascesis, ya sea, finalmente, mediante su disposición psíquica... trata de extirpar por completo su vida consciente, a fin de poder participar en una vida más elevada y poderosa.» (Van Der Leeuw, 1933: 468).

² Términos tales como monasticismo, monástico, monacal, monacato, etc., se emplean a menudo para hacer referencia a todo lo relativo a monjes o monasterios, por lo tanto, es ese el sentido en que serán utilizados en adelante cuando hagamos empleo de algunos de ellos.

³ Goffman, 1961; Douglas, 1992; Durkheim, 1915; Foucault, 1981; James, 1902; Van Der Leeuw, 1933; Zilboorg, 1962; Weber, 1905, 1920, 1922. En este sentido, Weber afirma que: «El ascetismo extramundano de tipo monacal, sólo en Occidente... llegó a sistematizarse, de modo creciente, en una metódica de vida activa racional.» (1902: 438). Por otra parte, señala que el monje fue «...el primer “profesional” que vivió de un modo específicamente “metódico”, con un tiempo “distribuido”, con un continuo control de sí mismo,

Ha sido sin duda Max Weber quien más ha desarrollado la noción de ascetismo en las ciencias sociales⁴, distinguiéndolo del “misticismo contemplativo”⁵ y estableciendo dos tipos bien diferenciados de aquél. A saber, el “ascetismo mundano” o “intramundano”⁶, que constituye una de las ideas claves en la sociología weberiana y está más bien asociada al ascetismo protestante; y, por otro lado, el “ascetismo ultramundano” o “negador del mundo”, que no es otro que el “ascetismo monacal”⁷.

Asimismo, algunos autores como Erving Goffman han desarrollado categorías conceptuales tales como la de “institución total”⁸, para comprender un tipo muy particular de establecimientos sociales de los cuales sólo un grupo de ellos proporcionaría el ámbito para el desarrollo de la vida monástica, tales como abadías y monasterios. Aquélla, según este autor, puede definirse como:

«...un lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente.»⁹

rechazando todo “goce” despreocupado y toda labor que no estuviera al servicio de los fines de su profesión.» (1922: 903) [las comillas son del autor].

⁴ Esta importancia asignada al ascetismo esta dada por su preocupación por el origen y desarrollo del modo de producción capitalista: «Su mayor interés, la preocupación de toda su vida, fue el origen y la naturaleza del capitalismo moderno...» (Zeitlin, 1968: 127). En este sentido, Weber creía que: «El protestantismo ascético... había contribuido en algo al desarrollo total del sistema económico moderno.» (Zeitlin, 1968: 140). Esta tesis la desarrolla en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905) y, en esta obra: «Weber concluye el estudio sugiriendo que el espíritu del capitalismo “nació”, paradójicamente, del espíritu del ascetismo cristiano...» (Morris, 1987: 89) [las comillas son del autor]. Para un análisis detallado de las críticas formuladas a la tesis del “espíritu capitalista”, *cfr.* Zeitlin, 1968, pág. 139-157.

⁵ 1920, pág. 60-61; 1922, pág. 430-431. En efecto, a diferencia del carácter “activo” del ascetismo: «El misticismo tiende a un estado de “posesión”, no de acción, y el individuo no es un instrumento, sino un “receptáculo” de lo divino...» (Weber, 1920: 60) [las comillas son del autor].

⁶ Weber, 1905, 1920, 1922.

⁷ Weber, 1905, 1920, 1922.

⁸ Goffman, 1961.

Bajo esta noción conceptual, Goffman intenta agrupar una serie de establecimientos sociales diversos tales como prisiones, hospitales psiquiátricos, orfanatos, academias militares, campos de concentración y, por supuesto, abadías, conventos y monasterios. Estos últimos estarían comprendidos dentro de uno de los cinco grupos en los que el autor clasifica a las instituciones totales:

«...hay establecimientos concebidos como refugios del mundo, aunque con frecuencia sirven también para la formación de religiosos; entre ellos las abadías, monasterios, conventos y otros claustros.»¹⁰

Ciertamente que cada uno de estos establecimientos posee distintas funciones dentro de la sociedad pero, de acuerdo a la tesis del autor, algunas características en común a todos ellos permiten agruparlos bajo la misma idea de institución total, como resultado de la “ruptura” que producen este tipo de instituciones respecto al “ordenamiento social básico en la sociedad moderna”¹¹:

«Primero, todos los aspectos de la vida se desarrollan en el mismo lugar y bajo la misma autoridad única. Segundo, cada etapa de la actividad diaria del miembro se lleva a cabo en la compañía inmediata de un gran número de otros, a quienes se da el mismo trato y de quienes se requiere que hagan juntos las mismas cosas. Tercero, todas las etapas de las actividades diarias están estrictamente programadas, de modo que una actividad conduce en un momento prefijado a la siguiente, y toda la secuencia de actividades se impone desde arriba, mediante un sistema de normas formales explícitas, y un cuerpo de funcionarios. Finalmente, las

⁹ Goffman, 1961, pág. 13.

¹⁰ Goffman, 1961, pág. 19.

¹¹ «Un ordenamiento social básico en la sociedad moderna es que el individuo tiende a dormir, jugar y trabajar en distintos lugares, con diferentes coparticipantes, bajo autoridades diferentes, y sin un plan racional amplio. La característica central de las instituciones totales puede describirse como una ruptura de las barreras que separan de ordinario estos tres ámbitos de la vida.» (Goffman, 1961: 19).

diversas actividades obligatorias se integran en un solo plan racional, deliberadamente concebido para el logro de los objetivos propios de la institución.»¹²

Goffman no se interesa por el análisis de las instituciones totales en sí mismas más allá de lo que lo hace por las conclusiones que de aquel estudio puede extraerse en torno a las consecuencias que, sobre el sujeto y su mundo inmediato, provoca la acción constante de este tipo de establecimientos sociales. Por ello, el eje longitudinal que atraviesa toda la obra de *Internados* está dado por lo que este autor ha denominado como procesos de “mortificación del yo”. Estos procesos de mortificación presentes, según Goffman, en todas las instituciones totales, tendrían como uno de sus resultados más inmediatos la socavación del poder que sobre sí mismo y sobre su propio mundo puede ejercer el sujeto a través de la implementación de mecanismos concretos y efectivos tales como la “barrera” que el establecimiento coloca con el exterior¹³, la “muerte civil” y los “procesos de admisión”¹⁴, la pérdida del propio nombre¹⁵, las pertenencias personales¹⁶, las posturas y actitudes del cuerpo¹⁷, la imposición del silencio¹⁸, etc. Algunos de estos elementos de “mortificación del yo” parecen estar igualmente presentes en otros contextos de actividad social tales como, por ejemplo, en los “ritos de paso”, sobre los que la antropología social ha generado importantes estudios etnográficos.

En este sentido, el antropólogo Victor Turner ha desarrollado los conceptos de “liminalidad” y “*communitas*” para aludir al grupo de “neófitos” que participan en los

¹² Goffman, 1961, pág. 19-20.

¹³ Goffman, 1961, pág. 27.

¹⁴ Goffman, 1961, pág. 28.

¹⁵ Goffman, 1961, pág. 31.

¹⁶ Goffman, 1961, pág. 32, 246.

distintos “rituales de pasaje”. Este autor ha adoptado aquellos conceptos a partir de los estudios realizados por Arnold van Gennep sobre los *rites de passage*, quien ha demostrado que en todos los rituales de este tipo es posible establecer una estructura tripartita compuesta por unas fases de “separación”, “margen” y “agregación”¹⁹. En tanto que la liminalidad refiere al “estado” por el que atraviesa el “sujeto ritual”, sea individual o colectivo, la *communitas* esta relacionada con la forma de interacción social entre los actores que atraviesan por dicho estado:

«Los atributos de la liminalidad o de las *personae* liminales (“gentes de umbral”) son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial.»²⁰

En relación con el segundo concepto, Turner ha señalado la existencia de dos “modelos” de interacción social caracterizados por su grado de estructuración²¹. El primero

¹⁷ Goffman, 1961, pág. 33-34.

¹⁸ Goffman, 1961, pág. 254.

¹⁹ «La primera fase (de separación) comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un “estado”), o de ambos; durante el período “liminal” intermedio, las características del sujeto ritual (el “pasajero”) son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos, o ninguno, de los atributos del estado pasado o venidero, y en la tercera fase (reagregación o reincorporación) se consuma el paso. El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en un estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones *vis a vis* otros de un tipo claramente definido y “estructural”; de él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tales posiciones.» (Turner, 1969: 101-102).

²⁰ Turner, 1969, pág. 102.

²¹ «Por “estructura” entiendo... “estructura social”, en la acepción en que emplean el término la mayoría de los antropólogos sociales británicos, es decir, una disposición más o menos característica de instituciones especializadas mutuamente dependientes y la organización institucional de posiciones y/o de los actores que las mismas implican; me estoy refiriendo a “estructura” en el sentido que ha popularizado Lévi-Strauss, es decir, de algo relativo a las categorías lógicas y a la forma de las relaciones existentes entre ellas.» (Turner, 1969: 170-171) [las comillas son del autor].

de ellos persiste en los “sistemas estructurados”²², en tanto que el segundo, la *communitas*, se constituye en un sistema diametralmente opuesto al primero aunque exista entre ellos una relación dialéctica permanente:

«...surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual.»²³

Este autor ha sugerido, además, que los miembros de las órdenes de monjes pueden ser considerados como un grupo que ha logrado una “institucionalización de la liminalidad” y, en consecuencia, han alcanzado un estado de “liminalidad permanente”²⁴. Por ello, haremos particular hincapié sobre los conceptos de *communitas* y liminalidad.

Por otra parte, se ha hecho referencia a esta forma de religiosidad monacal en tanto que aparecería como un componente siempre presente en las grandes religiones de la historia. En este sentido, William James ha señalado sobre las prácticas vinculadas al ascetismo que:

²² «...es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de “más” o “menos”.» (Turner, 1969: 103) [las comillas son del autor].

²³ Turner, 1969, pág. 103.

²⁴ Turner, 1969, pág. 114.

«La Iglesia Romana ha organizado y codificado todo este género de actividades dándoles valor comercial en forma de “mérito”; pero, sin embargo, vemos que el cultivo de la *dureza* aflora bajo todos los cielos y todas las religiones como una necesidad de carácter espontáneo.»²⁵ [las bastardillas son nuestras].

En esta línea de discusión, Emile Durkheim ha sostenido que:

«La conclusión es que el ascetismo no es, como podría pensarse, un fruto raro, excepcional y casi anormal de la vida religiosa, sino uno de sus elementos esenciales. Toda religión lo contiene, aunque sea en germen... La única diferencia puede consistir en que ese germen esté más o menos desarrollado. Añadiremos además que, probablemente, no hay culto alguno en que su desarrollo no adopte, por lo menos temporalmente, los rasgos característicos del ascetismo propiamente dicho.»²⁶

Del monasticismo se han destacado una serie de elementos que, en la bibliografía sobre el tema, aparecen, en mayor o menor medida, como una constante y, al mismo tiempo, como componentes inseparables de la forma de vida monástica. A saber, el “retiro”, “huida” o “negación” del “mundo”²⁷; la posesión por parte de un grupo de “virtuosos” de ciertos “poderes eficaces”, o determinados “poderes mágicos” o “sobrehumanos”²⁸; la presencia de algunas formas de “automortificación” a través de penitencias, ayunos o diversas modalidades de abstinencias²⁹; y, finalmente, ciertos “estados sagrados” o de “santidad” alcanzables sólo mediante “procedimientos ascéticos”

²⁵ James, 1902, pág. 228. Debe señalarse que “el cultivo de la dureza” al que este autor hace referencia, está asociado a las diversas prácticas relacionadas con el ascetismo y que, como se verá más adelante, distintos autores han identificado con ciertas “formas de mortificación” en razón de estar vinculadas con el dolor, el sufrimiento, la “dureza”, etc.

²⁶ Durkheim, 1915, pág. 498.

²⁷ Durkheim, 1915; Foucault, 1981; Weber, 1905, 1920, 1922; Van Der Leeuw, 1933; Goffman, 1961; Merton, 1958, 1992.

²⁸ Durkheim, 1915; Weber, 1920, 1922; Van Der Leeuw, 1933.

²⁹ Bateson y Bateson, 1987; Foucault, 1981; Goffman, 1961; James, 1902; Durkheim, 1915; Van Der Leeuw, 1933; Merton, 1958, 1992; Weber, 1905, 1920, 1922.

muy específicos³⁰. Estos elementos no deben ser considerados como realidades separadas sino que, contrariamente, si bien los distintos autores han hecho mayor hincapié en unos que en otros, en todos los estudios subyace una cierta noción de integridad en todos ellos.

Entre estos componentes, hay uno de ellos que aparece en forma especialmente recurrente en todos los autores que han incursionado en esta temática. En efecto, se trata de los procesos de “automortificación” o “mortificación del yo”³¹ que bajo diversas formas tales como abstinencias, ayunos y penitencias³², silencio o “falta de comunicación”³³, despersonalización, obediencia, trabajo, etcétera, aparecen, todos ellos, inextricablemente vinculados a la forma de vida monacal. Es menester en este punto destacar que a menudo el primer componente antes mencionado, es decir, el “retiro del mundo”, queda comprendido dentro de estos mismos procesos. Por otra parte, subyace en estas modalidades de “mortificación” una dimensión del sujeto, que resulta objeto de todas ellas, y que es la que está directamente vinculada al cuerpo. Nuestra investigación, entonces, ha priorizado la dimensión configurada por la corporalidad en el contexto del grupo de monjes benedictinos mencionado, atendiendo a su importancia dentro de la forma de vida que este grupo desarrolla.

Otro aspecto relacionado con aquellos procesos que merece ser mencionado es el estrecho lazo que a ellos le asignan con el “dolor”, el “sacrificio”, el “sufrimiento”, etcétera, confiriendo a este tipo de prácticas ascéticas un “carácter penoso” para el que las

³⁰ Durkheim, 1915; Foucault, 1981; James, 1902; Van Der Leeuw, 1933; Weber, 1905, 1920, 1922.

³¹ James, 1902; Foucault, 1981; Goffman, 1961; Turner, 1969; Morris, 1987; Merton, 1958, 1992; Weber, 1905, 1922; Durkheim, 1915.

³² Durkheim, 1915; Foucault, 1981; James, 1902; Merton, 1958, 1992; Weber, 1920; Van Der Leeuw, 1933.

lleva a cabo³⁴. Esta afirmación resultaría igualmente válida para cierto tipo de instituciones totales, tales como establecimientos religiosos –abadías, conventos, monasterios–, en donde el ingreso es de carácter voluntario.

De lo que hasta aquí hemos señalado, ciertas dimensiones aparecen y surgirán a lo largo de este estudio en forma recurrente, tales como la práctica cotidiana, la corporalidad, la institución y, finalmente, la misma forma de vida que estos monjes desarrollan habitualmente. Por ello, hemos considerado conveniente el empleo de la noción de “*habitus*”³⁵, que ya ha sido utilizada por algunos científicos sociales, dado que ella condensa las dimensiones mencionadas al tiempo que nos permite formular una aproximación más precisa para el análisis del silencio, en tanto práctica corporal en el contexto de un establecimiento religioso que promueve determinada forma de vida.

³³ Foucault, 1981; Turner, 1969, 1980; Morris, 1987; Weber, 1905, 1922; Merton, 1958, 1992; Van Der Leeuw, 1933; Bateson y Bateson, 1987.

³⁴ Durkheim, 1915; James, 1902; Goffman, 1961; Morris, 1987; Turner, 1969; Van Der Leeuw, 1933. Acerca de este tipo de prácticas ascéticas Durkheim ha afirmado que: «...los dolores que imponen no son crueldades arbitrarias y estériles, sino que son una escuela necesaria, en la que el hombre se forma y se temple, y donde adquiere las cualidades de desprendimiento y dureza sin las que no hay religión posible. Y para obtener este resultado, es bueno también que el ideal ascético venga a encarnarse en personajes concretos, cuya especialidad, por así decirlo, es representar hasta el exceso ese aspecto de la vida ritual, pues son como ejemplos vivos que incitan al esfuerzo. Tal es el papel histórico de los grandes ascetas.» (1915: 504).

³⁵ Es necesario destacar que esta noción no debe ser confundida con la idea de hábito, dado que ésta posee notables diferencias con aquella: el «...*habitus* permite enunciar algo muy cercano a la noción de hábito, al tiempo que se distingue de ella en un punto esencial. El *habitus*, como lo dice la palabra, es algo que se ha adquirido, pero que se ha encarnado de manera durable en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes. La noción recuerda entonces, de manera constante que se refiere a algo histórico, ligado a la historia individual y que se inscribe en un modo de pensamiento genético, por oposición a los modos de pensamiento esencialistas... El hábito se considera en forma espontánea como algo repetitivo, mecánico, automático, más reproductivo que productivo. Y yo quería hacer hincapié en la idea de que el *habitus* es algo poderosamente generador.» (Bourdieu, 1984: 155) [las bastardillas son del autor].

I. 2. El concepto de *habitus*

Estas prácticas ascéticas que, como se ha mencionado, estarían relacionadas con el cuerpo y serían portadoras de un carácter particularmente penoso, suscitan una serie de cuestiones. En primer lugar, cuáles son verdaderamente las características de esta forma de vida ascética-monástica que es adoptada por el individuo que se “retira del mundo”. Cuáles son exactamente las prácticas ascéticas que se llevan a cabo en este medio. En qué consisten precisamente este tipo de prácticas y cuál es el verdadero carácter que ellas poseen. Qué estructuras las gobiernan y cuáles son sus características. En suma, ¿cuál es la lógica subyacente de estas prácticas ascéticas que son llevadas a cabo por determinados agentes que ingresan voluntariamente a un monasterio para someterse, por un acto puramente volitivo, a un conjunto de restricciones que van desde “separarse del mundo”, hasta vivir una vida de silencio y abandonarse a una “obediencia incondicional”³⁶?. Y, directamente vinculado con esto, ¿cómo compatibilizar e interpretar algo que puede resultar verdaderamente incompatible como es la voluntariedad del que elige adoptar esta forma de vida, por un lado, y el carácter supuestamente penoso que numerosos autores adjudican a estas prácticas ascéticas?.

La noción de *habitus* ha sido empleada por Max Weber para hacer referencia a un determinado “modo de vida”³⁷ e, incluso, el mismo autor ha hecho mención a un “*habitus* total personal” y, más específicamente con lo que aquí nos ocupa, a un “*habitus* total

³⁶ «Puede haber modificación en su oración diaria, en su trabajo manual, en su ayuno, en su silencio; pero en una cosa no puede haber cambio: en la fundamental obligación del monje de ser “obediente hasta la muerte”.» (Merton, 1958: 26) [las comillas son del autor].

³⁷ Según Brian Morris, Weber empleó el término de *habitus* para referirse a una “forma de vida particular” (Morris, 1987: 106).

religioso” cuando está asociado con determinada sistemática de vida³⁸. Por otra parte, el antropólogo Marcel Mauss en su trabajo sobre las “técnicas corporales”³⁹, se ha referido al *habitus* como aquello que es “adquirido” en la vida en sociedad:

«Durante muchos años he repensado sobre esta idea de la naturaleza social del “habitus” y observen como lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que “costumbre”, el “exis”, lo “adquirido” y la “facultad” de Aristóteles... Estos “hábitos” varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y sus facultades de repetición.»⁴⁰ [las comillas son del autor].

Si bien estos autores han empleado esta categoría teórica, ha sido el sociólogo Pierre Bourdieu quien siguiendo esta línea de discusión ha intentado desarrollar y sistematizar el concepto de *habitus* de un modo más preciso, definiéndolo del siguiente modo:

«Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y

³⁸ «El *habitus* total religioso, calificado positivamente, puede ser una pura donación de la gracia divina, cuya existencia se manifiesta en esa orientación general hacia lo religiosamente exigido, en un modo de vida llevado *metódicamente* en forma rutinaria. O puede ser, por el contrario, adquirible en principio “ejercitándose” en el bien. Pero este mismo “ejercicio” puede dar sus frutos mediante una dirección *metódica* racional de toda la vida y no en virtud de acciones aisladas en conexión entre sí. El resultado en ambos casos es, prácticamente, muy semejante.» (Weber, 1922: 423) [las comillas y bastardillas son del autor].

³⁹ «Con esta palabra quiero expresar la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional.» (Mauss, 1936: 337).

⁴⁰ Mauss, 1936, pág. 340.

“regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.»⁴¹ [las comillas son del autor].

En relación con la dimensión vinculada a la práctica, Bourdieu sostiene que el *habitus*:

«...es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas.»⁴²

En este sentido, Néstor García Canclini ha afirmado que:

«...el *habitus* sistematiza el conjunto de las prácticas de cada persona y cada grupo, garantiza su coherencia con el desarrollo social...»⁴³ [las bastardillas son del autor].

Consideramos que el *habitus* en tanto “estructura estructurada” adquirida e internalizada socialmente en los sujetos, que puede funcionar como “estructura estructurante” de prácticas y representaciones que los actores desarrollan y que se constituye en un “principio organizador y sistematizador” de aquellas⁴⁴, puede

⁴¹ Bourdieu, 1980, pág. 92.

⁴² Bourdieu, 1987, pág. 134. Bourdieu ha intentado proporcionar una explicación coherente a la práctica de los actores en el espacio social. Para ello ha desarrollado la noción de *habitus* que hubo de constituirse en alternativa al paradigma explicativo propuesto por la teoría parsoniana de la acción racional representada por el modelo del *homo economicus*: «La teoría del *habitus* está dirigida a fundamentar la posibilidad de una ciencia de las prácticas que escape a la alternativa del finalismo o el mecanicismo... El *habitus*, como sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores, genera estrategias que pueden estar objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido concebidas expresamente con este fin.» (Bourdieu, 1984: 141) [las bastardillas son del autor].

⁴³ En Bourdieu, 1984, pág. 34.

⁴⁴ García Canclini afirma que: «El *habitus*, generado por las estructuras objetivas, genera a su vez las prácticas individuales, da a la conducta esquemas prácticos de percepción, pensamiento y acción.» (Bourdieu, 1984: 34).

transformarse en una herramienta analítica de suma importancia para determinar cuáles son las características de esta forma de vida y qué sentido le adjudican los sujetos; qué tipo de prácticas se desarrollan en este contexto; qué carácter revisten realmente y qué representaciones generan los actores en torno a ellas; y, en suma, cuál es la lógica que gobierna estas prácticas ascéticas y que desarrollan los sujetos en el seno de esta forma de vida en particular.

Por otra parte, y vinculada a la práctica, la dimensión asociada con la corporalidad se encuentra igualmente integrada a la noción de *habitus*:

«...el *habitus* alude a un conjunto de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos individuales bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción.»⁴⁵ [las comillas son del autor].

De este modo, entonces, el *habitus* remite a:

«...las disposiciones adquiridas, las formas duraderas de ser o de actuar, que encarnan en cuerpos. El cuerpo socializado (lo que se llama persona o individuo) no se opone a la sociedad, es una de sus formas de existencia.»⁴⁶

El *habitus*, entonces, no se reduce sólo a un conjunto de sistemas de “esquemas de producción y de percepción” de las prácticas sino que, además, constituye un sistema de

⁴⁵ Bourdieu y Wacquant, 1992, pág. 23. «El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo.» (Bourdieu, 1984: 70). Asimismo, Pierre Bourdieu ha sostenido que: «La historia está inscrita en las cosas, es decir, en las instituciones (las máquinas, los instrumentos, el derecho, las teorías científicas, etcétera), y también en los cuerpos. Todo mi esfuerzo está dirigido a descubrir la historia allí donde mejor se esconde, en los cerebros y en los pliegues del cuerpo.» (1984: 113). De este modo: «El *habitus*, como social inscrito en el cuerpo, en el individuo biológico, permite producir la infinidad de los actos de juego que están inscritos en el juego en el estado de posibilidades y de exigencias objetivas.» (Bourdieu, 1987: 71).

disposiciones encarnado en los cuerpos de los actores estableciendo, de este modo, las formas de actuar de los sujetos a través de sus posturas, movimientos, modos de conducirse, gestualidad, etc. De este modo, en relación a la corporalidad, el *habitus* puede guiarnos analíticamente para responder a cuestiones tales como cuál es verdaderamente el vínculo entre estas prácticas y la dimensión corporal del sujeto; cuáles son realmente los efectos de estas prácticas sobre el cuerpo; qué papel le cabe al cuerpo en el contexto de esta forma de vida y qué significación le atribuyen los actores; en suma, cuál es el verdadero carácter que revisten estas prácticas para los actores que voluntariamente ingresan al monasterio.

Se encuentra también en la obra de Bourdieu una confluencia entre práctica y corporalidad en el contexto, justamente, de las instituciones totales:

«...la manipulación reglada del cuerpo... como todas las disciplinas en todas las instituciones totales o totalitarias, los conventos, las prisiones, los asilos, los partidos, etc., es una manera de obtener del cuerpo una adhesión que el espíritu podría rechazar... La disciplina corporal es el instrumento por excelencia de toda especie de “domesticación”... adoptar ciertas posiciones o ciertas posturas, es... inducir o reforzar los sentimientos que ellas expresan.»⁴⁷

Pero este mismo autor señala otros aspectos en relación con las instituciones que merece ser mencionado:

⁴⁶ Bourdieu, 1984, pág. 88.

⁴⁷ Bourdieu, 1987, pág. 183.

«...el habitus como sentido práctico realiza la *reactivación* del sentido objetivado en las instituciones... es lo que permite habitar las instituciones, apropiárselas prácticamente y, de este modo, mantenerlas activas, vivas, vigorosas, arrancarlas continuamente del estado de letra muerta, de lengua muerta, hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y transformaciones que son la contrapartida y condición de la reactivación.»⁴⁸ [las bastardillas son del autor].

Por otra parte, la institución:

«...no está completa ni es completamente viable más que si se objetiva duraderamente no sólo en las cosas, es decir, en la lógica, trascendente a los agentes singulares, de un campo particular, sino además *en los cuerpos*, es decir, en las disposiciones duraderas para reconocer y efectuar las exigencias immanentes a ese campo.»⁴⁹ [las bastardillas son nuestras].

Por lo tanto, encontramos en la categoría de *habitus* una herramienta teórica de suma importancia en razón de que, mediante ella, podemos lograr una aproximación más acertada que nos permita integrar aspectos diferentes de la realidad estudiada y que pueden presentársenos de un modo aparentemente fragmentado. Por ello, cuando en lo sucesivo hagamos referencia a este concepto estaremos apuntando precisamente a una práctica corporal de carácter ascético que los actores desarrollan en forma cotidiana, como parte del modo de vida que en el contexto del establecimiento social en el que residen producen, y sobre las que generan determinadas representaciones mentales. Por otra parte, el empleo de la noción de *habitus* no oblitera el uso que en algunas ocasiones podamos hacer en forma no integrada de ideas como las de institución, de la práctica del silencio, de la forma de vida en general o de las categorías nativas que en aquel ámbito se produzcan.

⁴⁸ Bourdieu, 1980, pág. 99.

I. 3. Metodología de investigación

Para el desarrollo de la investigación en torno a las prácticas ascéticas –la obediencia, el trabajo, los ayunos, etc.– asociadas, según algunos autores, a ciertos procesos de “mortificación”, hemos considerado relevante delimitar el universo de las mismas a una de ellas en particular. A saber, el silencio⁵⁰. Ello obedece, en primer lugar, a que los actores parecen adjudicarle una importancia preponderante al tiempo que aquél adquiere, como podrá advertirse más adelante, un carácter de cierta complejidad en la dinámica social cotidiana.

Como se ha mencionado anteriormente, hemos desarrollado nuestra investigación sobre un grupo particular de monjes de clausura pertenecientes a la orden benedictina con asiento en la abadía “San Benito” en la localidad de Luján, provincia de Buenos Aires. Cabe señalar en este punto que, con el objetivo de enriquecer aún más la experiencia de campo, hemos considerado de fundamental importancia la realización de visitas a otros monasterios de los cuales dos de ellos pertenecen a la misma orden religiosa en tanto que el tercero, si bien pertenece a la orden trapense, sus miembros siguen fielmente la misma Regla de San Benito. Ellos son la abadía del “Niño Dios” en Victoria, provincia de Entre Ríos; la abadía de “Santa María”, en Los Toldos, y el monasterio de “Nuestra Señora de los Angeles”, en Azul, ambos en la provincia de Buenos Aires⁵¹.

⁴⁹ Bourdieu, 1980, pág. 100.

⁵⁰ Numerosos han sido los autores que han conferido al silencio un carácter mortificadorio, tales como Durkheim, 1915; Foucault, 1981; Merton, 1958, 1992; Morris, 1987; Turner, 1969, 1980; Weber, 1905, 1922; Van Der Leeuw, 1933.

⁵¹ Ver figuras 3, 4, 5 y 6.

Es necesario destacar que si bien hemos hecho particular hincapié en aquellas prácticas asociadas al silencio, ellas no han dejado de ser consideradas en relación con otras prácticas del mismo tenor y con el contexto más general proporcionado por la forma de vida que estos monjes desarrollan cotidianamente. En efecto, partimos del supuesto de que no pueden ser explicados ciertos aspectos de la realidad social en forma aislada, sin tomar en consideración sus relaciones con otros aspectos igualmente importantes y constitutivos de esa misma realidad y, menos aún, sin considerar la esfera de actividad social en la que ellos están insertos⁵². Para el abordaje etnográfico de este grupo hemos preponderado su organización social en el marco de la institución⁵³; la vida cotidiana desarrollada en el proceso social atendiendo especialmente a las prácticas asociadas al silencio y sus relaciones con otras áreas de actividad⁵⁴; y, por otra parte, la perspectiva que los actores

⁵² Así, Bronislaw Malinowski ha afirmado que: «Un trabajo etnográfico riguroso exige, sin duda, tratar con la totalidad de los aspectos sociales, culturales y psicológicos de la comunidad, pues hasta tal punto están entrelazados que es imposible comprender uno de ellos sin tener en consideración todos los demás.» (1922: 14). Por otra parte, señala que: «El etnógrafo de campo tiene que dominar con seriedad y rigor, el conjunto completo de los fenómenos en cada uno de los aspectos de la cultura tribal estudiada... El etnógrafo que se proponga estudiar sólo religión, o bien tecnología, u organización social, por separado, delimita el campo de su investigación de forma artificial, y eso le supondrá una seria desventaja en el trabajo.» (*ibid.*, pág. 28).

⁵³ «...el etnógrafo tiene el deber de destacar todas las reglas y normas de la vida tribal; todo lo que es fijo y permanente; debe reconstruir la anatomía de su cultura y describir la estructura de la sociedad.» (Malinowski, 1922: 29). Por otra parte, cualquier miembro de una institución «...depende *de* la institución y *está* en la institución», y, asimismo, «...en nuestra sociedad, cada institución tiene sus miembros instruidos, sus historiadores, sus archivos y documentos...» (*ibid.*) [las bastardillas son del autor]. Si bien Malinowski menciona las instituciones modernas para contrastarlas con las de las sociedades indígenas en cuanto a la ausencia de normas y reglas escritas, en nuestro caso este ejemplo resulta sumamente aprovechable en razón de que algunos autores han señalado la importancia de la regla benedictina en relación con la organización de los monasterios y de la vida monacal en general (Goffman, 1961; Hauser, 1993; Merton, 1958, 1992; Penco, 1981; Turner, 1969; Van Der Leeuw, 1933; Weber, 1905, 1920, 1922; Zilboorg, 1962). En consecuencia, pensamos que la organización social no puede estar ausente en el análisis que aquí se propone.

⁵⁴ «Aprendemos mucho de la estructura de la sociedad, pero no podemos percibir ni imaginar las realidades de la vida humana, el flujo rutinario de la vida diaria, las ocasionales oleadas de agitación ante una fiesta, una ceremonia o cualquier suceso inesperado... a partir de los datos recogidos y de los relatos escuchados, nos encontramos con que esta gran precisión es extraña a la vida real, que nunca se ajusta rígidamente a ninguna norma. Es necesario, pues, enriquecer el estudio observando la manera en que se practican las costumbres, cuál es el verdadero comportamiento de los indígenas sometidos a los preceptos tan exactamente formulados por el etnógrafo y las muchas excepciones que casi siempre se dan en todos los fenómenos sociológicos.» (Malinowski, 1922: 34-35). Nótese que aquí nuevamente se destaca la importancia de la Regla en tanto sistema normativo al que todo monje debe obedecer. Por ello resulta sumamente interesante la observación de Malinowski en torno a la distancia que va de la prescripción al acto en sí. Consideramos, entonces, de fundamental importancia dar cuenta no sólo de la organización social del grupo sino, además, de lo que

generan en torno a su “mundo” y a las prácticas que en él llevan a cabo, colocando especial énfasis al sentido que a ellas les confieren⁵⁵.

Las estrategias de acceso y presentación se han desarrollado atendiendo en todo momento a la importancia que las mismas revisten para el curso posterior de la investigación, explicitando claramente cuál era la finalidad de nuestra presencia en el lugar⁵⁶. Respecto a la selección de los informantes, se ha tomado en consideración la posición que aquellos ocupan dentro de la “unidad social”⁵⁷ y la importancia de la relación informante-investigador en tanto relación cognoscitiva del trabajo de campo⁵⁸. En el marco

Malinowski denominara como “imponderables de la vida real y del comportamiento”, entendiéndolo por ello a «...toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad...» (1922: 36).

⁵⁵ «Junto a los grandes rasgos de la estructura tribal y los datos culturales esquematizados que forma el esqueleto, junto a los datos de la vida diaria y el comportamiento habitual que, por así decirlo, son su cuerpo viviente, es necesario, todavía, tener en cuenta la mentalidad: las concepciones, las opiniones y la forma de expresarse del indígena.» (Malinowski, 1922: 39). Se debe llegar a «...descubrir las formas típicas de pensar y sentir que corresponden a las instituciones y a la cultura de una comunidad determinada...» (*ibid.*, pág. 40). En suma: «La meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión de su mundo.» (*ibid.*, pág. 41) [las bastardillas son del autor].

⁵⁶ Berreman, 1962; Guber, 1991; Rockwell *et. al.*, 1987. «Partimos del supuesto de que sólo si nuestros interlocutores entienden de qué se trata nuestra tarea podrán colaborar con ella.» (Guber, 1991: 161-162). Por otra parte, Hammersley y Atkinson señalan que: «La negociación del acceso y la recogida de información no son... fases distintas dentro del proceso de investigación. Estas se superponen de manera significativa. Se puede aprender mucho de los problemas involucrados en la toma de contacto con la gente, así como de la forma en que ésta responde a las aproximaciones del investigador.» (1983: 71).

⁵⁷ Berreman, 1962; Guber, 1991. Hammersley y Atkinson también sostienen que las identidades de los sujetos y sus posiciones sociales afectan de dos modos distintos tanto sus acciones como los relatos que generan de su mundo social: «Primero, las posiciones sociales determinan el tipo de información al que pueden acceder las personas... La segunda forma en que las identidades sociales afectan a las acciones y a los relatos opera mediante las perspectivas particulares que poseen las personas situadas en diferentes posiciones sociales, perspectivas que filtrarán su comprensión y conocimiento del mundo... Debemos tener claro cuáles son los efectos de la posición social sobre todas las clases de información, incluyendo los informes aportados por la observación de los etnógrafos. Estos también ocupan posiciones sociales particulares y lo que ellos observan y registran, y el cómo interpretan la información, estará influido por aquellas.» (1983: 212).

⁵⁸ Berreman, 1962; Guber, 1991. En este sentido, se ha sostenido que: «...la relación entre investigador e informantes es relevante para el conocimiento social en la medida en que constituye, ella misma, una relación social y, por lo tanto, está inundada de situaciones socialmente significativas. Por eso la relación entre investigador e informantes no es una simple herramienta que permite acceder a información (como se supone desde la afirmación de que la *presencia directa* garantiza una información más veraz y genuina), sino que es la instancia misma del conocimiento. En el marco de una concepción reflexiva del TC [trabajo de campo], el proceso de selección de los informantes, y el mantenimiento de la relación con ellos no son tanto medios de

de la presentación hemos seguido el principio de Gerald Berreman según el cual el etnógrafo al llegar al campo “debe dar cuenta de sí”⁵⁹, ya que entendemos que la presentación no constituye un ítem aislado y secundario en el proceso de investigación sino que, por el contrario, representa una “instancia crucial”⁶⁰.

El referente empírico se ha construido en torno a aquellas situaciones en las que el silencio aparecía como uno de los elementos protagónicos integrantes de las mismas tales como en los “oficios religiosos”, en las comidas, en el andar cotidiano, etc. En cuanto a las técnicas de campo se han empleado la observación⁶¹, la participación⁶² y las conversaciones con algunos de los integrantes. Mediante el empleo de estas técnicas se ha intentado dar cuenta de los “imponderables de la vida real y del comportamiento”⁶³, no con el objetivo de “captar el fenómeno” sino, por el contrario, con la finalidad de problematizar cada una de las situaciones para poder establecer así quiénes eran los actores que intervenían, cuál era la relación entre ellos, qué tipos de prácticas se desarrollaban y qué comportamientos se ponían de manifiesto, qué relación existía entre esas situaciones y los lugares en que se llevaban a cabo, etc. Por otro lado, las conversaciones han sido de fundamental importancia

obtención de material empírico, sino una parte fundamental del momento de la producción de datos.» (Guber, 1991: 135) [las bastardillas son de la autora].

⁵⁹ Berreman, 1962.

⁶⁰ «La instancia de presentación es crucial en el TC, no tanto porque sus resultados sean inmodificables, sino porque encauza la investigación por determinado rumbo, pudiendo retrasarla o acelerarla; pero fundamentalmente porque constituye la piedra angular de la relación social a partir de la cual el antropólogo emprende su labor: la relación informante-investigador, que es... la instancia misma de producción de conocimiento sobre la unidad sociocultural.» (Guber, 1991: 152).

⁶¹ La propuesta de “observación directa” no debe entenderse aquí al modo en que lo hace el naturalismo, es decir, entendida como que «...la noción de que el estar simplemente “allí”, el sumergirse en una situación ofrece garantías de validez por su contacto directo con la “realidad”.» (Hammersley, 1983) [las comillas son del autor].

⁶² En cuanto a la participación en distintas situaciones de campo, se ha afirmado que: «Tampoco puede considerarse que participar en una situación es garantía de validez. Participar a través de un rol determinado no proporciona acceso directo a la experiencia de los otros participantes en la misma situación. La experiencia no es de una sola pieza. Personas con un mismo rol pueden tener experiencias diferentes y experimentar las mismas cosas de maneras diferentes.» (Hammersley, 1983).

para determinar el sentido y la interpretación que los actores formulan en torno a aquellas situaciones y a las prácticas que en esos contextos ponen de manifiesto, permitiendo, de ese modo, determinar las “estructuras de significación”⁶⁴ que informan sobre los modos de pensar y sentir de aquellos a través, por ejemplo, de las categorías nativas que los actores construyen para comprender y dar sentido a su propio mundo social.

Finalmente, un aspecto no menos importante que no puede ser soslayado es el que se asocia con las características concretas de nuestra entrada en el campo y sus posibilidades de acceso. En efecto, hemos venido haciendo trabajo de campo en forma sistemática en los últimos tres años, aproximadamente, pese que a que los primeros contactos con la comunidad anteceden a esa fecha. Nuestra investigación en el campo ha sido realizada mediante visitas al monasterio en una cantidad de tres o cuatro al año, alojándonos durante dicho período en el mismo lugar y oscilando la estancia en cada una de ellas entre dos y cuatro días. Por otra parte, las visitas realizadas a los otros monasterios mencionados han sido efectuadas en una única oportunidad y durante un lapso similar al señalado, con el objetivo de establecer ciertos parámetros comparativos entre la dinámica social de la abadía de Luján y las otras comunidades monásticas.

Asimismo, cabe destacar que durante nuestras visitas éramos alojados en el sector de “hospedería” junto a las personas que al monasterio concurrían para realizar “retiros

⁶³ Malinowski, 1922.

⁶⁴ Según afirma Clifford Geertz, «...el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido... Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.» (1973: 20). Luego sostiene que: «El análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación... Lo que en realidad encara el etnógrafo... es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo

espirituales”, lo cual si bien permitió establecer ciertos contactos con ellas y dentro de ellas con probables candidatos para ingresar a la orden, nos encontrábamos separados del sector más destacado del monasterio en el que transcurre una parte importante de la vida cotidiana de los monjes, es decir, la “clausura”, que veremos en detalle más adelante. Este hecho, caracterizado por un lugar de residencia exterior a la “clausura”, ha signado en gran medida el acceso a determinados aspectos de la realidad social como así también a determinados eventos colectivos de cierta importancia en la vida comunitaria tales como el “recreo” diario, las reuniones en la “sala capitular”, etc. Por cierto que no debe entenderse que esta característica que ha estado presente en nuestro trabajo de campo ha de limitarse al sólo hecho elemental de instalación física de nuestro lugar de residencia sino que, como se verá más adelante respecto al carácter privado de la “clausura”, aquélla extiende igualmente sus cualidades a un nivel de actividad social concurrente en el que éstas adquieren el mismo carácter que dichos espacios revisten.

Por ello, la imposibilidad de lograr una participación o una observación directa de aquél tipo de actividades debido al carácter privado que las mismas revisten para la comunidad, nos ha obligado a recurrir a fuentes indirectas a través de los testimonios suministrados por algunos de los actores, pero aún en este caso, ha sido insuficiente para poder lograr una reconstrucción acabada de las mismas. En este sentido, si bien hemos sido autorizados para tener cierto acceso al sector de “clausura”, la imposibilidad de estar presentes en eventos colectivos como los mencionados ha introducido naturales limitaciones metodológicas en nuestro trabajo de campo.

tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después.» (*ibid.*, pág. 24).

II. ENCUENTRO CON LA HISTORIA

Hace ya siete años del primer encuentro con la “comunidad”. Apreciando los sucesos en perspectiva, podría afirmarse que fortuitas fueron las causas que nos llevaron a emprender una investigación sobre esta comunidad, dado que, casual fue el encuentro con un exprofesor de secundaria, muy apreciado por quienes fuimos sus alumnos, casual fue nuestra conversación con él, y, en suma, casual fue, también, nuestro conocimiento de la orden religiosa a la que pretendía ingresar para pasar el resto de su vida. Pero no todo es casualidad. Como en una partida de ajedrez el azar nos presenta jugadas, situaciones, pero somos nosotros quienes movemos las fichas construyendo con el otro nuevas situaciones. ¿Qué investigador no se ha visto, algunas veces, llevado por el azar ante determinadas situaciones en las que ha quedado colocado frente a temáticas de investigación en las cuales tal vez ni remotamente se le habría ocurrido emprender un estudio y ha tenido que tomar una decisión al respecto?.

De aquella conversación podemos recordar, ante todo, la sensación de perplejidad frente a aquella noticia que, producto de una decisión personal largamente madurada, no terminábamos de comprender ni de aproximarnos a su verdadera naturaleza. Todos lo que lo conocían, según habíamos podido comprobar, habían experimentado en mayor o menor medida aquella sensación. Distanciarse de los amigos, separarse de la familia, deshacerse de la casa, regalar libros, muebles, objetos personales, ceder la jubilación a sus familiares⁶⁵, entre otras cosas, constituían un escenario no susceptible de explicarse en forma sencilla.

Por otra parte, otros factores coincidían para dificultar la comprensión de esta situación. En efecto, un conjunto de términos tales como “orden religiosa”, “benedictinos”, “abadía”, “monjes”, o “tomar los votos”, constituían verdaderos enigmas que no hacían más que acentuar aquel sentimiento de perplejidad que, sumados a los conocimientos rudimentarios de religión católica con los que contábamos, sólo lográbamos construir una imagen vaga y confusa de lo que realmente implicaba. Un cierto saber social compartido quizás podría asociar, y sólo por dar un ejemplo, a un cura o sacerdote con su parroquia, a lo sumo, a una monja, con alguna obra de caridad o con algún establecimiento educativo. Pero, qué podría informarnos sobre un monje. A fin y al cabo, ¿qué era un monje?, ¿quién era?, ¿a qué se dedicaba?. Más aún, ¿quién era San Benito?, ¿qué era una orden religiosa?, ¿quiénes eran los “benedictinos”?, ¿qué era eso de “tomar los votos” y establecerse en una “abadía” para vivir junto a otros que, en mayor o menor medida, habían repetido su experiencia?. Preguntas sin respuestas. Relato subjetivo, paradójico, anecdótico, hechos aislados.

Al poco tiempo se concretó el ingreso. Después de un período de “adaptación” de dos o tres meses podría recibir las primeras visitas⁶⁵. Fue entonces la oportunidad de conocer el lugar, la “abadía”. A escasos kilómetros de la ciudad de Luján, separada de los centros poblados, rodeada por extensiones de campo llano, y a unos docientos metros de la ruta que conduce a ella se eleva el casco del monasterio, al cual se accede atravesando un camino de tierra que el agua suele dificultar en días de lluvia. A la entrada, una tranquera y

⁶⁵ *Cfr. infra*, pág. 120-122.

⁶⁶ En este sentido, Erving Goffman ha señalado que: «En muchas instituciones totales, se prohíbe al principio el privilegio de recibir visitas o de hacerlas fuera del establecimiento, asegurándose así un profundo corte que aísla los roles del pasado, y una apreciación del despojo del rol.» (1961: 27).

un cartel, semicubierto por las ramas de los árboles, que la anuncia: “Abadía San Benito”. Desde el exterior resulta dificultoso ver algo a simple vista dado que un frondoso conglomerado arbóreo lo impide. Alamos y eucaliptos se constituyen en una barrera natural que confieren cierta privacidad interior al lugar⁶⁷.

La fachada principal del monasterio, en color blanco y cubierta por un tejado estilo francés, se extiende a lo largo en un plano horizontal con alturas uniformes y proporcionadas que eluden las tensiones verticales. A la derecha, la “hospedería”, destinada a alojar a todos los visitantes que llegan al lugar para hacer un “retiro espiritual”⁶⁸ por algunos días. Del lado opuesto, la iglesia de la abadía. Resueltamente integrada al conjunto, algunos detalles arquitectónicos tales como su altura ligeramente superior, su tamaño, la explanada de acceso, el vitral en azul por encima de la entrada y, el campanario a su izquierda, le confieren cierto valor simbólico de cualidades peculiares. Tanto la construcción del monasterio como el estilo es, en general, moderno, sencillo. Materiales simples, líneas rectas, decoración austera, dominan tanto en el exterior como en el interior. La entrada al lugar se sitúa en el centro equidistante a los dos extremos⁶⁹.

⁶⁷ Este aspecto no debe ser considerado apresuradamente y menos aún soslayado en razón de que hemos podido comprobar su presencia en otros monasterios que hemos visitado y, en todos ellos, aquel aspecto aparece como una constante siempre presente. Súmese a eso la distancia geográfica característica respecto a centros poblados en la cual se hallan instalados, con lo cual estas comunidades logran la soledad, el silencio y el alejamiento buscado. Erving Goffman se refiere a este aspecto de las “instituciones totales”, destacando las “tendencias absorbentes” que aquellas revisten: «Toda institución absorbe parte del tiempo y del interés de sus miembros y les proporciona en cierto modo un mundo propio; tiene, en síntesis, tendencias absorbentes... La tendencia absorbente o totalizadora está simbolizada por los obstáculos que se oponen a la interacción social con el exterior y al éxodo de los miembros, y que suelen adquirir forma material: puertas cerradas, altos muros, alambre de púa, acantilados, ríos, bosques o pantanos.» (1961: 17-18).

⁶⁸ *Cfr. infra*, pág. 84 ss.

⁶⁹ Ver figura 3, pág. 64.

Atravesando la puerta de entrada, nos recibe uno de ellos. Una sonrisa, un apretón de manos. Su vestimenta, el hábito, es completamente negra. En algunas fuentes históricas de la Edad Media aparecen citados como los “monjes



Figura 1. Escudo de la comunidad en Argentina.

negros”⁷⁰, a diferencia de los miembros de ordenes monásticas posteriores a la benedictina como la cisterciense, que, por el color de su hábito, figuran como los “monjes blancos”. Túnica, escapulario⁷¹, capucha, zapatos y, el cinto de cuero que cuelga sobre su cintura y que representa la sujeción del monje a la Regla, se conjugan en el negro.

El hall de recepción, atravesado por un pasillo, conduce por un lado al sector de hospedería y, por otro lado, pasando por los “locutorios”, accede a la iglesia y a los sectores de uso más privado de la abadía, la “clausura”. A la izquierda de la puerta de entrada, hay una pequeña oficina destinada para uso exclusivo del “portero”. Adyacente a ella, y conectada internamente por una puerta, se ubica una sala reducida con una abertura en la pared a modo de mostrador que da al hall, con el fin de servir como local de venta de algunos objetos tales como libros, dulces, medallas⁷², entre otros, que el monasterio

⁷⁰ Si bien la regla benedictina no establece específicamente el color del hábito del monje, ésta ha sido tradicionalmente y durante muchos siglos de color negro, aunque se supone que en el período originario el color de la indumentaria de los primeros monjes era blanco, en razón de que era el color natural de la lana sin haber sido tratada por un proceso de coloración artificial.

⁷¹ El escapulario constituye una especie de babero que se coloca a modo de poncho por la cabeza y que cuelga sobre el pecho y sobre la espalda, y llega, al igual que la túnica, a la altura de los tobillos.

⁷² Ver figura 2, pág. 47.

comercializa⁷³. Del lado opuesto y junto a la puerta de entrada, una vitrina expone algunos de los libros que están a la venta⁷⁴. Entre el reducido espacio comprendido entre la oficina y el mostrador una estatua de la virgen de Luján se ubica a la altura de la cabeza. Sobre la puerta de doble hoja de madera maciza que sirve de entrada principal, un escudo de grandes proporciones que representa el símbolo de la orden benedictina en la Argentina domina el lugar⁷⁵. Todo el hall es iluminado artificialmente por una gran araña de metal opaco que cuelga de una cadena anclada en el techo en el punto donde confluyen los pesados y gruesos tirantes que conforman la estructura del tejado. Los ventanales que se encuentran en el lado opuesto a la puerta de entrada, proporcionan luz natural al lugar durante el día, además de proporcionar la visión y el acceso al patio interior central, el “claustro”. Sobre una de las ventanas un pequeño cartel con los nombres de los “hermanos” y un código de puntos y rayas similar al morse al lado de cada nombre; del lado exterior, una campana de dimensiones reducidas. Cuando se requiere la presencia de algún “hermano” que se encuentra alejado trabajando en el campo, por ejemplo, se emplea el “código de campana” para llamarlo.

Por uno de los pasillos somos conducidos a la iglesia pasando por cada una de las puertas que comunican a los locutorios. De dimensiones reducidas, pero con una decoración elegante sin ser ostentosa, cálidos y acogedores, se emplean normalmente para que el monje pueda recibir a sus visitas ya sean amigos o familiares. No obstante, es común ver en algunas ocasiones a alguno de los monjes pasar un verdadero día en familia,

⁷³ Cfr. *infra*, pág. 133.

⁷⁴ Entre ellos pueden mencionarse: *Vida de San Benito abad* de San Gregorio Magno; *Catecismo de la Iglesia Católica*; *Santo Tomás de Aquino* de G. K. Chesterton; *La misión de los Angeles* según los Padres de la Iglesia; *La Divina Liturgia* de San Juan Crisóstomo; las *Confesiones* de San Agustín; *Instituciones Cenobíticas* de Juan Casiano; *Camino a la perfección de las virtudes* de San Gregorio de Nisa; etc.

conversando o tomando un refrigerio en compañía de personas allegadas en el parque sentados sobre los bancos de madera bajo los árboles, o bien, haciendo uso de las instalaciones de la hospedería tales como la cocina y el comedor.

Continuando por el pasillo y cruzando una pesada puerta de madera, se llega a la iglesia. Los pasillos abrazan el patio central de forma cuadrada casi perfecta. La presencia de estos corredores es muy común en la arquitectura de tipo monástica o conventual y los hemos podido observar en todos los monasterios visitados⁷⁵. La iglesia merece una descripción detallada y por tanto la dejaremos para más adelante⁷⁷. Por lo pronto, puede señalarse que en ella se reúnen cotidianamente los monjes a determinadas horas del día y durante todo el año para la celebración en común del “oficio religioso”, a través de lo que por siglos ha sido el “canto litúrgico”, coro vocal que proclama al unísono las oraciones y súplicas al “Señor”. La iglesia está y ha estado siempre presente en todos los monasterios; constituye el escenario en el que los monjes desde siempre han llevado a cabo la oración, han desarrollado el “trabajo divino”, el *Opus Dei*. La historia está presente en el monasterio. No sólo en algunas características de la arquitectura o en la práctica de algunas actividades que, sin lugar a dudas con transformaciones, han llegado hasta nuestros días desde un pasado medieval, sino, además, y sobre todo, en el saber colectivo del grupo. A modo de ejemplo, el estudio obligatorio del latín, del griego, la presencia de una importante biblioteca con un cuantioso material bibliográfico de historia, además de arte y filosofía, hablan en ese sentido. Este aspecto podrá ser mejor apreciado en el curso del desarrollo de nuestro trabajo. Sin embargo, es menester atender, aunque más no sea sucintamente, a lo

⁷⁵ Ver figura 1, pág. 37.

⁷⁶ Ver figura 10, pág. 97.

que constituye los antecedentes históricos de la orden benedictina y de la institución monástica para lograr una primera aproximación de conjunto a su pasado y a su presente, en el contexto particular del grupo de la abadía San Benito de Luján.

En el transcurso de los primeros siglos del cristianismo, según el historiador Peter Brown, emerge un “paradigma monástico”⁷⁸ con propuestas radicalmente diferentes a las que los “cristianos urbanos” proponían:

«Los monjes –los *monachoi*, es decir los “hombres solitarios”– siguen una tradición cristiana muy diferente, casi podríamos decir que arcaica. Sus actitudes espirituales y morales se alimentaban de la experiencia de un entorno rural muy distinto al de los cristianos urbanos.»⁷⁹

Es durante estos primeros siglos del cristianismo primitivo que comienzan a surgir numerosas poblaciones de “eremitas” que, en la mayoría de los casos, eran guiados por un “padre espiritual” que, posteriormente, fueron conocidos como los “Padres de la iglesia” o los “Padres del Desierto”. De estos primeros “anacoretas” se nutriría el fundador de la orden benedictina y toda la tradición monástica posterior:

«El prestigio del monje descansa en el hecho de que era el “hombre solitario”. Resumía en su persona el antiguo ideal de la sencillez de corazón. Lo había logrado por dos caminos: en primer lugar, había renunciado al mundo de la manera más visible que se podía. Mediante un acto de *anachoresis* se había retirado a vivir en el desierto: era un “anacoreta”, un hombre definido por este único acto elemental. Eremitas individuales o

⁷⁷ Cfr. *infra*, pág. 89-90.

⁷⁸ «A finales del siglo IV, el papel de la iglesia cristiana en las ciudades se vio eclipsado por un nuevo y radical modelo de la naturaleza y la sociedad humanas creado por los “hombres del desierto”.» (Brown, 1985: 279) [las comillas son del autor]. Sobre algunos aspectos de la filosofía patristica, especialmente la de Gregorio de Nisa y Evagrio Póntico, cfr. Love, 1995, cap. 3 y 4.

grupos de ellos se instalan en las tierras inexploradas... que flanqueaban las ciudades y pueblos del Oriente Próximo. Se les conocía como los hombres del *eremos*, del desierto –nuestros “eremitas”–. Ese desierto había sido siempre la antítesis más absoluta de la vida en el mundo establecido. Era omnipresente. Los que se trasladaban a él permanecían frecuentemente a la vista y en las cercanías de las comunidades que habían abandonado y llegaban a convertirse rápidamente en héroes y guías espirituales de los aldeanos.»⁸⁰ [las comillas son del autor].

Los orígenes de la orden benedictina se remontan a los comienzos del siglo VI, momento en el cual San Benito de Nursia funda los primeros doce monasterios benedictinos en Subiaco, cerca de Roma, y elabora y redacta en el 530 d.C., la Regla del monje⁸¹. Ella está compuesta por un prólogo y setenta y tres capítulos en los cuales San Benito discurre sobre numerosos aspectos de la vida del monje tales como la liturgia y la oración, la jornada del monje, la admisión de los miembros, la disciplina, la organización material, el régimen interno, etc. Según el historiador francés Georges Duby:

«San Benito basa el conjunto de sus reglas en la virtud de obediencia... la familia monástica se presenta como una *scola*, es decir, como una escuadra, sometida a la autoridad militar de un jefe. Los religiosos se alistaban, en el sentido más amplio del término, en una profesión escrita análoga a la de los soldados del bajo Imperio. Espíritu de equipo, codo a codo: la soledad no existe, ni siquiera para el abad que come, duerme y ora en medio de sus hijos, verdaderos milicianos. Estos están ligados a aquel por medio de lazos imposibles de romper y que son más fuertes que la devoción del vasallo a su señor. La estabilidad, la condena del

⁷⁹ Brown, 1985, pág. 279.

⁸⁰ Brown, 1985, pág. 279-280.

⁸¹ En ella San Benito «...codificó su experiencia de la vida monástica, una regla destinada en primer lugar al monasterio de Montecassino y que después se aplicó a otros muchos monasterios que quisieron adoptarla.» (Penco, 1981: 33). Por otra parte, Georges Duby ha señalado que: «Conforme a la regla benedictina, la existencia de los monjes es en principio separación, ruptura. Pero al abrigo de la clausura que guarda de las corrupciones del siglo, es también comunidad. La soledad se vive en grupo. Algunas decenas y a veces algunas centenas de hombres... forman una fraternidad. La conduce un padre, el abad. De estas grandes casas de familia que eran entonces las abadías hoy no queda casi nada.» (1955: 36).

vagabundeo y de cualquier veleidad de independencia, constituyen otras de las virtudes cardinales de la ética benedictina. En consecuencia, la comunidad se implanta, al igual que las familias feudales, sobre un patrimonio, sobre un dominio territorial, en el que se arraiga. Ninguno de sus miembros tiene posesiones individuales. Cada uno puede considerarse pobre sin vacilaciones... Como los miembros de la milicia secular, el monje participa de una fortuna colectiva que le permite sobrevivir y del sólido bienestar en que vive la nobleza rural. Puesto que el monasterio benedictino se presentó como una cosa semejante a las comunidades familiares de la aristocracia pudo fácilmente integrarse en los marcos sociales de la alta Edad Media.»⁸²

Si bien el monacato cristiano mantuvo un desarrollo sostenido desde sus comienzos, el pináculo de su protagonismo social, político, económico y cultural a través de los benedictinos primero, y de los cistercienses después, alcanzó su cima en los siglos XI, XII y XIII, período que coincide, en gran medida, con el que el historiador José Luis Romero denominara como “período feudoburgués”⁸³. En torno al año mil, Duby menciona la presencia de dos formas de vida monástica con notables diferencias entre ellas a pesar de poseer un fuerte tronco en común:

⁸² Duby, 1976, pág. 93-94.

⁸³ El término “feudoburgués” designa la «...sociedad a partir del momento en que se produce la revolución mercantil y hasta que comienzan a predominar los elementos burgueses sobre los feudales.» (Romero, 1967: 88-89 *n.*). Este período se extiende desde el siglo XI hasta comienzos del siglo XIV, y representa un «...lapso durante el cual se constituyó un nuevo sistema de relaciones socioeconómicas y socioculturales, ordenado alrededor de las formas de vida urbanas, al término del cual comenzó a adquirirse conciencia del cambio que se operaba.» (*ibid.*, 11). Este período comienza con la “crisis” del “orden cristiano feudal”: «El largo proceso a través del cual se configuró el orden cristiano feudal entre los siglos V y XIII, no fue homogéneo ni tuvo siempre los mismos caracteres. Hasta el siglo XI –eso es, durante el período romanogermánico y el período feudal– los distintos elementos de la estructura social concurren con sus respectivas tradiciones culturales a la elaboración de un solo sistema de vida; hubo quizá una sola posibilidad, pero en todo caso hubo también un designio, en las clases privilegiadas, de darle a la realidad un principio de ordenación que consagraba una posibilidad, universal y única, para la vida. Así se constituyó un mundo cerrado con tendencia a la estabilización. En cambio, desde entonces –esto es, durante el período feudoburgués– se advirtieron los signos de una crisis en cuyo seno comenzaría a esbozarse otra actitud ante la realidad y ante la vida... Así, en los siglos XII y XIII quedaron constituidas situaciones nuevas que desafiaban a las tradicionales.» (*ibid.*, 199). En el mismo sentido, Romero afirma que: «Entre los siglos XI y XII la imagen coherente del mundo y la vida que impregnó el orden cristiano feudal estaba ya casi plenamente configurada. Empero, su madurez fue precipitada por la aparición de nuevos sectores sociales que se sintieron ajenos a él.» (*ibid.*, 20). (Para un análisis más detallado de las circunstancias que desencadenaron la crisis del orden cristiano feudal, *cfr.*, *ibid.*, pág. 200 *ss.*).

«Una sigue un itinerario trazado en el pasado por el cristianismo bizantino y por esta razón se desarrolla con más éxito cerca de la franja indecisa de la Italia central que separa la latinidad del helenismo, y que, trasapando esta frontera, se extiende hacia el sur... En estas regiones los monjes han huido del mundo y se han instalado en el desierto. Como en Sinaí, como en Capadocia, se dirigían allí para vivir en una gruta. Desnudos, cubiertos de gusanos, despreciando totalmente sus cuerpos, viven de la nada, de lo que la bondad del Señor ofrece a los lirios del campo y a las aves del cielo... Las montañas del Lacio, de la Toscana, de la Calabria están entonces pobladas de anacoretas, de ermitaños dispersos en pequeños grupos o de discípulos que alrededor de un maestro se someten a mortificaciones redentoras. Poco a poco estas colonias de solitarios se reúnen en federaciones, como la orden de Camáldulas fundada por San Romualdo. Muchos hombres que no son italianos se dejan fascinar por esta forma de penitencia feroz... Este estilo de vida monástica, propuesta de un rechazo absoluto del mundo, de la pobreza absoluta, de la celda y del silencio... Se propagó poco a poco y se implantó en el corazón del Occidente cuando San Bruno fundó la Cartuja...»⁸⁴

Sin embargo, no es este el modelo de vida que predominó en los monasterios europeos en aquel entonces, dado que la difusión de la Regla había sido muy poderosa y se había establecido firmemente en numerosas abadías sobre todo a partir de la reforma carolingia pero, más aún, a causa de que aquella permitía la práctica del monacato a numerosas personas sin la necesidad de caer en el extremismo religioso de los ermitaños que se abandonaban a la buena de Dios. He aquí el otro modelo de vida monástica que Duby destaca en torno al año mil:

⁸⁴ Duby, 1976, pág. 92-93. Esta forma de vida monástica de carácter eremítica-anacorética llega a nuestros días a través de la orden de los cartujos. Esta orden religiosa fue fundada en 1084 por San Bruno. Su nombre proviene del macizo de Chartreuse (“Cartuja” en castellano) en Grenoble, Francia, en donde Bruno, un joven clérigo alemán funda en aquel año la actual casa madre de los cartujos. Debe señalarse que en la actualidad, ya han llegado los primeros cuatro monjes representantes de la orden a nuestro país para establecer una Cartuja en la provincia de Córdoba, a 120 kilómetros de su capital, con lo cual se constituirá en el primer monasterio cartujo en nuestro país, el segundo en Latinoamérica después de Brasil, y el tercero del continente después de los Estados Unidos. En rigor, la forma de vida de los cartujos no es puramente eremítica, ya que, si bien viven la mayor parte de su vida en soledad, realizan también diversas actividades comunitarias, con lo

«...el monaquismo occidental en su conjunto había tomado otro derrotero, el abierto en el siglo VI por Benito de Nursia. La regla benedictina se había difundido desde el Monte Cassino y desde la abadía de Fleury-sur-Loire, en la que se pretendía conservar las reliquias del maestro; pero sobre todo desde Inglaterra en la que se habían evangelizado los monjes de esta regla. Los reformadores carolingios la habían impuesto a la mayoría de los monasterios europeos. *Esta vía compartía con la primera la misma voluntad de aislamiento y de renuncia y la misma indiferencia frente a la acción evangelizadora. Sin embargo, se diferenciaban por dos principios: el espíritu comunitario y la moderación.* Cada monasterio benedictino encierra una sociedad de forma familiar dirigida duramente por un padre, el abad, que está investido de todos los poderes y encargado de todas las responsabilidades del *pater familias* de la Roma antigua.»⁸⁵ [las bastardillas son nuestras].

La figura del abad sigue siendo en la actualidad central en cada comunidad. En este sentido, en el monasterio de Luján, E nos ha señalado lo siguiente:

«El rol del abad... viene, ante todo, por un desarrollo de su figura que es con el comienzo de la vida monástica. El comienzo siempre se dio con personas que querían seguir el ejemplo de algún monje que vivía solo o no tan solo, y que eran de algún modo los que asesoraban a éstos que querían comenzar en esa vida solitaria. Y como su rol respecto a estas personas era prácticamente hacerlos nacer a esa vida monástica que finalmente no era otra cosa que querer vivir su fe cristiana como veían que Dios se los pedía..., y pasaban a ser entonces verdaderos padres que los engendraban a esa vida de fe y a esa vida monástica con lo cual empezaban a recibir ese nombre de abba, esa palabra hebrea que significa padre. La figura es ante todo esa, la del padre espiritual. Entonces cuando San Benito elabora su Regla que después pasa a ser la Regla

cual combinan la forma de vida eremítica y la cenobítica propia de otras comunidades monásticas tales como los benedictinos.

⁸⁵ Duby, 1976, pág. 93. Respecto a la moderación de la Regla, este autor señala que: «Con esta situación temporal concuerda el espíritu de moderación que caracteriza los preceptos de San Benito: una voluntad de equilibrio, una moderación, un sentido de la medida, una sabiduría razonable, constituyeron las claves del tiempo que tuvo en Occidente aquella “pequeña regla para principiantes”. “No pretendemos establecer nada severo ni pesado”, había dicho el maestro, alejándose deliberadamente de los héroes del ascetismo. Limitó los períodos de ayuno y propuso una moral simple contra los excesos del misticismo. Consideraba, en efecto, que los soldados de Cristo, para poder llevar adelante su combate, debían estar convenientemente alimentados, vestidos y descansados. Es mejor que el monje olvide su cuerpo a que se obstine en vencerlo. Que explote convenientemente la tierra de su morada para que las cosechas sean más abundantes y para poder ofrecer de esta manera a Dios sacrificios más copiosos.» (Duby, 1976: 94-95) [las comillas son del autor].

monástica de occidente, él tiene esa figura del abad en mente. Entonces él ve que su rol respecto a la comunidad de los hermanos debe ser el de estar continuamente velando por ese crecimiento de los monjes como un padre vela por sus hijos. Ahora, lo curioso es que el abad hace las veces de padre, según el pensamiento de San Benito, como Cristo hace las veces de Padre... Entonces lo llamamos padre porque es las veces de Cristo nuestro padre.»

Por otra parte, según se nos ha mencionado, respecto a la elección del abad en la actualidad se respeta el sistema señalado en la Regla y que ha sido característico en las primeras comunidades monásticas pero que, al mismo tiempo, es claramente diferente del que se implementó durante el medioevo en el que cada abad designaba a su sucesor:

«San Benito en el año 530 cuando escribe la Regla, establece que el abad, el superior, es elegido por voto mayoritario como cosa que indudablemente es muy revolucionario para esa época, en la cual todavía se vivía en el imperio y donde no existía la votación, ni ese carácter democrático de una elección. Y no por nada en los siglos posteriores hasta el siglo XIII el abad era elegido, contra las reglas que ponía San Benito, por su antecesor que viéndose anciano elegía ya al siguiente. Pero hoy en día se volvió al sistema de la Regla que siendo muy antiguo es, sin embargo, muy democrático... [se elige] por voto mayoritario, de los que ya hicieron un compromiso definitivo con la comunidad, es decir, los que tienen voto perpetuo⁸⁶.»

Asimismo, en torno a la “sociedad de forma familiar” que Duby menciona, se nos ha señalado la representación que para los actores reviste la figura del abad en el contexto de la “especial familia” que constituye la comunidad del monasterio:

«El abad representa a Cristo, el padre del monasterio. Y los hermanos con este padre... forman una nueva familia, por la cual el abad, generalmente vitalicio, y los hermanos que hacen un voto de estabilidad hasta la

⁸⁶ Sobre el “voto perpetuo” o “solemne”, véase pág. 118.

muerte en el monasterio conforman una familia... El abad generalmente es para siempre, hasta que muere... porque es un padre va a estar siempre en el monasterio, eso es lo que hace del monasterio una especial familia cosa que no tienen las otras congregaciones que los van cambiando, y los superiores van cambiando, van rotando, van cambiando de comunidad... Generalmente el monje que entra al monasterio se queda siempre ahí..., es enterrado ahí...»

Puede advertirse de que modo la idea de familia se encuentra inextricablemente asociada al sentido de comunidad que, como veremos más adelante, es tan acentuado en el monasterio de Luján. Volviendo a las diferentes modalidades de vida monástica, Romero también señala la presencia de dos formas de espiritualidad destinadas a “salvar la propia alma”:

«Un día, quebrada toda suerte de lazos y como llamado por una voz inapelable, aquel que aspiraba a la perfección abandonaba los lugares poblados y emprendía el camino hacia las soledades. Bosque o páramo, el desierto paraje quizá asolado por las alimañas o falto de agua y de alimentos, sometía a ruda prueba la vocación; pero el solitario se entregaba a la protección de Dios sobrellevando las más rigurosas privaciones. Una ermita, o acaso una fría gruta, le servía de morada, y en ella se dedicaba a la plegaria y a la penitencia, resistiendo las tentaciones y concentrando toda la fuerza de su espíritu para dirigirlo exclusivamente hacia Dios. Pero la absoluta soledad del ermitaño no pareció ser la única vía para alcanzar la perfección. Congregados, aquellos que coincidían en un mismo ideal de santidad podían también ordenar su vida sometiéndola a una regla estricta para alcanzar la perfección del alma. *El monasterio pareció el hogar propicio para el recogimiento y el ejercicio de la vida perfecta, ajena a los intereses del mundo y dedicada al servicio de Dios.*»⁸⁷ [las bastardillas son nuestras].

⁸⁷ Romero, 1967, pág. 181.



Figura 2. Medalla de San Benito.

Es importante destacar aquí la presencia en aquél período de estas dos formas de vida monástica que guardan notables diferencias entre sí. Por cierto que

a nosotros sólo nos interesa destacar la última

de ellas fundada en la vida de sujetos congregados en comunidades y sometidas a una regla, es decir, la forma de vida cenobítica de la cual la orden benedictina en general y la abadía de Luján en particular constituyen claros ejemplos. Dentro del ámbito de la Iglesia Católica, la única representante de la forma de vida eremítica es la orden de los cartujos, recientemente llegados a nuestro país⁸⁸. Por otra parte, otras modalidades de “ascesis” distintas del monacato impuso la Iglesia a quienes deseaban conquistar la gracia de Dios y limpiar así sus pecados:

«La peregrinación fue una de las formas de la ascesis que el cristianismo heroico del siglo XI propuso a los caballeros deseosos de alcanzar la salvación, la más perfecta y la más aceptada. Era una forma de penitencia: el obispo la imponía como instrumento de purificación a los que públicamente confesaban pecados excepcionales. Era también un símbolo: el peregrino, en su marcha, pretendía imitar la procesión del pueblo de Dios hacia la tierra prometida y acercarse de esta manera al reino.»⁸⁹

Estas prácticas religiosas que, como las peregrinaciones o la “renuncia al mundo” en el caso del monasticismo, habían alcanzado un importante protagonismo en la sociedad paralelo al rol destacado de la Iglesia en la vida social, política y económica de aquel

⁸⁸ *Cfr. supra*, pág. 43 n.

⁸⁹ Duby, 1976, pág. 72.

período⁹⁰, deben ser contempladas también a la luz de la propia conciencia de los actores medievales, es decir, deben ser consideradas las mentalidades de aquellos sujetos que como miembros de una sociedad preñada de lo religioso, lo místico, lo misterioso, pensaban en la inminencia de un fin catastrófico que ya anunciaban las sagradas escrituras en el Apocalipsis de los evangelios de San Juan:

«Erizado de armas, acorazado, el Occidente del siglo XI vive en estado de miedo permanente. ¿Cómo sería posible no temblar ante una naturaleza desconocida y temible?. En los textos no se encuentra ningún rastro cierto de la ola de terror que invadió bruscamente el año mil. Pero al menos aparece con claridad que algunos cristianos se sumergieron en la inquietud a la espera del milenio de la Pasión, el año 1033. El aniversario de la muerte de Dios era más importante que el de su nacimiento en una cultura que otorgaba un valor incalculable al recuerdo de los difuntos y a la visita de los sepulcros... En el origen de estas conmociones y de esta ansiedad se sitúa la espera del fin del mundo.»⁹¹

Duby, luego continua:

«Conmociones en el fuego, en el agua, en el cielo, en las profundidades de la tierra: la descripción de tales anomalías constituye el asunto principal de las crónicas que redactaron entonces los monjes. Estos se preocuparon por dejar constancia de estos hechos pues constituían para ellos un conjunto de índices

⁹⁰ En este sentido, Duby ha señalado que: «Como los príncipes feudales, y para manifestar como ellos la posición eminente en la jerarquía de los poderes instituidos por la voluntad de Dios, la Iglesia del siglo XI se cubre pues de oro y de piedras preciosas... La caballería, en medio de multitudes hambrientas, destruye alegremente las riquezas y la Iglesia las acumula alrededor de sus ritos que pretenden ser más fastuosos que los de la fiesta feudal.» (1976: 64-65). Cabe señalar que la Iglesia recibía de otra parte importantes ingresos económicos que favorecían el proceso de acumulación, tales fueron los ingresos provenientes de las “donaciones piadosas”: «...se compraba el perdón de Dios... la donación piadosa constituyó entonces el gesto de piedad fundamental de una cristiandad que vivía aplastada por el sentimiento de culpa inevitable.» (*ibid.*, 70). El caudal de las donaciones favorecieron, en el contexto de una sociedad feudal prácticamente estática, el proceso de circulación económica: «El flujo ininterrumpido de donaciones piadosas impulsó el movimiento económico más poderoso de una época que estaba apenas emergiendo de la atonía total y determinó, junto a la fragmentación de las herencias, las únicas transferencias notables de riqueza que conoció la época. Estas limosnas despojaron a la aristocracia laica en beneficio de la aristocracia eclesiástica.» (*ibid.*, 71).

⁹¹ Duby, 1976, pág. 77.

susceptibles de echar luz, un día, sobre el destino del hombre. Los consideraban como presagios... En el pensamiento salvaje que dominaba todas las conciencias, incluso la de los más sabios, el universo aparece como una especie de bosque misterioso en el que nadie puede adentrarse.»⁹²

En este contexto tan particular de la historia europea es en donde el auge de los monasterios se desarrolla; reinos aislados, poder fragmentado⁹³, economía feudal, sociedad de órdenes⁹⁴, clero secular y clero regular, pensamientos apocalípticos, actitudes de perplejidad y misterio frente a fenómenos inexplicables de la naturaleza y del universo. Realidad compleja. ¿Cuál era el papel que los monasterios llevaban a cabo en el seno de esta realidad?; ¿quiénes eran los sujetos que se encerraban dentro de las gruesas paredes de las abadías para “renunciar al mundo” exterior?; ¿qué actividades desarrollaban en el interior de aquellos enormes monumentos de piedra tan brillantemente adornados?. Veamos primeramente los monasterios:

«Relicarios, necrópolis, fuentes de indulgencia, los monasterios eran tan necesarios que se multiplicaron por todas partes. Debían ser muy puros para que su acción fuese altamente eficaz. Pero la institución monástica había padecido graves daños durante los turbulentos siglos IX y X. Fue la primera en padecer las invasiones

⁹² Duby, 1976, pág. 78-79. En relación con la concepción que los actores generaban en torno al universo, Duby afirma lo siguiente: «Los cristianos del siglo XI se seguían sintiendo completamente aplastados por el misterio, dominados por un mundo desconocido que sus miradas no podían atravesar; pero el imperio de este mundo se extendía de manera vigorosa, admirable, inquietante, más allá de las apariencias. El pensamiento de aquellos que se situaban en los niveles más elevados de la cultura se movía en la esfera de lo irracional y seguía invadido por fantasmas.» (*ibid.*, 19).

⁹³ «En los albores del siglo XI existen reinos por todas partes. Los soberanos reciben la unción y nadie pone en duda su carácter de delegados de Dios. Pero el poder militar, el poder de juzgar y de castigar se encuentra a partir de entonces fragmentado en una multitud de células políticas de diferentes dimensiones.» (Duby, 1976: 51).

⁹⁴ «La ciudad terrenal, se pensaba, es sostenida por dos milicias asociadas: el orden de los portadores de armas y el orden de los que oran al Eterno... los monjes tenían el poder de calmar la ira del Señor. Eran los amos de lo sagrado. La caballería estaba implantada en medio de la cristiandad latina y la controlaba firmemente. Sin embargo, en el terreno espiritual, en el inmenso terreno de la angustia y de los terrenos religiosos –en el terreno pues de la creación artística– eran los monjes los que dominaban.» (Duby, 1976: 82).

devastadoras: mal defendidas, llenas de riquezas, las abadías habían sido saqueadas e incendiadas por las bandas normandas, sarracenas y húngaras y los monjes habían huido desordenadamente.»⁹⁵

El monasterio, vivienda de comunidades numerosas de monjes, centro de la oración “cantada” a Dios, núcleo de consumo, concentraba la actividad de religiosos, de artesanos y de campesinos laicos pero, también, concentraba la riqueza del mundo feudal que se cristalizaba en una suntuosa ornamentación para el ritual divino⁹⁶, en un estándar de vida adecuado para que los monjes dedicaran al mayor parte del tiempo a la oración pero, además, para el establecimiento de nuevos monasterios:

«La riqueza se concentraba sobre todo en los monasterios. Y fue en ellos donde se construyó con preferencia: ante todo, la residencia de esta gran familia, unida por sólidos lazos, próspera, dotada abundantemente de

⁹⁵ Duby, 1976, pág. 86. «Desde que el Occidente había escapado a los tumultos y a los desastres, sus jefes se habían consagrado prioritariamente a restaurar los órganos de la plegaria colectiva. La iniciativa había surgido de algunos príncipes, que queriendo encontrar aliados en el cielo, intentaron regularizar los monasterios fundados por sus antepasados o aquellos que habían sustraído al patrocinio de los reyes. Este movimiento de reforma se había originado tempranamente, en los primeros años del siglo X. Se encontraba en plena ebullición en el año 980; hacia 1130, una vez alcanzados sus objetivos, se había agotado. Las funciones primordiales que las comunidades monásticas de aquel período de la historia cristiana asumieron, explican por qué el espíritu reformador se desarrolló primero en las abadías. La iglesia secular siguió estando hasta comienzos del siglo XII sujeta a lo temporal, lo que explica que los abades hayan desplazado a los obispos y que los monjes triunfasen por todas partes. Puesto que éstos eran más santos y puesto que los servicios que rendían a Dios eran de más alta calidad. Antes de 1130, los centros más importantes de la cultura occidental, los grandes crisoles del nuevo arte, no son pues las catedrales sino los monasterios. Los monasterios establecidos en el campo... estaban mejor adaptados a las exigencias y a las estructuras de una sociedad esencialmente rural. Pero su primacía proviene sobre todo del hecho que las instituciones monásticas fueron renovadas más temprano y purificadas de las infecciones que por un cierto tiempo las habían corrompido. En la Edad Media occidental, los abades tuvieron acceso a la santidad antes que los obispos, reorganizaron antes que ellos la escuela y dejaron muy pronto de disipar sus ingresos, que aumentaban sin cesar gracias a limosnas cada vez más abundantes. Estos ingresos fueron dedicados a reconstruir y a ornar, para gloria de Dios, sus iglesias.» (Duby, 1976: 87). Una observación que puede hacerse en este punto es que los monasterios eran, en su amplia mayoría, monasterios de hombres, ya que: «...existían pocos conventos de monjas en esta cultura masculina que se planteaba todavía el interrogante de si las mujeres tenían alma.» (Duby, 1976: 83).

⁹⁶ «No se alaba a Dios solamente por medio de plegarias; es necesario ofrendarle belleza, ornamentos y una estructura arquitectónica perfecta que exprese en todo su poder al Dios eterno. El retroceso del poder monárquico y los movimientos de la sociedad transfirieron pues hacia las abadías la antigua misión real de consagración, al par que todos los resortes de la creación artística. El florecimiento del arte sagrado en el siglo XI fue motivado por las funciones litúrgicas que los monjes cumplían para el conjunto del pueblo.» (Duby, 1976: 83).

tierras y cuyo servicio era asegurado por los numerosos hombres de cada comunidad benedictina. Esta morada comunica con el mundo exterior. En sus puertas hay edificios que acogen a los peregrinos: cerca de sus albergues se alojan los equipos de servidores; es allí donde llegan los frutos de la tierra exigidos a los terrazgueros y el producto de los censos; allí donde se acumulan las reservas de alimentos en los depósitos. Sin embargo, pocos religiosos osan llegar a este sitio de contacto con el mundo y sus peligros. Normalmente los frailes [monjes] viven encerrados, aislados del exterior por un muro que han decidido no franquear. *El espacio monástico es, por principio interior y clausurado.*»⁹⁷ [las bastardillas son nuestras].

Por otra parte, un ámbito particular y, por cierto, muy destacado dentro de las abadías, era aquel que estaba destinado a servir como escenario para el desarrollo del canto litúrgico, la iglesia:

«Sobre una de las bovedillas del claustro, adosada al dormitorio pues los frailes [monjes] deben celebrar en plena noche el oficio, se yergue el último refugio contra las tentaciones: la iglesia. *Sitio principal en el que se realiza la primera de las funciones monásticas, la plegaria colectiva pero también la oración privada.*»⁹⁸ [las bastardillas son nuestras].

Luego, la ornamentación debía ser acorde con las funciones para las cuales la iglesia había sido destinada, así, no hubo reparo en los gastos consagrados a su embellecimiento:

⁹⁷ Duby, 1976, pág. 390. Aparece aquí un elemento fundamental en lo que se constituye dentro del espacio conventual, el claustro: «Completamente circundado por edificios colectivos –la sala de reunión, el refectorio, el dormitorio– el claustro está en el centro de este universo cerrado. Una isla natural, pero rectificada, separada del mundo pleno de maldad que lo rodea, sitio en el que el aire, el sol, los árboles, los pájaros, las aguas que fluyen recuperan el frescor y la pureza de los días iniciales del mundo. Las proporciones de este patio interior expresan su participación en las perfecciones que la Tierra ignora desde la caída de Adán. Cuadrado, dispuesto según los cuatro puntos cardinales y los cuatro elementos de la materia creada, el claustro salva una parcela del cosmos del desorden que naturalmente lo afecta y lo vuelve a instalar según proporciones armoniosas. A aquellos que han elegido el retiro, les habla de la perfección del otro mundo... *En él, se realizan ejercicios propiamente escolares, la lectura, el lento rumiar de los textos entre salmo y salmo...*» (*ibid.*, 391) [las bastardillas son nuestras].

⁹⁸ Duby, 1976, pág. 393.

«Construirla, en efecto, y construirla sólida, magnífica, con hermosas piedras parejas, había sido la primera y última meta. Para que el acto litúrgico pudiera desarrollarse con absoluta magnificencia, sobre todo para que el edificio contuviera en su propio cuerpo los signos fundamentales por los cuales el arte del constructor, paralelo al del músico, pretende hacer perceptible la ordenación del universo... este edificio puede cooperar con la revelación de lo divino, al igual que las secuencias de la liturgia y el análisis del texto sagrado.»⁹⁹

Veamos, ahora, quiénes eran estos sujetos que se “retiraban” a la soledad y el silencio de un monasterio, cuáles eran sus labores específicas y, cómo eran vistos por sus contemporáneos:

«...hombres cuya vocación los inclinaba al pesimismo, teniendo *la renuncia como modelo de existencia*. Los monjes exhortaban naturalmente a padecer privaciones que ellos mismos habían aceptado y los prodigios que observaban servían para reforzar sus opiniones. Dios manifiesta su irritación. Se multiplican los signos del regreso inminente del Cristo vengador... Que todos piensen en lavarse sus pecados, y renunciando voluntariamente a los placeres del mundo, en desarmar el brazo del Todopoderoso... El restablecimiento de la concordia cumplía un papel importante en el movimiento de *ascesis* que los signos precursores del día final estimulaba... Para calmar la cólera de Dios, para prepararse para la Parusía que se sospechaba cercana, era

⁹⁹ Duby, 1976, pág. 394. En la arquitectura de las iglesias, en su función simbólica de representar el orden universal, parecen haber desempeñado un papel de suma importancia las relaciones numéricas materializadas en las proporciones, el diseño de los espacios, el trazado de las líneas, la definición de las orientaciones, etc. Así, según Duby: «...el monumento expresa el orden de Dios gracias a las relaciones aritméticas que cada uno de los elementos guarda con los otros. Las nociones matrices del conocimiento están inscritas, en efecto, en los números... Las basílicas monásticas más complejas... al igual que las iglesias más simples de los prioratos rurales, fueron construidas siguiendo una trama de acuerdos matemáticos. Los que las construyeron quisieron hacer de ellas, a semejanza de los salmos gregorianos, representaciones proféticas de la armonía divina.» (*ibid.*, 395-396). Por otra parte, este autor define con mayor precisión las funciones específicas de estas relaciones numéricas: «Efectivamente el edificio está construido sobre un complejo armazón de combinaciones aritméticas. Esta trama de relaciones numéricas entrecruzadas es como una especie de red tendida para captar el espíritu del hombre y atraerlo hacia lo incognoscible. Cada una de estas cifras asociadas posee una significación secreta: el uno evoca a quien sabe entender al Dios único; el dos a Cristo, en quien se mezclan las dos naturalezas divinas y humanas; el tres a la Trinidad; el sentido del número cuatro es muy rico: dirige la meditación por un lado hacia la totalidad del mundo, los puntos cardinales, los vientos, los ríos del paraíso, los elementos de la materia (por esta razón, el claustro, imagen de la naturaleza reordenada, es cuadrado), por otro hacia realidades inmateriales, morales, hacia los cuatro evangelistas, hacia las cuatro virtudes cardinales, hacia los cuatro extremos de la cruz; habla también de la homología entre lo visible y lo invisible.» (1955: 38).

necesario extirpar los fermentos del pecado y en consecuencia respetar aún más las prohibiciones fundamentales. Satán mantiene prisioneros a sus esclavos gracias a cuatro apetitos. Los seduce por medio de la carne, de la guerra, del oro y de la mujer. Que los hombres que pronto serán juzgados sepan rechazar sus tentaciones. Pero, renunciar a las riquezas, deponer las armas, vivir en la continencia, ayunar, eran hábitos que desde hacía siglos tenían los monjes. Lo que la Iglesia recomendó, a partir de entonces a todo el pueblo cristiano, fue seguir su ejemplo, imponerse las mismas reglas de pobreza, de castidad, de paz y de abstinencia y volver, como ellos, la espalda a todo lo que de carnal encierra el mundo... Persuadido por su clero de la inminencia del fin del mundo, el siglo XI situó su ideal –aquel que las obras de arte tuvieron la misión de expresar– en los principios mismos del monaquismo.»¹⁰⁰ [las bastardillas son nuestras].

Duby menciona, por otra parte, una característica sociológica del monacato cristiano medieval que merece ser destacada en razón de que, por un lado, contribuye a la reproducción del orden existente y, por el otro, anticipa cuál era la labor específica del monje en el contexto de la alta Edad Media:

«...todo el pueblo cristiano se sentía solidario ante el mal y ante Dios, mancillado si uno de sus miembros había cometido un crimen, purificado si otros habían cumplido las abstinencias... esperaban que su salvación proviniera del sacrificio que otros aceptaban. Este sacrificio repercutía sobre todos y beneficiaría a la comunidad entera. Los monjes eran los agentes de esta redención colectiva. El monasterio intervenía como un

¹⁰⁰ Duby, 1976, pág. 80-81. Es importante destacar en este punto la importancia conferida a la presencia de imágenes del diablo en la arquitectura y en el arte monástico en general, a través de esculturas que representan a las fuerzas malignas que amenazan permanentemente a los hombres, incluso, a los monjes: «Esculpida sobre los capiteles del claustro... recuerda la presencia de fuerzas hostiles que acechan al hombre, le tienden trampas, le obstruyen el camino, intentando desviarle, impidiendo sus avances hacia la salvación. Es conveniente, en efecto, que el alma no se adormile en la quietud: el claustro no es un asilo inviolable. Debe permanecer despierta, atenta a los peligros, puesto que la omnipotencia de Dios choca contra un adversario que se le resiste, Satán, el demonio. El enemigo.» (*ibid.*, 391-392). Por otra parte, Duby señala que: «El arte monástico lo sitúa en un primer plano. Receptivo frente a las creencias que los clérigos carolingios habían intentado sofocar, el cristianismo de los monjes hizo suyo un cierto folklore funerario. Se deja invadir por un cierto universo nocturno. Incluso los lugares conventuales, él lo sabe, están habitados por demonios. Para desarmar sus trampas, las costumbres cluniacenses prescribían que en el dormitorio haya siempre una luz encendida... A los ojos de los monjes que intentan controlar su horror y describir la visión, el diablo no presenta el rostro de seducción que le reconocerá la psicología refinada del siglo XIII. El diablo no cautiva, sino que sacude y persigue. Es un monstruo que nace de la pesadilla.» (*ibid.*, 392).

órgano de compensación espiritual. Captaba el perdón divino y lo distribuía a su alrededor. Sin lugar a dudas los monjes eran los primeros en sacar provecho a sus propios méritos. Obtenían, ante todo, el feudo invisible que en el cielo recompensaría sus servicios.»¹⁰¹

Quedaba de este modo establecida la función que el monje debía desarrollar en el seno de la sociedad feudal. En una sociedad fundada en la “teoría de los tres órdenes” según la cual unos debían trabajar, otros combatir, y otros, finalmente, orar por los demás, estaba asegurada la realización del servicio divino, del *Opus Dei*. Se han señalado con más detalle las particularidades de las labores vinculadas a la oración en común proclamada por la comunidad de monjes:

«En la iglesia alta cumplía la comunidad monástica su oficio específico, su función. Pues los monjes son funcionarios. El “opus Dei”, el trabajo para Dios, les incumbe. Consiste en pronunciar, en nombre de todos los demás hombres, en nombre del pueblo entero, las palabras de la plegaria, sin interrupción, de día en día, de hora en hora, desde el corazón de la noche, cuando descienden del dormitorio para lanzar en medio de las tinieblas y del silencio la primera imploración, hasta completas, momento de terminación en que se tiembla al ver al mundo balancearse de nuevo en la noche. Rezar, es decir, cantar. La edad románica ignora la oración muda y cree a su Dios más sensible a la oración en común, proferida con una misma voz, pero sobre los ritmos de la música, puesto que esta alabanza debe sincronizar con aquellos himnos con los cuales el coro de serafines rodea, en lo más alto de los cielos, el trono del Omnipotente. Durante ocho horas diarias, los monjes cantan a pleno pulmón. Del canto gregoriano hemos olvidado que era masculino, que era violento, que era un canto de guerra gritado por los monjes, combatientes, contra los ejércitos satánicos para ponerlos en derrota, lanzando contra ellos, como dardos, la más segura de las armas ofensivas: las palabras de la oración... Cantar,

¹⁰¹ Duby, 1976, pág. 82-83. Este autor afirma que: «La sociedad de aquel tiempo creía firmemente en la solidaridad, en la responsabilidad colectiva. Tanto en el bien como en el mal. Cuando un villano cometía un crimen, todos sus vecinos se sentían manchados. De igual modo todos pensaban poder salvarse por la pureza, por las abstinencias de algunos delegados. Estos eran los monjes. Un puñado de hombres encargados de desviar con gestos y fórmulas la cólera del cielo, de captar el perdón divino y de difundir en torno a ellos este rocío benéfico.» (Duby, 1955: 38).

danzar: la liturgia se despliega como una ronda muy lenta, majestuosa, a lo largo de la nave, de los ambulatorios, en torno la piedra del sacrificio, entre las piedras de los muros, bajo las piedras de la bóveda.»¹⁰²

El canto gregoriano, entonces, condensaba los acordes de la música con las voces a coro de la oración colectiva:

«El acto litúrgico era musical. La espiritualidad del siglo XI florece en un canto lanzado a plena voz, al unísono, por un coro de hombres. En él se realiza la unanimidad que agrada a Dios cuando sus criaturas lo alaban. *Siete veces por día*, el coro de los monjes cluniacenses iba en procesión hacia la iglesia para cantar los salmos y en su canto se reflejaban los rasgos que diferencian el estilo benedictino del monaquismo oriental: la contención, la modestia, una interpretación que reprimía todo lo que tendiese a la fantasía individual... Sin duda, en los monasterios de Occidente, la creación musical no estuvo exenta de invención. Las grandes abadías del siglo XI... fueron los talleres, sorprendentemente dinámicos, del arte fundamental de aquella época, el arte litúrgico, que en sus progresos asociaba el poema y la melodía.»¹⁰³ [las bastardillas son nuestras].

¹⁰² Duby, 1955, pág. 37-38.

¹⁰³ Duby, 1976, pág. 99. Duby menciona una función suplementaria y no menos importante para la música, además de su función intrínseca en el canto coral: «La música, y por su intermedio, la liturgia, fueron los más eficaces instrumentos de conocimientos de que dispuso la cultura del siglo XI. Las palabras, por su significación simbólica y por las asociaciones que su proximidad suscita en el pensamiento, permiten escrutar intuitivamente los misterios del mundo. Las palabras conducen a Dios. Pero la melodía conduce hacia él más directamente aún porque permite percibir los acordes armónicos de la creación y porque le ofrece al corazón humano la posibilidad de desligarse en la perfección de las instituciones divinas... el coro de los monjes prefigura el coro celeste... Gracias al canto coral, el hombre entero, cuerpo, alma y espíritu, se dirige hacia la iluminación... El mundo monástico no intenta explicar su fe; se dedica a exacerbarla recurriendo a la admiración colectiva que provocan los celebrantes del oficio. No existe la preocupación por las causas ni por los efectos ni por las pruebas; interesa tan sólo comunicar con lo invisible y para ello no hay vía más directa que la experiencia del coro litúrgico.» (*ibid.*, 100-101).

En torno a la producción artística, dado que los monjes se habían apropiado del monopolio en la mediación del hombre con Dios¹⁰⁴, el arte desarrollado era básicamente de carácter “sagrado”¹⁰⁵:

«El arte del siglo XI traduce la esperanza de los hombres. El universo perceptible es estrecho, reacio, transitorio, caduco. El cristianismo de la alta Iglesia se esfuerza por librar al pueblo de su yugo. Su arte no pretende pues traducir la realidad sensible... Lo que quiere representar es el absoluto. Semejante meta responde a la misión que tenía el medio monástico, en el que nace precisamente en aquella época la obra de arte. La función del monasterio no consiste solamente en elevar a Dios los públicos loores que se le deben permanentemente, sino también en preparar para la resurrección a todos los hombres. Los monjes representan la vanguardia. Han abandonado ya lo temporal. *La clausura los aísla*. Puesto que han sido purificados por las abstinencias, tienen ya recorrido la mitad del camino. Escalan la montaña desde la que vislumbran, a través de las brumas, las maravillas de Canaan. Todo el arte de los monjes parece inspirado por el deseo de Dios.»¹⁰⁶

[las bastardillas son nuestras].

El protagonismo social del clero regular llegó al siglo XIII cuando todavía:

¹⁰⁴ Duby, 1976, pág. 20.

¹⁰⁵ Duby, 1976, pág. 61.

¹⁰⁶ Duby, 1976, pág. 111-112. «El arte sagrado del siglo XI se esfuerza pues por condensar las enseñanzas del evangelio en pocos signos.» (Duby, 1976: 110). Por otra parte, se ha destacado el carácter de ofrenda y sacrificio del arte monástico caracterizado por una relación de reciprocidad entre los hombres del mundo y su Dios: «El arte monástico es una ofrenda. Es un don de gratuidad hecho al Señor, del que se espera el contradón, la reciprocidad. El arte monástico es una llamada a la paz lanzada desde mil abadías. Entre 980 y 1130, los cristianos de Occidente no se han levantado todavía de su prosternación ante un Dios al que se figuran terrible. Sin embargo, salen del selvatismo. Producen más. Sacrifican una gran parte de esas riquezas nuevas. Quieren que éstas sean consagradas... En este corto intervalo nació el más alto y quizá también el único arte sagrado de Europa.» (Duby, 1955: 44). Es menester en este punto destacar el carácter “iniciático” del arte monástico en razón de que representaba una simbología que no era accesible al gran público: «Debemos reconocer pues en la arquitectura y en las artes figurativas del siglo XI, como en la música y en la liturgia, un proceder iniciático. Por esta razón sus formas no tuvieron nada de populares. No se dirigía a las multitudes sino a algunos individuos, a la reducida elite de aquellos que habían comenzado a ascender en la escala de la perfección... La estética de la que procede el arte monástico era una estética cerrada, introvertida, para iniciados, para aquellos hombres puros que, rechazando el mundo corrompido y sus seducciones, estaban en la vanguardia del pueblo cristiano en su marcha hacia la verdad.» (Duby, 1976: 106-107).

«...escapar al peligro, salvar su alma consistía aún, ante todo, en “convertirse”, vestir el hábito de San Benito, retirarse a un claustro. No al claustro abierto de los canónigos y de los escolares, sino al de los monjes. En realidad se trataba de un monaquismo reformado, renovado. La antigua interpretación de la regla benedictina, la de Cluny, que se había adaptado tan perfectamente a las estructuras señoriales de la primera época feudal, era ahora condenada. Se le reprochaba a los cluniacenses que vivían como nobles y que no estaban lo suficientemente alejados del mundo... Un mundo penetrado por el dinero, que prosperaba, y se engalanaba, que se acostumbraba a los placeres, estableció en compensación sus modelos de perfección en la pobreza, la soledad, el trabajo y en el despojo total. Para salvarse a sí mismo confiaba en los ascetas. Veneraba a los ermitaños que partían a los bosques y vivían de hierbas y de raíces.»¹⁰⁷

Después de Cluny, la Iglesia católica iba a sufrir una segunda reforma monástica pero esta vez de la mano del Císter¹⁰⁸. Como consecuencia de las críticas contemporáneas dirigidas hacia los monjes acusando a los monasterios por su lujo, por las riquezas acumuladas, por su secularización, los “monjes blancos”, los cistercienses, establecerían una nueva interpretación de la regla benedictina cuya intención sería la de retornar a los conceptos originales del monacato:

«Hacia 1100 se habían formado nuevas órdenes religiosas. La Cartuja proponía las virtudes radicalmente nuevas de un monaquismo a la oriental, el del desierto: huida a las peñas, el pan y el agua, el silencio y la celda. Sin embargo, las que triunfaron fueron fórmulas que no se oponían tan radicalmente a Cluny y que pretendían conciliar la prescripción benedictina de vida en común y el ascetismo... Francia presenciaba un segundo tiempo monástico, el de la orden del Císter: en 1145, más de trescientos cincuenta monasterios

¹⁰⁷ Duby, 1976, pág. 153-154.

¹⁰⁸ «Los monjes del Císter que ya no aceptaban vivir como señores, ser alimentados por el trabajo de otros como lo hacían los monjes de Cluny, se pusieron pues al trabajo manual. Por este solo hecho, y a pesar de su resolución de volver la espalda al progreso, se instalaron en la vanguardia de todas las innovaciones técnicas, sobre el frente pionero de aquel siglo conquistador... Los monjes habían escogido la abstinencia. No consumían casi nada de esta producción, sino que la llevaban al mercado. Sacaron dinero de esto. ¿Qué hacer con él?... Este dinero servía para construir. Trescientos monasterios en treinta años, diseminados por toda Europa.» (Duby, 1955: 58-59).

dispersos por todo el Occidente, la sede pontificia ocupada por un cisterciense y San Bernardo que domina el mundo.»¹⁰⁹

Aquella intención de austeridad aparece más claramente reflejada en la siguiente cita de Duby:

«Es un retorno. El propósito cisterciense es reaccionario, retrógrado: resistir a las tentaciones del progreso y para ello, ante todo, huir lo más lejos posible. Volver a los principios del monaquismo benedictino implicaba separar a la comunidad del siglo o mejor aislarla en pleno desierto. Esto dio el éxito a la orden. La sociedad del siglo XII se enriquecía. Estaba aún dominada por representaciones morales que le hacían pensar que un hombre puede ser salvado por el sacrificio de otros hombres, sus sustitutos. Tenía siempre necesidad de monjes. Pero de monjes más pobres, pues se sentía manchada por sus riquezas. Admiró en los cistercienses el que no se dejasen prender en las precipitaciones que entonces hacían acelerarse al tiempo, que volvieran al ritmo tranquilo de las estaciones y los días, a los alimentos frugales, a las vestiduras sin apresto, a las liturgias rigurosas, que la desnudez y el renunciamiento de esta pequeña selección compensara la voracidad del resto de los pecadores y obtuviera el perdón para ellos.»¹¹⁰

Pese a aquella búsqueda de retorno a los orígenes austeros del monacato, la orden se vio inmersa en una “contradicción”¹¹¹ que a fines del siglo XII comenzó a manifestar sus matices:

¹⁰⁹ Duby, 1976, pág. 154. San Bernardo dio todo su vigor a la orden cisterciense y tuvo, en la época, un protagonismo verdaderamente trascendente: «Conduce a los monjes blancos a la conquista de la Iglesia y del mundo. Este tiempo del que San Bernardo fue artífice se prolongó más allá de 1200. El Císter siguió siendo durante mucho tiempo el vivero de los buenos obispos, la punta de lanza del combate contra la herejía. Sus casas seguían multiplicándose; doscientas abadías fueron fundadas en el siglo XIII. Los cistercienses poblaban la corte del rey de Francia... El monasterio preferido por San Luis fue cisterciense, Royanmont. En él, el rey seguía la regla de los monjes, trabajaba con sus manos en el silencio... Sus monasterios perfectamente insertos en los mecanismos del progreso agrícola se habían vuelto demasiado ricos. También la crítica cayó sobre ellos. Esto no implicó que la mística cisterciense dejase una huella profunda en la época de las primeras catedrales.» (Duby, 1976: 155).

¹¹⁰ Duby, 1955, pág. 58.

¹¹¹ Duby, 1955, pág. 59.

«...el Císter en 1190, se hundía en el mundo secular. Se decía por todas partes que las abadías, ocultas en los bosques, rebosaban opulencia –lo cual era cierto. Los monjes blancos poseían ahora sus diezmos, sus terrazgueros, sus siervos. Como los demás señores, vivían del trabajo de los otros. Abandonaban en número cada vez mayor el desierto: ahora eran demasiado visibles.»¹¹²

Entrado el siglo XIII, las órdenes monásticas comenzaron a ocupar un lugar cada vez más relegado¹¹³. Por supuesto que siguieron existiendo; pero eran nuevos tiempos. El auge de las sectas heréticas no había podido ser controlado pese a la reforma cisterciense. Los protagonistas espirituales de la época ya no serían los monjes. Ese lugar sería ocupado por los fundadores de nuevas órdenes religiosas, con una orientación radicalmente distinta de la monacal, y, luego, por sus seguidores. Ellos fueron, a saber, Domingo y Francisco de Asís¹¹⁴.

Finalmente, respecto a la orden del Císter, debe señalarse que con posterioridad a la Reforma Luterana se desarrolla, en el transcurso del siglo XVII, una nueva reforma interna a la orden con el objeto de retornar a los orígenes austeros de la misma. De este modo, aquella quedará dividida a partir de entonces en dos ordenes monásticas con notables diferencias la una de la otra y que subsisten hasta hoy día: la Orden Cisterciense de la Común Observancia y la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia. En la actualidad, se

¹¹² Duby, 1976, pág. 162. «Las viejas órdenes habían caído en el descrédito. En los banquetes de la caballería eran objeto de burlas... criticaban a benedictinos y cartujos, reprochándoles la vida retirada y la abundancia en la que viven... Lo que de hecho se condenaba en ellos era una religión de rechazo y de egoísmo satisfecho. Los caballeros-monjes del Templo [templarios] y del Hospital [hospitalarios] eran mirados con mejores ojos. Estos, al menos, combatían en el mundo, exaltaban el ideal de valentía y de conquista de la moral cortés y proyectaban la imagen de un cristianismo de la acción.» (Duby, 1976: 177).

¹¹³ «La sociedad laica se desvió lentamente del Císter, pues esperaba en adelante que los hombres de Iglesia no fueran ya a ocultarse en el fondo de los bosques, sino que se ocuparan de ella. La institución monástica pertenecía ya al pasado, al pasado rural, como toda la tradición que comportaba la condenación de lo terrenal. El arte cisterciense fue un último fruto.» (Duby, 1955: 59-60).

denomina también a la primera como Sagrada Orden del Císter o, sencillamente, Orden Cisterciense, en tanto que la segunda, impulsora de la reforma durante el siglo XVII, se la conoce también como Orden Trapense o Cisterciense Reformada¹¹⁵. En nuestra visita al monasterio trapense de Nuestra Señora de los Angeles se nos ha señalado que, en la actualidad, ambas ordenes han establecido un diálogo más fluido con la intención de lograr un encuentro común a partir de la búsqueda de un retorno a la espiritualidad original de los Padres Cistercienses, tales como San Bernardo de Claraval, San Elredo de Rieval y Guillermo de Saint-Thierry, entre muchos otros, todos ellos del siglo XII.

Hasta aquí hemos hecho un apresurado repaso de sólo algunos de los aspectos más preponderantes que caracterizaron al monacato cristiano medieval. Como se ha mencionado anteriormente, la intención, lejos de brindar un análisis exhaustivo del pasado benedictino, sólo ha sido la de introducirnos en la dimensión histórica de la orden que, como se ha señalado y como podrá advertirse más adelante, está presente en la vida social del grupo. En efecto, aspecto tales como la presencia de un “claustro” o una “clausura” constituida en general por espacios bien definidos que la arquitectura reserva como los sectores más íntimos del monasterio y que, por otra parte, aparecen ya explicitados en la regla benedictina; el aislamiento geográfico que, en la mayoría de los casos, está presente en la instalación física de las abadías como una medida tendiente a preservar un cierto “clima” de soledad y silencio para la comunidad de monjes que reside normalmente en un espacio descampado y alejada de las zonas pobladas; la “rumia” de los textos sagrados, la “*Lectio*

¹¹⁴ Respecto a San Francisco, Duby ha llegado a señalar que: «Este hombre fue, junto a Cristo, el gran héroe de la historia cristiana y podemos afirmar, sin caer en excesos, que lo que el cristianismo de hoy conserva aún de vivo procede directamente de él.» (1976: 182).

Divina”, asociada a una actitud de “escucha” de la Palabra de Dios en un contexto de aislamiento y silencio; el canto litúrgico, el gregoriano, la oración colectiva que siete veces al día congrega a toda la comunidad para alabar a Dios en la iglesia, el *Opus Dei*; la práctica de la ascesis, asociada a aspectos tales como el trabajo, el celibato, la obediencia, la oración, el silencio, signada por el espíritu de moderación que San Benito imprimiera en su Regla; una forma de subsistencia caracterizada, básicamente, por una economía de carácter agro-ganadero de las proporciones necesarias para el mantenimiento de la comunidad; y, en suma, lo que ha permitido la subsistencia histórica de esta forma de vida monástica hasta nuestros días, la presencia de sujetos con “vocaciones” religiosas bien definidas con la intención de separarse de su mundo de vida habitual para retirarse y vivir el resto de sus días en el silencio de un monasterio configuran, todos ellos, aspectos que, como se ha visto, estuvieron presentes en el pasado medieval del monacato cristiano y que, como podrá advertirse a lo largo de este trabajo, continúan en la actualidad constituyéndose en características preponderantes de esta forma de vida; otros aspectos, por otra parte, pertenecen ya al pasado y forman parte de la historia.

Por tanto, preguntas tales como quiénes eran los benedictinos y cuál era su papel dentro de la sociedad feudal; cuáles eran las características de los monasterios y qué actividades se desarrollaban en ellos; etcétera; constituyen de hecho interrogantes de importancia puesto que nos proporcionan el marco histórico que nos facilita el conocimiento de ciertos aspectos actuales del grupo. Por otra parte, resultaría impropio

¹¹⁵ En nuestro país hay desde el año 1958 una comunidad de monjes representantes de esta orden religiosa con asiento en el monasterio de “Nuestra Señora de los Angeles” en el partido de Azul, provincia de Buenos Aires (AA.VV., 1980).

desde todo punto de vista soslayar intencionalmente la consideración de la dimensión histórica de una orden religiosa que posee casi mil quinientos años de existencia.

Los estudios sobre la sociedad feudal emprendidos por algunos historiadores que han abordado aunque más no sea tangencialmente el monaquismo de aquel período, permiten extraer ciertos supuestos que, explícita o implícitamente, subyacen en sus trabajos. Estos supuestos se encuentran vinculados a ciertos aspectos del monacato bien específicos. En primer lugar, el modo de vida del monje o del ermitaño, la vida dentro del monasterio, la “vida de clausura”, es decir, la vida de quien se “retira del mundo”, es de un carácter *sui generis* y se constituye, por tanto, en una forma de vida particular con características propias. En segundo lugar, y dentro de esta forma de vida, la práctica de la “ascesis”. Términos tales como retiro, renuncia, ayuno, aislamiento, soledad, silencio, abstinencia, pobreza, o penitencia, aparecen en estos trabajos indefectiblemente ligados a la práctica del ascetismo por los monjes dentro de los monasterios que sirven de marco al desarrollo de aquella forma de vida. En último término, un tercer factor se repite en forma recurrente coronando los anteriores y constituyéndose en una constante sociológica que prácticamente parecería definir esta forma de vida monástica, y, por otro lado, representaría, también, una condición *sine qua non* para la práctica del ascetismo. A saber, la “dureza”, las “penas”, o el “sufrimiento” que parecerían implicar las técnicas o procesos de la ascesis, es decir, lo que algunos autores han denominado como “procesos de mortificación”¹¹⁶. La mortificación aparece asociada al sufrimiento provocado por las

¹¹⁶ James, 1902; Foucault, 1981; Goffman, 1961; Turner, 1969; Morris, 1987; Merton, 1958, 1992; Weber, 1905, 1922; Durkheim, 1915.

mismas condiciones de la forma de vida de quien se separa y se aísla de la sociedad para vivir en un monasterio, y consagrar su vida, así, a la práctica del ascetismo.

Ahora bien, subyace en estos aspectos un elemento que resulta objeto de todas estas prácticas. Y se trata, efectivamente, del cuerpo. Es el cuerpo el que ayuna, el que calla, el que ejerce abstinencia, el que renuncia a las comodidades, el que trabaja, etc. De este modo, la dimensión corporal, según parece deducirse de esta primera aproximación histórica, aparece inextricablemente ligada a la ascesis. El monje, el ermitaño, no son tales sin el ejercicio ascético, y éste no es tal sin técnicas o procesos mortificatorios que sometan al cuerpo a las más duras pruebas.

III. EL MONASTERIO: “NUESTRA CASA...”

Ya hemos adelantado anteriormente algunas de las características de la abadía y de algunos de los espacios internos de la misma¹¹⁷. Urge en este apartado lograr una caracterización más precisa tanto del escenario en el que transcurre la vida cotidiana como así también de los actores que la desarrollan. Puede ser útil como introducción la descripción de las observaciones formuladas durante nuestra primera visita al monasterio.

En aquella oportunidad, previo arreglo de la visita en día y hora aproximada, llegué poco antes del almuerzo. Pese al desentendido con el horario de mi arribo al lugar, puesto que el “hospedero” había entendido que

¹¹⁷ Cfr. *supra*, pág. 35 ss.



Figura 3. Abadía benedictina “San Benito”, Luján, provincia de Buenos Aires.

llegaría por la tarde, se colocaron en la mesa otro juego de cubiertos y fui invitado a comer con ellos. Fue, entonces, en el comedor, en el “refectorio”, y durante el almuerzo, que pude establecer por primera vez contacto “visual” con el resto de los miembros de la comunidad. Y digo “visual” dado que durante las comidas no es permitido hablar. La escenografía parece medieval. La sencillez y la rusticidad de los muebles, la austeridad de la decoración, el silencio meditado y el espectáculo de verlos a todos reunidos con sus hábitos de color negro, me hizo sentir como el pasajero de la máquina del tiempo de H. G. Wells. Sin embargo, no es esto ni lo primero ni lo único que me sorprendió. En efecto, si se me permite la expresión de una sensación enteramente subjetiva, debo confesar que lo que más despertó mi atención fue, en rigor, el “silencio”. Como bien sabemos, el silencio es, físicamente hablando, el mismo que en cualquier otro lado. No obstante, así como el silencio que se genera en una discusión es diferente del que puede dominar en una situación traumática, como puede serlo un velatorio, adquiriendo en cada caso cualidades determinadas, el silencio que se percibe en la abadía parece poseer, también, características muy específicas...

En el monasterio los monjes duermen, comen, trabajan, estudian, oran, y, en suma, viven, al tiempo que configuran una forma de vida de características bien definidas. Para ello, es menester la colaboración y dedicación de todos y cada uno de los miembros de la comunidad en la construcción cotidiana de esta forma de vida monástica que se desarrolla en el contexto del marco formal y espiritual propiciado por el monasterio. Este, para los que ejercen sus “votos” de permanencia en la orden, representa el ámbito de residencia durante toda la vida. Por tanto, para los monjes, y tal como nos ha sido señalado en numerosas ocasiones, el monasterio *“...es nuestra casa, nuestro hogar... acá vivimos.”*

Innumerables son las tareas necesarias para el sostenimiento de todas y cada una de las instalaciones del monasterio. Las vacas deben ser ordeñadas todos los días; los visitantes que llegan o se van deben ser atendidos; la limpieza debe ser conservada; la hospedería debe estar cuidada para recibir nuevos visitantes; la comida para la comunidad debe ser preparada; las abejas, al igual que las gallinas, deben ser cuidadas con esmero diario para asegurar la producción de miel y huevos para su comercialización posterior; los implementos para la limpieza, la higiene personal, y el trabajo de todos los días deben estar en los momentos que se los necesite; etc. Pero también el “ensayo” de canto para los “oficios” debe ser realizado; la liturgia debe ser respetada; tanto la oración individual como la colectiva y, por otra parte, los “encuentros” en común, el “recreo” periódico, los “descansos” individuales, etc., deben tener todos ellos un espacio temporal de realización; etc. Todas estas labores son llevadas a cabo en la abadía, y en el marco de una organización de las actividades y de una administración de los recursos, por todos los miembros de la comunidad. A los más ancianos trabajos de menos exigencia física, y a los más jóvenes tareas más rudas. Volveremos sobre estos aspectos ligados a la “economía” del monasterio.

Pero, ahora, es necesario aproximarnos a estos hombres que cotidianamente llevan a cabo todas aquellas tareas, entre muchas otras, para posibilitar el desempeño necesario que la forma en que viven les exige.

III. 1. Los actores

Lograr una caracterización de los actores sociales no es una tarea sencilla. No sólo en nuestro caso en particular sino, en general, en cualquier ámbito social que al antropólogo le toque trabajar. En primer lugar, porque difícilmente podemos tener acceso como investigadores a la totalidad de los “rasgos” que caracterizan a determinado grupo social, en consecuencia, y como factor derivado de éste, es fácil incurrir en sesgos metodológicos que condicionen en cierta medida el desarrollo posterior de la investigación. Entonces, en la

práctica antropológica, tal vez, aquel dicho tan popularizado de que “la primera impresión es la que cuenta”, no nos sea del todo útil a los fines que debe seguir una ciencia social si es que aquella “impresión” no es sometida a examen permanente durante el proceso de investigación o,



Figura 4. Abadía del “Niño Dios”, Victoria, Entre Ríos.

en todo caso, descartada. De este modo, puede transformarse en un punto de partida pero de

ningún modo en un principio rector. Habiendo hecho esta aclaración podemos proceder entonces a esbozar ciertos aspectos que caracterizan a los actores.

Un primer señalamiento válido que ha sido ya esbozado anteriormente y tal como nos han mencionado los mismos actores, es el hecho de que ellos son “cenobitas”, es decir, que viven en comunidades que están sometidas a una regla y a una autoridad central cristalizada en la figura del abad. El mismo San Benito había especificado esto claramente en el primer capítulo de su Regla cuando discurre sobre “las clases de monjes”¹¹⁸. La “comunidad” está compuesta por quince monjes cuyas edades oscilan entre los veinte y treinta años y los setenta o setenta y cinco, aproximadamente. La edad a la cual ha ingresado cada uno de ellos es sumamente variable y puede presentar los dos extremos de una curva temporal en la cual quedarían representados, por un lado, algunos jóvenes ingresantes y, por otro lado, en el otro extremo de la curva, gente que ha hecho su ingreso en el monasterio a una edad ya avanzada. Aunque se verá en mayor detalle más adelante, debe señalarse en este punto que la edad mínima de ingreso es de veinte años aproximadamente¹¹⁹. En relación con la comunidad, debe destacarse la presencia de un

¹¹⁸ «Es sabido que hay cuatro clases de monjes. La primera es la de los cenobitas, esto es, la de aquellos que viven en un monasterio y que militan bajo una regla y un abad. La segunda clase es la de los anacoretas o ermitaños, quienes, no en el fervor novicio de la vida religiosa, sino después de una larga probación en el monasterio, aprendieron a pelear contra el diablo, enseñados por la ayuda de muchos. Bien adiestrados en las filas de sus hermanos para la lucha solitaria del desierto, se sienten ya seguros sin el consuelo de otros, y son capaces de luchar con sólo su mano y su brazo, y con el auxilio de Dios, contra los vicios de la carne y de los pensamientos. La tercera, es una pésima clase de monjes: la de los sarabaítas. Estos no han sido probados como oro en el crisol por regla alguna en el magisterio de la experiencia, sino que, blandos como plomo, guardan en sus obras fidelidad al mundo, y mienten a Dios con su tonsura. Viven de dos en dos o de tres en tres, o también solos... Su ley es la satisfacción de sus gustos: llaman santo a lo que se les ocurre o eligen, y consideran ilícito lo que no les gusta. La cuarta clase de monjes es la de los giróvagos, que se pasan la vida viviendo en diferentes provincias, hospedándose tres o cuatro días en distintos monasterios. Siempre vagabundos, nunca permanecen estables. Son esclavos de sus deseos y de los placeres de la gula, y peores en todo que los sarabaítas. De la misérrima vida de todos éstos, es mejor callar que hablar. Dejándolos, pues, de lado, vamos a organizar, con la ayuda del Señor, el fortísimo linaje de los cenobitas.» (RSB, cap. I, pág. 21-23).

¹¹⁹ *Cfr. infra*, pág. 110 ss.

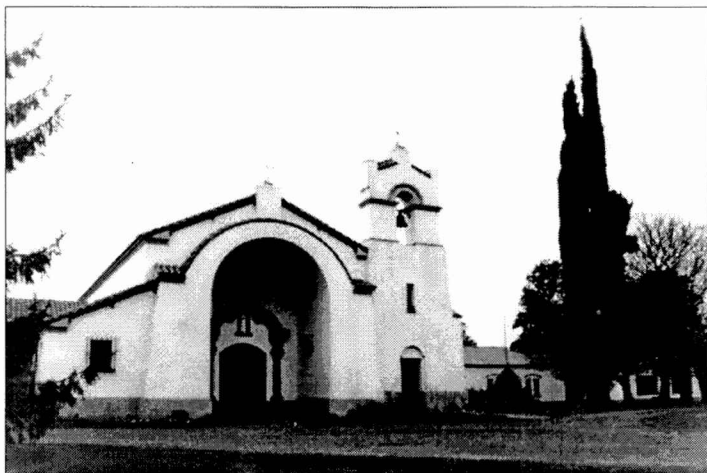


Figura 5. Abadía de "Santa María", Los Toldos, Buenos Aires.

cierto sentido propiamente comunitario que, en términos estrictamente sociológicos ligado a las condiciones de existencia de estos hombres, se constituye en un elemento de fundamental importancia en el proceso cotidiano de la vida diaria en razón

de que no debe olvidarse que, como se verá más adelante, las personas que ingresan lo hacen por el resto de su vida y ello implica un contacto y colaboración permanente con el resto de los "hermanos" que se encuentran igualmente en las mismas condiciones, por otra parte, se suma a ello el "voto de estabilidad" que el candidato realiza al momento de "tomar los hábitos" con lo cual se limita sus posibilidades de emigrar de un monasterio a otro en caso de surgir conflictos locales:

«La vida comunitaria tiene un rol fundamental. No solamente porque vivimos codo a codo todo el día un conjunto de hermanos, sino porque finalmente nosotros encontramos también el objetivo último de nuestro crecimiento en esa caridad fraterna, que para nosotros todo lo que adentro nuestro puede suceder si no se transforma en caridad no tendría sentido... La caridad fraterna no es solamente un ideal de tipo teológico o evangélico sino también es una realidad cotidiana, pues todo lo que hacemos lo hacemos en una comunidad donde todo lo que yo hago tiene una repercusión en la vida de la comunidad.»

Por otra parte, respecto a ese sentido propiamente comunitario antes mencionado, debe señalarse que existe en los actores una cierta teorización acerca de qué, quiénes y cómo son ellos mismos; en mayor o menor medida, algunos en forma más sistematizada y otros menos, los testimonios de los actores coinciden en ciertos aspectos que podrían resumirse, aproximadamente, en lo siguiente:

«La Regla empieza con esa palabra “escucha”, yo creo que esa es la primera característica del monje. Que es una persona que escuchó una vez un llamado al cual responde y sigue con el oído atento a Dios que le sigue hablando. Entonces el monje sabe que Dios no solamente habló sino que sigue hablando, y que sigue hablando a través de todas las cosas que van rodeando su vida principalmente las personas, pero también los sucesos y acontecimientos de la vida. Entonces es una escucha a la palabra de Dios tal como está en la Escritura y tal como sigue a través de los canales intermedios que son los hombres. Segunda característica sería esa capacidad de lo que se ha escuchado llevarlo adentro y darle vuelta adentro, lo que se llama esa “rumia” de la palabra de Dios que se ha escuchado y que sería estrictamente la oración del monje, pero la oración que es justamente respuesta a algo que se escuchó primero y por eso es la meditación de algo que le ha sido dado. No es una introspección, una concentración en sus propios pensamientos. Pero esa capacidad de tomar eso y llevarlo adentro y darle vuelta y vuelta y pensarlo, responder a Dios y volver a escuchar es otra característica que considero fundamental de una persona que es monje o va a ser monje. Si no tiene eso, bueno... tiene tal vez otro carisma. Y la tercera es, precisamente, eso que ha entrado a través de la escucha y que ha dado vueltas en tu corazón se vaya encarnando en todas las dimensiones de su ser, como pide San Benito que principalmente se transforme en no solamente una humildad del corazón sino también una humildad exterior, una persona que es dócil a pedidos que le hacen de afuera, una persona que transparenta todo eso que está recibiendo en su mismo exterior, en su mismo cuerpo y que, como decía, como nace en una escucha su conducta, esas cosas que salen desde adentro, son normalmente conductas de obediencia, no son propias iniciativas. El monje no es un fomentador de propias iniciativas. El monje desconfía mucho de lo que puede hacer por propia iniciativa porque conoce la debilidad de su corazón... Yo creo que esas tres características me parecen fundamentales de la vida del monje, de la capacidad de estar atento a Dios que

habla de afuera a través de las necesidades que se presentan en su vida cotidiana, el poder eso llevarlo en un diálogo interior, conversado con el Señor en la oración y finalmente transformado en obras y obediencia, o eso que se le ha pedido y que para nosotros es la característica principal de Cristo, que se hizo obediente hasta la muerte en la cruz, como el proceso que va transformándonos interiormente ya no a modelo nuestro o de una teoría que hemos leído sino a una voz que no se escuchaba.»

Estas cualidades que hasta aquí se han visto, serán tratadas más detalladamente en lo sucesivo, sin embargo, aspectos tales como la “escucha”, la “rumia”, el “diálogo interior” en la oración, aparecen inextricablemente vinculados a otra de las características no ya del lugar en sí mismo sino, más importante aún, de la práctica misma de los actores en el proceder cotidiano, y aquella es, justamente, el silencio. Este se constituye, básicamente, en una práctica habitual asociada, como se verá, a diversas áreas de actividad confiriendo a todo el lugar un “clima especial” pero, también, y sobre todo, configurándose como una institución social *par excellence* en sí misma en razón de poseer sus propios tiempos y espacios de realización, sus propias actividades sociales relacionadas y, en suma, sus propios actores que la ponen en práctica cotidianamente desarrollando, de este modo, un

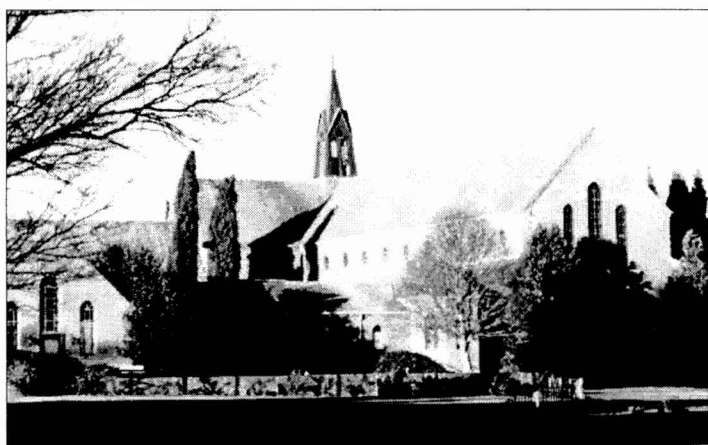


Figura 6. Monasterio trapense de “nuestra Señora de los Angeles”, Azul, provincia de Buenos Aires: «la trapa».

habitus específico ligado a la forma de vida particular y concreta que este grupo lleva a cabo.

Por otra parte, y vinculado a la idea de comunidad, algunos autores entre los que podría

mencionarse a Erving Goffman, han intentado establecer alguna forma de estratificación o algún tipo de división entre los actores que forman parte de los establecimientos religiosos como el que aquí tratamos. En nuestro caso particular, el grupo que reside en el monasterio podría ser difícilmente caracterizado u ordenado dentro de algún tipo de esquema que refiera a estamentos, clases o niveles sociales. Goffman, por su parte, ha señalado que las “instituciones totales”, entre las cuales los establecimientos de carácter religioso estarían incluidos, se componen de dos categorías de personas con roles radicalmente diferentes y por lo cual dichas instituciones poseen un “carácter binario”¹²⁰; esas categorías son, a saber, el “personal” y los “internos”¹²¹. Ahora bien, con respecto a la aplicación de esta caracterización de las instituciones totales a los establecimientos religiosos, este autor resulta particularmente ambiguo:

«...en lo que respecta a algunos conventos la idea de una división entre internos y personal es infructuosa; más bien parece advertirse allí un solo grupo colegial, estratificado interiormente en una jerarquía única de una delicada gama de matices.»¹²²

Los intentos por lograr una aplicación literal del modelo binario propuesto por Goffman en el grupo de monjes de la abadía San Benito resultaría, desde todo punto de vista, infructuoso. No es posible advertir en modo alguno una división entre grupos sociales de tales características y ello, al parecer, ha presentado ciertos inconvenientes teóricos de

¹²⁰ Goffman, 1961, pág. 21.

¹²¹ «En las instituciones totales hay una escisión básica entre un gran grupo manejado, que adecuadamente se llama de *internos*, y un pequeño grupo personal supervisor. Los internos viven dentro de la institución y tienen limitados contactos con el mundo, más allá de sus cuatro paredes; el personal cumple generalmente una jornada de ocho horas, y está socialmente integrado con el mundo exterior. Cada grupo tiende a representarse al otro con rígidos estereotipos hostiles... La movilidad social entre ambos estratos es sumamente restringida.» (Goffman, 1961: 20-21) [las bastardillas son del autor].

¹²² Goffman, 1961, pág. 123.

aplicación empírica al mismo autor, cuando intenta establecer su presencia en establecimientos religiosos al optar por la solución de una estructura jerárquica caracterizada por una “delicada gama de matices”. Es posible, no obstante, establecer ciertas diferencias en torno a la autoridad, vinculada al rol dentro de la comunidad, y a la condición religiosa, asociada a la antigüedad dentro del monasterio. Respecto a la primera puede afirmarse que quien monopoliza el control del grupo como así también la organización en general es el abad, de quien ya hemos hecho referencia en un apartado anterior¹²³. El “prior”, por otro lado, continúa en la jerarquía y lo reemplaza a aquél en sus funciones únicamente durante su ausencia; por debajo de estas dos figuras se encuentran el resto de los “hermanos” que constituyen la comunidad junto a aquellos. Por otra parte, la condición religiosa se relaciona con los “votos” que hayan hecho cada uno de los monjes, es decir, “votos temporales” o “votos solemnes” que están directamente vinculados con el tiempo de permanencia dentro del monasterio. Volveremos con más precisiones sobre este particular más adelante. Finalmente, otra diferencia respecto a los roles está dada por los que son monjes propiamente dichos, y por los que, además de ser monjes, poseen votos sacerdotales. Ello se relaciona específicamente con la necesidad de que la comunidad cuente con sacerdotes y, por otra parte, con algo a lo que ya se ha hecho mención anteriormente, es decir, la necesidad de depender mínimamente del exterior, para lo cual la comunidad ordena a sus propios sacerdotes eludiendo así la posibilidad de quedar atada a otros externos.

Pese a las diferencias que se han señalado en torno a la composición social de la comunidad de la abadía San Benito, no queda allanado un camino que conduzca a una

¹²³ *Cfr. supra*, pág. 44-46.

visión “binaria” de este grupo social. El abad puede conducir todas y cada una de las actividades de la comunidad, pero después de cada una de las comidas en común puede ocuparse de la limpieza de los enseres; el prior puede reemplazar al abad en algunas de sus ausencias en el monasterio, pero puede ocuparse también de la crianza y cuidado pormenorizado de los terneros; el sacerdote puede officiar o participar en alguna de las misas que se celebran diariamente, pero también puede estar a cargo de limpiar y levantar las mesas donde todos comen. Todos ellos son monjes y se encuentran sujetos a las mismas restricciones y a las mismas condiciones de vida que los demás. Todos ellos han hecho sus “votos” y los practican al igual que el resto, por ello, resulta infructuoso encontrar una división tajante en estamentos, clases o niveles que atraviesen la composición de este grupo social particular. Admitidos una vez en el monasterio, la condición de monjes los coloca en la situación sociológica concreta de practicar una misma forma de vida, caracterizada por el retiro y el silencio del monasterio pese a la diversidad de actividades que posteriormente puedan desarrollar. Ello no puede dejar de parangonarse con lo que Victor Turner ha mencionado en torno a la *communitas*:

«...la *communitas* es una relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincracia determinada, que no están segmentados en roles y *status* sino enfrentados entre sí...»¹²⁴

Como se ha señalado en la introducción de este trabajo, Turner afirma la oposición entre estructura y *communitas*, entendiendo a la primera en el sentido desarrollado por la antropología social británica y, a la segunda, como una forma de relación social que

¹²⁴ Turner, 1969, pág. 138.

“...surge allí donde no hay estructura social”¹²⁵. La imposibilidad de establecer una estructura definida por algún sistema de posiciones o de *status* abre entonces la posibilidad de conceptualizar al grupo de monjes de la abadía de Luján como una *communitas* en la que, al modo en que Turner señala respecto a los rituales de iniciación, los “neófitos” son conducidos por los ancianos en el ritual que, en nuestro caso, estaría desempeñado por el abad de la comunidad que en términos de los miembros del grupo representa el “padre espiritual”. Desarrollaremos esta idea con mayor precisión en lo sucesivo.

En relación con los motivos determinantes para el ingreso que antes mencionamos, puede afirmarse que hay suficiente coincidencia para sostener que elementos tales como la “vocación” que nos han manifestado algunos individuos o, la presencia de un “llamado” en algún momento de la vida, representan un papel de suma importancia en relación con el ingreso. Regresaremos sobre esta temática en otro apartado¹²⁶. Por lo pronto, sin embargo, puede ejemplificarse lo antedicho con una de las afirmaciones que U nos ha señalado en una de nuestras conversaciones:

«La búsqueda de Dios es fundamental para encontrar a Cristo, pero antes de que el monje busque a Dios, Dios lo busca a él y le da el don de la vocación. Pero ese don es el regalo que le hace desde el nacimiento del monje, de toda la eternidad le ha dado ese don, lo ha elegido, Dios lo llama a que lo busque. O sea, Dios busca a alguien y le da como en germen una semilla especial que es la vocación que va a crecer buscando a Dios, va a tener la necesidad de buscar a Dios en forma especial entregándose totalmente a Dios, eso es la vocación, una semilla..., una semilla de búsqueda especial de Dios. Por otro lado, el que es llamado tiene como señal de vocación divina, decíamos, el anhelo y designio de buscar a Dios de por vida, todo hombre busca a Dios y el monje lo busca de una manera especial de por vida.»

¹²⁵ Turner, 1969, pág. 132.



Figura 7. Paseo por el parque posterior de la clausura.

Hay otro aspecto no menos importante que ya ha sido señalado, en parte, al comienzo de este trabajo. Nos referimos, en efecto, a la apariencia exterior de estos monjes, es decir, a su vestimenta dado que, como es bien sabido, cada orden religiosa viste a sus miembros con un hábito característico que lo particulariza al mismo tiempo que lo diferencia de otras ordenes religiosas.

En el caso de los benedictinos en general, la vestimenta es de color oscuro y consiste en túnica, escapulario, capucha y zapatos, todo en color negro¹²⁶. En el monasterio de Luján ello es rigurosamente respetado en tanto que, en otras comunidades, y en virtud de las diferencias que existen entre ellas, el empleo de la vestimenta puede estar sujeta a otras

¹²⁶ *Cfr. infra*, pág. 110 ss.

¹²⁷ Véase figura 7.

normas¹²⁸. Puede adicionarse al hábito cotidiano, para aquellos monjes que hayan hecho sus “votos solemnes”, una túnica con capucha en el mismo color que se coloca por encima de aquél y que se denomina cogulla. El uso de esta prenda, durante la asistencia a cada “oficio religioso”, es obligatorio para los monjes que hayan hecho estos votos exceptuando las épocas de altas temperaturas durante las cuales la superposición de telas la torna difícilmente soportable. Bajo el escapulario y sobre la túnica, un cinto negro de cuero apretado a la cintura cuelga a la altura de las rodillas. Este ciñe la túnica a la cintura pero no así el escapulario, de modo tal que este queda liberado de cualquier atadura y adquiere así un movimiento propio frente, por ejemplo, a alguna brisa de viento o, más típicamente, durante la celebración de los oficios religiosos cuando flexionan el tronco hacia adelante en señal de “reverencia al Señor” al final de cada salmo. En cada una de estas oportunidades, y para evitar la molestia del movimiento del escapulario, estiran los brazos hacia adelante juntando las manos a la altura del vientre. Los zapatos en la misma tonalidad de la vestimenta completan el hábito de estos “monjes negros” que sólo prescinden de él en los momentos de trabajo y, por supuesto, en las horas de sueño¹²⁹. El roce de estas telas superpuestas al caminar, genera un ruido muy característico que irrumpe en el silencio de los pasillos del monasterio cuando alguno de ellos los transita.

¹²⁸ Así, por ejemplo, en los monasterios del “Niño Dios” en Victoria y de “Santa María” de Los Toldos, según hemos podido comprobar, el calzado no es, necesariamente, el de los zapatos negros que utilizan cotidianamente los monjes de Luján. Este pequeño aspecto, por trivial e insignificante que pueda parecer, no debe ser soslayado en razón de que habla por sí mismo de las pequeñas o grandes diferencias que pueden caracterizar a una u otra comunidad pese a pertenecer todas ellas a la misma orden religiosa.

¹²⁹ En el monasterio de “Santa María” de Los Toldos, por ejemplo, y esto constituye otras de las diferencias entre cada una de las distintas comunidades benedictinas, no emplean el hábito clásico de color negro sino que, por el contrario, utilizan una especie de toga en color beige que sólo se la colocan para los oficios religiosos.

Respecto a otros elementos visibles y ajenos a la indumentaria propiamente monástica, podría mencionarse el uso de un reloj común de pulsera que parece tener poca importancia para los monjes que deben participar en los siete “oficios religiosos” que diariamente se celebran a horas precisas¹³⁰. Si bien este aspecto será tratado con mayor detalle más adelante, puede mencionarse que la puntualidad establecida para cada uno de los encuentros colectivos como, por ejemplo, los oficios religiosos, las comidas, o alguna clase o curso en conjunto, debe ser respetada estrictamente. En no pocas oportunidades hemos debido interrumpir una conversación con alguno de los miembros en razón de la inmediatez de algún oficio; así, expresiones tales como “...ahora viene Nona...”, “...faltan pocos minutos para Vísperas...”, “...ya es hora de la cena...”, etcétera, nos han sido mencionadas, observando el reloj, en numerosas ocasiones. Volveremos sobre este tema más adelante cuando hagamos referencia a los “oficios religiosos”.

Otro aspecto que merece ser destacado es el que se vincula con la forma de ser y de relacionarse frente a las personas extrañas al monasterio. En efecto, tanto en los casos que nos ha tocado experimentar personalmente como a través de las experiencias de otras personas, hemos podido comprobar que el tratamiento es cordial, afable y en todo caso servicial. Sirva la siguiente cita a modo de ejemplo:

Mi llegada fue después del almuerzo. Me dirigí a la entrada principal, toqué timbre y esperé ser atendido. Luego de unos segundos, que aproveché para dar una mirada al paisaje que puede apreciarse desde allí, unos ruidos del otro lado de la pesada puerta de madera me anunciaron que alguien estaba tratando de abrirla para recibirme. La puerta se abrió, y parado junto a ella estaba el “hospedero” con quien ya nos conocíamos por

¹³⁰ Cfr. Anexo I.

mis múltiples visitas... Exhibiendo una sonrisa en el rostro, me extendió la mano en señal de saludo al tiempo que me preguntaba acerca del motivo de mi visita. Le expliqué que había tenido que ir hasta Luján y que, dado que había podido hacerme un poco de tiempo en ese viaje, no quería perder la oportunidad para pasar por la abadía y conversar con A. Puesto que hacía escasos minutos que ellos habían terminado de almorzar y él no sabía si yo ya lo había hecho, me ofreció algo para comer. Respondí a este gesto con amabilidad, aclarándole que lo había podido hacer unos momentos antes... Tras agradecerle su actitud, se apresuró a decirme que iría con A para avisarle de mi llegada, a lo cual asentí y volví a agradecer. Él se fue y me quedé a solas con el silencio en el hall de entrada que había sido escenario de toda la presentación, de espaldas a la puerta principal y mirando por un amplio ventanal los jardines que forman parte del patio central, mientras escuchaba a lo lejos el canto de algunos pájaros y el ruido lejano y apresurado de algún auto que pasaba por la ruta a unos cuantos metros de distancia... Pocos minutos habían pasado desde que el “hospedero” me había dejado para buscar a A. Unos pasos que se aproximaban por el pasillo y unas voces que no alcanzaba a escuchar con claridad, interrumpieron el silencio que envolvía el lugar, y me anunciaban que mi espera se había acabado puesto que había podido reconocer entre esas voces las de A y la del “hospedero”. Ambos se acercaron hasta mí, y el hospedero, con el mismo gesto sonriente y cortés con que me había recibido y me había ofrecido almorzar, hizo un gesto con la mirada en señal de haber cumplido con la gestión.

Por cierto que esto sólo representa un ejemplo sencillo. Pero en los monasterios que hemos podido visitar este comportamiento hacia el visitante siempre ha estado presente en todo momento. Pedir un remise, solicitar el teléfono, buscar asesoramiento sobre algo en particular, etc., pueden ser solicitados sin temor a ser mirado con mala cara o a que sea hecho de mala gana, como acostumbra a suceder en otros lugares.

En un apartado de sus reglas, ya en su momento, San Benito había contemplado la manera en que los visitantes debían ser recibidos en los monasterios; piénsese en la

profusión de las peregrinaciones medievales, en tanto forma de ascesis¹³¹, a los lugares “santos” y, en las cuales, los monasterios se constituían en la mayoría de las oportunidades en las únicas moradas para recibirlos. Así señalaba San Benito la actitud que deben tomar los monjes frente a los visitantes al monasterio:

«Recíbanse a todos los huéspedes que llegan como a Cristo, pues El mismo ha de decir: *Huésped fui y me recibisteis*. A todos dése el honor que corresponde, pero sobre todo a los hermanos en la fe y a los peregrinos. Cuando se anuncie un huésped, el superior o los hermanos salgan a su encuentro con la más solícita caridad. Oren primero juntos y dense luego la paz... Muestran la mayor humildad al saludar a todos los huéspedes que llegan o se van, inclinando la cabeza o postrando todo el cuerpo en tierra, adorando en ellos a Cristo, que es a quien se recibe... Léanle al huésped la Ley divina para que se edifique, y trátelo luego con toda cortesía... El abad vierta el agua para lavar las manos de los huéspedes, y tanto el abad como toda la comunidad laven los pies a los huéspedes... Al recibir a pobres y peregrinos se tendrá el máximo de cuidado y solicitud, porque en ellos se recibe especialmente a Cristo...»¹³² [bastardillas en el original].

También, las mismas abadías, en tanto depositarias de supuestas reliquias tales como el “santo sudario”, el “santo grial”, los restos de la “santa cruz”, o las exequias de algún santo, se constituían ellas mismas en lugares “santos” o “sagrados” y por ende en centros de peregrinación.

Esta modalidad servicial para relacionarse con los huéspedes puede advertirse inmediatamente en la persona de quien recibe primeramente a estos visitantes, es decir, el “hospedero”; pero, sin embargo, para quien pueda alojarse por un período de tiempo

¹³¹ Cfr. *supra*, pág. 79.

razonablemente adecuado para mantener cierto “contacto” con el resto de los monjes, podrá advertir aquella modalidad en los otros miembros de la comunidad¹³³. Y decimos contacto entre comillas, dado que en escasas ocasiones un huésped puede trabar conversación verbal con algún otro monje que no sea el hospedero. Así, por ejemplo, cuando alguno de estos visitantes camina por uno de los pasillos del monasterio y se topa con cualquiera de los miembros, la reacción de estos podrá ser un sencillo gesto con la cabeza o, a lo sumo, un escueto saludo verbalizado. No obstante, prevalecerá el gesto sobre la palabra en la mayoría de las ocasiones. En sus reglas, San Benito hace algunos señalamientos en torno a la actitud que debe tomar quien no

haya sido designado como encargado de la hospedería frente al contacto con los visitantes:

«No trate con los huéspedes ni

converse con ellos quien no

estuviere encargado de hacerlo. Pero si alguno los encuentra o los ve, salúdelos humildemente, como dijimos, pida la bendición y pase de largo, diciendo que no le es lícito hablar con un huésped.»¹³⁴



Figura 8. Parque situado en la parte frontal del monasterio.

¹³² Cfr. RSB, cap. LIII, pág. 151 ss. Recuérdese que, como señalamos en la introducción, las bastardillas corresponden a citas textuales de la Biblia que hace el mismo San Benito en su Regla y que aparecen en el original que aquí empleamos.

¹³³ Respecto a la práctica de la hospitalidad en los monasterios medievales el historiador Michel Rouche ha señalado su carácter obligatorio y ha afirmado que: «La hospitalidad constituye por tanto un deber de esencia religiosa, pagana y cristiana a la vez.» (Rouche, 1985: 35).

¹³⁴ *Ibid.*, cap. LIII, pág. 155.

No debe deducirse de todo ello que dichas conductas deban o puedan ser colocadas bajo un cierto comportamiento autista sino, por el contrario, si bien “en general” ese tipo de actitudes pueden ser puestas en práctica, en no pocas oportunidades ciertas conversaciones ocasionales se pueden desarrollar tranquilamente y sin inconvenientes. No obstante, ha de entenderse al silencio como una práctica habitual que los monjes llevan a cabo en el marco del monasterio pero, también, como un contexto en el que simultáneamente otras prácticas pueden desarrollarse. La ausencia de radio, televisión o cualquier otro aparato eléctrico generador de ruido contribuye a conservar ese clima de silencio en tanto que, una eventual conversación en los pasillos con alguno de ellos o con algún visitante, será desarrollada en el marco de aquel contexto. El silencio, por tanto, si bien puede verse eventualmente desplazado continúa siendo en todo momento predominante tal como podrá advertirse a lo largo de este trabajo; por ello, ha de vérselo como una práctica cotidiana a la que los actores tienden a sujetarse en el desarrollo del proceso social dentro del monasterio.

III. 2. El escenario

En el monasterio, en virtud de estar habitado por un número determinado de personas que coexisten en la mayoría de los casos por un prolongado período de tiempo en el espacio definido por aquél, deben ser realizadas ciertas actividades, es decir, se deben desarrollar determinadas tareas para asegurar la subsistencia de la comunidad y el desarrollo normal del proceso de la vida cotidiana. Estas hacen posible la continuidad social del grupo. Por lo cual, en tanto ámbito de residencia, aglutina una serie de espacios

destinados al desarrollo de actividades tan necesarias como el trabajo, el descanso, la alimentación, o, en relación más directa con la forma de vida que en la abadía se lleva a cabo, el estudio, la oración, etc. De este modo, lugares como el “refectorio”, la iglesia, las “celdas”, la biblioteca, la hospedería, etc., se asocian con actividades bien concretas.

El escenario está configurado, en general, por una conjunción de espacios físicos destinados a cumplir funciones diversas. Cada uno de estos espacios está asociado a la realización de determinadas actividades sociales específicas, por tanto, por encima de cada uno de ellos persiste un espacio de actividad social que les confiere sentido al tiempo que cada una de estas últimas puede comprender varios espacios físicos como marco de actividad.

Existe, por otro lado, una característica de suma importancia y que hemos podido comprobar tanto en la abadía de Luján como en otros monasterios. En efecto, los lugares mencionados revisten una diferencia cualitativa en cuanto a su “accesibilidad”¹³⁵ a personas externas al monasterio presentando, de este modo, un carácter dual que los distingue en lugares “accesibles” y “no accesibles”, es decir, en lugares a los que “se puede pasar” y otros a los que “no se puede pasar”. Estos últimos constituyen lo que los monjes denominan como “clausura”. Quizá sea ésta una de las características más preponderantes de la espacialidad en un ámbito monástico¹³⁶.

¹³⁵ Elegimos este término en forma arbitraria dado que igualmente podríamos habernos referido a espacios “transitables”, “libres”, “públicos”, etc., para designar aquellos lugares en que puede circularse sin restricciones. La necesidad de recurrir a un término para designar estos espacios esta dada por la ausencia de una categoría nativa para denominarlos, y por razones estrictamente metodológicas para referirnos a ellos cuando así sea conveniente.

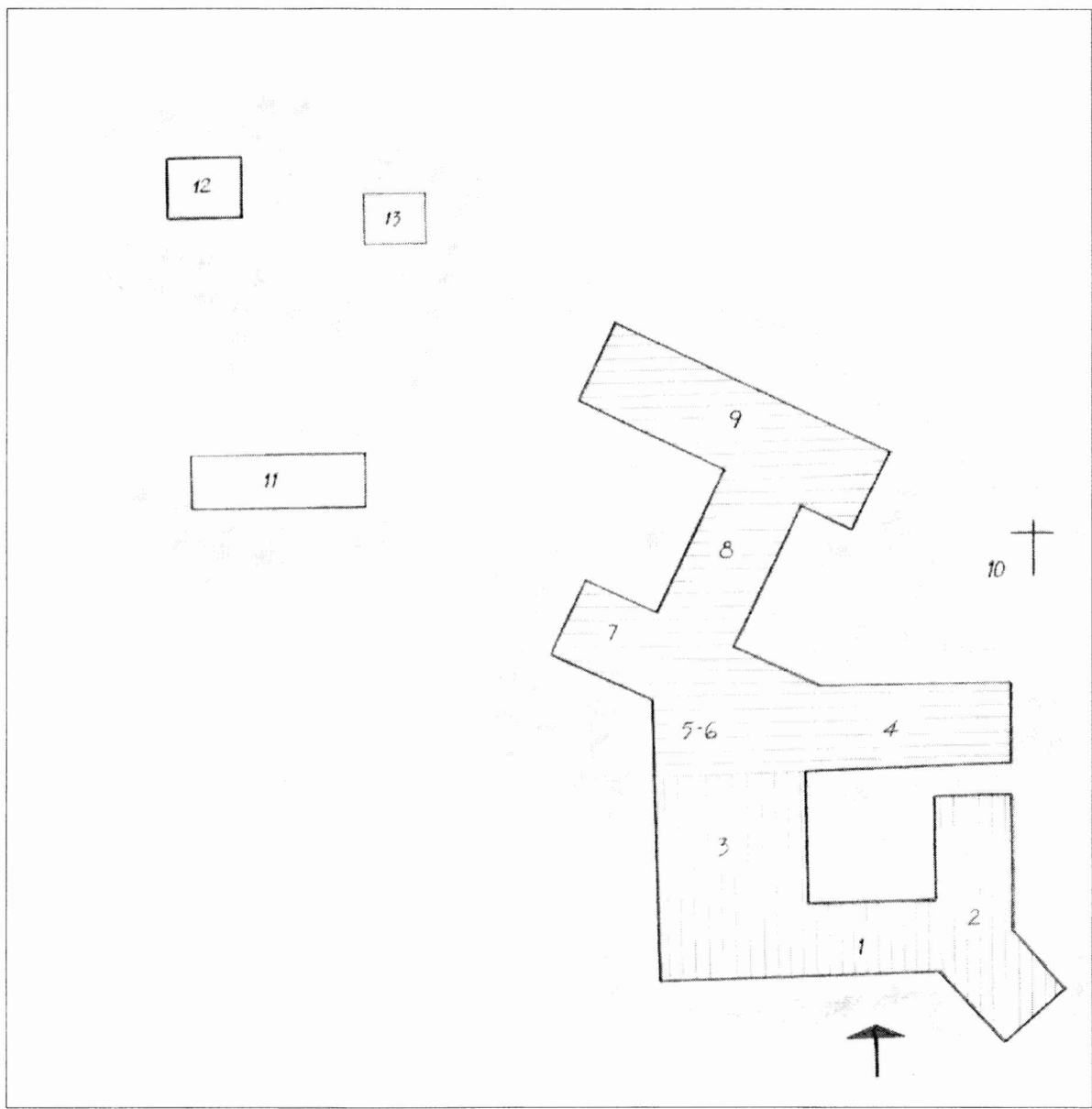


Figura 9. Esquema de disposición aproximado de la sectorización del monasterio.

(Referencias: 1) sector de entrada; 2) hospedería; 3) iglesia; 4) biblioteca; 5-6) cocina y refectorio; 7) sala de capítulo; 8) noviciado; 9) celdas de los monjes; 10) cementerio de la comunidad; 11) gallinero; 12) ermita; 13) panales de abejas. Las líneas horizontales y verticales delimitan en forma aproximada los sectores correspondientes a los espacios privados de clausura y a los espacios públicos respectivamente).

¹³⁶ Ver esquema de disposición de la sectorización del monasterio en el plano de la figura 9.

III. 2. 1. Espacios públicos

Estos espacios como ha sido señalado, pueden ser transitados sin que algún monje nos lo señale como “clausura”. De modo tal que los eventuales visitantes al monasterio pueden caminar por ellos libremente. De algunos de ellos hemos hablado al comienzo del trabajo tales como el hall principal de entrada a la abadía, los locutorios y el pasillo transversal que comunica con la hospedería y la iglesia¹³⁷. Veamos algunos de ellos.

Haciendo unos pocos metros desde el hall de entrada por el pasillo, cruzamos la puerta que comunica a todo el ámbito de la hospedería, destinada a recibir a aquellos visitantes que llegan al monasterio con el objetivo de hacer un “retiro espiritual”. Sobre esta puerta, un relieve de forma circular probablemente de yeso, o al menos de ese color, muestra el busto de una virgen con mirada maternal y compasiva a un niño que tiene en brazos. Mientras echaba una rápida mirada a esta imagen, recordaba que ambos personajes, mujer y niño, también aparecían en otros retratos de otros lugares del monasterio tales como el cuadro del comedor de la hospedería, y el de la antesala al comedor, el “refectorio”, de los monjes. También aparecía en la única escultura instalada en el interior de la capilla en uno de sus laterales. Ni bien uno atraviesa la puerta, penetra en un hall de distribución en el cual hacia enfrente, se encuentra la puerta de la cocina y la del comedor, ambos sectores comunicados, y al lado de ellas una puerta de doble hoja que sirve como salida al exterior por un lateral de la abadía. La llave de esta puerta junto con la de la propia habitación, le son entregadas al visitante cuando se hospeda para hacer un “retiro”. Frente a la puerta de entrada a este sector, y a modo de entrepiso, hay una especie de estar con una pequeña biblioteca, tres sillones y una mesita a la altura de las rodillas, a donde puede accederse mediante una escalera de madera pegada a una de las paredes del comedor. Por el lado izquierdo del hall, se encuentran una puerta que comunica a un pasillo en el que a la derecha están las distintas habitaciones, y a la izquierda las ventanas colocadas a cierta distancia que dan al patio central. Junto al acceso a este pasillo, otra puerta sirve de entrada a una amplia sala de reuniones que es habitualmente usada por los monjes para distintos encuentros, tales como cursos, seminarios, discusiones de determinados temas,

etc. Del lado opuesto, es decir, a la derecha del hall, dos escaleras comunican a otros dos pasillos, pero más cortos que el anterior. La primera de ellas, más corta que la otra puesto que no son más de cinco escalones, y que baja, conduce a un pasillo en el que hay tres puertas no muy separadas que sirven de acceso a otras tantas habitaciones. A la planta que está por encima de ésta y que al mismo tiempo es idéntica, se puede llegar por la otra escalera, más extensa... Las cerámicas azuladas que revisten los pisos contrastadas con las lajas negras de algunos sectores, las paredes de blanco, y los techos de tejas mostrando en el interior los entablados de madera barnizada, y los juegos y entrecruzamientos de vigas y tirantes del mismo material, dominan todos y cada uno de los ambientes no sólo del sector de hospedería en particular, sino de todo el monasterio en general.¹³⁸

La función de la hospedería es, básicamente, la de recibir a personas que llegan hasta al monasterio para realizar “retiros espirituales”. Normalmente se reciben sólo hombres pero, eventualmente, se han recibido también matrimonios. La finalidad de estos “retiros” es, según se nos ha señalado, la de abstraerse lo mejor posible de la vida diaria para poder lograr, en la soledad y el silencio, un encuentro tanto con uno mismo como con Dios, para lo cual el monasterio intenta proporcionar el “clima” más adecuado para ello:

«Quien viene a hacer un retiro de silencio tiene que estar dispuesto a encontrarse con uno mismo... tiene que estar dispuesto a encontrarse con Dios, para esto sirve el clima que crea el monasterio... la soledad y el silencio pueden ayudar a escuchar lo que el Señor trata de decirnos no ahora, sino en todo momento, lo que pasa es que en la vida el trabajo, las obligaciones, el correr de todos los días no te permiten hacerlo. Para eso sirve el retiro en el monasterio, para poder escuchar en el silencio la palabra del Señor...»

¹³⁷ Cfr. *infra*, pág. 37 ss.

¹³⁸ Respecto a la hospedería del monasterio San Benito señala que: «Un hermano, cuya alma esté poseída del temor de Dios, se encargará de la hospedería, en la cual habrá un número de camas suficientes.» (RSB, cap. LIII, pág. 155).

Quienes llegan al monasterio para un retiro, no necesariamente deben ser fieles católicos practicantes. Por el contrario, la experiencia de campo tanto en el monasterio de Luján como en otros visitados nos ha demostrado que pueden encontrarse representantes de variadas categorías económicas, sociales, políticas, y, aún, religiosas. Docentes, empresarios, estudiantes, seminaristas, místicos, actores, funcionarios, astrólogos, empleados, etc., han desfilado por las hospederías de los monasterios para lograr algo de “paz y tranquilidad”, de “soledad”, de “reflexión”, de “retiro y oración”, etc. Estas son, entonces, muchas de las inquietudes que algunos de los visitantes nos han podido revelar en las conversaciones que con ellos hemos podido mantener. En la abadía San Benito los retiros que se practican son “retiros de silencio”, a diferencia del que puede practicarse en otros monasterios que, de un carácter “más abierto”, hacen sencillamente “retiros espirituales” en los que no necesariamente se espera del visitante que trate de estar en silencio¹³⁹. Si bien el cumplimiento de esta prescripción en San Benito no es estricta hemos podido comprobar su señalamiento en numerosas oportunidades. Para todo esto, el monasterio proporciona alojamiento, comida y “orientación espiritual”.

Las habitaciones son todas idénticas, no hay diferencias significativas. Están equipadas con una cama sencilla de una plaza, una pequeña mesa de luz, y un escritorio, o más bien, una mesa con velador y una silla que la acompaña. Todo en una madera dura y pesada, probablemente algarrobo, trabajada en un estilo rústico y austero que ahorra en detalles. Sobre cada mesa podemos encontrar, además de la lámpara, una hoja plastificada¹⁴⁰ con una serie de recomendaciones para el visitante tales como la de llegar puntualmente a los

¹³⁹ Así, por ejemplo, en la abadía “Niño Dios” en Victoria, Entre Ríos, se hacen retiros de silencio para hombres de un carácter similar al que se practica en San Benito, pero también se llevan a cabo otros de régimen menos estricto en una “hospedería externa” destinada no sólo a recibir sólo a hombres sino, además, a mujeres o a matrimonios solos o acompañados por los hijos. Esta hospedería tiene una capacidad de alrededor de ciento veinte personas en tanto que la de Luján no puede recibir a más de once personas aproximadamente.

¹⁴⁰ Cfr. Anexo II.

oficios, dejar la habitación ordenada al retirarse, etc. Por encima de la mesa, y a una altura de modo tal que cuando uno se sienta queda a nivel de la vista, hay un pequeño cuadro de madera en el que se indican los distintos horarios de los oficios religiosos y de las comidas. Ligeramente más arriba de este cuadro, hay una cruz sencilla de madera que lo dobla en tamaño. Cada una de estas habitaciones tiene un baño privado, con agua fría y caliente y una ducha de las medidas suficientes. Un armario empotrado en la pared, forma parte también de la decoración de estas piezas. Al abrir la puerta de mi placard me encontré con frazadas, tres perchas, un portavela, dos cajas de fósforos y un pequeño aparato eléctrico para los mosquitos que en el verano, por la proximidad con el campo, pueden ser abrumadores. Sobre la puerta de entrada a cada habitación, hay una pequeña inscripción en madera con algún nombre alusivo a alguna virgen o santo. La mía, por ejemplo, llevaba el nombre de “Santa Isabel”. La pieza adyacente era la de “Santa Ana y San Joaquín”, y la tercera habitación, llevaba el nombre de “La Sagrada Familia”.

Quien hace un retiro espiritual combina previamente con la abadía, más precisamente con el hospedero, el día preciso y la hora aproximada de llegada, como así también el período que desea estar en el monasterio que difícilmente supera la semana de estadía. Veremos más adelante algunas precisiones en torno a la función del hospedero que hace, para estas personas que van a los retiros, las veces de mediador entre ellas y la comunidad. Cada una de estas personas vive por un corto período, al menos, algunos de los elementos que caracterizan a la forma de vida de estos monjes:

«[La hospedería]... es el lugar en que se reciben a los huéspedes, se invita a participar de... esta cercanía de Dios en la hospedería, los que quieren venir, bueno, están en este lugar en que se hospedan por unos días y comparten esta vida de los monjes. De esta manera, los monjes comparten el don de Dios y se invita a los que vienen a alabar a Dios, es una escuela, también, el monasterio, en la cual los que vienen aprenden a alabar a Dios a agradecerle a vivir como hijos.»

Así, por ejemplo, la “separación” de la rutina habitual de la vida cotidiana fuera del monasterio; la oración individual, cuando se lleva a cabo, o compartida, durante los “oficios religiosos” con el resto de la comunidad de monjes; el almuerzo y la cena en común; la “reflexión” individual; etc.; representan algunas de las actividades de quien hace un retiro y poseen su importancia en razón de que, como se verá, a quienes se presenten como candidatos para ingresar al monasterio se les recomendará, entre otras cosas, la realización de retiros espirituales cada vez más prolongados como una forma para que el candidato pueda advertir e interiorizarse progresivamente de la forma de vida que desea practicar¹⁴¹.

¿Qué actividades desarrollan estos individuos que llegan hasta la abadía para hacer un retiro?, bueno, en primer lugar, pueden llegar personas solas o en grupos pero en todos los casos lo que hacen durante aquel período es básicamente lo mismo. Asistencia a los “oficios religiosos”, oración, descanso, lectura, silencio, o al menos, eludir al máximo los contactos dialógicos con otras personas, “reflexión”, “meditación”, “escucha”, y, por último, la comida en común, almuerzo y cena, con todos los monjes en el “refectorio”. La asistencia de estos visitantes a los “oficios religiosos” no es obligatoria en todos los casos, aunque se la recomienda para favorecer el “clima de retiro” de aquellos mientras dure su estancia en el monasterio; por otra parte, sí es obligatoria, al menos, la asistencia a la misa diaria.

Si bien la presencia de todos los monjes es imperante en todos y cada uno de los “oficios religiosos”, con la excepción de algún caso autorizado por el abad, para los visitantes sólo la asistencia a la misa que se celebra diariamente a media mañana es,

¹⁴¹ *Cfr. infra*, pág. 113 ss.

entonces, obligatoria¹⁴². Puede mencionarse aquí, que este “oficio” representa también para el monje que ha decidido retirarse temporalmente a la “soledad” de la “ermita”, la única obligación litúrgica para con el resto de la comunidad. El monje que se recluye en la “ermita” se separa del resto de los “hermanos” por unos días y suspende así todos los encuentros y actividades comunitarias. Volveremos sobre ello en otro apartado¹⁴³. Por el momento, esto nos basta para hacer un primer señalamiento de la importancia que este oficio religioso reviste dentro de la liturgia diaria. Al mismo tiempo, el ámbito en que se lleva a cabo este oficio y los seis restantes que se celebran todos los días nos introduce en otro de los espacios “públicos” del monasterio. A saber, la iglesia:

«Es el lugar en que los monjes van a alabar a Dios, van a expresar su amor, y esto está relacionado con el aspecto de la oración litúrgica de los monjes. Los monjes tienen momentos... siete veces al día que oran al Señor en la iglesia... Estas siete veces que oran con los salmos y la Palabra de Dios y con la Eucaristía de la Santa Misa, expresan la humildad y la obediencia. ¿Por qué?... porque justamente estas siete veces que van a rezar, está compuesta por salmos que son alabanzas, bendiciones al Señor. Y, justamente, decíamos, el que es humilde, el que es hijo, alaba a su padre por todo lo bueno que le ha dado. Entonces, en el humilde... que reconoce las grandezas de Dios surge el sentimiento de querer alabarlo, querer bendecirlo, querer darle gracias. Entonces, por eso es tan importante la oración en común, o sea, toca la campana y siete veces al día los monjes expresan este sentimiento de humildad, este sentimiento de hijos a su padre, alabándolo, bendiciéndolo, con los salmos, con la Palabra de Dios.»

La iglesia se constituye en un espacio abierto y públicamente frecuentado tanto por las personas que realizan los retiros en la abadía como por los eventuales visitantes que, sin hacer retiros espirituales, se llegan hasta el lugar para participar de algún oficio religioso

¹⁴² Ver figura 18, pág. 144.

como, también, por supuesto, por todos los monjes que celebran diariamente aquellos, constituyéndose de este modo, la iglesia, en el espacio litúrgico por excelencia para la oración proclamada en común por todos los monjes.

La capilla situada al frente de la abadía y a la izquierda de la entrada principal, conforma una extensa fachada juntamente con la hospedería. Situada sobre una amplia explanada y con un techo de tejas francesas, al igual que el resto del monasterio, forma parte del cuerpo de toda la construcción. Está integrada¹⁴⁴. En su interior, los muros reproducen el mismo tratamiento que poseen en el exterior, caracterizado por el estilo de las construcciones mediterráneas. La decoración es sencilla y delicadamente medida. Sin excesos. El espacio interno es amplio. Puede distinguirse un espacio destinado a los fieles, y otro destinado especialmente a los monjes. El primero, está conformado por tres hileras de sólidos bancos de madera de escasa ornamentación, para que los fieles puedan presenciar cómodamente los distintos oficios religiosos. El segundo, situado frente a estos bancos y sobreelevado por dos escalones, constituye una plataforma en la que los monjes se ubican en los lados opuestos, de modo tal que quedan enfrentados entre ellos mirando al centro y de perfil a los fieles. Cada uno de ellos, y durante la celebración de cada oficio religioso, ocupa acostumbradamente el mismo lugar. Por encima de todo y sirviendo de eje central a esa planta rectangular está la cruz, levemente iluminada por una luz cenital. La ausencia de estatuas, imágenes y figuras santas en el lugar, con la excepción de una escultura de la virgen María y el Niño en sus brazos en un lateral, le confieren sobriedad y una profunda austeridad.

Siete veces al día los monjes concurren a la iglesia para la celebración del “oficio” en el que el silencio del monasterio cede su lugar a la oración que, a través de salmos, cánticos y lecturas, es dirigida a Dios a plena voz. El silencio abandona entonces los espacios que la oración colectiva ocupa.

¹⁴³ *Cfr. infra*, pág. 107 *ss.*

Las puertas principales de la iglesia se abren directamente al parque principal de acceso al monasterio caracterizado por la presencia de espacios verdes forestados que permiten en cierta forma resguardar algo de privacidad al monasterio, y, además, servir como lugar de esparcimiento para quienes pasen algunos días en la abadía para un retiro espiritual¹⁴⁵. Estos espacios naturales cuidados y conservados están presentes en todos los monasterios que hemos podido visitar y en algunos casos pueden llegar a poseer, ayudados también por las características ecológicas del lugar, una enorme variedad de especies arborícolas y vegetales en general¹⁴⁶. Piénsese que los monasterios implantados, en la mayoría de los casos, en lugares descampados, alejados en cierta medida de los centros poblados, y, en algunos casos, lisa y llanamente en el medio del campo¹⁴⁷, fomentan en alto grado un estrecho y permanente contacto con la naturaleza, y en donde, en consecuencia, animales, pájaros, flores, plantas, árboles, insectos, etc., conforman un contexto ecológico en el cual transcurre el desarrollo de la vida monástica y con el que, en virtud de las características de las economías de los monasterios, se establecen notables relaciones de carácter económico pero, también, espiritual. En no pocas oportunidades hemos tenido ocasión de observar a alguno de ellos caminar tranquilamente por los alrededores del parque en silencio y soledad, antes o después de algún oficio, como quien anda encerrado en sus propias meditaciones y en sus propios pensamientos. Por otra parte, como se verá

¹⁴⁴ Ver figura 3, pág. 64.

¹⁴⁵ Ver figura 8, pág. 80.

¹⁴⁶ La abadía del “Niño Dios”, en la provincia de Entre Ríos, posee una importante variedad de especies forestales y vegetales que, favorecida en gran medida por las condiciones ecológicas de la región mesopotámica, constituyen una estructura natural verdaderamente laberíntica poblada de álamos, eucaliptos, pinos, acacias, frutales, palmeras, arbustos diversos, etc.

¹⁴⁷ El monasterio de “Nuestra Señora de los Angeles”, “La Trapa”, en el partido de Azul, provincia de Buenos Aires, establecido desde 1958 en nuestro país, se ubica a cincuenta kilómetros de la ciudad y se encuentra instalado, literalmente, en el medio del campo y de las sierras. En esta misma dirección, la Cartuja que está a punto de establecerse en la Argentina en la provincia de Córdoba (*cf. supra*, pág. 43 *n.*), ha adquirido entre 80 y 120 hectáreas de campo a unos diez kilómetros de la localidad de Dean Funes, el centro poblado más

más adelante, el origen mismo de los horarios litúrgicos guardan una relación directa con la salida y la puesta del sol en razón de que, originariamente, en el simbolismo del cristianismo primitivo, el sol representaba al mismo Dios que iluminaba toda la Tierra y por ello el primer “oficio religioso” del día, el de Vigilias o Maitines, se realizaba en las penumbras de la noche cuando aún el sol no había salido¹⁴⁸.

Encontramos, entonces, en la abadía de Luján, estas características naturales que llaman la atención inmediatamente para quien llega al monasterio. La parquización frontal y lateral nos abren a un primer contacto con el monasterio; nos presenta un paisaje; constituye un paseo; representa un espacio que en las caminatas muchas veces repetidas por quienes realizan retiros relativamente prolongados, permiten un encuentro con la naturaleza en las afueras del monasterio que a menudo, para quienes provienen de la ciudad, aquél se constituye en un ritual de gran valor y en modo alguno desdeñable. No se advierte, por otra parte, una ruptura entre este medio natural y el interior del monasterio; ya que, el patio interior central, el “claustro”, circundado por los pasillos laterales que vinculan los distintos sectores del monasterio, contiene en sí mismo elementos naturales del contexto ecológico exterior como arbustos, flores, plantas diversas, etc. Podría hablarse, por tanto, de una continuidad entre el exterior natural y el interior monástico. La arquitectura del lugar nos habla en este sentido. En efecto, la posición del patio central que recupera una porción de naturaleza en el centro mismo del casco del monasterio, las aberturas al exterior tales como puertas y ventanas nos colocan en contacto directo e inmediato con la naturaleza

próximo. La abadía “Santa María” de Los Toldos y, por supuesto, la abadía “San Benito” de Luján constituyen también claros ejemplos en este sentido.

¹⁴⁸ Véase en el anexo III el salmo 29 del oficio de Laudes que dice: «al atardecer nos visita el llanto, por la mañana el júbilo.» (29, 6).

circundante. Finalmente, hay una parquización situada en la parte posterior del monasterio en la que se encuentran, por ejemplo, la “ermita” y el cementerio de la comunidad. Pero ingresamos, aquí, a un área cualitativamente distinta en virtud de características propias que se constituye en lo que los monjes denominan como “clausura”.

Es importante destacar en este punto la relación que se establece entre ciertos espacios concretos externos a la “clausura” del monasterio y la conservación del silencio en ellos como una práctica habitual. De ellos es la iglesia, sin duda, la que representa la más alta expresión en este sentido. Se ha señalado que es en ella en donde los miembros de la comunidad desarrollan la salmodia diaria a Dios en los distintos “oficios religiosos”. Por ello se constituye en el ámbito *par excellence* de la oración colectiva. Pero el silencio que caracteriza a estos lugares, que como veremos también está presente en el sector de “clausura”, se constituye en un actor secundario cuando la oración entra en escena lo cual, por cierto, no implica en absoluto la extinción de aquél como un elemento preponderante dentro del mismo “oficio” y, por supuesto, dentro del marco proporcionado por la misma forma de vida monástica.

El silencio ambiental que se constituye en un componente siempre presente en los espacios que hemos denominado como espacios públicos, cede el lugar a un silencio con características bien definidas que se encuentra firmemente asociado a la práctica específica que se desarrolla en el contexto de la iglesia, es decir, la oración. Si allí hicimos referencia a un silencio “ambiental”, para conferirle cierta denominación a un fenómeno generalizado dentro del monasterio, en este caso debería hacerse referencia a una forma de silencio de carácter igualmente definido para el que los mismos actores destinan una denominación

específica. Este es, a saber, un silencio de “recogimiento”. En efecto, esta forma de silencio está directamente vinculada a una práctica concreta que es, justamente, la oración que se celebra en forma colectiva en las distintas “Horas Litúrgicas” pero, también, la oración individual que cada monje separadamente puede realizar antes o después de algún “oficio” en el contexto de la iglesia. Veremos más detalladamente las características de esta forma de silencio cuando nos refiramos a la oración en el tiempo de los oficios, por lo pronto, ha de mencionarse que la puesta en práctica del silencio de recogimiento ha de ir asociada a ciertas posturas del cuerpo que se ponen de manifiesto en los momentos de la oración. Por otra parte, debe destacarse el hecho de que ambas formas de silencio se expresan también en otros espacios concretos del monasterio aunque ya no de un carácter público sino, por el contrario, en unos espacios más restringidos para uso exclusivo de los miembros de la comunidad y que ellos denominan como “clausura”.

El silencio ambiental al que aquí estamos haciendo referencia como un aspecto fuertemente vinculado a los diversos sitios que forman parte del monasterio, no debe ser contemplado a la luz de un esencialismo que considere “inmanente” aquella cualidad a los lugares o, mucho menos aún, a los objetos que componen los diversos escenarios sino, por el contrario, el silencio ambiental ha de verse como una característica generada por la acción cotidiana de los mismos sujetos, como resultado de la puesta en práctica de una “técnica corporal”¹⁴⁹ que aquellos ejercitan en forma habitual y que está directamente asociada con dos componentes implicados ya en la misma acción del “retirarse del mundo” al monasterio. Por un lado, el ejercicio de una “tendencia a un mínimo de interacción social externa” y una “tendencia a un mínimo de interacción verbal” y, por otro lado, a

determinadas concepciones cosmológicas del universo simbólico que se manifiestan en categorías nativas tales como la de “escucha” y “búsqueda de Dios”, sobre las que hablaremos más adelante. Este silencio ambiental, por tanto, no se encuentra en los objetos sino en los sujetos que impulsan su práctica configurando un *habitus* de características definidas acordes con el modo de vida, con el establecimiento en el que la desarrollan, y con determinadas concepciones en torno a aquella práctica.

Por otra parte, en relación con aquellas “tendencias”¹⁵⁰ que se irán aclarando en el desarrollo de nuestro trabajo, se advierte una notable similitud con las características inherentes a la liminalidad tales como las que se manifiestan en la idea de limitar las conversaciones o guardar silencio, y en la idea de retiro latente en la *communitas* generada, por ejemplo, en los ritos de instalación del jefe supremo entre los *ndembu*, en los que la liminalidad parte de «...la construcción de un pequeño refugio de hojas a una distancia aproximada de kilómetro y medio del poblado principal»¹⁵¹. El monasterio se constituye, entonces, en una especie de “gran cabaña” en la que se consuma el “ideal de retiro” con el que se presentan los que desean practicar la vida monástica, como se verá más adelante, y en donde el silencio en todas sus formas se manifiesta como un componente esencial en todos los ámbitos de la abadía; por ello, es menester atender a los lugares de uso más íntimo

¹⁴⁹ Mauss, 1936. *Cfr. supra*, pág. 23.

¹⁵⁰ El antropólogo Clifford Geertz ha hecho mención a las “disposiciones” que se hacen presentes en el campo religioso, señalando que: «Una disposición no es una actividad o un hecho que ocurre, sino que es la probabilidad de que se realice una actividad o que ocurra un hecho en ciertas circunstancias...» (1973: 93). Según Geertz, aquellas pueden distinguirse en “estados de ánimo” y “motivaciones”, constituyéndose estas últimas en «...una tendencia persistente, una inclinación permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en cierta clase de situaciones...» (*ibid.*). Por ello, hemos preferido referirnos a “tendencias” para señalar la búsqueda persistente de retiro y de silencio que se pone de manifiesto tanto en forma individual como colectiva.

¹⁵¹ Turner, 1969, pág. 106. En relación con la construcción de esta pequeña cabaña para el futuro jefe, este autor afirma que aquella «...recibe el nombre de *kafu* o *kafwi*, término que los *ndembu* derivan de *ku-fwa*,

de la comunidad que confieren, junto a los que hasta aquí se han visto, el carácter dual a la espacialidad monástica.

III. 2. 2. Espacios privados: la “*clausura*”

En forma adyacente a los espacios antes mencionados, hay otros que la arquitectura y la naturaleza circundante rescatan para uso exclusivo de los miembros de la comunidad; de carácter restringido para las personas externas al monasterio, íntimo, privado, una serie de ámbitos bien delimitados configuran un espacio de características específicas que los monjes denominan como “clausura”:

«La clausura no es una penitencia, sino que es... un modo de apreciar el amor a Dios... la intimidad con Dios... La clausura es esto..., el monje separado del mundo... para vivir esta intimidad, este encuentro con Dios, este amor... especial, por esto Dios lo separa, no por que sean malos el resto de los hombres, sino para vivir especialmente este amor y después los monjes, viviéndolo..., lo distribuyen con su testimonio entre los hombres, pero... hay que verlo como una especial elección de amor, no es como... que reniegan del mundo porque el mundo es malo, sino, bueno, porque... es una especial elección de amor, y... como medio para expresarlo y vivirlo. Ese es el sentido de la clausura...»

“morir”, porque en ella abandona el jefe electo su condición previa de plebeyo por medio de una muerte simbólica.» (Turner, 1969: 107).

En efecto, si, por ejemplo, caminamos por el parque posterior de la abadía, un simple cartel puede señalarnos los límites definidos por cada uno de estos espacios: “clausura”, o, como hemos podido observar en otro monasterio, “no pasar, clausura”.

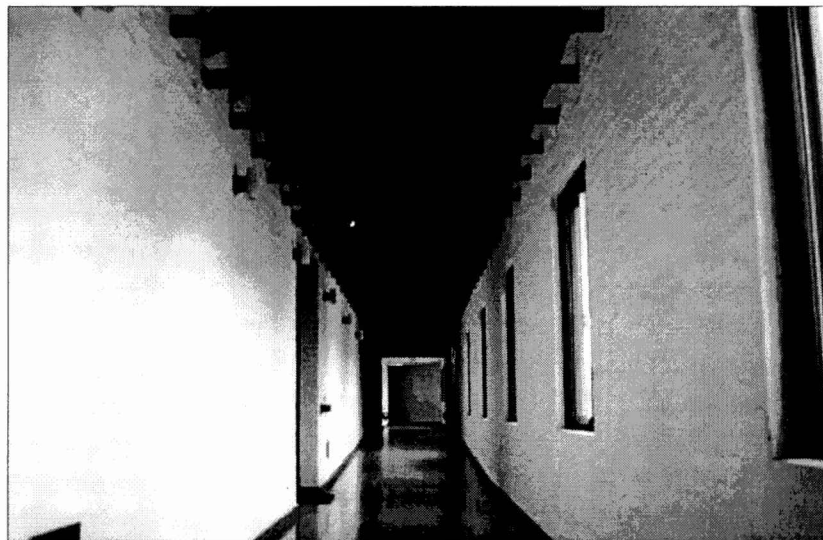


Figura 10. Pasillo interno que conduce al sector de clausura.

De estos espacios, quizá, sea el comedor, el “refectorio”¹⁵², el menos “privado”; y ello en razón de que no sólo es frecuentado diariamente por los monjes sino que,

además, constituye el lugar

en el que los huéspedes del monasterio comen junto a la comunidad. El refectorio representa, entonces, un espacio de encuentro de todos los miembros en su conjunto durante el mediodía, en el almuerzo, y durante el atardecer, en la cena. En cada uno de estos momentos los visitantes que se encuentran haciendo un retiro en el monasterio son invitados a compartir la comida con los monjes.

El “refectorio” está situado en una parte más bien trasera del monasterio. Camino a la iglesia desde el sector de hospedería, es necesario recorrer unos ochenta metros de pasillo en forma de “L” para llegar hasta él. A la entrada, una puerta de madera de doble hoja se sitúa en uno de los extremos de los lados más largos de una planta rectangular, en tanto que, del otro extremo, una puerta similar comunica con la cocina subdividida en dos sectores amplios destinados a distintas labores. Entre ambas aberturas, se ubica un púlpito destinado al

¹⁵² Ver figura 11, pág. 99.

“lector de la semana”. La ambientación del lugar es, en general, como en el resto de los sectores, austera. Las mesas, angostas y alargadas, en una madera maciza, pesada y oscura, se distribuyen en forma paralela a cada uno de los lados del refectorio, a diferencia de la mesa destinada a los huéspedes que se sitúa en el centro de todo el lugar y de punta a la mesa principal en la que sólo se sientan el abad y el prior del monasterio. Las sillas en el mismo material combinan con el estilo de las mesas y, junto al bolseado blanco de las paredes característico de todo el monasterio y al techo a dos aguas que deja al desnudo, en el interior, tirantes y entablados de madera, confieren a todo el lugar un carácter rústico. La vajilla, en el mismo sentido, de metal, es similar a la de campaña. La única imagen religiosa del lugar está dada por una cruz en madera y un Cristo que cuelga sobre la pared por detrás de la mesa del abad. Sobre esta mesa se ubica una campanilla para ser empleada por aquel, o en su defecto por el prior, para dar por finalizada cada comida después de lo cual cada uno se levanta, se “agradece” por la comida recibida, y todos colaboran para levantar y limpiar la mesa e ir a la cocina para lavar y secar la vajilla. Todos comen la misma comida con excepción de algún “hermano” que por razones de salud debe seguir alguna dieta especial. Asimismo, todos, abad, monjes y huéspedes colaboran al final en la limpieza de todos los enseres. Durante todas las comidas el silencio es taxativo. No se puede hablar; salvo el caso que alguien deba pedir algo en especial en cuyo caso lo hará en voz baja o, como en muchas ocasiones, con algún gesto de manos o de cabeza. Cuando se encuentran todos reunidos en las comidas, el silencio del refectorio sólo es interrumpido por el golpe de algún cubierto sobre el plato, del agua que se vierte en algún vaso, del ir y venir del “hermano” que está a cargo del servicio, de una fuente que se apoya o se desplaza sobre la mesa, etc. Pero esta natural melodía culinaria sólo es acompañada con la “lectura”¹⁵³ que está siempre presente en todas las comidas con excepción del almuerzo de los domingos, en los cuales aquella es reemplazada por la audición de algún fragmento de música clásica. Por otra parte, durante ciertos días en que se conmemoran determinadas “solemnidades” religiosas, y sólo durante estos días en especial, el silencio acostumbrado del refectorio es suplido temporalmente por la libre conversación de todos los monjes.

¹⁵³ Michel Rouche ha señalado esta práctica en los monasterios durante la Edad Media: «...lecturas en común, durante las comidas y después de las Completas, a veces incluso durante el trabajo en las cocinas o en otros sitios. Esta lectura se les hacía también a los huéspedes del monasterio.» (1985: 129).

En la Regla hay una clara mención al “clima” que debe propiciarse en el refectorio durante las comidas:

«Guárdese sumo silencio de modo que no se oiga en la mesa ni el susurro ni la voz de nadie, sino sólo la del lector. Sírvanse los hermanos unos a otros, de modo que los que comen y beben tengan lo necesario y no les haga falta pedir nada; pero si necesitan algo, pídanlo llamando con un sonido más bien que con la voz. Y nadie se atreva allí a preguntar algo sobre la lectura o sobre cualquier otra cosa, para que no haya ocasión de hablar, a no ser que el superior quiera decir algo brevemente para edificación.»¹⁵⁴



Figura 11. El comedor o “refectorio” de la comunidad.

La asistencia y la puntualidad a estos encuentros es obligatoria para los monjes. Durante las comidas menores, tales como el desayuno y la merienda, la modalidad es bien

diferente. En primer lugar porque no es obligatoria la concurrencia y, en segundo lugar, más importante aún, porque ya no constituye un encuentro en común de todos los miembros ya que se estipula un período aproximado de una hora para que cada uno llegue al refectorio en el momento en que lo desee o pueda hacerlo¹⁵⁵. El mismo régimen vale para los huéspedes.

¹⁵⁴ RSB, cap. XXXVIII, pág. 121 ss.

Por otro lado, encontramos en la parte posterior del monasterio un amplio parque para uso exclusivo de los miembros de la comunidad o, eventualmente, puede también ser frecuentado por alguno de los monjes acompañado de su familia cuando ésta se llega hasta allí para realizar una visita. Cabe destacar aquí que a cualquiera de las familias de cada uno de los miembros se le dispensa un trato especial, pudiendo acceder en algunas oportunidades a espacios que normalmente quedan vedados para el resto de la gente. Por ejemplo, cuando alguno de ellos toma los “votos perpetuos” aquellos espacios comprendidos dentro de la clausura pueden quedar abiertos para los familiares de aquél. En una oportunidad en la que participamos de una de estas celebraciones, hemos comprobado como el refectorio y los pasillos que a él conducen, por ejemplo, eran libremente transitados por hombres, mujeres y niños todos ellos familiares de quien tomaba los “votos” reunidos en una celebración común con todos los miembros de la comunidad. Una verdadera fiesta en la que monjes, familia y el protagonista principal, rompían con el silencio y la soledad de algunos de los sectores de la clausura.

En el parque posterior encontramos también el cementerio de la comunidad, en el que indefectiblemente habrán de descansar los restos de cualquiera de los miembros a su muerte. En este parque forestado y cuidadosamente preservado, aunque lo mismo podría señalarse respecto a la parquización en general, es habitualmente frecuentado por alguno de los miembros para meditar, rezar o, sencillamente, disfrutar de la naturaleza que el lugar propone. En todos los casos, o al menos en todos los que hemos podido observar, estos paseos son siempre en soledad y, por supuesto, en silencio, realizándose en los momentos

¹⁵⁵ Cfr. Anexos I y II.



Figura 12. Biblioteca del monasterio.

en que se hallan libres de actividades como suele ocurrir los días domingos en que los miembros de la comunidad dedican al descanso.

Otro de los espacios de la abadía de suma importancia para la comunidad, y en el que históricamente se han destacado todos los monasterios benedictinos, es la biblioteca¹⁵⁶ que esta directamente asociada a los estudios que, como veremos más adelante, llevan a cabo todos los miembros desde los primeros

momentos de su ingreso. Ella esta a cargo de un bibliotecario que tiene la responsabilidad de llevar el control sobre las publicaciones que semanalmente llegan al monasterio de todo el mundo, entre libros y revistas, todos ellos de un carácter eminentemente “técnico”; por otra parte, una vez catalogado y registrado el material, es depositado en las estanterías correspondientes de acuerdo a sus contenidos y pasa a engrosar así el archivo informatizado en el que constan los cincuenta mil volúmenes con los que en la actualidad cuenta el

¹⁵⁶ «Como era natural en medio de un mundo rural, en el que los servidores de Dios eran los únicos en tener acceso a los libros y al saber escolar y en el que las abadías constituían la piedra angular del edificio eclesiástico, estos instrumentos de conocimiento se habían concentrado en los monasterios. Durante siglos, los monjes habían ofrecido la mejor instrucción... Después de 1100, su brillo se oscurece muy rápidamente: se repliegan sobre sí mismas; las tareas educativas se restringen al interior de la comunidad; no difunden más el saber. Debido a la voluntad de ascetismo, el claustro se separa del mundo. A los monjes sólo les incumbe rogar y buscar a Dios en la soledad; enseñar para a ser el monopolio de los clérigos...» (Duby, 1976: 146). Por otra parte, respecto al carácter del libro en el medioevo se ha señalado que: «Además de instrumento de conocimiento, el libro era considerado un accesorio de la liturgia puesto que colaboraba en el servicio divino. Por esta razón debía estar decorado como lo estaban el altar, los vasos sagrados o los tabiques del santuario.

monasterio. El bibliotecario, también, ha de llevar el control de los libros que se entregan a cada uno de los miembros para su lectura, registrando en cada una de las solicitudes las entregas y devoluciones del material de estudio; el control que aquél lleva sobre la biblioteca es cuidadoso y pormenorizado.

Ha de mencionarse que hasta el momento la biblioteca ha estado separada en dos edificios diferentes por razones estrictamente de espacio, siendo ocupado cada uno de ellos con material textual cualitativamente diverso; así, por ejemplo, en uno de los edificios puede hallarse un cuantioso material referido a historia, arte y literatura, en tanto que en otro pueden encontrarse publicaciones de un carácter exclusivamente “técnico” tales como los textos sobre liturgia, patristica, filosofía, historia de la iglesia y del monacato, teología, etc. Por otro lado, los textos de lectura que se encuentran en la biblioteca no pueden ser entregados sencillamente así como así a cualquiera de los miembros de la comunidad que allí se presenten para solicitarlos sino que, por el contrario, dicha petición ha de estar previamente aprobada por el “padre abad” quien habrá de establecer *a priori* el material al que puede tener acceso cada uno de sus monjes. Esta restricción pesa particularmente sobre los “novicios”, es decir, sobre quienes están dando sus primeros pasos en el monasterio, dado que se considera que recién pueden acceder a la lectura de cierto material referido a historia, literatura o arte, una vez que se han empapado durante algunos años con textos de carácter “técnico” que forman parte de la formación inicial dentro del monasterio y que contribuye, según nos ha sido mencionado, a afirmar la “vocación” del que ingresa¹⁵⁷.

En este objeto de arte era donde se producía de manera más íntima la conjunción entre la cultura escrita y la imagen.» (Duby, 1976: 34). Ver figura 12.

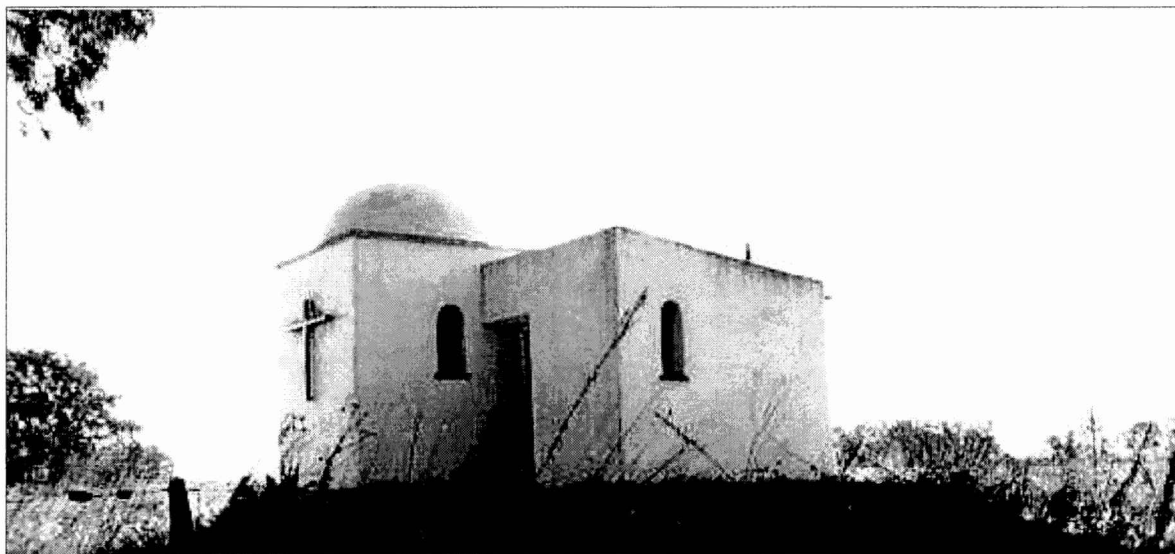


Figura 13. Ermita alejada a unos doscientos metros del casco principal del monasterio.

Hay, además de la biblioteca, del patio posterior y del cementerio que en él se encuentra, otro espacio claramente definido por la arquitectura del lugar que está exclusivamente destinado para el uso de los monjes, aunque se encuentra a unos doscientos metros del casco principal del monasterio campo adentro. Este ámbito de dimensiones reducidas, de un carácter sumamente austero e integrado por un pequeño conjunto de objetos elementales para la vida cotidiana es, según la denominación que los monjes le adjudican, la “ermita”, que hemos podido advertir en otros monasterios visitados¹⁵⁸. Una de las características que *prima facie* se destaca de ella es su distancia con respecto al monasterio; no se encuentra de ningún modo integrada al edificio principal sino que, por el contrario, es menester caminar una buena distancia y atravesar un monte de eucaliptos para llegarse hasta ella. Nótese que, según se ha señalado, si bien el monasterio ya se encuentra distanciado del centro poblado más próximo con lo cual de por sí ya define un cierto “retiro del mundo”, la ermita se halla al mismo tiempo distanciado y retirada de aquél, con lo cual se constituye en una especie de retiro en el retiro.

¹⁵⁷ Cfr. *infra*, punto III. 3.

Ella puede ser habitada sólo por un monje a la vez y durante un período de tiempo que no supere los siete días al año, pudiendo realizarse el “retiro a la ermita” en cualquier momento siempre y cuando cuente con la previa autorización del abad. La ermita está sectorizada en espacios elementales y equipada con todo lo necesario, de modo tal que quien en ella se instale por unos días pueda llevar a cabo una vida “normal” sin ningún tipo de dependencia con la comunidad. Una habitación principal con una cama de una plaza y un pequeño escritorio, un baño, una cocina y, asociado a la forma de vida propiamente monástica, un pequeño oratorio, todo ello en las dimensiones estrictamente necesarias para una sola persona. No hay agua corriente, ni gas natural, ni luz eléctrica; una bomba manual, un pequeño calentador a garrafa y unas velas, se constituyen en los únicos instrumentos que posibilitan el aseo, la comida y la lectura por las noches. Una cama, un pequeño escritorio y una silla representan todo el mobiliario del lugar. El oratorio, de las mismas características austeras que el resto, se compone de un pequeño banco para rezar y una mesa para la celebración de misa individual en las mismas proporciones; la composición del lugar se completa con una cruz sobre una de las paredes que concentra la mirada del orante, y un techo abovedado a modo de semiesfera que ilumina el oratorio por luz cenital¹⁵⁹.

Quien realice un retiro en la ermita habrá de llevar consigo una Biblia, un “salterio”, algún texto con los “cánticos” correspondientes para los “oficios” y, probablemente, algún otro tipo de lectura bíblica. En efecto, el monje que se retira a la soledad de la ermita para vivir por unos días en aquel clima de aislamiento interrumpirá, por supuesto, el contacto asiduo con el resto de los miembros de la comunidad aunque, de ningún modo, se alterará

¹⁵⁸ Ver figura 13, pág. 103.

¹⁵⁹ Ver figura 14, pág. 105.

el *continuum* orante que se desarrolla diariamente en forma colectiva; aunque en la ermita el monje pueda estar separado del grupo, en modo alguno interrumpe la oración diaria que corresponde a cada una de las “Horas Litúrgicas” que, basadas en el horario romano y como veremos más adelante, son las de “Vigilias”, “Laudes”, “Misa”, “Tercia”, “Sexta”, “Nona”, “Vísperas” y “Completas”. A cada una de ellas corresponde una selección específica de lecturas que, de acuerdo a la regla benedictina, ha de ser compuesta por el abad del monasterio. Vale decir que si hay algo que el monje se lleva consigo cuando se retira a la ermita es, sin duda, la oración que a menudo celebra en común con sus “hermanos”; por otra parte, debe mencionarse que, en rigor, aquella acompaña al monje incluso fuera del monasterio cuando por motivos de causa mayor deba salir de la abadía para realizar algún trámite, visitar a un familiar enfermo, etcétera, según hemos podido comprobar en algunas ocasiones. En todos estos momentos en los que aquél se encuentra apartado de su comunidad la oración no deja de estar presente en ninguna oportunidad, por lo tanto, ha de destacarse a la oración junto al silencio como un “elemento oral” de suma importancia dentro de la forma de vida que estos monjes desarrollan habitualmente¹⁶⁰.

En relación con los motivos que pueden suscitar la autoreclusión en la ermita, puede mencionarse que si bien es posible que ello se produzca por causas estrictamente subjetivas, es decir,

¹⁶⁰ Firth, 1951, pág. 251.



Figura 14. Oratorio individual de la ermita.

por una simple decisión personal, también es posible que se manifiesten otro tipo de determinantes. Así, por ejemplo, cuando alguno de los miembros cumple una determinada cantidad de años dentro del monasterio; cuando está por realizar sus “votos”; o, más comúnmente, cuando se ingresa en el transcurso del año en períodos litúrgicamente significativos como pueden serlo los períodos de “Adviento” y “Cuaresma” que, a menudo, son denominados como “tiempos penitenciales”. Es necesario señalar en este punto un aspecto de suma importancia dentro de la vida que este grupo de monjes desarrolla. En efecto, los períodos a los que hicimos referencia representan para los miembros de la comunidad períodos de “preparación”, tal como nos ha sido mencionado, y constituyen, justamente, momentos en que la comunidad toda se prepara para la llegada de la Pascua, al final de la Cuaresma, y del nacimiento de Cristo, al final del Adviento. Por cierto que aunque éstas encabecen el orden de importancia, hay otras solemnidades anuales de carácter igualmente litúrgico que la comunidad celebra en los momentos correspondientes. Ha de destacarse, por otra parte, que el ingreso en períodos como los que el Adviento y la Cuaresma representan no se agotan en una celebración litúrgica sino que, además, implican importantes cambios a nivel de la sociología cotidiana de carácter bien concreto, tales como la introducción en los “oficios religiosos” de ciertas lecturas, un control más acentuado en los alimentos que se ingieren, una reducción en los “recreos” que la comunidad realiza después de cada una de las comidas y, por supuesto, en el cumplimiento del silencio que ha de ser respetado más estrictamente.

La repetición anual de estas solemnidades, algunas de las cuales ejercen notables influencias sobre la dinámica social cotidiana, nos proporciona una noción de “ciclo” –en relación con el tiempo y con las actividades sociales o las influencias específicas que sobre

ellas se ciernen en momentos precisos del año—, que ha sido ya desarrollada en algunos trabajos antropológicos relativos a la temporalidad y sus relaciones con la vida cotidiana. Tal es el caso desarrollado en *Los Nuer* por el antropólogo británico Evans-Pritchard¹⁶¹. Si bien está lejos de nuestras intenciones desarrollar un análisis pormenorizado de las relaciones entre los efectos del tiempo en el monasterio y sus consecuencias sociológicas dado que ello excede los objetivos fijados para nuestra investigación, consideramos que en razón de la importancia de los tiempos penitenciales para la vida cotidiana de la comunidad es lícito tomar en concesión aquel concepto esbozado por Evans-Pritchard para ilustrar *grosso modo* la dialéctica que se establece entre ambos aspectos de la realidad social. Este autor destaca en su estudio sobre los *nuer* la importancia que la ecología ejerce sobre la organización social, las actividades sociales y económicas en relación con lo que denomina como el “ciclo anual”, signado básicamente por las estaciones de sequía y lluvia y sus consecuencias sobre el conjunto social. Del mismo modo, creemos oportuno introducir el mencionado concepto para referirnos a la sucesión de solemnidades que en el término de un año introducen ciertas influencias sobre las actividades sociales de la comunidad. Asimismo, podríamos señalar un “ciclo diario” definido específicamente por las “Horas” del día para la realización de los “oficios religiosos”, lo cual podrá advertirse con mayor claridad más adelante. Por otro lado, ha de señalarse que dichos ciclos revisten un carácter eminentemente litúrgico y son llevados a cabo en los momentos correspondientes, constituyéndose en verdaderas excepciones las modificaciones en su realización ya sea en el día o en el curso del año.

¹⁶¹ Evans-Pritchard, 1940, cap. III, pág. 111.

La ermita se constituye, entonces, en el último refugio en el que el monje puede encontrarse en completo silencio y soledad, aunque no debe olvidarse que los benedictinos a diferencia de los cartujos¹⁶², por ejemplo, no son ermitaños sino cenobitas como hemos señalado al comienzo de este trabajo; para lo cual basta atender al simple hecho de que a cada monje sólo le son concedidos siete días al año para un retiro en aquélla, lo cual da prueba, sin duda, del papel que ocupa la vida comunitaria dentro del monasterio. Por otra parte, dentro de la clausura y de los muros que delimitan el edificio puede hallarse un solo sector parangonable con lo que representa la ermita en cuanto al silencio y la soledad que en ella se genera. Este sector situado dentro de la más estricta clausura es el que constituye el conjunto de las “celdas”, tal como la denominan los monjes, destinadas a los “novicios” y a los monjes con “votos”.

Las celdas no son otra cosa que las habitaciones individuales en las que cada uno de los miembros de la comunidad descansa por la noche o por la tarde después del recreo del mediodía, y en la que puede estudiar y llevar a cabo esa “rumia” que los monjes designan como la “*Lectio Divina*” a horas específicas del día. Cada una de ellas con un baño privado, una cama, un escritorio, y unos pocos objetos de uso personal cotidiano, no presentan diferencias significativas respecto a la austeridad que caracteriza a las mismas habitaciones de la hospedería. La importancia de la celda radica en que ella se constituye, dentro de la clausura, en el espacio íntimo por excelencia del monje. Por ello, en los momentos en que la “*Lectio*”, la lectura individual, se desarrolla, el espacio configurado por la celda se constituye en un ámbito en el que la práctica del silencio de recogimiento es puesta en acción pero no, como podría pensarse, como un silencio de concentración sino, por el

¹⁶² Cfr. *supra*, pág. 43-44 n.

contrario, como un silencio que promueve y persigue el desarrollo de lo que los monjes denominan como la “escucha”, es decir, la cualidad de tornar susceptibles los sentidos a la “Palabra de Dios”. Esta modalidad de silencio se encuentra, por supuesto, asociada a lo que hemos denominado como el silencio ambiental que está presente en todos los ámbitos del monasterio y que se vincula, asimismo, a lo que se ha señalado como una tendencia a reducir los intercambios verbales y las interacciones externas a un mínimo de expresión. No obstante, es necesario hacer una observación en torno a estas formas de silencio.

En efecto, si bien el silencio ambiental generado a partir de la práctica de una técnica corporal vinculada directamente a la oralidad parece manifestarse como una acción continua asociada a un *habitus* cotidiano, el silencio de recogimiento, por el contrario, parece estar más bien asociado a espacios de actividad específicos como así también, como veremos, a tiempos y actividades concretas. Por ello, cuando hacemos referencia a esta modalidad de silencio parece más acertado hablar no ya de técnicas corporales, aunque de hecho sea igualmente canalizada a través del cuerpo, sino tal como lo ha señalado el filósofo Michel Foucault, de “tecnologías del yo”. En este sentido, este autor ha hecho mención a ciertas “técnicas” que “...los hombres utilizan para entenderse a sí mismos”, de las cuales una de ellas estaría directamente asociadas a la esfera del yo del sujeto:

«...permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.»¹⁶³

¹⁶³ Foucault, 1981, pág. 48. Además de las citadas tecnologías del yo, este autor señala otras tres de igual importancia: «...1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar y manipular cosas; 2)

De esta manera, estas tecnologías se constituyen en el “...modo en que un individuo actúa sobre sí mismo...”¹⁶⁴ contándose entre ellas, por ejemplo, la confesión, la contemplación, el examen de sí, la obediencia, el silencio, etc. Por tal motivo, resulta lícito referirse al silencio de recogimiento como una tecnología del yo y no como una técnica corporal, aunque el desarrollo de aquella implique necesariamente la práctica de esta última. Señalar al silencio de recogimiento como una técnica no es erróneo, es incompleto y por tanto no basta para definirlo en su complejidad. Se comprenderá este aspecto más acertadamente cuando hagamos mención a las prácticas asociadas a esta modalidad de silencio. Por el momento ha de señalarse que, como se ha visto, el silencio en tanto práctica cotidiana y rasgo característico de la condición liminal de la *communitas*, se expresa en el monasterio bajo las modalidades que hemos señalado como ambiental y de recogimiento, las cuales se vinculan a los diferentes lugares en general del monasterio pero, también, con espacios concretos como en el caso del silencio de recogimiento en la celda, aunque también pueda aparecer éste último en otros ámbitos como se verá más adelante. Ambas manifestaciones del silencio en el contexto del monasterio están asociadas, por otra parte, a lo que los actores expresan como una cierta idea de “retiro”, es decir, a una cierta actitud de toma de distancia respecto al ámbito de vida social en la que habitualmente se desenvuelven y que han de manifestar al momento de iniciar su proceso de admisión en el monasterio.

tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto...» (Foucault, 1981: 48).

¹⁶⁴ Foucault, 1981, pág. 49.

III. 3. El ingreso: “vocaciones” y “vida retirada”

Hemos señalado respecto a las personas que ingresan al monasterio o desean hacerlo la imposibilidad de agruparlas bajo una misma categoría etária, y lo mismo podría decirse en torno a su procedencia social e, incluso, a su preparación intelectual pese a que no pocos de ellos han terminado sus estudios universitarios o, al menos, cuentan con algunos años de universidad. No obstante, es posible hallar en los relatos que hemos podido recoger en nuestro trabajo de campo en la abadía de Luján, pero también en otros monasterios, cierta esfera de interés que permitiría extraer una forma de denominador común en relación con el ingreso.

En efecto, expresiones tales como “...Dios me llama para esto...”, “Dios me pide que haga esto...”, “siento que este es mi lugar...”, “el amor que Dios me pide solamente acá lo puedo dar...”, “...el Señor nos muestra el camino, y este es el camino que me está mostrando ahora...”, constituyen algunas de las ideas que a menudo manifiestan los monjes cuando se los consulta acerca de las intenciones que los han movido a ingresar al monasterio. Ello puede relacionarse con lo que algunos autores han denominado como el “llamado” que los sujetos que practican una forma de vida monástica parecerían obedecer y, por otra parte, como se deduce de algunas de las expresiones que los mismos monjes manifiestan, resulta lícito afirmar que ellos mismos piensan que es así y obran por tanto en consecuencia promoviendo su admisión en el monasterio:

«...las instituciones religiosas... sólo tratan con quienes se sienten “llamados” a esa vida, y entre los voluntarios escogen sólo a quienes parecen más adaptables a ella y más serios en sus intenciones... En tales

casos la conversión parece ya cumplida, y sólo resta señalar al neófito las vías más seguras para su autodisciplina.»¹⁶⁵

Se verá que el proceso de admisión del “neófito” no resulta ser tan unilateral por parte de la institución. Por otra parte, la presencia de ese llamado o ese pedido que Dios les formula, según ellos expresan, esta vinculado a una idea que, como veremos más adelante, se relaciona con una “propensión a”, o una “búsqueda de” un cierto alejamiento o separación de la vida habitual en la sociedad para poder así consagrar la propia vida a la dedicación exclusiva de ese Dios que realiza el llamado. Definir con precisión este último no resulta sencillo en razón de que tampoco lo es para los mismos actores; ellos mismos al momento de intentar lograr una conceptualización lo expresan como una sensación, un sentimiento, como algo que sienten que tienen que hacer y desean realizar. Por otra parte, subyace aquí una noción de Dios de características específicas que no puede ser soslayada en virtud no sólo de los lazos evidentes que lo pueden unir a ese pedido o ese llamado sino, además, a la relación que guarda con la “vocación” que el sujeto ha de manifestar en el proceso de ingreso. Esta idea de Dios que los actores manifiestan será tratada en otro apartado, por lo pronto, es menester destacar a la “vocación” como una categoría nativa de uso frecuente asociada a esa búsqueda de retiro de la vida social fuera del monasterio, a esa idea del Dios que formula el pedido y por el que se “renuncia al mundo”, y, finalmente, a ese actor que se constituye en el agente activo de todo este proceso. Referencias tales como “...la Iglesia está atravesando por una crisis de vocaciones...”, “...hacen falta más vocaciones...”, “...se necesitan buenas vocaciones...” o “...en nuestro monasterio por suerte estamos bien de vocaciones...”, son mencionadas a menudo y refieren ni más ni menos que

¹⁶⁵ Goffman, 1961, pág. 123.

a esos mismos actores que se presentan en el monasterio con las intenciones de ser admitidos para tomar los hábitos y practicar una forma de vida monástica. Por supuesto que están también las vocaciones sacerdotales, aunque aquí sólo haremos referencia a las vocaciones monásticas dado que son las que están propiamente asociadas a nuestro trabajo. Para explicitar más detalladamente el significado de la vocación, urge ante todo hacer un breve desarrollo del proceso de ingreso al monasterio.

Se ha mencionado, cuando hicimos referencia a los retiros espirituales, las similitudes que se establecen entre ciertas actividades de los huéspedes que se acercan al monasterio para hacer un retiro por unos días y la forma de vida propiamente monástica que llevan a cabo los monjes cotidianamente. Ello merece ser destacado en razón de que es evidente la importancia que los retiros adquieren al momento de lograr una aproximación al proceso de ingreso de los eventuales postulantes.

En efecto, quien manifiesta voluntad e interés por ingresar en el monasterio y “tomar los hábitos”, luego de una conversación con el abad a quien expresará su deseo de ingresar a la orden, de hacerse monje benedictino y, en suma, su deseo de practicar la vida monástica, le será sugerido visitar otros monasterios y hacer retiros espirituales en ellos con el objeto de que el individuo se vaya poniendo a prueba a sí mismo en la vivencia personal pero, al mismo tiempo, que también pueda ir adquiriendo un conocimiento progresivo de la comunidad a la cual desea ingresar confrontándola con las experiencias que irá teniendo en sus reiteradas visitas a otros monasterios y poder elegir, finalmente, cual será la abadía, la comunidad, a la cual desea pasar a formar parte, probablemente, por el resto de su vida.

Se destaca aquí un aspecto que no debe ser dejado de lado puesto que revela una característica de suma importancia de las distintas comunidades benedictinas que se nuclean en las diferentes abadías. Se trata, efectivamente, del carácter propio que adquiere el desarrollo de la vida monástica en cada una de ellas. En efecto, aspectos tales como la disciplina, la recepción de visitas o correspondencia, la puntualidad en los oficios religiosos, el estudio, los descansos, la vestimenta, etc., adquieren, en cada una de ellas, características que en muchos casos no difieren en absoluto o sólo lo hacen en una pequeña medida; no obstante, en otros aspectos, pueden advertirse diferencias más significativas que se relacionan directamente con la autonomía que caracteriza a cada uno de estos monasterios. Ya se han señalado algunas de esas “pequeñas” diferencias¹⁶⁶. No obstante, resta por mencionar cuál es el motivo en el que éstas radican. Ello se relaciona, estrictamente, con una cualidad que históricamente ha caracterizado a cada uno de los monasterios benedictinos y, especialmente, a esta orden religiosa en el contexto de la Iglesia Católica en general. En efecto, a diferencia de las demás ordenes religiosas que, como la jesuita, poseen una estructura jerárquica de tipo vertical similar a la de un cuerpo militar, la orden de los benedictinos posee una estructura de tipo más bien horizontal en el sentido de que cada monasterio es absolutamente independiente de los otros y si bien se elige entre los abades un “abad mitrado” con asiento en Roma, su injerencia sobre cada monasterio de la orden es limitado¹⁶⁷.

¹⁶⁶ *Cfr. supra*, pág. 76.

¹⁶⁷ Existe también un “abad presidente” que nuclea a todos los monasterios del Cono Sur de Argentina, Uruguay, Paraguay y Chile, pero que al igual que el “abad mitrado” posee un poder más simbólico que efectivo.

La ausencia del verticalismo que puede caracterizar a otras ordenes religiosas y, en consecuencia, la ausencia de una injerencia y un control externo permanente posibilita a cada comunidad desarrollar dinámicas sociales propias como así también formas de organización a la medida de cada una de ellas y, finalmente, ha permitido el desarrollo de puestas en práctica de la Regla igualmente particulares. El monasterio de Luján sobre el que trabajamos representa, por supuesto, sólo una de las variantes que aquel universo de puestas en práctica nos puede presentar, sin embargo, debe señalarse que muchas de las peculiaridades que aquí encontramos pueden ser halladas en la práctica habitual de otras comunidades benedictinas según hemos podido comprobar.

Luego de haber realizado retiros espirituales en otras abadías y, por supuesto, en el mismo monasterio que desea ingresar y, después de haber tenido que hacer retiros cada vez más prolongados, con el objeto de conocer pero, también, con el objeto de ser conocido y evaluado en la forma en que logra adaptarse a esa forma de vida, el ingresante puede ser aceptado en el monasterio en carácter de “postulante”. Respecto a los criterios que sirven de guía para la selección de candidatos que se presentan al monasterio, E nos ha mencionado lo siguiente:

«Los criterios son muy claros, lo que es difícil es ver de qué modo están presentes en la persona que viene con un planteo ocasional. Por ese lado, lo primero que vemos es de oírlo, a la persona, y ver realmente como él se presenta y lo que dice no solamente con sus palabras sino también con lo que uno sobreentiende viendo a la persona. Y por eso cuando nosotros vemos que puede haber una vocación verdadera, se insiste mucho en que la persona venga a hacer retiros cada vez más largos hasta llegar a uno de un mes donde en un contacto continuo con la comunidad se ve mucho más que, como decía, de lo que se dice; y ayuda a un discernimiento mutuo muy grande tanto para él mismo como para nosotros respecto de él. Y, ante todo, lo que tratamos de

ver en él es la clara idea de una vida retirada. Pero después aparecen los elementos que muchas veces no están directamente asociados con ese ideal de vida retirada. Puede ser un falso ideal de vida retirada, un ideal de retiro de algún modo puramente... psicológico. Entonces lo que tratamos de ver es si realmente se da con las características de la vocación monástica. Y eso significa ante todo la idea de que esa vocación se realiza en una comunidad, una vida estrechamente comunitaria. Donde el factor de capacidad, de relacionarse y, más todavía, de llegar a tener una actitud de humildad y obediencia respecto a los demás es la clave fundamental.»¹⁶⁸

El postulante, una vez aceptado en el monasterio, comienza a experimentar de pleno la forma de vida de los monjes. Levantarse a tempranas horas de la mañana para Vigilias; participar obligatoriamente en todos y cada uno de los oficios religiosos con el resto de los miembros; trabajar junto a otros en alguna labor que le será oportunamente designada; comer en el refectorio en compañía de sus futuros “hermanos”; obedecer los señalamientos de los superiores; ser fiel a los horarios establecidos para cada uno de los encuentros que convocan a toda la comunidad tales como los oficios religiosos, las comidas y los “recreos” diarios; etc. Por otra parte, y esta es una característica que lo diferenciará externamente del resto de los monjes, la ausencia de hábito en el postulante se constituye en un rasgo evidente para el observador que, por ejemplo, pueda presenciar algún oficio religioso y advierta en el coro alguna persona que no lleva el hábito de San Benito¹⁶⁹. En efecto, el postulante vestirá, mientras dure su condición de tal dentro del monasterio, la indumentaria que habitualmente viste en su vida fuera de la abadía. De este modo, es fácil advertir a simple vista cuáles son los postulantes que están dando sus primeros pasos en el monasterio. Habitualmente, esta condición de postulante comprende un período de tiempo

¹⁶⁸ Respecto al ingreso de nuevos miembros en el monasterio dice San Benito: «No se reciba fácilmente al que recién llega para ingresar a la vida monástica, sino que, como dice el Apóstol, *probad los espíritus para ver si son de Dios.*» (RSB, cap. LVIII, pág. 165) [bastardillas en el original].



Figura 15. Monje y postulante en el arreglo floral a la virgen.

que se extiende entre los seis y los dieciocho meses de duración en el cual, como se ha visto, se favorece un “discernimiento mutuo” que posibilitará tanto al candidato como a los superiores y a la comunidad toda, lograr un

conocimiento del otro. Por ello, cabe realizar alguna observación respecto al señalamiento de Goffman en relación a que las instituciones religiosas “escogen sólo a quienes parecen más adaptables a ella y más serios en sus intenciones...”¹⁷⁰. En efecto, en primer lugar cabría destacar que sería más apropiado el empleo del verbo “aceptar” en lugar de “escoger”, dado que esto último sólo puede realizarse frente a un abanico de posibilidades lo cual, por cierto, está lejos de representar la realidad concreta de los monasterios y del estado de las vocaciones religiosas en general en el contexto de la Iglesia Católica. No obstante, debe señalarse que el monasterio de Luján en particular parece estar un tanto ajeno a esta “crisis” puesto que, según nos ha sido mencionado, “...nosotros estamos bien de vocaciones...”. Esto hemos podido advertirlo en el mismo trabajo de campo, a partir del que se ha logrado establecer un crecimiento en términos absolutos de tres nuevos miembros en la comunidad en el término de un poco más de un año, después de un período prolongado de estabilidad relativa. Por otra parte, la admisión no reviste un carácter tan unilateral como podría deducirse de las palabras de Goffman, ya que si bien es cierto que el monasterio o la institución puede aceptar o rechazar un candidato, siempre luego de un

¹⁶⁹ Véase figura 15.

período prolongado de prueba de “discernimiento mutuo”, también es cierto que el mismo candidato puede elegir la comunidad o el monasterio al que desea integrarse.

Después del postulante, le sigue un período de “noviciado” de aproximadamente un año de duración que puede prorrogarse por unos seis meses más. El novicio ya viste el hábito como el resto de los monjes, y tiene asignada su “celda” en un sector determinado y destinado especialmente para los novicios adyacente a las celdas del resto de los miembros de la comunidad. Este período de noviciado antecede inmediatamente al ejercicio de las “profesiones”, “simple” y “solemne”, que se suceden una a la otra luego de un plazo preestablecido. Así, la “profesión simple” o “votos simples” se hacen por un período de tres años de duración y son renovables hasta tres veces como máximo, computando, por tanto, un total de nueve años. Por otra parte, los “votos solemnes” se llevan a cabo al final de aquel período constituyéndose en un compromiso de por vida de suma importancia, al punto que el monje sólo puede dejar sin efecto con la autorización del mismo Papa. Los votos que hacen los monjes son de dos tipos. Por un lado está el que se agrupa bajo lo que se denomina *Conversatio Morum* o voto de “conversión de costumbres”, que engloba los votos de castidad, obediencia y pobreza. La *Conversatio Morum* incluye, también, el seguimiento y la observancia de la Regla de San Benito y, como se nos ha señalado, “la separación del mundo y la observancia de los medios de perfección que impone la Regla: práctica de las virtudes –sobre todo humildad y obediencia–, *Lectio Divina*¹⁷¹, *Opus Dei*, trabajo, etc.”.

¹⁷⁰ Goffman, 1961, pág. 88.

¹⁷¹ *Cfr. infra*, pág. 130 ss.

Como se ha visto, es destacable la importancia, en relación con la incorporación de nuevos miembros, de la ponderación adjudicada a lo que se ha señalado como una “clara idea de vida retirada”. Esta se coloca por encima de cualquier otro requisito como puede serlo, por ejemplo, algún tipo de formación intelectual anterior al ingreso al monasterio:

«Respecto a la formación no se exige nada. Pero es sabido que la vida monástica, de algún modo, florece en una iglesia o en la iglesia en general, en una vida cristiana arraigada y de algún modo con una tradición cristiana y, entonces, implica una sociedad que ha alcanzado una cierta madurez en su fe, e incluso en la expresión de su fe... los datos culturales. Y también una persona que tiene una cierta maduración en su fe, donde un elemento de esa maduración es el elemento intelectual. Pero entonces eso lleva a que normalmente dentro de la vida monástica hay una inclinación hacia el tema de lecturas, estudio, que son como pasos preliminares en nuestra vida de oración que, en la medida que haya una buena formación, ayuda en una forma mayor. Sin embargo, no siempre una buena formación implica una buena captación de fe de lo que es la vocación, entonces, puede darse lo otro. Una persona sin formación, al contrario. Tenemos gente conocida que llegó a hacer primer grado de la escuela primaria nada más, pero tiene esa gracia de captar con una visión de fe lo que significa la vida en la gracia y dentro de la vida monástica, que lleva a una capacidad de entender cosas de la vida de fe que normalmente uno llega por la parte formativa, o de esta forma llega por otro camino..., pero que finalmente se concreta en una visión de tipo cognoscitivo pero que va abarcando toda la persona, eso también se da.»

Adviértase lo fundamental de una presencia vocacional latente en el sujeto que todo este proceso de ingreso tiene por finalidad, en cierta forma, posibilitar su exteriorización en la práctica habitual proporcionando la arena propicia para que aquella se manifieste y poder establecer, de este modo, si en el postulante, en el novicio, esta presente la “verdadera motivación” que está asociada, directamente, a una intención, una noción, una idea, de “vida retirada”:

«Dentro de lo que es una vida religiosa, una persona que lleva una vida cristiana, la vocación monástica se presenta...Y el elemento tal vez más característico dentro de lo que es para todo cristiano la búsqueda de Dios, una visión de fe de las cosas... lo característico en lo cual nosotros vemos una vocación monástica es la fuerte necesidad de separarse del mundo. Así que ese elemento de separación es crucial en la vocación monástica, a tal punto, que nosotros lo vemos inmediatamente claro en la distinción de nuestra vocación con la de un sacerdote secular, un párroco. El párroco no experimenta ningún tipo de necesidad de eso. Así que vive su vida como una consagración a Dios para servirlo en la difusión del Evangelio, en la ayuda de la gente. Pero ellos no experimentan en su vocación ninguna necesidad de corte, porque fuera de los cuatro años que hacen de estudios en un seminario, después retoman su vida..., la vida agitada que tenían como laicos antes de ingresar al seminario. Y no solamente aquí, sino en muchas partes las prácticas de la Iglesia, por ejemplo en Norteamérica, directamente los seminaristas no estudian en un seminario, viven con un párroco. Entonces nunca hacen ese corte y ni quieren hacerlo, ni tienen necesidad de hacerlo. Pero en la vocación monástica, al contrario, siempre se da eso como su característica distintiva y entonces, por ese lado, como decía, una de las cosas más notorias es que normalmente a un monje le preguntan si nunca pensó en ser sacerdote diocesano y, seguramente, va a decir en forma bastante radical que no, que nunca lo pensó. Porque no se produce ese corte que está buscando como primer objetivo e incluso como una especie de necesidad instintiva.»

Ahora bien, este “corte” no tiene como único correlato el simple cambio de un medio de vida por otro, como quien se muda de un barrio a otro nuevo. Por el contrario, la forma de vida que el neófito está por adoptar le depara ciertos renunciamientos que están vinculados tanto a aspectos materiales como afectivos del medio y la forma de vida que ha llevado hasta el momento. Así, por ejemplo, y vinculado al voto de pobreza que el monje debe realizar al tomar los hábitos, el neófito debe desprenderse de todos aquellos objetos de pertenencia personal que lo han acompañado hasta entonces dado que, en el futuro inmediato, “lo propio” cede el espacio a “lo común”. Jubilaciones, pensiones, propiedades, salarios, o algún otro tipo de capital individual, deben ser abandonados por el que ingresa al

monasterio en favor ya sea de su familia, ya sea del propio monasterio, en cuyo caso esos capitales pasan a engrosar el patrimonio colectivo de la comunidad, o de alguna otra institución a la cual el mismo sujeto decida ceder libremente. A este respecto, es decir, a la propiedad privada, ya se había referido San Benito y lo había dejado claramente explicitado en su regla:

«En el monasterio se ha de cortar radicalmente este vicio. Que nadie se permita dar o recibir cosa alguna sin mandato del abad, ni tener en propiedad nada absolutamente, ni libros, ni tablillas, ni pluma, nada en absoluto, como a quienes no les es lícito disponer de su cuerpo ni seguir sus propios deseos. Todo lo necesario deben esperarlo del padre del monasterio, y no les está permitido tener nada que el abad no les haya dado o concedido. Y que *todas las cosas sean comunes a todos*, como está escrito, de modo que nadie piense o diga que algo es suyo. Si se sorprende a alguno que se complace en este pésimo vicio, amonéstese una y otra vez, y si no se enmienda sométase a la corrección.»¹⁷² [bastardillas en el original].

Victor Turner ha señalado la importancia que reviste para el sujeto liminal el prescindir de cualquier tipo de propiedad como así también de “status estructural, privilegios, placeres materiales en general y, a menudo, hasta de la vestimenta”¹⁷³. Esta idea la extrae de su estudio en torno al desarrollo histórico de la orden franciscana afirmando que Francisco de Asís:

¹⁷² RSB, cap. XXXIII, pág. 111. En este sentido, afirma San Benito: «Si tiene bienes, distribúyalos antes a los pobres, o bien cédalos al monasterio por una donación solemne. Y no guarde nada de todos esos bienes para sí, ya que sabe que desde aquel día no ha de tener dominio ni siquiera sobre su propio cuerpo.» (*ibid.*, cap. LVII, pág. 169).

¹⁷³ Turner, 1969, pág. 149.

«...concebía a sus frailes como seres liminales en una vida que era simplemente un lugar de tránsito en el camino hacia el estado inmutable del cielo, insistió muchísimo en las implicaciones de existir “sin” o “no tener”.»¹⁷⁴

Son destacables en este punto los paralelismos en torno a la posesión de objetos, propiedades u otros bienes materiales, en las concepciones desarrolladas por San Benito y San Francisco de Asís. No obstante, nuestro interés radica en las implicancias concretas de aquellas en relación directa con el grupo de monjes de la abadía de Luján en tanto *communitas*. En efecto, el abandono de ese universo de elementos materiales que normalmente forma parte del mundo personal del sujeto se constituye en un paso que indefectiblemente el candidato habrá de dar en el momento de su admisión definitiva en el monasterio. He ahí que el sujeto que ingresa comienza a abandonar su condición de sujeto estructural para devenir en un sujeto liminal que, entre otras cosas, deberá renunciar a ese universo material que hasta entonces lo ha acompañado. Pero el ingreso al monasterio tiene otras implicancias de orden social relacionadas con aspectos de carácter afectivo de alto valor para quienes no sólo deben renunciar a sus bienes materiales, sino que, además, deben distanciarse de amigos, familiares, y seres queridos en general que, en muchos casos, no alcanzan a comprender una decisión de tales características:

«Yo creo que es tal vez la ruptura más dura y difícil. Porque es todo el mundo de los afectos que uno sabe que de algún modo son los que condicionan vidas enteras... para nosotros ese es el corte más grande y más difícil. Se experimenta en forma bastante shoqueante en el comienzo de una vocación monástica, porque la persona deja mucho y todavía no recibe tanto porque recién está dando sus primeros pasos en el monasterio.»

¹⁷⁴ Turner, 1969, pág. 149. En este sentido, este autor afirma que: «Francisco parece obligar a los frailes, de forma plenamente consciente, a habitar en los márgenes e intersticios de la estructura social de la época y a

Entonces, vive muy fuertemente lo que dejó, y todavía no experimenta sensiblemente lo que está recibiendo... Ahora, qué es lo que sucede con ese corte y que lleva entonces después a experimentar como muy importante dentro de la vida que es la amistad espiritual. Yo creo que ahí está, a mi modo de ver, la grandeza de la vocación monástica y es que todas esas cosas, todo ese mundo de los afectos que de algún modo uno creyó que había dejado, cortado y amputado en forma muy dolorosa, vuelven y se vuelven a encontrar ya sea en darlo, ya sea en el recibirlo, pero bajo una óptica nueva. Y esa óptica nueva es la que incorpora la perspectiva de la presencia de Dios en ese mundo de los afectos. Es decir, que la amistad pase a través de Dios y tiene en Dios su fundamento. Ahora, ¿qué significa esto?. Significa que el monje encuentra una amistad primera por la cual es capaz de dejar otras amistades que puede considerar, no se si menos importantes o no tan valiosas como pueden ser las de los padres. Pero hay una amistad primera, un amor primero. Y entiende que haya un primer mandamiento que diga: "Amarás al Señor tu Dios por sobre todas las cosas". No es un amor de un mandamiento, es un afecto al que realmente se llega... se está moviendo detrás... y que a uno le permite dejar otros afectos que de los mejores amigos y de los mejores afectos como son los que uno tiene por sus familiares, padres, hermanos. Entonces, hay ese, como decía..., haber encontrado ese afecto con Dios y de Dios hacia uno, y que se va con el pasar de los días en el monasterio experimentando, y se va palpando de un modo cada vez más claro y, digamos, no solamente como una experiencia puramente espiritual sino finalmente como una experiencia en donde entra todo el hombre. Donde entra el hombre con su espíritu y con su cuerpo y con esa dimensión que abarca los dos que es la de los afectos. Entonces, tal vez el monje tenga una experiencia, por ese lado, que también se diferencie de la experiencia cristiana de un hombre que está afuera, en el mundo, donde uno experimenta el amor de Dios por medio del amor... de un marido por su esposa, de sus hijos, y uno en el monasterio lo pasa a experimentar de un modo tal vez mucho más directo, siempre con ese marco de la comunidad monástica, pero de un modo mucho más directo. El monje empieza a percibir los gestos y los signos del afecto de Dios. Por lo tanto, es una experiencia que abarca no solamente el espíritu del monje sino toda su humanidad. Y nosotros comprendemos que eso, por otra parte, tiene su fundamento en la encarnación de Dios. Dios se hizo carne y entonces conoció lo que son los afectos del hombre, y es capaz de transmitir y comunicar al hombre afectos de hombre, como Dios, afectos de hombre... Entonces, de ningún modo la vida afectiva queda

mantenerse en un estado liminal permanente, estado al que... son inherentes las condiciones óptimas para el

relegada sino al contrario. La vida afectiva entra dentro del mundo de la fe, de la relación del hombre con Dios, que yo me pregunto si una persona que vive en el mundo se da cuenta de esa afectividad que tiene Dios hacia uno. Por eso, la experiencia monástica es muy integradora porque entonces no se vive solamente la visión de fe desde un punto de vista de una afirmación intelectual de la fe, sino que en la vida monástica con el corte que produce con el mundo abre y permite, abre los ojos, ojos nuevos para descubrir que ese Dios que se afirma con la inteligencia es un Dios que también nos está transmitiendo su amor, su afecto y nos pide esa misma respuesta. Entonces, como respuesta de amor nos pide todo nuestro afecto. Pero porque antes nos hace experimentar su afecto por nosotros.»

Como puede advertirse de lo que hasta aquí se ha mencionado, el proceso de ingreso no es rápido e inmediato sino, justamente, todo lo contrario. Constituye un proceso de prueba, de conocimiento, tanto para el candidato como para la comunidad que lo recibe y en donde si bien hay plazos establecidos para las etapas de postulante y de noviciado e, incluso, para los votos temporales que se toman *a posteriori*, el tiempo no se constituye para el candidato en una prioridad fundamental. Como nos ha sido señalado por un postulante:

«Ahora soy postulante... me falta más o menos un año para el noviciado que será también otro año más o un poco más... pero eso no importa. Lo que importa es que ya estoy acá, eso es lo importante... El tiempo, bueno..., acá no importa, total tengo toda la vida.»

Por otra parte, la idea de una vida retirada en el silencio de un monasterio, en un proceso permanente de “búsqueda” y “escucha” de Dios, de “alabanza” continua al Señor, aparece inextricablemente asociada a la vocación monástica que se manifiesta con notables diferencias respecto a lo que constituye una vocación sacerdotal. Asimismo, esa vocación

logro de las communitas.» (Turner, 1969: 150).

monástica se expresa a través de un “llamado”, de un “pedido”, que Dios hace al futuro candidato y que éste intentará materializar con su ingreso en el monasterio:

«Siento que Dios me llama para esto..., siento que esto es lo que me pide.»

Por ello, si bien esta vocación es de carácter religioso o se halla claramente vinculada a este campo, se diferencia de otras vocaciones de estas características, como puede serlo y de hecho lo es la sacerdotal, y adquiere y posee cualidades intrínsecas que se expresan básicamente en una idea de retiro, de separación y de corte con el mundo habitual cotidiano en el cual el sujeto se desenvuelve; en este sentido, esa intención de retiro no constituye un fenómeno aislado y adoptado caprichosamente o al azar por el candidato sino que, por el contrario, surge como fruto de un proceso de maduración lento de conocimiento, autoconocimiento y puesta a prueba de la vocación en un contacto continuo con la comunidad. Asimismo, esta vocación monástica que el candidato manifiesta al ingresar se cristaliza, en la práctica cotidiana dentro del monasterio, en una actitud constante de “búsqueda de Dios” que el monje realiza habitualmente a través de una disposición personal de “escucha” constante e instrumentalizada mediante la oración individual, pero también en forma colectiva, en los “oficios religiosos” que la comunidad celebra diariamente. El silencio se constituye en el marco general, la escenografía de fondo, sobre la cual esta práctica colectiva se desarrolla cotidianamente como producto de la aplicación intencionada de ciertas tecnologías del yo que operan sobre el cuerpo generando, como resultado, un “clima” determinado en el monasterio que propicia la realización de aquella práctica social.

En relación con el ingreso voluntario a establecimientos sociales como los que Erving Goffman engloba bajo la categoría de instituciones totales, entre los cuales los monasterios de acuerdo a esa caracterización estarían comprendidos, se ha señalado que:

«...cuando el ingreso es voluntario, el recluta ya se ha separado en parte de su mundo habitual; la institución reprime severamente algo que en realidad ya ha comenzado a decaer.»¹⁷⁵

Por otra parte, y asociado a los “procesos de mortificación” que se desarrollarían en el contexto de la dinámica social interna de este tipo de establecimientos, el mismo autor afirma que:

«...las disminuciones del yo ocurren... aún donde el interno lo es por voluntad propia... Las personas pueden elegir voluntariamente su ingreso en una institución total, y perder en lo sucesivo –a pesar suyo– la posibilidad de tomar otras decisiones de igual importancia.»¹⁷⁶

Cierto es que el “ideal de retiro” –componente fundamental de la vocación monástica– que el candidato ha de manifestar cuando se presenta al monasterio con intenciones de ingresar, ya expresa en sí mismo una noción de búsqueda de separación, aislamiento o corte respecto a la esfera de la vida cotidiana en la sociedad. Por tanto, el ingreso al monasterio tiene como uno de sus resultados más importantes, la acentuación más acabada de aquel ideal a través de la oferta de un contexto adecuado en el que éste podrá expresarse en toda su magnitud mediante un distanciamiento geográfico, pero también social. Ello no implica en absoluto mecanismos mortificatorios en sí mismo para el

¹⁷⁵ Goffman, 1961, pág. 28.

¹⁷⁶ Goffman, 1961, pág. 57.

sujeto, dado que, como se ha señalado, es el mismo sujeto el que promueve la concreción de ese ideal que conduce a una “separación del mundo” que, por supuesto, no carece de ciertas dificultades que el candidato habrá de sortear en su camino de ingreso. Una vez consumado este proceso, el candidato ya devenido monje y que voluntariamente promovió su admisión en el monasterio, pasará a ocupar entonces un nuevo rol como miembro de la comunidad, un nuevo estatus dentro del grupo cuyo rasgo más preponderante sea, tal vez, el de que esa “voluntad propia” que menciona Goffman sea reemplazada por una voluntad de carácter colectiva o comunitaria, o, en su defecto, personalizada en la figura del abad. No obstante, si bien es cierto que la decisión o la vocación del propio sujeto lo lleva a acercarse al monasterio para abrazar una nueva forma de vida radicalmente diferente de la que hasta entonces ha llevado a cabo en la sociedad, no puede afirmarse con la misma certeza el hecho de que el individuo siendo aún miembro activo de la comunidad no pueda o esté imposibilitado de “tomar otras decisiones de igual importancia” como ha mencionado ese autor. En última instancia, así como el monje tuvo al comienzo de su historia dentro del monasterio la voluntad propia de ingresar para concretar una búsqueda de Dios en el retiro y en el silencio propiciado por aquél, nunca pierde la posibilidad de tomar nuevamente una decisión de tales características que lo coloquen en la misma situación en la que libremente decidió ingresar.

IV. LA VIDA DE LOS MONJES: “*ORA ET LABORA*”¹⁷⁷

Según se ha mencionado anteriormente, el monasterio como tal para poder desarrollar el ideal que San Benito le imprimiera a la vida monástica originariamente debe poseer un carácter autónomo que, tanto la abadía de Luján como así también los otros monasterios, se esfuerzan por conservar; y debe decirse que aquel lo alcanzan plenamente desarrollando una organización acorde con ese ideal a través de una economía de carácter predominantemente agrícola que le permite a cada una de las comunidades de monjes lograr la independencia y la autonomía que la Regla establece. Durante la Edad Media, como hemos visto, este ideal estuvo en vigencia y fue también puesto en práctica como ya lo han señalado algunos historiadores de aquel período. A este respecto señala San Benito en su Regla:

«Si es posible, debe construirse el monasterio de modo que tenga todo lo necesario, esto es, agua, molino, huerta, y que las diversas artes se ejerzan dentro del monasterio, para que los monjes no tengan necesidad de andar fuera, porque esto no conviene en modo alguno a sus almas.»¹⁷⁸

Este ideal de autonomía es virtualmente impensable sin una organización de las actividades necesarias para el mantenimiento cotidiano de la “casa”. Para ello es menester llevar a cabo una administración de los recursos, tanto humanos como materiales, a disposición, para lograr el normal desarrollo del proceso social de la vida diaria. No obstante, si bien esta organización resulta indispensable, ella no representa más que el

¹⁷⁷ «Se ha podido resumir todo el ideal benedictino en la fórmula: “Ora y trabaja” (*Ora et labora*). Algo totalmente nuevo con respecto a una civilización como la romana que había adoptado como ideal de vida la

“aspecto externo”, el “cuerpo”, de la vida que los monjes desarrollan cotidianamente en el monasterio; el “corazón”, el “alma”, se encuentra en la oración, en el *Opus Dei*, en la *Lectio Divina*, en la “meditación”, según nos mencionaba uno de los miembros.

IV. 1. Estudio y trabajo

El estudio, el trabajo y la oración son las principales tareas que ocupan a los monjes durante el día. Sobre el primero, hemos tenido alguna prueba de ello cuando hicimos referencia a la biblioteca del monasterio¹⁷⁹; sobre el último, se han hecho numerosas menciones en torno al lugar de la oración en la vida cotidiana de la comunidad, aunque nos ocuparemos de ello con más detalle en el siguiente apartado. El trabajo, por otra parte, representa un aspecto de suma importancia en razón de que se constituye en un elemento necesario para la subsistencia de toda la comunidad. La economía del monasterio depende del trabajo de todos los monjes.

La formación intelectual en el monasterio se inicia desde los primeros momentos del ingreso. Las áreas de interés ya están prefiguradas en la clasificación misma de la biblioteca de la abadía, como se ha visto anteriormente. Historia, filosofía, patrística, liturgia, teología, historia monástica, idiomas clásicos como griego, hebreo y latín, o modernos, como alemán, francés o italiano, constituyen materia de estudio en la que los monjes habrán

holganza personal del hombre cultivado, el *otium*... [San Benito] condena el *otium* a favor del *negotium*, del no-ocio...» (Rouche, 1985: 128).

¹⁷⁸ RSB, cap. LXVI, pág. 193.

¹⁷⁹ *Cfr. supra*, pág. 100 *ss.*

de introducirse durante el transcurso de sus primeros años en el monasterio. Sin embargo, como se nos ha señalado, en la formación no hay una “finalidad práctica” sino que, por el contrario, la idea es la de “consolidar la vocación” de los que ingresan al tiempo que se diferencia de la formación clásica de los seminarios sacerdotales:

«La formación en el monasterio es que es muy distinta a la formación de un seminario. Entonces, yo creo que es uno de los puntos más oscuros para una persona que no conoce por dentro un monasterio. Porque la formación de un monasterio, ante todo, tiene en cuenta lo que es el crecimiento de una persona en su vocación. Un crecimiento que alcanza como punto culminante, después de seis o siete años cuando se hacen los votos perpetuos. Entonces, todo ese proceso anterior que son seis o siete años, que tal vez en un seminario es el tiempo de estudio de un seminarista, para nosotros, es un tiempo para ver y consolidar esa vocación. Entonces, habiendo mediodía de estudio como horario de trabajo, en ese mediodía de estudio durante seis o siete años la persona tiene todos los apoyos intelectuales, de cursos, clases, lecturas que llevan a esa consolidación de su vocación. Entonces, son clases eminentemente formativas donde no entra en juego un programa estricto en exámenes, y donde es muy importante la lectura personal que acompaña a lo que en la clase puede ver. Pero entonces es una formación eminentemente bíblico-patristica, litúrgica, con cosas muy prácticas. Por ejemplo, los que tenemos gregoriano tenemos que estudiar también latín, música..., pero todo en vista a consolidar ese proceso que culmina con los votos perpetuos. Entonces, cuando la persona llega a esa decisión o está por llegar, es que consideramos que puede empezar a pensar en otras cosas que sería la filosofía y teología que hace el seminarista a los dos meses que ingresó. Entonces, por ese lado, como la vida monástica no tiene una finalidad práctica inmediata de que tiene que estudiar “para hacer esto”, entonces nosotros lo podemos empezar fácilmente cinco o seis años después de que la persona entró.»

Vinculada a la formación, pero también al estudio y, sobretodo, a la oración y a la meditación se encuentra lo que los monjes denominan como la “*Lectio Divina*”¹⁸⁰ o,

¹⁸⁰ «Apoyándose en los salmos y en la experiencia interior de los primeros monjes, la lectura divina es una rumia “de boca –es decir, en alta voz–, y de corazón”. Se la llama divina porque es la palabra de Dios

sencillamente, la *Lectio*, que tiene horas precisas del día para su realización y se constituye en una práctica eminentemente personal:

«Después de Vigilias, a eso de las seis, empieza la Lectio Divina... los monjes van a sus celdas y empiezan a orar..., a contemplar a Dios y a escucharlo en su Palabra, la Palabra de Dios en la Escritura... Ahí repiten..., la Palabra de Dios se rumia, la leen, la releen... Rumiar es hacer como hacen las vacas... Toma el pasto y lo traga y después..., o sea, no lo mastica de golpe, va todo al estómago y vuelve otra vez, y así va rumiando de a poco. Se lo va masticando de a poquito... [los monjes] Van trabajando... cada monje hace la Lectio... y recurre al superior... y prácticamente es una lectura meditativa contemplada en la Palabra de Dios. Se repite la Palabra de Dios... los antiguos monjes las memorizaban, las repetían, las rumiaban... El sentido es que es Palabra de Dios... es la única palabra que hay en un mundo que tiene esa virtualidad... Uno puede estar repitiendo el mismo texto de la Escritura mil veces pero siempre encuentra algo nuevo, eso no pasa con la palabra simplemente humana de un diario, una revista..., uno la lee y se acabó, se olvida, en cambio la Palabra de Dios la puede estar repitiendo... durante horas la misma frase, el mismo pasaje, y cada vez se encuentra algo nuevo. ¿Por qué?,

porque es Palabra de Dios y Dios se va a revelar y eso es infinito. Entonces, es inagotable el conocimiento que uno puede tener de Dios, que se revela a través de su Palabra... Por eso, decíamos, los monjes tienen esa especial

predisposición de escucha... porque si no escucha a Dios puede ser abatido por El.»

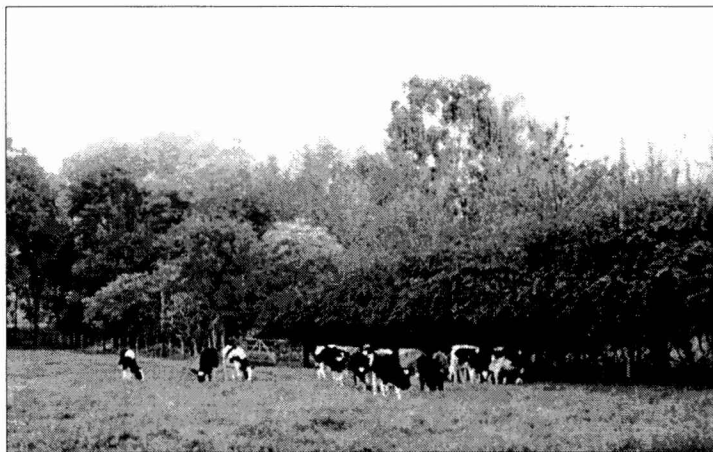


Figura 16. Pastura de ganado en uno de los campos laterales.

proferida en presencia de Dios (“Allí donde haya dos o tres que oren en mi nombre, allí estaré yo”, había dicho Jesús). Permite escuchar para mejor aceptar y entender a través de las palabras lo que es Dios... Lectura y rumia fijan e imprimen a la larga la palabra de Dios en el espíritu del que ora. Así es como desde las profundidades del ser puede nacer y ascender, incluso en medio de las actividades manuales, la meditación, especie de diálogo y de efusión afectiva, que brota de la palabra grabada en el corazón.» (Rouche, 1985: 127).

El trabajo ocupa también un espacio fundamental en el plan de actividades cotidianas de la comunidad. Ello ocurre así en razón de que, como mencionáramos anteriormente, la estructura política horizontal que caracteriza a la orden benedictina, en el sentido de que cada monasterio es políticamente independiente de los otros, tiene su correlato en relación con la dimensión económica, es decir, el monasterio no recibe ningún tipo de fondos externos que no sean los generados por la propia actividad productiva de la comunidad. De este modo, debe hacer uso de sus propios recursos tanto humanos como materiales para posibilitar la continuidad social del grupo desarrollando para ello una administración racional de aquellos recursos para sostener y hacer posible ese ideal de autarquía, independencia y autoabastecimiento.

La base económica es esencialmente agrícola; y está sustentada por unas doscientas veinte hectáreas de campo aproximadamente subdivididas en parcelas con cultivos de trébol, avena y cebadilla para la pastura de las doscientas vacas que producen, diariamente, entre dos mil quinientos y tres mil litros de leche que son posteriormente comercializados con una empresa de productos lácteos. La alimentación se completa durante el invierno con un refuerzo de maíz y semillas de algodón que son conservados en silos. En este monasterio no se producen derivados de la leche ni tampoco se han hecho incursiones en algún tipo de producción agroindustrial como ha ocurrido en otras abadías¹⁸¹. El eje de la economía del monasterio, según se nos ha afirmado, radica en el cuidado, mantenimiento y producción diario de las terneras. Por ello se ha colocado sumo reparo en labores tales como el destete,

¹⁸¹ La abadía de Los Toldos, por ejemplo, posee una importante producción de quesos y embutidos; en tanto que el monasterio de Victoria desarrolla una serie de productos fitoterápicos, basados en diversas combinaciones de hierbas medicinales para distintos desequilibrios psicofísicos, y, por otra parte, al igual que en Los Toldos, posee una importante producción de quesos. Todo ello se complementa, en la abadía de Victoria, con sus ya conocidos licores y derivados del propóleo tales como caramelos, cremas, ungentos, etc.

la crianza, el ordeño, la alimentación, la reproducción y el cuidado en general del ganado¹⁸². La terminación reciente de las ampliaciones llevadas a cabo en el tambo, han posibilitado alcanzar los índices de la producción actual mediante un sistema automatizado que permite el ordeño de hasta diez vacas simultáneamente.

Además de las labores con el ganado, se desarrollan otro tipo de actividades productivas, aunque de carácter igualmente agrícola, tales como el cuidado de gallinas para la producción y venta posterior de huevos que se realiza en el mismo gallinero hasta donde la gente se llega para adquirirlos y, por otra parte, el cuidado de los panales de abejas para la producción de miel que se comercializa junto a otros dulces. Para esto último, los monjes se encargan, también, del cultivo, conservación y cosecha posterior de diversos frutales para la elaboración de los dulces y mermeladas correspondientes tales como frutilla, naranja, higo, zapallo, membrillo, ciruela, etc. Luego de la recolección de los frutos se lleva a cabo el proceso de elaboración en la cocina del monasterio y, finalmente, el envasado y puesta en vacío de cada uno de los frascos para la correcta conservación del producto que *a posteriori* será etiquetado como una mercadería de la “Abadía San Benito”. Todos estos son puestos a la venta para el público en un lugar dentro del monasterio especialmente destinado para ello, y es atendido por las personas que puntualmente fueron designadas para la atención de la venta. Se destaca aquí un aspecto importante en el proceso productivo que se desarrolla en el marco de la economía del monasterio y que tiene que ver, específicamente, con la división del trabajo. En efecto, desde el primer momento en que el candidato ingresa en el monasterio, es decir, ya durante el postulanteo, le es asignada por

¹⁸² Ver figura 16, pág. 131.

el abad, como al resto de los miembros de la comunidad, una labor específica dentro de la economía del monasterio o alguna otra tarea necesaria para el mantenimiento de la casa.

Así, por ejemplo, tareas tales como el cuidado del gallinero, la atención de la biblioteca del monasterio por el “bibliotecario”, el control de la hospedería y la atención de los huéspedes por parte del “hospedero”, el cuidado del ganado y de los panales, la venta al público de los productos comercializados, la portería, la cocina, la limpieza, la lectura durante las comidas llevadas a cabo por el “lector de la semana”, la atención de las mesas durante las comidas, se constituyen, junto a otras más, en labores necesarias para el desarrollo del proceso social cotidiano y una o más de una de ellas puede ser responsabilidad de cada uno de los monjes y, al mismo tiempo, pueden ser rotativas en virtud de las características propias de cada tarea. Una característica común subyace en esta diversidad de labores que no es ni su necesidad, ni su asignación por parte del abad ni, tampoco, su desarrollo por miembros de la comunidad sino que, por el contrario, aquella radica, básicamente, en la forma o el modo en que son llevadas a cabo.

En efecto, durante la realización de las tareas, de cualquiera de ellas, no se conversa, no se dialoga, en suma, no hay intercambios dialógicos de ningún tipo, con la excepción de que, por las características propias de algún tipo de tarea, sea necesario hablar con el otro en cuyo caso el diálogo se limita a lo estrictamente necesario para la realización del trabajo. De este modo, el silencio se constituye en una cualidad específica de cada una de aquellas labores quedando los espacios temporales destinados al intercambio libre sólo durante aquellos momentos diarios destinados para tal fin que son, como hemos mencionado anteriormente, los recreos cotidianos en que todos los miembros de la comunidad se reúnen

en conjunto para poder dialogar libremente después de cada una de las comidas. Así nos señalaba U respecto a algunas de las tareas que se desarrollan en el monasterio y de la manera en que se llevan a cabo:

«Es un trabajo hecho en silencio..., generalmente trabajos artesanales como la fabricación de dulces, cuidar a los terneros, trabajar en el gallinero, trabajos que son en silencio para seguir escuchando a Dios, repitiendo su palabra o escuchando la voz del Espíritu Santo... Entonces, se hace todo en silencio, en la mañana tenemos que cumplir un silencio..., [los monjes] no hablan entre ellos, durante todo el día... esto es sólo el trabajo manual. ¿Qué trabajo manual hay? bueno..., decíamos, la elaboración de dulces, artesanías, el tambo, las pasturas que después se venden del monasterio, el mantenimiento del parque, el mantenimiento de la casa, la hospedería, la recepción de los huéspedes..., la cocina, la limpieza de la casa...»

De esta forma, los contactos entre los miembros se limitan a espacios de tiempo bien delimitados del día durante los recreos; sin embargo, por otra parte, es posible que haya breves interacciones aunque siempre con el condicionante acotado a la labor específica que se esté llevando a cabo, en cuyo caso el contacto se limita al compañero con el que se está trabajando:

«Tenemos un recreo obligatorio de veinte minutos después del almuerzo y de la cena todos los días para poder hablar con los otros hermanos, porque durante el día a algunos ni los veo. Además, durante el trabajo no está permitido hablar.»

Durante las comidas, como se ha señalado en otro apartado¹⁸³, se guarda sumo silencio en tanto que éste sólo es interrumpido por el fluir constante de la lectura que esta presente, indefectiblemente, en el almuerzo y la cena, y a la cual se dirige la atención de

todos los presentes. Estas lecturas pueden consistir en diversas temáticas monásticas o religiosas tales como la historia de algún monasterio, la biografía de algún santo, la producción teológica de algún intelectual destacado de la Iglesia como Santo Tomás, entre otros temas; por otra parte, esta labor es realizada por el “lector de la semana” que comienza su tarea cada domingo hasta ser reemplazado por algún otro hermano designado para tal fin. Una particularidad de cada lectura es que al comienzo del texto seleccionado, el lector señala el autor y el título de la obra y, por otra parte, cuando al final de la comida el abad toca la campanilla para finalizar¹⁸⁴, aquel detiene su lectura y marca en el texto el punto exacto hasta donde alcanzó de modo tal que en el próximo encuentro la lectura continuará a partir de este último. Así, en un ciclo sucesivo de comidas en un contexto de silencio, puede lograrse la conclusión de un texto completo a través de la lectura ininterrumpida y continuada por parte de alguno de los monjes asignado a tal responsabilidad. En su Regla, San Benito rescata un capítulo destinado especialmente al lector de la semana:

«En la mesa de los hermanos no debe faltar la lectura. Pero no debe leer allí el que de buenas a primeras toma el libro, sino que el lector de toda la semana ha de comenzar su oficio el domingo.»¹⁸⁵

De esta breve descripción de las actividades productivas que se desarrollan en el monasterio, puede deducirse que no abundan los momentos en que todos los miembros de la comunidad puedan concentrarse en forma conjunta. De hecho, sólo podría hacerse mención a tres momentos o, más precisamente aún, a tres tipos de momentos en los que el

¹⁸³ *Cfr. supra*, pág. 97 ss.

¹⁸⁴ Véase la descripción de las comidas en el refectorio, pág. 97-98.

¹⁸⁵ RSB, cap. XXXVIII, pág. 121.

grupo se reúne colectivamente a horas precisas del día en forma habitual. Ellos son, a saber, las comidas, los recreos y los “oficios religiosos” cotidianos. Estas prácticas poseen espacios y tiempos concretos de realización. Así, por ejemplo, el almuerzo y la cena se llevan a cabo en el refectorio a horas puntuales del mediodía y la tarde; los recreos de unos quince o veinte minutos se desarrollan en la sala de reunión dentro de la clausura al concluir las comidas; y, finalmente, los “oficios” tienen lugar en la iglesia durante las “Horas Litúrgicas” correspondientes. Fuera de estas prácticas en que para cada uno de los miembros el espacio y tiempo individual se constituye en el espacio y tiempo de todos, los encuentros son esporádicos y fortuitos y se limitan a algún encuentro ocasional en alguno de los pasillos o en algún otro lugar del monasterio. No obstante, no debe uno hacerse a la idea de que estos encuentros puedan asemejarse a lo que comúnmente se entiende por “charlas de pasillo” sino, por el contrario, este tipo de encuentros, al igual que los eventuales intercambios dialógicos que pueden generarse en un contexto de trabajo, están también asociados con el intercambio de información en relación con alguna actividad específica. Sin embargo, es posible que se produzcan algunos breves encuentros verbales, aún en estos contextos, que no estén estrictamente relacionados con la labor y que revistan, por tanto, un carácter más bien informal y coloquial. En suma, los recreos habituales que se llevan a cabo después de las comidas representan, entonces, los únicos momentos que la organización social destina para los encuentros e intercambios informales entre todos los miembros de la comunidad y en los cuales, convocados en la sala de reuniones, pueden dialogar en torno a diversos temas que salgan eventualmente.

El otro ámbito al que se ha hecho referencia es el refectorio, sobre el que ya hemos señalado algunas precisiones en torno a la modalidad en que se desarrollan los encuentros

colectivos durante las comidas. Si bien en los recreos el silencio es virtualmente dejado de lado para posibilitar el diálogo libre de todos con todos, durante las comidas aquél sólo es interrumpido por la lectura continua del lector de la semana que con su voz acompaña el almuerzo y la cena de los monjes. Por otra parte, es en la iglesia, como se ha mencionado anteriormente, en donde el silencio adquiere otras características más ligadas a la oración colectiva que se desarrolla en aquel ámbito y que es acompañado, al mismo tiempo, por ciertas expresiones corporales que tienen lugar en los momentos en que se llevan a cabo los “oficios religiosos”.

Por otra parte, debe destacarse la presencia del silencio en actividades tan dispares como lo son el estudio y el trabajo. En efecto, si pretendiéramos establecer puntos de contacto entre actividades de tales características en algún otro lugar fuera de este monasterio o, más aún, sin contemplarlas a través de la perspectiva desde la cual se llevan a cabo nos encontraríamos, sin lugar a dudas, con serios problemas. No obstante, su consideración dentro del contexto del monasterio y dentro de la modalidad en que aquellas se desarrollan nos permiten establecer un vínculo de unión entre ellas. Dicho vínculo está dado, tal como se ha señalado, por el silencio. Las labores y actividades que los monjes desarrollan a lo largo del día ya sea que estas se realicen en forma individual o que participen en ellas más de una persona, en razón por supuesto de las características propias de aquellas, son llevadas a cabo siempre en silencio. Este puede ser interrumpido por eventuales intercambios dialógicos entre los que las realizan, por supuesto, siempre que en dichas actividades participen más de una persona aunque, del mismo modo, es posible que el silencio también se vea soslayado por algún intercambio ajeno al trabajo de tipo más coloquial e informal. No obstante, debe considerarse la presencia del silencio como un

componente siempre presente y fundamental en actividades de estas características que, como otras, se desarrollan sobre el telón de fondo propiciado por el silencio del monasterio.

Entre ellas, la *Lectio* representa un claro ejemplo de aquello. Esta es una actividad eminentemente individual que normalmente se lleva a cabo luego del oficio de Vigilias y antes del oficio de Vísperas. En esos momentos los monjes se encuentran en la soledad de su celda inmersos en la “lectura divina”. De este modo, llevan a cabo una lectura en soledad y en silencio sobre la “Palabra de Dios”, es decir, sobre algún pasaje de la “Sagrada Escritura” y decimos un pasaje y no otra cosa. La Biblia no representa un libro común y corriente para estos monjes sino que, por el contrario, contiene la “Palabra del Creador”. Un pasaje puede leerse y releerse infinidad de veces y siempre encontrar significados diferentes, según nos ha sido señalado en numerosas oportunidades. Pero esa lectura, esa rumia, como la llaman los monjes, debe llevarse a cabo en el silencio dado que, sólo en el silencio es posible “escuchar” lo que “Dios nos dice”. He aquí que esta práctica se constituye en una constante sociológica de suma importancia dentro de un conjunto de actividades que, a simple vista, podrían parecernos inconexas o incompatibles entre ellas a partir de una mirada que contemplara al silencio como una actividad “natural” dentro del monasterio, y no como una práctica con profundas implicancias no sólo en la “anatomía de la cultura” de este grupo particular sino, más aún, en el mismo plano de las mentalidades. Ciertamente es que esta práctica social generalizada, en tanto práctica corporal, posee manifestaciones particulares en otros campos de la actividad social cotidiana de este grupo, de los cuales, la oración, constituye claramente uno de ellos.

IV. 2. Oración y liturgia: el tiempo de los “oficios religiosos”

Para quien pueda estar por algunos días en el monasterio, uno de los aspectos de la comunidad que puede despertar la atención de aquel observador imaginario, será, sin duda, la presencia cotidiana del canto coral, del rezo colectivo, que la comunidad toda celebra en la iglesia siete veces al día, desde las primeras luces del sol hasta las últimas, los siete días de la semana y durante todo el año. Esta es una característica que San Benito menciona claramente en su Regla¹⁸⁶ y que los monasterios benedictinos, en general, han respetado durante siglos¹⁸⁷. Este aspecto está presente, en la actualidad, en el monasterio de Luján.

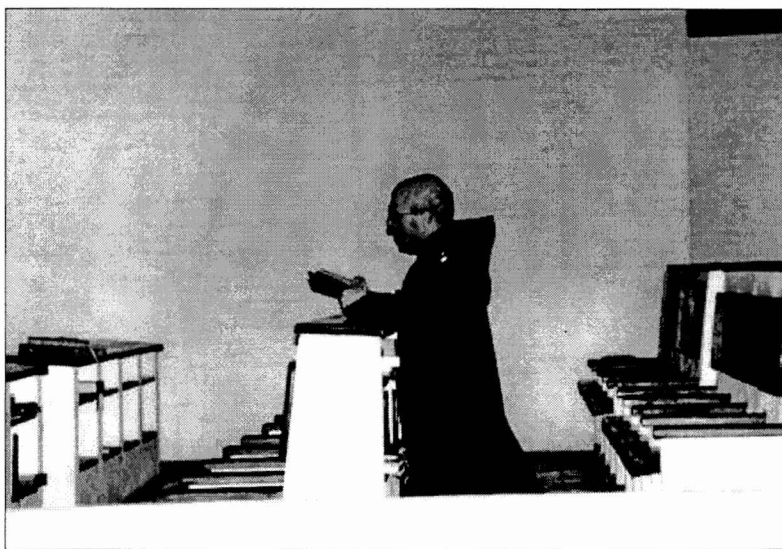
La celebración cotidiana ininterrumpida de aquellos rezos colectivos que en términos nativos reciben el nombre de “oficios religiosos” o, sencillamente, los “oficios”, nos permiten hablar de un “ciclo diario”, del mismo modo que hablamos anteriormente de un ciclo anual cuando hicimos referencia a los tiempos litúrgicos en el año¹⁸⁸, definido por las “Horas” –Vigilias, Laudes, Misa, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas– que, a horarios precisamente establecidos del día, la comunidad consagra al encuentro común de

¹⁸⁶ «Dice el Profeta: *Siete veces al día te alabé*. Nosotros observaremos este sagrado número septenario si cumplimos los oficios de nuestro servicio en Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas, porque de estas horas del día se dijo: *Siete veces al día te alabé*. Pues de las Vigilias nocturnas dijo el mismo Profeta: *A media noche me levantaba para darte gracias*. Ofrezcamos, entonces, alabanzas a nuestro Creador por los juicios de su justicia en estos tiempos, esto es, en Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas, y levantémonos por la noche para darle gracias.» (RSB, cap. XVI, pág. 79 ss.) [bastardillas en el original]. Las alusiones que realiza San Benito en cuanto a la importancia y la necesidad de la oración en común que se expresa en los oficios religiosos tienen directa relación con el fundamento bíblico del canto gregoriano que en ellos se pone de manifiesto: «...la materia prima con la que trabaja el canto gregoriano son las Sagradas Escrituras, principalmente el libro de los *Salmos*. El canto gregoriano busca resaltar y expresar musicalmente el contenido de un texto bíblico. Y eso influye muy fuertemente en la misma estructura musical de una pieza.» (Rivas, 1997: 302). Asimismo, se ha sostenido que «...a pesar de que el canto en las Escrituras tiene una presencia privilegiada en los *Salmos* (y ese será el material de base del gregoriano) no es en ellos donde se da la expresión mayor de lo que significa “canto” en la Biblia. Es en el *Cantar de los Cantares* donde el canto revela su naturaleza: es la expresión más alta del amor.» (Rivas, 1997: 282) [las comillas son del autor].

¹⁸⁷ Cfr. *supra*, pág. 54-55.

todos los miembros para “orar a Dios”¹⁸⁹. Como gráficamente nos ha señalado uno de los miembros de la comunidad, el día del monje está signado por un “itinerario litúrgico” que se constituye en una de las características más sobresalientes de la forma de vida monástica:

«El día monástico empieza con una característica que es muy antigua nuestra que es tratar de empezar el día muy temprano, es decir, todavía de noche. La idea es, por un lado, ascética, en cuanto al esfuerzo de levantarse temprano, pero también tiene un



sentido teológico de que el monje Figura 17. Repaso de los salmos antes del oficio religioso.

es aquel que está a la expectativa de la aparición de Cristo como sol de justicia que viene a iluminar las tinieblas del mundo. Y por eso la vida monástica encuentra en ese levantarse temprano como un símbolo de lo que es su vida. La noche es el tiempo de silencio, es el tiempo de quietud, de reposo, y todas esas características son para la vida monástica. Entonces se fundamentales trata de que durante ese tiempo estén los momentos más ricos para nuestra vida. Allí es donde está la llamada oración de Vigilias, que los sacerdotes y curas lo llaman oficios de lecturas, donde es el oficio más largo del día y de origen monástico, después se incorporó a toda la Iglesia, donde hay la mayor cantidad de salmos y lecturas bíblicas y patristicas porque es el centro de la oración del monje, la salmodia con la lectura reposada y larga de la sagrada escritura... Entonces eso que se celebra de una forma litúrgica con cantos en esa primera hora de la mañana, al terminar continúa con esa lectura y esa oración personal de cada uno en su cuarto. Después ya empieza lo que es con el aparecer del sol las horas que se consideran que son ya horas del día. Horas de oración durante el día, con la Misa incluida que de algún modo es el centro de la vida de cada día, porque es

¹⁸⁸ Cfr. *supra*, pág. 107.

¹⁸⁹ Sobre los horarios correspondientes de los oficios religiosos que se celebran en el monasterio, *cfr.* anexo I.

la celebración de la muerte y resurrección de Cristo... Y, una vez terminado ese ciclo, en el cual la noche desapareció y ya se entra en el día, es cuando entonces también empiezan las actividades del monasterio, actividades exteriores, los trabajos o clases. Por ese lado, la vida del monasterio se divide normalmente en medio día de trabajo, medio día de estudio o lectura en el cuarto, o clases a los que haya que darles clase. Entonces, dentro de un marco de silencio y siempre de un cierto retiro... Al mediodía, después del almuerzo en común que se hace en silencio con una lectura para conservar siempre ese clima, se tiene un primer recreo donde la comunidad se encuentra toda y se da pie a conversaciones informales normalmente del grupo entero, no conversaciones de uno con otro sino todos participando de los temas que salgan. Y, entonces, después de ese recreo hay un descanso que es cortado por la primera oración de la tarde, oración muy breve, que más que nada tiene por objeto mantener ese ritmo de presencia orante a lo largo del día, y después de la cual sigue lo que es la tarde, ya sea en invierno o verano, trabajo o clase. Después aparece, entonces..., después del paso del período fuerte del sol que es el mediodía tarde..., con el declinar del sol empieza otro momento muy importante en la vida del monje que es la víspera. En la tradición monástica y bíblica primero, la víspera como dice el nombre es la espera del día que viene. Entonces a la tarde cuando empieza a caer el sol ya se está empezando el día siguiente. Litúrgicamente el sentido que viene de la Biblia es ese. Para los pueblos semíticos el día empieza a la tarde. Y, entonces, para nosotros esa oración que es con el declinar del sol, también es muy importante. No tan importante como se hace al levantarse pero es muy importante, después de la cual suele haber también un tiempo de lectura y oración personal. Y después ya sigue la cena en común de las mismas características del almuerzo con recreo más breve. Y se termina con una oración breve de tres salmos y que cierra el día tanto en un sentido litúrgico... después del cual hasta el despertar del otro día es un tiempo, otra vez, normalmente de noche, de silencio, reposo, con todas las características que para nosotros son, de algún modo, las constantes más importantes de nuestra vida. Entonces, lo que uno ve como más relevante en esta jornada es el día marcado por un "itinerario litúrgico" que es un itinerario simbólico en cuanto que se sigue el ritmo de la oración que está unido al ritmo de la naturaleza, expresamente del ritmo del sol en el cual se encuentra siempre el simbolismo de Cristo resucitado. Eso es, tal vez, lo más notorio como nuestra vida está marcada y cortada a propósito por las oraciones que se hacen a lo largo del día.»

Siete veces al día se llevan a cabo los distintos oficios religiosos y, cinco minutos antes del horario establecido para la celebración respectiva en la iglesia, uno de los monjes se encarga de tocar la campana para llamar al oficio. Cuando ello ocurre, estén donde estén, en cualquier lugar del monasterio, abandonan temporalmente lo que están haciendo para concurrir en silencio a la celebración religiosa. En esos momentos, se los puede ver transitar por los pasillos del monasterio apresuradamente, aunque siempre en el mayor silencio, para llegar con tiempo al oficio y ocupar así sus lugares respectivos en el coro. En este sentido, San Benito señala que:

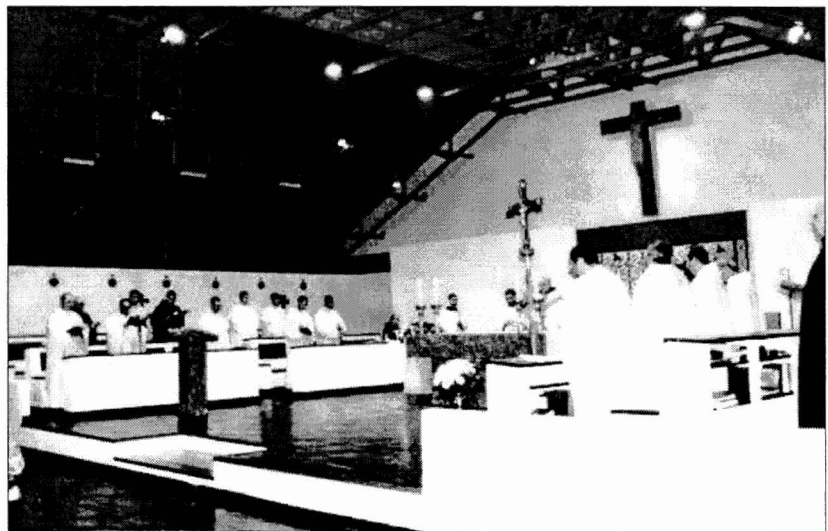
«Cuando sea la hora del Oficio Divino, ni bien oigan la señal, dejen todo lo que tengan entre manos y acudan con gran rapidez, pero con gravedad, para no provocar disipación. Nada, pues, se anteponga a la Obra de Dios.»¹⁹⁰

La importancia de este itinerario litúrgico no puede ser soslayada si se pretende lograr una aproximación a la dinámica social cotidiana que desarrolla la comunidad. Los tiempos del monje no son otros que los tiempos de los oficios religiosos. La realización de estas oraciones colectivas pautan, en gran medida, la realización de otras actividades tan necesarias para el grupo como el mismo trabajo que cada uno de ellos debe realizar diariamente. Todas las actividades ajenas a la oración en común propiamente dicha, serán desarrolladas en función de los tiempos establecidos para los oficios y no a la inversa. Estos se constituyen a menudo en virtuales parámetros temporales para cada uno de los miembros, dado que es común escucharlos citarlos como referentes respecto a otras actividades ajenas a la oración colectiva, al modo de “antes de” tal oficio hacemos tal cosa,

¹⁹⁰ RSB, cap. XLIII, pág. 131.

o “después de” tal oficio hacemos tal otra. Ya hemos hecho referencia a este aspecto al comienzo de nuestro trabajo cuando mencionamos algunas de las características de los actores y señalamos entre los objetos personales, el uso de un reloj común de pulsera que cada uno de ellos posee. Este objeto que, en apariencia, se nos puede presentar como insignificante, para un monje que vive en la clausura de un monasterio adquiere aquí suma importancia, dado que se constituye en un marcador necesario para señalar los oficios que a horas bien precisas del día se consagran a la oración común. La puntualidad de cada uno de esos encuentros es destacable, en nuestro trabajo de campo en el lugar en rarisimas ocasiones hemos podido comprobar algún desfasaje en los horarios establecidos. La sucesión de los oficios religiosos configura entonces un ciclo diario que se compone, por supuesto, de otras actividades no necesariamente vinculadas con la oración, algunas de las cuales son individuales –o involucran a uno o algunos subgrupos de acuerdo a la tarea–, y

otras son eminentemente colectivas. Después de Vigilias, la *Lectio*; después de Tercia, el trabajo; después de Sexta, el almuerzo; después de Nona, el estudio; después



de Vísperas, la cena; Figura 18. Misa en el día de la solemnidad de San Benito.

después de Completas, el silencio absoluto¹⁹¹. No nos detendremos mucho más en este aspecto de la temporalidad de los oficios religiosos. No obstante, debe quedar establecida la

¹⁹¹ «Los monjes deben esforzarse en guardar silencio en todo momento, pero sobre todo en las horas de la noche... Al salir de Completas, ninguno tiene ya permiso para decir nada a nadie. Si se encuentra a alguno que

importancia de éstos en relación con los encuentros comunitarios cotidianos y con su determinación respecto a otras actividades que la comunidad desarrolla.

Por otra parte, ha de destacarse el hecho de que este modelo de actividad litúrgica diaria ha traído ciertos inconvenientes a algunos monasterios en relación directa con la actividad productiva que ellos desarrollan, dado que resultan evidentes los obstáculos que una estructura horaria de tales características puede oponer a la necesaria continuidad del trabajo cotidiano. Si bien esto parece no haber sido causa de dificultades en Luján, cierto es que otros monasterios han debido recurrir a una solución intermedia que sin abandonar la oración permitiera el normal desarrollo de actividades productivas fundamentales para la comunidad. En el monasterio trapense de Nuestra Señora de los Angeles, por ejemplo, el oficio de Tercia realizado a las diez de la mañana, es desarrollado por no más de cuatro o cinco monjes en tanto que los otros miembros de la comunidad trabajan en distintos lugares del monasterio sin abandonar las actividades productivas tan caras a la subsistencia del grupo. Sin embargo, la oración correspondiente al oficio de Tercia es llevada a cabo por cada uno de los monjes o por pequeños grupos de ellos en el mismo lugar de trabajo estén donde estén, lo cual demuestra nuevamente la importancia de la presencia de la oración en la vida cotidiana de estos monjes.

El sonido de la campana irrumpe en el silencio del monasterio constituyéndose, por lo tanto, en el demarcador físico del ritmo litúrgico que se desarrolla en el ciclo diario. En la abadía, como hace siglos en los monasterios europeos, el toque de la campana delimita el

quebranta esta regla de silencio, sométaselo a un severo castigo, salvo si lo hace porque es necesario atender a los huéspedes, o si quizás el abad manda algo a alguien. Pero aún esto mismo hágase con suma gravedad y

tiempo de los oficios religiosos del tiempo dedicado a otras actividades como pueden serlo el estudio y el trabajo. Cuando aquella se deja escuchar, el espacio y el tiempo en el monasterio adquiere para los actores fronteras bien definidas, el espacio y el tiempo de los oficios son el espacio configurado por la iglesia y, más precisamente, por el lugar exacto que cada uno ocupa en el coro y, por otra parte, el tiempo se circunscribe a la Hora Litúrgica, al tiempo específico y concreto que el ciclo diario destina para la realización de la actividad principal que los monjes desarrollan en su “casa”, la “Obra de Dios”, el *Opus Dei*. Respecto a la medición del tiempo en los monasterios medievales para el desarrollo habitual de la oración y las actividades laborales, Arnold Hauser ha señalado que los monjes:

«...fueron los primeros que enseñaron al Occidente a trabajar metódicamente... [y es en los monasterios] donde por primera vez se aprende a ahorrar tiempo, a dividir y a aprovechar racionalmente el día, a medir el paso de las horas y a anunciarlo por el toque de campana.»¹⁹²

El tiempo de los oficios religiosos, entonces, es perfectamente delimitado por el toque de la campana que señala con exacta precisión el espacio temporal en que aquellos se desarrollan pero, también, convoca a todos los miembros a un espacio físico definido y circunscripto a la iglesia a la que los monjes concurren cotidianamente para proclamar la salmodia en común. Esta última se compone de una combinación de cánticos, salmos davídicos y lecturas bíblicas intercaladas que son cantados, los primeros, y leídas, las segundas, ya sea por la totalidad de los miembros o por algunos de ellos designados especialmente. La presencia del latín en la proclamación de cánticos y salmos es muy

discretísima moderación.» (RSB, cap. XLII, pág. 129ss.).

importante en el oficio diario desarrollado por la comunidad, y resulta ser más acentuado de lo que ha podido ser comprobado en otros monasterios. Por otra parte, resulta ser igualmente acentuado el ritmo de lecturas llevadas a cabo en los oficios religiosos, dado que la comunidad agota el salterio, compuesto por unos ciento cincuenta salmos, en sólo una semana en tanto que en otros monasterios ello puede llevar un período más prolongado. La organización de las lecturas, es decir, de los salmos, cánticos y lecturas en general que habrán de leerse en el oficio están a cargo del abad y, además, están sujetas a la inminencia o proximidad de alguna de las solemnidades religiosas como el día de Pentecostés, el de la Inmaculada Concepción de la Virgen, Pascua, Cuaresma, etc.

La liturgia que rige cada uno de los oficios es similar en todos ellos, las únicas variantes están dadas por los horarios en los que aquellos se desarrollan ya sea en la madrugada, en la mañana, en la tarde o en la noche, y por la duración que posee cada uno en relación directa con la cantidad de lecturas que contengan. Por lo demás, el proceso no reviste grandes variaciones. Veamos alguno de ellos.

Hace poco más de una hora concluyó el oficio de Vigilias. Ahora viene Laudes y cinco minutos antes toca la campana llamando al oficio. Comienzan a escucharse algunos ruidos en el pasillo por el que debo ir hasta la iglesia. Había pocos huéspedes; sólo tres éramos en la iglesia esperando el comienzo de Laudes. Sentados frente a nosotros, algunos pocos monjes ocupaban sus lugares en el coro mientras ojeaban las lecturas que habrían de leerse. El resto de ellos fue llegando poco a poco en forma separada. El silencio es absoluto y sólo es interrumpido por los pájaros que se escuchan desde el exterior con las primeras luces del día. El más pequeño ruido semeja una explosión. La entrada de cada uno de ellos intenta ser silenciosa pero el roce de las telas del hábito y el golpe de los zapatos en el piso no lo pueden ocultar. El clima de silencio apenas se

¹⁹² Hauser, 1993, pág. 215.

perturba. Entran por la puerta lateral que conduce al sector de clausura y lo hacen con la mayor gravedad. Se conducen lentamente hasta el centro de la iglesia hasta detenerse justo frente a la cruz que domina todo el lugar y, una vez frente a ella, se arrodillan con una pierna que llega a tocar el piso al tiempo que se persignan para luego dirigirse a sus lugares en el coro. Cuando el grupo está completo, el abad mediante una casi imperceptible señal sonora con la mano da comienzo al oficio. Todos se ponen simultáneamente de pie, se persignan y hacen la reverencia inclinado el tronco hacia delante formando casi una 'L'. Todos se vuelven a sentar y el silencio se apropia nuevamente del lugar por unos segundos. De un lado del coro, unos encabezan la lectura mientras el resto los sigue. Comienza la salmodia. En el oficio de Laudes de los domingos corresponden los salmos 92, 3, 29, 146 y 147; en ese orden. Se leen primero las "antífonas"¹⁹³ e inmediatamente a continuación el salmo 92, después del cual se repiten las mismas antífonas del comienzo. Se cae nuevamente en el silencio. En este momento todos callan y en la iglesia no se escucha un solo ruido, en tanto que ellos con la cabeza inclinada o la mirada concentrada en un punto fijo parecen estar orando, reflexionando o meditando (tal vez "escuchando"?). Luego, con una coordinación casi perfecta y sin ningún tipo de señal, vuelven a ojear sus lecturas y continúan así con la salmodia. Antífonas, salmo 3 y nuevamente antífonas y silencio. La misma estructura se repite para cada salmo: silencio-antífona-salmo-antífona-silencio...¹⁹⁴ En otros oficios los salmos son otros, no hay repetición. Pueden aparecer otras antífonas, otros cánticos, algunas lecturas de la Biblia o algunos pasajes de la regla de San Benito, pero nunca hay repetición. Al final casi del oficio, todos sentados en silencio, en la misma actitud. Finalmente, una última señal del abad los coloca nuevamente de pie y uno de ellos sale de su lugar en el coro para tocar la campanada que señala la finalización del oficio aunque no sin antes inclinarse ante la cruz, tras lo cual se hace una reverencia y todos se quedan parados en sus sitios. Suenan tres campanadas tres veces, la segunda y la tercera tanda no se escucha hasta que no se haya extinguido la anterior. El "Angelus". Al final de estas series de campanadas, se toca nuevamente la campana y los monjes abandonan sus lugares, todo en silencio y en el mayor orden saliendo en fila desde los lugares enfrentados en el coro y formando una fila doble que sale por la misma

¹⁹³ «La "Antífona" (*anti-fonos*: voz opuesta), es de origen griego. Desde el siglo IV existe la salmodia antífonada; es decir, era cantada por dos coros que alternaban los versículos o versos. Un elemento imprescindible en este canto alternativo o antifonal era un verso que precedía y anunciaba la melodía del salmo y daba, por su contenido, la clave para rezarlo. Finalmente ese verso pasó a llamarse antífona.» (Rivas, 1997: 286).

puerta por la que al inicio ingresaron individualmente a la iglesia. El *Angelus* es tocado tres veces en el día, en Laudes, Sexta y Completas, al final de la jornada.

Al sonar la campana, el espacio y el tiempo de todos los monjes concurren en el espacio y el tiempo de los oficios religiosos en la iglesia del monasterio, cuando se celebra el canto colectivo y se interrumpe el *continuum* de silencio que envuelve todo el lugar. Es en este momento, justamente, en el que el silencio pierde el protagonismo que la oración en común de todos los miembros invade y se apropia. Al Dios por el que se “renuncia al mundo” se lo alaba y se lo ensalza no con el silencio, sino con el canto y la oración colectiva. En el silencio se lo “escucha”, en los momentos de los oficios se lo reverencia. En rigor, esta “disposición de escucha” que el silencio permite canalizar no es ajena a la oración. Tanto el silencio practicado cotidianamente como su interrupción a través de la oración que se lleva a cabo en común, tienen por finalidad posibilitar la comunicación con aquél, de lo cual, esa “disposición de escucha” constituye una clara evidencia como podremos advertir más adelante. En este sentido, el antropólogo Raymond Firth ha destacado la importancia de la oralidad en la relación del hombre con la divinidad:

«Así como la palabra divina, expresada a través de su instrumento humano, está henchida de fuerza y de convicción en cuanto a su realidad, la que el hombre le dirige a su dios posee una gran trascendencia. El elemento oral reviste una importancia vital en el contacto entre el hombre y la deidad, porque si bien en teoría podemos comunicarnos con ella mediante el esfuerzo mental o la sensación de soledad, en la práctica ideas y

¹⁹⁴ Sobre las lecturas correspondientes al oficio de Laudes de los días domingos, véase anexo IV. Ello puede servirnos como ejemplo para establecer el carácter de los cantos que se realizan en cada uno de los oficios religiosos realizados diariamente.

sentimientos tienden a expresarse en palabras –ya sea que se las emita o que se medite en silencio sobre ellas–.»¹⁹⁵

Ha de advertirse aquí que el silencio predominante en los distintos momentos, en las diferentes actividades y en los distintos lugares del monasterio sólo es alterado por las campanas que llaman al oficio y, en el oficio mismo, cuando la comunidad reunida en su totalidad proclama la salmodia colectiva. Por cierto que ello no debe ser entendido en términos estrictos de esta manera ya que, como se ha señalado en otras oportunidades, ese silencio puede ser alterado por las conversaciones necesarias para la realización de algún trabajo, por los eventuales encuentros con alguno de ellos, por alguna visita esporádica al monasterio que habrá de ser atendida, o por algunos otros motivos emergentes. No obstante, es claro que persiste una práctica destinada a reducir los contactos dialógicos superfluos. Por otra parte, debe destacarse la importancia de lo que Firth ha denominado como el “elemento oral” en el contexto del monasterio dado que éste, como ha venido demostrándose con el silencio, posee una fundamental importancia en la práctica cotidiana y reviste manifestaciones específicas en relación con ciertas actividades, ciertos espacios y momentos, en los que alcanza el máximo de su expresión.

En efecto, como se ha señalado en otro apartado, en la iglesia durante los momentos en que se celebran los oficios religiosos o en otros momentos en que los monjes realizan la oración en forma individual, se pone de manifiesto una modalidad de silencio de características diferentes a las que reviste el silencio ambiental que se constituye en un elemento siempre presente en el monasterio y que surge como resultado de una tendencia a

¹⁹⁵ Firth, 1951, pág. 251.

eludir a un mínimo los intercambios dialógicos. Este silencio, según hemos señalado, es un silencio de recogimiento que se superpone al anterior y emerge en su forma individual en los momentos de las oraciones que cada miembro de la comunidad puede hacer separadamente o, en su forma colectiva, pura y exclusivamente durante los oficios religiosos cuando el grupo está presente en su totalidad en el coro de la iglesia¹⁹⁶. Este silencio de recogimiento ya sea en su forma colectiva o individual tiene su ámbito de expresión en la iglesia del monasterio, aunque es posible que se manifieste igualmente sólo en su forma individual en el sector más íntimo y privado del monasterio, es decir, la clausura y, más precisamente, en la celda personal o en el patio posterior que pueden constituirse en ámbitos propicios para la meditación¹⁹⁷.

Si bien, como se ha mencionado al comienzo de este estudio, el silencio es eminentemente una práctica corporal de carácter ascético que surge como una actitud de los monjes tendiente a promover la ausencia de cualquier forma de discurso oral, en el silencio de recogimiento que se manifiesta en el transcurso de los oficios, de las oraciones colectivas e individuales y de los momentos de meditación individual, se lo acompaña con un plus de disposiciones corporales que se constituyen en un componente casi inseparable de aquél. En efecto, unos momentos antes o después de los oficios religiosos es posible ver a alguno de los monjes en oración individual ocupando un lugar en los bancos de la iglesia

¹⁹⁶ «El canto gregoriano estructura el rito latino por sus cantos como por sus silencios. Y esto no es algo secundario, sino que está inserto en su misma naturaleza. Las piezas del gregoriano hacen un manejo de notas y silencios que lo transforman en un canto eminentemente silencioso. El canto gregoriano brota del silencio de la asamblea celebrante, no hace uso de instrumentos, y termina en el silencio, dejando a la asamblea litúrgica centrada en lo que está celebrando (a la luz del texto cantado) y no con el eco de sus melodías resonando en sus oídos. La importancia concedida al silencio, como otro signo litúrgico sacramental, se ve reflejada en el hecho de prescribir, para los tiempos de Cuaresma o Adviento, el callar de ciertos cantos, como el “*Alleluia*” o el “*Gloria in excelsis*”.» (Rivas, 1997: 295) [las comillas son del autor].

¹⁹⁷ Ver figura 20, pág. 183.

destinado para los fieles o, asimismo, en sus propios lugares en el coro¹⁹⁸. Durante el desarrollo de los oficios ocuparán indefectiblemente estos últimos. Ahora bien, cualquiera que sea el lugar que ellos ocupen dentro de la iglesia, las posiciones corporales que normalmente adoptan no difieren en gran medida de las de cualquier otro creyente en la misma situación dentro de la iglesia las cuales, básicamente, se reducen a dos. Una de ellas es la posición clásica del orante arrodillado que con las manos recogidas a la altura del mentón lleva a cabo un rezo individual para sí mismo y, la otra de ellas, consiste sencillamente en quedarse sentado en meditación con la cabeza levemente inclinada o la mirada puesta en algún punto fijo.

Cualquiera de estas posiciones corporales que los monjes pueden adoptar caracteriza los momentos de oración individual, por otra parte, la segunda de ellas esta más asociada con los momentos estrictamente de oración colectiva, es decir, durante los momentos de realización de los oficios propiamente dichos. Durante su desarrollo, aquella posición del cuerpo se adopta entre los intervalos comprendidos entre salmo y salmo o entre cántico y cántico, abandonando dicha postura únicamente para ponerse de pie simultáneamente al final de cada salmo y hacer la reverencia a Dios mediante una inclinación del tronco hacia delante, como hemos descrito anteriormente. La reverencia constituye un rasgo característico de estos oficios religiosos. Inmediatamente después de aquella los monjes vuelven a tomar asiento y, sentados siempre en sus respectivos lugares, ponen nuevamente en práctica el silencio de recogimiento que caracteriza los intervalos entre cada una de las oraciones. Ha de señalarse que esta forma de silencio se coloca por encima de la otra que siempre, indefectiblemente, está presente en todo el ámbito del monasterio. Se trata,

¹⁹⁸ Ver figura 17, pág. 141.

aparentemente, de un silencio de carácter más profundo que se logra en los momentos del oficio durante el rezo colectivo. Es destacable, en relación con el componente oral antes mencionado, la alternancia entre la proclamación oral colectiva de aquel rezo y el silencio, igualmente colectivo, que se genera en los intervalos de las oraciones. Esta forma de silencio no sólo es característica de estos momentos dentro de la iglesia sino que también, se hace presente, de acuerdo a lo que nos ha sido mencionado, durante la oración individual o la meditación también individual que cada monje realiza en su propia celda. Asimismo, aquél se pone de manifiesto durante la realización de la *Lectio Divina* que cada miembro realiza después de las Vigilias y antes de Vísperas. En cada una de estas prácticas, si bien de características diversas cada una de ellas, el silencio de recogimiento aparece como un componente primordial que favorece la “escucha” para poder, de este modo, estar atentos a lo que “el Señor nos dice”.

Esta manifestación del silencio en tanto tecnología del yo reafirma nuevamente la condición de la comunidad como sujeto liminal colectivo. Ello resulta así en razón de que el silencio representa, junto a otros elementos, un componente infaltable que ha de acompañar en muchos casos al neófito durante el período liminal. Por tanto, el silencio se constituye en una de las propiedades de la liminalidad junto a otras propiedades que habrán también de caracterizar a la *communitas* y sobre las que ya se han hecho algunos señalamientos:

«...homogeneidad, igualdad, anonimato, ausencia de propiedad..., reducción de todos a idénticos niveles de *status*, indumentaria uniforme (a veces para ambos sexos), continencia sexual (o su antítesis, comunidad sexual, ya que tanto la continencia como la comunidad sexual liquidan el matrimonio y la familia, que

legitiman el *status* estructural), minimización de las distinciones por razón del sexo (todos son “iguales ante Dios” o los antepasados), abolición de la jerarquía, humildad, despreocupación por la apariencia personal, falta de egoísmo, obediencia total al profeta o líder, instrucción sagrada, maximización de las actitudes y conductas religiosas en cuanto opuestas a las seculares, suspensión de los derechos y obligaciones de parentesco (todos son hermanos o compañeros entre sí, al margen de cualquier otro vínculo secular que pudiera existir con anterioridad), sencillez en el hablar y en los modales, locura sagrada, aceptación del dolor y el sufrimiento (incluso hasta el punto de sufrir martirio), etc.»¹⁹⁹ [las comillas son del autor].

Por supuesto que no ha de esperarse hallar todas y cada una de estas propiedades en el grupo de monjes de la abadía de Luján. No obstante, y de acuerdo a lo que hasta ahora se ha visto, es posible advertir notables paralelismos entre las propiedades que identifican al sujeto liminal y algunas de las características de la comunidad tales como el celibato, la ausencia de propiedad, la imposibilidad de establecer marcadas diferencias de *status* entre los miembros, la obediencia al abad, el silencio, etc. Si bien Turner menciona cada uno de aquellos aspectos como cualidades intrínsecas al período liminal por el que atraviesa el neófito durante los *rites de passage*, es decir que ellas están presentes mientras transcurre el ritual al final del cual el sujeto adquiere un nuevo *status* dentro de la sociedad, debe destacarse el hecho de que en el caso de la comunidad de monjes aquellas características no revisten un carácter temporal acotado al tiempo que dure el rito de paso que nos señala Turner sino que, al contrario, estas características están presentes en forma permanente en el grupo y se consuman formalmente cuando cada uno de los miembros realiza los votos solemnes aunque ya desde el postulante aquellas se ponen de manifiesto. Esta condición que caracteriza al sujeto liminal en tanto *communitas* ha sido puesto de manifiesto por el mismo Turner en relación, precisamente, con las ordenes monásticas:

¹⁹⁹ Turner, 1969, pág. 118.

«Lo que parece haber sucedido es que, con la creciente especialización de la sociedad y la cultura, con la progresiva complejidad en la división social del trabajo, lo que en la sociedad tribal era esencialmente un conjunto de categorías transitorias “entre” estados definidos de cultura y sociedad ha acabado por convertirse en un estado institucionalizado... La transición se ha convertido aquí en una condición permanente. En ninguna parte ha sido señalada y definida con más claridad esta institucionalización de la liminalidad que en los estados monásticos y mendicantes de las grandes religiones universales.»²⁰⁰ [las comillas son del autor].

Luego, se han señalado las similitudes que se establecen entre ciertos aspectos mencionados en la regla benedictina y los “ritos de instalación” del jefe electo entre los *ndembu* del Africa central tales como la vida en comunidad, la autodisciplina, la oración y el trabajo, el control de un padre (el abad), la renuncia al matrimonio, el ayuno, el silencio, etc. Aún más, señala Turner que “...en los ritos de circuncisión *ndembu* (*mukanda*) se aprecian otras semejanzas entre los neófitos y los monjes de San Benito”²⁰¹. En este sentido, Turner hace referencia a las instituciones totales estudiadas por Goffman²⁰² –entre las cuales estarían incluidos los monasterios– y señala los “procesos de despojamiento y nivelación” por los que debe atravesar el “interno” al ingresar a la institución:

«Aquí las semejanzas con *mukanda* son notorias. A los novicios se les “despoja” de su indumentaria secular cuando pasan por debajo de un simbólico umbral; se les “nivela”, ya que renuncian a los nombres que hasta entonces ostentaban, asignándoseles a todos ellos la denominación común de *mwadyi*, o “novicio”, y todos son tratados por igual. Una de las canciones que los circuncisores cantan a las madres de los novicios la noche previa a la ceremonia de la circuncisión contiene el verso siguiente: “Aun cuando tu hijo sea hijo de un jefe, mañana será igual que un esclavo”, tratamiento que no difiere del que se da a un jefe electo antes de su instalación. Por otro lado, el instructor de más edad de la cabaña de reclusión es elegido, en parte, por ser el

²⁰⁰ Turner, 1969, pág. 114.

²⁰¹ Turner, 1969, pág. 114.

²⁰² Goffman, 1961.

padre de varios muchachos sometidos a los ritos: de ahí que se convierta en el padre de todo el grupo, en una especie de “abad”, aunque su título de *Mfumwa tubwiku* signifique literalmente “marido de los novicios”, lo cual subraya el rol pasivo desempeñado por éstos.»²⁰³ [las comillas son del autor].

Por otra parte, Brian Morris ha señalado en relación con los estudios de Victor Turner lo siguiente:

«Las penalidades a que se someten por propia voluntad los miembros de ordenes monásticas y los ascetas entran dentro de la misma categoría general [la de *communitas*]; como afirma Turner, existen paralelismos sorprendentes entre los neófitos de los rituales de circuncisión ndembu y los monjes benedictinos.»²⁰⁴

Sin lugar a dudas, resulta profuso el material etnográfico disponible en el que pueden hallarse reiteradas menciones en torno a rituales, cultos, ceremonias o sistemas normativos asociados en mayor o menor medida con la ascesis. Así, por ejemplo, Emile Durkheim destina un capítulo en especial en *Las formas elementales de la vida religiosa* a lo que denomina como los “ritos ascéticos”²⁰⁵, destacándolos como una forma particular de rituales que se inscriben dentro de lo que este autor denomina como “cultos negativos” que, en oposición a los “cultos positivos”, están compuestos por un conjunto de interdictos tales como prohibiciones, tabúes, etc. En este sentido, Durkheim señala el caso de la iniciación de los jóvenes en una tribu australiana en donde en un período breve:

²⁰³ Turner, 1969, pág. 114-115.

²⁰⁴ Morris, 1987, pág. 315.

²⁰⁵ Durkheim, 1915, pág. 479 ss. Este tipo de rituales guardan relación con los ritos negativos respecto a los cuales este autor señala que: «...confieren poderes eficaces, lo mismo que los ritos positivos; tanto unos como otros pueden servir para elevar el *tonus* religioso del individuo... pueden emplearse las unciones, las lustraciones o las bendiciones, operaciones todas esencialmente positivas; pero se llega al mismo resultado

«...hay que suscitar en un sujeto determinado algún profundo cambio de estado. Entonces, para poder introducirle más rápidamente en el círculo de las cosas sagradas con las que hay que ponerle en contacto, se le separa violentamente del mundo profano; lo que no puede hacerse sin multiplicadas abstinencias y sin una excepcional recrudescencia del sistema de interdictos... Para transformar a los jóvenes en hombres, se les hace vivir una vida de auténticos ascetas.»²⁰⁶

Ciertamente excede los alcances de nuestro trabajo hacer una revisión de los ejemplos que la etnografía nos provee en torno a las diversas prácticas ascéticas que se manifiestan o se han manifestado en las distintas culturas. No obstante, ha de señalarse que una investigación de tales características, no emprendida hasta el momento, contribuiría sin duda con un importantísimo *corpus* teórico a la antropología de la religión. La mención de algunos de aquellos ejemplos tales como los ritos de pasaje entre los *ndembu* permiten advertir importantes similitudes en relación con ciertos aspectos de la vida cotidiana de la comunidad de San Benito estudiada.

El silencio practicado en el monasterio bajo sus dos expresiones está asociado, según se ha podido advertir, a distintos espacios de actividad como así también a la realización de diferentes prácticas durante diversos momentos del día. Ambas modalidades de silencio, por otra parte, pueden manifestarse en forma individual o colectiva como ocurre, por ejemplo, con la actitud de silencio de cada miembro cuando transita por los pasillos o se encuentran en el refectorio en algunas de las comidas generando un silencio ambiental; y, por otro lado, cuando individualmente están en sus celdas durante la *Lectio* o

por medio de ayunos y vigiliias, por el retiro y el silencio, es decir, mediante abstinencias rituales que no son sino la puesta en práctica de determinados interdictos.» (Durkheim, 1915: 495).

se hallan congregados en la iglesia y entre cada uno de los rezos llevan a cabo un silencio de recogimiento. Asimismo, se ha visto que la materialización de estas formas de silencios se ponen en práctica a través de la implementación de determinadas “técnicas”²⁰⁷ asociadas con el cuerpo, y que acompañan a cada una de esas expresiones en momentos y lugares específicos. Así, por ejemplo, la actitud silenciosa de cada actor en el refectorio mientras se atiende a la lectura se vincula a una técnica corporal en el sentido definido por Mauss, en tanto que de características bien diferentes, el silencio practicado en los momentos de la oración en el coro, por el sentido que los monjes le atribuyen de cualidades más asociadas a la “meditación” y a la “contemplación”, se halla más vinculado a lo que Foucault ha denominado como tecnologías del yo²⁰⁸. Si bien empíricamente nadie dudaría en afirmar que se trata de “fenómenos” idénticos en tanto “ausencia de ruido”, es claro que tanto los contextos en que se producen como las concepciones que acerca de ellos generan los actores los caracterizan como silencios cualitativamente distintos; resulta por ello de suma importancia destacar que pese a tratarse de una práctica corporal cotidiana, se relaciona a nivel representacional con ciertas categorías mentales nativas de uso frecuente algunas de las cuales han sido mencionadas en ocasiones tales como la “escucha”, la “búsqueda de Dios”, la “vocación”, etc. Por ello, es menester ocuparnos de ellas más detalladamente.

²⁰⁶ Durkheim, 1915, pág. 498. «Se pueden asimilar estas prácticas ascéticas a las que se usan en la iniciación del mago. Lo mismo que el joven neófito, el aprendiz de brujo se somete a multitud de prohibiciones, cuya observancia contribuye a hacerles adquirir sus poderes específicos.» (*ibid.*).

²⁰⁷ Foucault, 1981; Mauss, 1936. Por otra parte, ha de señalarse que: «Para Mauss el estudio de las técnicas corporales ha de enmarcarse en el estudio de los sistemas simbólicos.» (Douglas, 1973: 90).

V. SILENCIO, “*ESCUCHA*” Y CONCEPCION DE DIOS

Hemos podido advertir que el silencio representa, en el contexto del monasterio, una práctica cotidiana que se relaciona con esferas de actividad específicas adquiriendo en la práctica concreta cualidades bien determinadas y definidas por los actores. Sus espacios de realización como así también los tiempos en que se desarrolla poseen en sí mismos un sentido específico en tanto que la superposición de una práctica concreta de tales características, como lo es la del silencio, coadyuva a la materialización de un clima de carácter definido en aquel ámbito. Esta práctica cotidiana subjetivada en los actores y que se desarrolla diariamente en el monasterio es llevada a cabo “naturalmente”²⁰⁹ por los monjes sin ningún tipo de cuestionamientos al respecto, en este sentido, se intenta en todo momento respetar el silencio establecido tratando de preservarlo de todo tipo de perturbación en los lugares y momentos en que aquél deba ser puesto en práctica. Por otra parte, recuérdese que ya por el mismo “voto de silencio” que el monje realiza al tomar los hábitos, debe eludir cualquier tipo de intercambio dialógico de carácter superfluo o que no esté pautado por necesidades inmediatas. En la Regla de los monjes si bien aquel es mencionado en numerosas oportunidades, San Benito ha destinado uno de sus primeros capítulos al silencio:

²⁰⁸ Véase figura 19, pág. 162.

²⁰⁹ La antropóloga Mary Douglas ha hecho mención a ciertas relaciones “naturales” que se establecen entre determinados usos del cuerpo y los contextos culturales en donde se desarrollan, para referirse a «...una tendencia natural a expresar determinado tipo de situaciones por medio de un estilo corporal adecuado a ellas. Esta tendencia puede calificarse de natural en tanto que es inconsciente y se obedece a ella en todas las culturas. Surge como respuesta a una situación social que aparece siempre revestida de una historia y una cultura locales. La expresión natural está, pues, determinada por la cultura.» (Douglas, 1973: 93).

«Hagamos lo que dice el Profeta: *Yo dije: guardaré mis caminos para no pecar con mi lengua; puse un freno a mi boca, enmudecí, me humillé y me abstuve de hablar aun cosas buenas.* El Profeta nos muestra aquí que si a veces se deben omitir hasta conversaciones buenas por amor al silencio, con cuanta mayor razón se deben evitar las palabras malas por la pena del pecado. Por tanto, dada la importancia del silencio, rara vez se dé permiso a los discípulos perfectos para hablar aún de cosas buenas, santas y edificantes, porque está escrito: *Si hablas mucho no evitarás el pecado,* y en otra parte: *La muerte y la vida están en poder de la lengua.* Pues hablar y enseñar le corresponde al maestro, pero callar y escuchar le toca al discípulo.»²¹⁰ [bastardillas en el original].

Ahora bien, ¿qué intencionalidad se esconde detrás de esa persistente prosecución del silencio que la comunidad se esmera en conservar, qué finalidad sostiene la preservación constante y cuidadosa de un silencio controlado en términos de una organización social que pauta en gran medida los ámbitos en que ha de practicarse y respetarse, los tiempos en que ha de tener lugar y las prácticas que han de llevarse a cabo y, en suma, qué objeto guarda la construcción cotidiana por todos y cada uno de los miembros de la comunidad de ese clima tan característico que hace del monasterio, según nos ha sido señalado, un “lugar de paz”?:

«...la gente que viene acá intuye que [el monasterio] es un lugar de paz... Acá hay una paz que no hay en otro punto, que no hay... por más que viva en un chalet afuera, tranquilo a orillas del mar y no haya nadie... La paz que siente la gente acá..., es al mismo Cristo al que están palpando... que se va haciendo presente en la medida que se realiza esta imagen de El en los hombres, en los monjes. En este sentido, por eso los monjes evangelizan no predicando afuera... sino siguiendo la Regla, es un plan de restauración del hombre, restauración de la imagen de Dios en el hombre se puede decir... anuncian la paz. Por eso son tan

²¹⁰ RSB, cap. VI, pág. 47.

importantes los monasterios en la Iglesia, evangelizan de esta manera. Cada uno evangeliza según la vocación que tiene... nosotros evangelizamos de esa manera, estando en Cristo de una manera especial.»

Por cierto que no debe deducirse aquí que intenta señalarse a los monasterios como los únicos poseedores del silencio, bien podría pensarse, por ejemplo, en los cementerios o en la innumerable cantidad de templos diversos en los que también aquél se hace presente, lugares todos ellos que, comúnmente, son asociados con lo “santo” o lo “sagrado”. Es posible encontrar aquí elementos que puedan proporcionar una aproximación a la explicación de la práctica del silencio en los monasterios en tanto práctica de la ascesis. En efecto, algunos científicos sociales han formulado ya algunas observaciones al respecto, por ejemplo, el antropólogo Bronislaw Malinowski ha mencionado que:

«Cualquiera que haya tenido una experiencia sincera y profunda de la religión sabe que los momentos religiosos más intensos acaecen en la soledad, en el cese del comercio con el mundo, en la concentración y despego mental y no en la distracción de una multitud.»²¹¹

Aquí Malinowski hace referencia a la soledad pero también, y más importante aún, al “cese del comercio con el mundo” que no puede dejar de parangonarse con lo que hemos visto respecto a la vocación monástica, es decir, respecto al ideal de “vida retirada” que se constituye en una condición *sine qua non* tanto para el candidato que desea tomar los hábitos como para la comunidad que lo recibe. Recuérdese también lo que se ha mencionado respecto al aislamiento geográfico en que a menudo se hallan instalados los monasterios. Por otra parte, y en relación más directa con la práctica del silencio, Max Weber ha señalado que:



Figura 19. Meditación del rosario en soledad en el parque de entrada.

«El precepto de enmudecer –en base a la amenaza bíblica en cuanto a la pena por “toda palabra inútil”– ha constituido, desde los cluniacenses, un reputado medio ascético de educación en el control personal.»²¹² [las comillas son del autor].

En este sentido, Bateson y Bateson han afirmado que:

«Hay... órdenes monásticas cuyos miembros están obligados a evitar toda comunicación verbal... Son las llamadas órdenes silenciosas. Pero si deseamos conocer los *contextos* precisos de esa falta de comunicación que es la marca de lo sagrado, tales monjes no nos darán muchos indicios. Muy poco podrán decirnos puesto que evitan todo discurso.»²¹³ [las bastardillas son de los autores].

²¹¹ Malinowski, 1948, pág. 58.

²¹² Max Weber, 1905, 174 *n.*

²¹³ Bateson y Bateson, 1987, pág. 88.

Por fortuna, este último inconveniente al que hacen referencia los autores, ha podido ser soslayado en nuestro trabajo de campo, de lo contrario habría sido imposible la realización de una investigación de este tipo. Por otra parte, si bien Bateson y Bateson hablan de “falta de comunicación” no debe pretenderse igualar la ausencia de discurso verbal con ausencia de comunicación dado que, a modo de ejemplo, la orden trapense tenía y practicaba cotidianamente, hasta hace algunos años, un código de señas para comunicarse entre ellos, código que el novicio debía aprender al ingresar en la orden. Este código de señas si bien pretendía eludir al máximo la verbalización de hecho, no eliminaba en absoluto la comunicación. Por tanto, puede resultar erróneo, al menos en este caso, equiparar falta de verbalización con falta de comunicación. Demás esta decir que las “órdenes silenciosas” a las que estos autores hacen referencia no son ni más ni menos que las órdenes de clausura, de las cuales la orden benedictina constituye un claro ejemplo. Pero el aspecto preponderante que Bateson y Bateson nos traen a colación es, justamente, y tal como se ha visto hasta ahora, el modo en que esa “falta de comunicación” –aunque en nuestro caso concreto sería más apropiado y guardaría mayor relación con los hechos, según se ha visto, hablar de una tendencia a un mínimo de interacción verbal– se constituye en una “marca de lo sagrado”. En efecto, otros autores han formulado algunos señalamientos al respecto. Así, por ejemplo, Van Der Leeuw ha afirmado que:

«...el silencio es, primero y en principal lugar, hablar a Dios y ser su interlocutor.»²¹⁴

Cuando hicimos mención a la vocación monástica, destacamos la importancia de los deseos de la “búsqueda de Dios” de quien pretende ingresar al monasterio en tanto criterio

²¹⁴ Van Der Leeuw, 1933, pág. 418.

para la determinación de la existencia de una verdadera vocación. Esta actitud de “búsqueda” se encuentra asociada al silencio pero, además, a otra actitud que ya ha sido mencionada en otras oportunidades, la “escucha”:

«...el monje que es llamado, hoy y en todo tiempo, un primer criterio para discernir si tiene auténtica vocación es, precisamente, si de veras busca a Dios... ese es un criterio fundamental. O sea, el superior encargado de discernir si tiene auténtica vocación se va a dar cuenta si la tiene si esta persona busca exclusivamente a Dios por sobre todo. No tiene ningún otro fin; ni está para estudiar, ni para dar clase, ni para ser un intelectual, ni para hacer pastoral, ni para dedicarse a una parroquia, ni para estar en un hospital, ni para estar con la gente, no..., es siempre Dios por sobre todo. Buscar sólo a Dios por Dios mismo. Esta es una disposición fundamental que está relacionada con la disposición de escucha. En San Benito es tan importante esa disposición de escucha que es como una definición de la vocación monástica, pues es el medio por el cual se acoge y se colabora a la acción de la gracia, y supone una docilidad a la acción de Dios en nuestro interior mediante la voz interior del Espíritu Santo y una disposición de escucha a la palabra revelada de la Sagrada Escritura, una disposición de escucha especial a la mediación que va a tener el monasterio del abad, de los hermanos, de los superiores, Dios que se revela en los ancianos, Dios que se revela en los hermanos, en sus necesidades..., en su misma persona... Esta misma disposición de escucha que apela a Dios se manifiesta a través de todas estas personas, estas mediaciones... está educada esta disposición de escucha por dos virtudes que son la obediencia y la humildad.»

Adviértase que bien podría pensarse en una aparente contradicción entre la propiciación continuada de un silencio controlado y la disposición de escucha permanente de los monjes. La asociación entre silencio y escucha puede resultarnos más que evidente. Pero se ha mencionado al silencio del monasterio como un silencio de características definidas que se distinguen de otras formas de silencio y, asimismo, sabemos que *stricto sensu* el silencio implica ausencia de ruido, por tanto, ausencia de actividad auditiva, es

decir, ausencia de escucha. Si bien esta aclaración puede resultar una perogrullada, consideramos necesaria su mención en razón de que, según creemos, silencio y escucha presentan una asociación “evidente” que al mismo tiempo manifiestan naturalezas cualitativamente distintas, dado que el silencio representa una disposición eminentemente corporal, en tanto que la escucha se presenta como una disposición principalmente mental en la que el monje debe estar entrenado, y que actividades tales como la lectura, la oración individual y colectiva, la meditación, el silencio y, en suma, el clima del monasterio en general, tienen por finalidad propiciar:

«...la finalidad de la escucha es dejar que Dios obre en nosotros por su gracia.»

La “cosmovisión”²¹⁵ construida por los monjes en torno a la persona de Dios adquiere en este punto una fundamental importancia puesto que a El se obedece, a El se ama, a El se escucha, por El se calla, por El se es humilde, y, en suma, por El se renuncia a la vida fuera del monasterio obedeciendo a su llamado. La presencia de la persona de Dios en la definición que los actores formulan de sus vocaciones y de sus intenciones de ingresar al monasterio y practicar una nueva forma de vida ha podido ser comprobada en todas las

²¹⁵ La cosmovisión o visión del mundo de un pueblo ha sido vinculada a la práctica de un *ethos* determinado (Geertz, 1973: 118). En este sentido, se ha señalado que: «El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo... el *ethos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel estilo de vida es una auténtica expresión. Esta demostración de una relación significativa entre los valores que un pueblo sustenta y el orden general de existencia en que ese pueblo se encuentra es un elemento esencial en todas las religiones, cualquiera que sea la manera de concebir esos valores o ese orden.» (Geertz, 1973: 118). Por otra parte, Clifford Geertz ha señalado que «...lo que un pueblo valora y lo que teme y odia están pintados en su cosmovisión, simbolizados en su religión y expresados en todo el estilo de vida de ese pueblo.» (*ibid.*, pág. 122).

conversaciones que hemos podido mantener con candidatos, postulantes, novicios y monjes en general. “Acá hay amor a Dios”, “siento que Dios me pide esto...”, “Dios me llama para estar acá...”, “siento que la mejor forma de expresarle amor es estando acá rezando, orando...”, representan, todas ellas, expresiones que con frecuencia se presentan en el discurso de los hombres que forman parte de la comunidad o que están en proceso de ingreso a la misma. Es aquí, justamente, donde la “búsqueda” adquiere su significado más profundo:

«En definitiva, por qué el monje viene a buscar a Dios, por qué viene especialmente a escuchar a Dios, porque el monje a imitación de Cristo obedece especialmente a Dios y a imitación de Cristo escucha especialmente a Dios. Cristo es el centro... A medida que uno escucha obedece... todas las vocaciones de la Iglesia son una forma de seguir a Cristo... Los monjes lo siguen de una manera especial..., dedicándose sólo al Padre, a Dios... El monje es una persona que cree siempre mientras se siente fascinado por la persona de Cristo. Lo ama, ha tenido un encuentro personal entre él y Dios, o sea, esto los que no lo han tenido no lo experimentan.»

La búsqueda de Dios se consuma en la escucha, y la escucha está mediatizada por la práctica del silencio. En el silencio físico es posible la escucha mental, “espiritual”. Este se constituye en una herramienta fundamental para la concreción de aquella búsqueda que persigue el encuentro con un Dios que es conceptualizado en una forma determinada, por ello, cabe preguntarse acerca de la idea de Dios que los monjes construyen y que parece jugar un rol fundamental en la existencia misma de esta forma de vida, ya que, un Dios de qué características podría inducir a sujetos que por un acto puramente volitivo deciden “abandonarlo todo” para dedicarse a una práctica de alabanza continua a Aquél que los “llama” y les “pide” la renuncia a todo tipo de ataduras sociales:

«El monje tiene una perspectiva de Dios que no es exactamente la misma que experimenta todo cristiano o un cristiano consagrado al sacerdocio, porque siempre el monacato conserva como una especie de noción instintiva de la majestad de Dios, de lo que significa el peso de la presencia de Dios en sí mismo y en la vida de uno que nos pide todo eso. Entonces, se da siempre una perspectiva de majestad, de grandeza, que es lo que se deriva concretamente después en que haya un servicio litúrgico a ese Dios que se ha conocido. En el cual se lo reverencia no con silencio, sino con cantos y los modos de los cantos muestran que no se le están cantando a un personaje que tenga características superficiales o cosas intrascendentes sino que, al contrario, es toda una experiencia meditativa que insiste en un encuentro que podría decir se da dentro de un nivel de percepción que es donde, de algún modo, se origina la vocación monástica. Una vocación monástica, creemos, se origina cuando un hombre se ha encontrado con Dios, pero lo ha visto de un modo determinado. Y ese Dios, entonces, vale dejar todo por El.»

Es esta concepción de Dios que se encuentra por detrás de la renuncia a una forma de vida que habitualmente se desarrolla “en el mundo” para contraer un compromiso con otra nueva forma de vida signada por un ideal de retiro, de alejamiento, de, en cierta forma, aislamiento, más no de “separación absoluta”. En efecto, debe eludirse la solución fácil de igualar esta última con el ideal de retiro que, como vimos anteriormente, caracteriza a la vocación monástica. No debe olvidarse ni por un momento el hecho de que, como lo ha venido demostrando la antropología, el hombre es un ser que posee una dimensión biológica pero, también, posee una dimensión social y cultural; el hombre nace y vive en sociedad. Es claro que la forma de vida cenobítica ha tenido en cuenta esta dimensión humana, lo cual explica, al menos en parte, la persistencia de una forma de vida de tales características hasta nuestros días con las transformaciones que pudo haber ido experimentando en su desarrollo. Adviértase, por otra parte, que los hombres que ingresan en el monasterio lo hacen en una etapa de sus vidas que, ya sea a los veinte años, a los

treinta, a los cuarenta, etcétera, presupone una vida en la sociedad en la cual el sujeto ha tenido ciertas experiencias, ha adquirido ciertos conocimientos, y ha tejido ciertas relaciones sociales que en los hechos nunca se “cortan” definitivamente pese a haber ingresado. La memoria no se extingue con los hábitos. Las visitas que amigos y familiares pueden realizar a menudo al monasterio, los visitantes ocasionales que se acercan hasta allí, los huéspedes que son recibidos para los retiros espirituales, en fin, los encuentros comunitarios que se dan habitualmente en los recreos, constituyen, todos ellos, canales de comunicación siempre abiertos que eluden la caracterización apresurada de “separación del mundo”. Por tanto, resulta erróneo hablar de “ruptura” o “separación absoluta” aunque sí puede advertirse, y tal como se mencionó para el silencio, una tendencia a un mínimo de interacción social externa, como se ha señalado anteriormente.

Por ello, esa idea de majestad, de grandeza, de la presencia de Dios en la vida de los hombres, de la acción continua de la “mano de Dios” en el mundo, se constituye en el sustento de una vocación que mediante la práctica habitual de aquellas tendencias promueve la búsqueda y el encuentro permanente con ese Dios. Como nos ha sido señalado por E, uno de los miembros de la comunidad, en uno de nuestros encuentros:

«A lo largo de toda la historia de la humanidad la vida monástica en sus diversas formas se presenta como un deseo de radicalizar la vida de unión con Dios en esta vida... Teniendo en cuenta ese fin, que es la unión con Dios, la vida monástica siempre apeló a dos tipos de recursos, que responden a la doble dimensión del hombre: corpóreo y espiritual... En el orden corpóreo se intensifica una vida de ascesis tendiente a reordenar las manifestaciones desordenadas que atentan contra la libertad espiritual que el monje persigue. Los dos medios que ayudan en este camino son la castidad y el ayuno. Desde el punto de vista espiritual el monje busca la paz del corazón, que se manifiesta en el silencio de los pensamientos que aturden al hombre... En

este plano los medios por excelencia de toda la tradición fueron siempre la lectura y la oración, entendida como meditación.»

El procurarse la distancia necesaria como una tendencia a generar un cierto “clima de retiro” y el buscar cotidianamente un silencio tendiente a hacer de las mentes o, mejor aún en términos nativos, de los “espíritus”, sustancias más permeables a esa escucha de Dios se constituyen ambos en prácticas corporales destinadas a generar determinadas predisposiciones en un territorio contrario a toda sustancia física o asociada con el cuerpo. Esa búsqueda de aislamiento o retiro, como así también la práctica del silencio en ese contexto resultan, entonces, fundamentales:

«Una característica de toda vida monástica fue siempre el separarse y aislarse del mundo. Sin embargo, eso no significa tanto un rechazo, como la necesidad que tiene el monje de distanciarse para poder contemplarlo en toda su riqueza y bajo la mirada de Dios. El monje se considera un elegido que ha recibido ese don y que no lo separa sino que lo solidariza con los demás que no lo han recibido. Por eso, para conservar su identidad, el monje busca mantener siempre esa distancia...»

Se presentan, por tanto, estrechos lazos entre un territorio y otro, el corporal y el espiritual; no obstante, parecen presentarse como campos contradictorios en los cuales no puede transitarse por uno sin descuidar el otro, por ello, la relación entre ambos territorios resulta ser inversamente proporcional en el sentido de que las ganancias sobre un campo se compensan con las pérdidas en el otro; y, asimismo, la práctica habitual de actividades tales como el trabajo, la oración, el celibato, las viglias, la obediencia, el silencio, el ayuno, entre otras, en tanto prácticas corporales cotidianas dentro del monasterio y cualidades del sujeto liminal colectivo, parecen manifestarse como las únicas tendientes a generar una

puerta de entrada a otro territorio ajeno a todo lo corporal. El cuerpo se transforma, entonces, no en un fin en sí mismo sino en un “medio para”. Las prácticas del cuerpo y sobre el cuerpo desarrolladas están destinadas a producir un encuentro de características específicas con aquél Dios por el que se “renuncia a todo”. Se desarrolla, por tanto, un *habitus* de carácter propiciatorio con el cual el monje entra primeramente en contacto durante el proceso de ingreso, *a posteriori*, el desarrollo de determinadas prácticas asociadas al cuerpo se constituyen en una condición *sine qua non* para propiciar un encuentro de características bien definidas, y que de otro modo sería imposible alcanzar, con el Dios que representa el objeto de todas ellas:

«El monje no entra para el sacerdocio, entra para dedicarse sólo a Dios..., para buscar sólo a Dios.»

La búsqueda permanente de este Dios que se manifiesta habitualmente a través de las lecturas, de la *Lectio Divina*, de la oración, de la escucha, del silencio, de la meditación individual, se ven racionalizadas o, dicho de otro modo, encuentran su lógica en la concepción de un Dios por el que se expresan sentimientos de amor, de admiración, de respeto, y, en suma, por el que se ven justificadas las prácticas colectivas cotidianas. Esta noción de grandeza, de majestad, de presencia permanente en la vida de los hombres se corresponde con una idea del hombre que también guarda relación con las prácticas sociales dentro del monasterio:

«La vida monástica nace de la comprensión que un hombre tiene de Dios como Aquel que lo es todo, y ante quien se siente nada. De este modo, dentro de los círculos monásticos siempre se desarrolló una teología que pone en relieve la majestad y trascendencia de Dios. Sin embargo, esa visión es fruto de una experiencia

interior de cercanía y no de distancia o inaccesibilidad. Frente a esta visión de Dios el monje ve la vida como un camino que nos acerca o nos aleja de El. Todo es visto en función de El. La vida es vista no bajo la propia perspectiva humana, sino de Dios. Y por eso que tiene una conciencia muy clara de su fugacidad y su transitoriedad. Esto lleva a valorar muy profundamente cada momento de esa vida, como los peldaños que permiten ascender en una escala que une con Dios.»

Lo grande frente a lo pequeño, lo eterno frente a lo efímero, el que lo es todo frente al que no lo es nada, parecen constituirse en una serie de oposiciones que nos aproximan a una definición nativa en torno a la idea que los monjes construyen del Dios que alaban y ensalzan cotidianamente pero, también, de los hombres del mundo y, por supuesto, de ellos mismos:

«Yo diría que es una experiencia y una captación de la fugacidad de uno mismo y del mundo, que hace que finalmente a uno le digan “que grande la renuncia que hiciste”... y uno diga: “yo no renuncié a nada porque esas cosas se me iban de las manos”... y se nos van a todos de las manos. Entonces, eso de donde viene esa percepción de la fugacidad del mundo, que por ejemplo en la Biblia, en Isaías o en los salmos, aparece esa imagen de que los días del hombre son como la hierba o como una flor, que sopla el viento y se marchita y ante eso Dios permanece para siempre. Esa especie de contraposición es la que nosotros estamos viendo. Entonces, nosotros cuando vemos afuera el ritmo de vida que se lleva y la preocupación por ciertas cosas, lo primero que nos viene a la mente a nosotros es “para qué”. Para qué esforzarse tanto por eso que no dura más de cien años. Entonces, si el punto primero de esa perspectiva es habiendo captado la fugacidad de lo que es el hombre y las cosas..., entonces se ve frente a esa fugacidad la continuidad y el peso de la presencia de Dios, o si es al revés, habiendo visto el peso de la presencia de Dios en comparación uno ve que no es nada, no sé cuál es el primer punto de ese encuentro. Pero el encuentro se da por ese ángulo de haber experimentado que ante lo que es Dios, el hombre y las cosas del hombre son fugacidad.»

Por otra parte, otro de los miembros nos ha señalado que:

«Ante todo, el monje de esa misma experiencia de la grandeza de Dios que hace, experimenta su pequeñez... en forma muy concreta. Es decir, palpar los límites de uno mismo... Los límites que significan también la capacidad de maldad en uno mismo y, por ese lado, el monje sabe y experimenta en forma muy sensible el mal que el hombre puede hacer. Porque él escapa también de lo mismo... Sabe que Dios lo ha llamado, y lo está, de algún modo, trabajando. Pero la conciencia de esa debilidad es muy... muy fuerte.»

El hombre y las cosas del hombre pasan, entonces, a ocupar un segundo plano. Por supuesto que esta concepción no se desarrolla de un día para otro sino que es un proceso que se desarrolla en un período de tiempo prolongado y que se manifiesta ya con anterioridad al ingreso pero que se consuma, sin duda, cuando el candidato pasa a formar parte de la comunidad. Para quien se “retira del mundo” con todas las consecuencias sociales que ello implica, como el abandono de una vida social entre amigos y familiares, el abandono de ciertas actividades en la sociedad como el estudio o el trabajo, el despojo de los objetos personales, en suma, la renuncia al universo de personas, actividades, objetos, relaciones, etcétera, que configuran el mundo individual, no representa, contrariamente a lo que ha sido sostenido por ciertos autores, un acto doloroso, penoso y desgraciado sino, justamente, todo lo contrario. Tanto el trabajo de campo en el monasterio como las conversaciones que hemos podido establecer con novicios, postulantes y monjes en general han demostrado que si bien el pasaje de un estado a otro no está exento de dificultades para quien lo emprende, resulta erróneo subsumirlo en lo que ha sido denominado como procesos de mortificación y, menos exacto aún, resulta adjudicar a las prácticas que habitualmente se desarrollan en el monasterio como actividades que forman parte de un proceso “penoso” y “doloroso” para los actores que las llevan a cabo²¹⁶. Un análisis sobre la idea de Dios y del hombre que los monjes construyen puede revelarnos la lógica de las

prácticas que aquellos desarrollan; una visión contraria a esta sólo podría ser sostenida desde una posición etnocéntrica que ignorase los postulados nativos desde los cuales aquel universo de actividades se torna sólo explicable y comprensible.

Por cierto que no debe deducirse aquí la ausencia absoluta de algún tipo de “mortificación”. En efecto, quizás sea más exacto afirmar que la cuota de mortificación que el candidato ha de “pagar” durante el transcurso de su proceso de admisión y durante su etapa inicial como miembro de la comunidad, esté relacionada no tanto con la dimensión corporal del sujeto como con su dimensión psicológica. Y dentro de ella, ha de estar asociada a aspectos bien definidos del individuo. Lo que el sociólogo Erving Goffman ha denominado como la “cultura de presentación”²¹⁷ adquiere en este punto una importancia preponderante en razón de que si bien el candidato es portador de aquella también lo es, como se ha mencionado, de una vocación definida que sus primeros contactos con la comunidad habrán de colocarla en juego en la práctica habitual.

Difícilmente el sujeto que se presenta en el monasterio con intenciones de ingresar provenga de algún otro monasterio y, seguramente, tampoco de alguna otra orden religiosa aunque esto, por supuesto, no pueda ser descartado; lo habitual es que el candidato provenga de algún pueblo, de alguna ciudad, es decir, de una sociedad civil en la que ha crecido y se ha educado y se ha hecho portador por tanto de una cierta “cultura” que se

²¹⁶ Durkheim, 1915; James, 1902; Goffman, 1961; Morris, 1987; Turner, 1969; Van Der Leeuw, 1933.

²¹⁷ «Es característico que los internos lleguen al establecimiento con una “cultura de presentación”... derivada de un “mundo habitual”, un estilo de vida y una rutina de actividades que se dan por supuestas, hasta el momento del ingreso en la institución... si la estadía del interno es larga, puede ocurrir lo que se ha denominado “desculturación”; o sea, un “desentrenamiento” que lo incapacita temporariamente para encarar ciertos aspectos de la vida diaria en el exterior, si es que vuelve a él y en el momento que lo haga.» (Goffman, 1961: 26) [las comillas son del autor].

constituye, pues, en la que habrá de llevar en su proceso de admisión. Pero importa destacar aquí cierto contraste que se establece entre la sociedad “abierta” y la comunidad “cerrada” y que habrá de manifestarse como una barrera por la que deberá atravesar el candidato. En la sociedad, los valores que promueven la defensa de los derechos del sujeto, los emprendimientos individuales, la asociación libre, la iniciativa individual, la propiedad privada, la libre empresa, la propia posibilidad de decidir sobre el presente y el futuro que posee el propio sujeto, todo ello, por supuesto, en términos de la teoría liberal tan en boga en nuestros tiempos, habrán de mostrar un contraste con los valores que promueve la forma de vida monástica, de los cuales ya se han visto algunos, y que el candidato experimentará en carne propia. Todo aquello, sin duda, forma parte de la “cultura de presentación” de la que Goffman nos habla pero, junto a ella, también está presente la vocación que lleva al sujeto a “renunciar al mundo” y, por ende, a los valores que ese mundo promueve o, al menos, a resolver el contraste mediante una solución coherente en el nuevo contexto que representa el monasterio.

Ello significa, en términos concretos, que el individuo “abandonará” o “renunciará” a la sociedad general para pasar a formar parte de una comunidad particular con una dinámica social específica y con unas características propias que podrán diferir radicalmente de las de aquella. Lo individual cede el lugar a lo comunitario, lo propio a lo colectivo, las decisiones del sujeto a las del abad o a las de la comunidad, los espacios y los tiempos de la comunidad son ahora los espacios y los tiempos del sujeto, el individuo pasa a formar parte, entonces, de un mundo más pequeño que es la comunidad de monjes que lo recibe. Por tanto, como se ha mencionado anteriormente, el sentido comunitario reviste una

fundamental importancia en la vida social del grupo. Por este motivo, la obediencia adquiere un valor preponderante:

«Todos tenemos la tendencia a querer realizar nuestro propio gusto, en ese sentido, la mortificación es la de no hacer el propio gusto sino de ordenarlo a Dios... Aceptar que El es nuestro Padre. Entonces el horario monástico, los valores monásticos, mortifican en cuanto que... uno tiene que renunciar a hacer ese propio gusto para aceptar la voluntad de Dios que se manifiesta a través de personas que revelan a Cristo como padre..., que revelan no sólo el abad sino todos los superiores del monasterio y la misma Regla que escribió San Benito... La misma Palabra de Dios supone una relación de obediencia, o sea, romper con ese hecho totalmente independiente y escuchar a Dios... Volver a Dios como decía San Benito por el trabajo de la obediencia, volver a escuchar a Dios... Y de esa manera escuchándolo, negándonos a nosotros mismos para no seguir nuestros intereses sin Dios, el hombre es más libre... el hombre es imagen de Dios como dice el Génesis en los primeros capítulos, por lo tanto el hombre va a ser más libre, va a ser más uno mismo en la medida en que sea más la imagen de Dios y cuál es la imagen de Dios, Cristo. En la medida que el monje sea más obediente, más humilde..., sea como Cristo.»

La obediencia se presenta como una de las características fundamentales que se definen durante el período liminal y se constituye, por tanto, en un componente de suma importancia en relación con la *communitas*²¹⁸. En este sentido, Turner ha señalado que los entes liminales:

«...pueden representarse como seres totalmente desposeídos... Su conducta suele ser pasiva o sumisa; deben obedecer implícitamente a sus instructores y aceptar cualquier castigo que pueda infringírseles, por arbitrio

²¹⁸ Turner, 1969, pág. 110. En relación con este aspecto, Foucault ha sostenido que: «En el cristianismo, el lazo con el pastor es un lazo individual, un lazo de sumisión personal. Su voluntad se cumple no por ser conforme a la ley, ni tampoco en la medida en que se ajuste a ella, sino principalmente por ser su *voluntad*. En las *Instituciones de los cenobitas*, de Casiano, se encuentran multitud de anécdotas edificantes en las cuales el

que sea, sin la menor queja. Es como si se vieses reducidos o rebajados hasta una condición uniforme para ser formados de nuevo y dotados con poderes adicionales que les permitan hacer frente a su nueva situación en la vida. Por regla general, se suele desarrollar entre los neófitos una intensa camaradería e igualitarismo, y las distinciones seculares de posición y status desaparecen o acaban homogeneizándose.»²¹⁹

En este sentido, Michel Foucault también ha destacado la importancia del papel de la obediencia en el contexto de la vida monástica, constituyéndose junto a la contemplación como una de las características más preponderantes de esta forma de vida:

«...la obediencia no se basa solamente en la necesidad del perfeccionamiento de sí, sino que debe abarcar todos los aspectos de la vida monástica. No existe un solo elemento en la vida del monje que escape a esta relación fundamental y permanente de obediencia total al maestro... Es un sacrificio de sí, del deseo propio del sujeto... Debe mantener el espíritu de obediencia como un sacrificio permanente del control completo que de su conducta tiene el maestro. El yo debe constituirse a sí mismo a través de la obediencia.»²²⁰

Sin duda, resulta cierto afirmar que en la comunidad de Luján esta característica que Turner define para los sujetos liminales está presente. La obediencia del monje se constituye en un rasgo fundamental y guarda, por cierto, notables paralelismos en relación con la obediencia que deben guardar los neófitos en los rituales de pasaje. Ciertamente es también que se desarrolla entre los miembros de la comunidad una intensa camaradería e igualitarismo y que, además, deben guardar suma obediencia al abad. Sin embargo, ha de

monje halla su salvación ejecutando las órdenes más absurdas de su superior. La obediencia es una virtud.» (1981: 113) [las bastardillas son del autor].

²¹⁹ Turner, 1969, pág. 102.

²²⁰ Foucault, 1981, pág. 87-88. En relación con la segunda característica de la vida monástica, la contemplación, este autor ha afirmado que: «...se considera como el bien supremo. Es una obligación del monje dirigir continuamente sus pensamientos hacia aquella finalidad que es Dios y cerciorarse de que su corazón se halla lo suficientemente puro como para ver a Dios. La meta es la contemplación permanente de Dios.» (Foucault, 1981: 88).

mencionarse que si bien es este último el que monopoliza el control del gobierno de todo el grupo de monjes, no puede disponer en forma arbitraria de tal poder. En no pocas ocasiones el abad habrá de recurrir a la comunidad para la toma de ciertas decisiones de importancia que puedan tener efectos sobre aquella. Por otra parte, la subordinación a la figura que aquél representa es absoluta; el monje debe hacer lo que le dicen. Un empleo desproporcionado y arbitrario de los mecanismos de poder con que el abad cuenta puede acarrear, sin duda, conflictos serios de carácter generalizado y llegar incluso a una intervención externa en el monasterio, tal como nos ha sido señalado. No obstante, debe mencionarse que parece ser sumamente difícil que ello ocurra y, durante nuestro trabajo de campo, no hemos tenido referencia de ningún tipo de conflicto de tales características ni en el monasterio de Luján ni en ningún otro.

Se advierte así la importancia de la obediencia en relación con la “renuncia al propio gusto” y en relación con lo que se ha denominado como la cultura de presentación. El contraste entre los valores que esa cultura promueve y los que representa la forma de vida en el monasterio se hace notable pero, al mismo tiempo, señala una clara asociación entre la noción de Dios y de hombre que desarrollan los monjes y las prácticas que cotidianamente llevan a cabo, entre las cuales, por supuesto, la obediencia ha de estar incluida. El “negarse a sí mismo”, entonces, se constituye en la superación del rol que como sujeto “libre”, “independiente”, con capacidad de “decisión individual”, tenía en la sociedad, en el “mundo exterior” al monasterio; representa, en suma, aquello que se ha mencionado como la “renuncia al propio gusto” y, por tanto, el avance del abad y la comunidad sobre la esfera del propio sujeto. Sin embargo, ello no debe ser entendido en términos de una sinonimia con respecto a lo que podría significar la anulación del sujeto o la extinción de la propia

individualidad. Aquello sólo puede ser analizado e interpretado a la luz de los postulados encarnados en la idea que sobre Dios producen los actores y en la noción que sobre su propia condición humana desarrollan. Ese Dios se constituye en el objeto y en el agente justificador de la “renuncia” y de la “negación” del “sí mismo” entendidas y asociadas a la “mortificación” en los términos mencionados. En este sentido, U nos ha señalado que:

«Negarse a sí mismo es ser como Cristo, ser hijo, entre la escucha continua, la obediencia, la voluntad de Dios... Entonces se vuelve a recobrar, a restaurar, la imagen de Dios que habíamos perdido del pecado original. En vez de querer realizar la imagen de nosotros mismos, por nosotros mismos, que eso es una utopía que lleva a la nada..., el monje es feliz y se encuentra a sí mortificándose, o sea, mortificando este egoísmo de querer cortarse por sí solo... centrándose en Dios... En este camino se restaurará la imagen de Dios en nosotros, seremos más libres, tendremos una verdadera felicidad, una verdadera paz, y es lo que tiene el monasterio en la medida que se realiza esta presencia de Cristo, esta imagen de Dios... O sea, la mortificación no es una cosa para vivir amargado, todo lo contrario, la mortificación cristiana auténtica nos hace más libres... va realizando esta imagen divina poco a poco.»

En este sentido, Foucault ha destacado la importancia del empleo de las tecnologías del yo en la mortificación cristiana:

«Todas estas técnicas cristianas de examen, de confesión, de dirección de conciencia y de obediencia tienen una finalidad: conseguir que los individuos lleven a cabo su propia “mortificación” en este mundo. La mortificación no es la muerte, claro está, pero es una renuncia al mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que, en teoría, proporciona la vida en el otro mundo... la mortificación cristiana es una forma de relación con uno mismo. Es un elemento, una parte integrante de la identidad cristiana.»²²¹ [las comillas son del autor].

²²¹ Foucault, 1981, pág. 116.

Se repite en esta cita de Foucault una concepción de la mortificación similar a la que se ha señalado, en el sentido de que la mortificación implica en sí misma una “renuncia al mundo y a uno mismo”; sin embargo, debe contemplarse esta renuncia en términos de la racionalización proporcionada por la visión construida acerca de aquél Dios, a través del llamado que les pide una vida con ciertas privaciones, y, por otro lado, la visión en torno a sus propias vidas individuales, que se ven invadidas en ciertos aspectos por la necesidad de materializar ese llamado en el contexto de una comunidad de iguales en la que deberá aceptar determinados sacrificios.

Por otra parte, a partir de sus investigaciones en hospitales psiquiátricos, Goffman ha señalado que los procesos de mortificación del yo “son casi de rigor”²²² en las instituciones totales:

«El futuro interno llega al establecimiento con una concepción de sí mismo que ciertas disposiciones sociales estables de su medio habitual hicieron posible. Apenas entra se le despoja inmediatamente del apoyo que éstas le brindan... comienzan para él una serie de depresiones, degradaciones, humillaciones y profanaciones. La mortificación del yo es sistemática aunque a menudo no intencionada.»²²³

Asimismo, este autor ha mencionado también aspectos tales como la “barrera” que este tipo de establecimientos sociales establece entre el interno y el mundo exterior²²⁴; la restricción en cuanto a las visitas²²⁵; la “muerte civil” y los “procedimientos de

²²² Goffman, 1961, pág. 27.

²²³ Goffman, 1961, pág. 26-27.

²²⁴ Goffman, 1961, pág. 27.

²²⁵ Goffman, 1961, pág. 27.

admisión”²²⁶; la pérdida del propio nombre²²⁷; el despojo de las pertenencias personales²²⁸; las posturas y actitudes del cuerpo²²⁹; la restricción habitual de respetar una “norma de silencio”²³⁰; constituyen todos ellos, desde la óptica de Goffman, otras tantas fuentes de mortificación que recaen sobre el universo personal del sujeto. Según se ha podido advertir, es lícito afirmar que el monasterio en tanto institución “total” establezca una forma de “barrera” entre el “mundo interior” que se genera en su ámbito y el “mundo externo” del cual provienen los eventuales candidatos; sin embargo, el establecimiento de esa “barrera” no es anterior a la que ya, en razón de la vocación monástica, ha comenzado a construir el propio individuo en razón del ideal de retiro que persigue y desea practicar. Ello está asociado, entonces, a lo que antes se ha mencionado como una tendencia a ejercer un mínimo de interacción social externa y que expresa, por tanto, la intención de un aislamiento geográfico y social aunque, como se ha señalado, nunca llega a ser absoluto en virtud de los eventuales contactos con agentes externos. Por otro lado, ha de señalarse que este tipo de enfoques que rotulan a las prácticas ascéticas con un cierto carácter penoso o doloroso para los actores carecen, en su mayoría, del trabajo de campo necesario en ámbitos como el que aquí nos ocupa como para poder evaluar y analizar el verdadero sentido que actividades como el silencio poseen en este ámbito concreto de realización. Nuestra investigación en el lugar y las conversaciones que con algunos de sus miembros hemos mantenido como así también las experiencias de campo en otros monasterios, nos ha posibilitado lograr una aproximación al carácter que para los mismos actores reviste la práctica del silencio, destacándose en todos los casos notables tendencias o disposiciones

²²⁶ Goffman, 1961, pág. 28.

²²⁷ Goffman, 1961, pág. 31.

²²⁸ Goffman, 1961, págs. 32 y 246.

²²⁹ Goffman, 1961, pág. 33-34.

²³⁰ Goffman, 1961, pág. 254.

persistentes, en términos de Clifford Geertz²³¹, hacia una búsqueda más que hacia una huida de aquél. Como nos señalaba un monje de la orden trapense en relación a una frase habitual que San Bernardo repetía hace nueve siglos: «...se debe hacer silencio en el silencio...», para hacer referencia a la idea de que el silencio no sólo debe ser físico sino también mental; asimismo, se nos decía que «...la mente debe estar también en silencio...», con lo que se pone de manifiesto nuevamente la articulación entre las técnicas corporales y las tecnologías del yo más asociadas al silencio de recogimiento y a lo que los monjes denominan como contemplación. En este sentido, como nos afirmaba U en una de nuestras conversaciones: «El monje busca el silencio...». Una pequeña anécdota que A nos relató puede servirnos a modo de ejemplo:

«Cuando todavía no había entrado acá... y estaba visitando otros monasterios, estuve haciendo un retiro en la abadía... y había tanta gente haciendo retiro que no podía estar en silencio... Había mucha gente, mucho ruido... yo también estaba haciendo un retiro, pero me costaba mucho encontrar unos momentos de tranquilidad... Así que para rezar, para poder estar en silencio..., me tenía que ir al cementerio. Era el único lugar en que podía rezar tranquilo y estar en silencio...»²³²

Contrariamente a lo que ha sido sostenido por algunos autores en relación al carácter mortificador del silencio²³³, por lo tanto, se deduce que este último no puede ser sostenido en el marco de este contexto. Tanto el silencio, como el retiro y la oración, junto a otros elementos también constitutivos de la forma de vida que el monasterio promueve,

²³¹ Geertz, 1973, pág. 93 ss.

²³² Cabe destacar que en aquella oportunidad la visita de A coincidió con un evento especial en dicho monasterio lo cual, por supuesto, provocó ciertas disipaciones en el clima habitual del mismo por la cantidad de visitantes. Por ello, no debemos detenernos en lo estrictamente anecdótico sino en la intención de buscar un determinado “clima” para la oración.

²³³ Durkheim, 1915; Foucault, 1981; Merton, 1958, 1992; Morris, 1987; Turner, 1969; Weber, 1905, 1922; Van Der Leeuw, 1933; Goffman, 1961.

son perseguidos por cada uno de los miembros poniendo de manifiesto una vocación específica que se expresa ya desde los primeros momentos del ingreso y que, *a posteriori*, en el desarrollo de la vida cotidiana, es objeto de un proceso colectivo de construcción permanente a través del trabajo, de la oración, del estudio, de los encuentros comunitarios y de diferentes prácticas que, como el silencio, intervienen en dicho proceso en una asociación dialéctica con un sistema simbólico del cual, según se ha visto, la noción de Dios se constituye en el componente más preponderante para los actores. Como nos ha señalado uno de los miembros de la comunidad en uno de nuestros encuentros con respecto al momento en que deciden “abandonarlo todo” para ingresar al monasterio:

«Es una renuncia que uno hace con alegría...»

En tanto práctica corporal, el silencio se pone de manifiesto en un espacio sociológico específico y se vincula en forma directa con un conjunto de representaciones que los miembros de esta *communitas* construyen colectivamente, y de las cuales la noción de Dios y su búsqueda, la vocación y la escucha, constituyen claros ejemplos:

«Las capacidades de excitabilidad, los límites de la resistencia son diferentes en cada cultura; los esfuerzos “irrealizables”, los dolores “insufribles”, los placeres “extraordinarios” están menos en función de las particularidades individuales que de los criterios sancionados por la aprobación o desaprobación colectiva. Cada técnica, cada conducta, aprendida y transmitida por tradición, están en función de ciertas sinergias nerviosas y musculares que constituyen cada una un verdadero sistema, solidario, por otra parte, con determinado contexto sociológico.»²³⁴

²³⁴ Lévi-Strauss, 1968, pág. 15. En este sentido, este autor luego continua señalando que: «Esto es una verdad aplicable no sólo a las más humildes técnicas, como son la producción de fuego por frotamiento, o la talla de instrumentos de piedra a golpes, sino también a esas grandes construcciones, a la vez físicas y sociales, en que



Figura 20. Meditación en el sector de clausura.

Por ello, la práctica del silencio como actividad corporal cotidiana dentro del monasterio no puede ser vista como algo meramente individual sino que, por el contrario, debe ser contemplada en el marco de un sistema de prácticas colectivas de un carácter igualmente ascético, que guardan relación directa con un conjunto representacional socialmente construido en torno a la figura del Dios que cotidianamente ensalzan configurando, de esta manera, un *habitus* de carácter propiciatorio particular a este grupo de monjes y específico a la institución en la cual lo desarrollan en forma habitual. Como ha afirmado la antropóloga Mary Douglas: «...no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social»²³⁵. Nos habla también en este sentido el empleo usual de un complejo sistema terminológico, que a menudo de carácter críptico, expresa en forma patente cierta esfera central de interés para la comunidad

consisten las diferentes gimnasias..., o las técnicas de respiración china e hindú, e incluso los ejercicios de circo, que constituyen un viejo patrimonio de nuestra cultura...» (*ibid.*).

estrechamente vinculada a la práctica colectiva; en términos de lo manifestado por Evans-Pritchard:

«La profusión lingüística en sectores particulares de la vida es una de las señales en las que se advierte la dirección y solidez de los intereses de un pueblo.»²³⁶

En efecto, expresiones lingüísticas tales como “clausura”, “refectorio”, “ermita”, “sala capitular”, “oratorio”, “hospedería”, entre otros, por señalar sólo algunos de los espacios que la arquitectura monástica reserva para actividades específicas y que aparecen claramente definidos ya en la Regla; o, también, expresiones como “Maitines” o “Vigilias”, “Laudes”, “Tercia”, “Misa”, “Sexta”, “Nona”, “Vísperas” y “Completas”, para hacer referencia a los “oficios religiosos” que se llevan a cabo durante las “Horas Litúrgicas” que se desarrollan en el ciclo diario, o las “solemnidades” que en fechas específicas se celebran en el curso del ciclo anual; términos asociados a labores particulares mencionadas por el mismo San Benito como “hospedero”, “bibliotecario”, “lector de la semana”, o expresiones que refieren a actividades habituales como “oración” o “*Lectio Divina*” forman parte –junto a otras terminologías locales también ya mencionadas como las de “silencio”, “meditación”, “escucha”, “contemplación”, “retiro”, “vocación”, etc.– de un saber local que los actores ponen en acto en la vida cotidiana y se vincula no sólo a nivel de discurso con el manejo del conocimiento nativo de la realidad construida colectivamente sino, además, con ciertas áreas de interés que el mismo grupo define y que reviste un carácter estrictamente religioso o, como se nos ha señalado en varias oportunidades, “espiritual”. Asimismo,

²³⁵ Douglas, 1973, pág. 94.

²³⁶ Evans-Pritchard, 1940, pág. 55.

algunos miembros nos mencionaban que: «...la oración es fundamental...». En el mismo sentido, U afirmaba claramente lo siguiente:

«El hombre es más libre en la medida que Cristo se realiza más en él, y la Regla está pensada para eso, para que Cristo se realice en el monje, o sea, es un plan de vida para hacer a los hombres felices, libres... y se es libre en la medida que se es esclavo de Cristo. En este sentido, San Benito tiene un pasaje revelador en uno de los diálogos de un monje que para seguir más a Cristo..., un monje que no era benedictino, se había atado con una cadena a una roca y ahí estaba librado a las inclemencias del sol, del agua, el tiempo... y San Benito le mandó a decir por un monje: “si eres siervo de Dios no te sujetes la cadena de hierro sino la del amor de Cristo”... O sea, y al instante, dice... el monje dejó eso, dejó la cadena y empezó a vivir sentando su vida en el amor a Cristo y no sólo en una estructura externa. O sea, acá está... en la medida que el monje se ate a Cristo por el amor es más libre... y es más uno mismo. Contrariamente a lo que piensa el hombre que va ser más libre haciendo lo que quiera sin Dios, haciendo absolutamente con una voluntad omnipotente pero sin Dios, en todo orden de cosas, humano y espiritual..., pero es así más esclavo de sí mismo...Porque el hombre fue creado a imagen de Dios y va a ser más feliz en la medida que esa imagen se realice, o sea, que sea como Dios.»

En efecto, en el desarrollo de una forma de vida de características particulares en un contexto igualmente específico como lo es el constituido por el monasterio, se genera un *habitus* de cualidades concretas asociadas directamente a un sistema de prácticas que es puesto en acción por los monjes en forma cotidiana que va desde la oración en la iglesia durante los oficios religiosos, hasta el trabajo en el campo, la lectura individual en la celda o, por supuesto, hasta esa disposición “natural” al silencio que los monjes ejercitan. Por otra parte, este sistema de prácticas, según se ha visto, se halla estrechamente vinculado a un sistema colectivo de representaciones de uso frecuente para el desarrollo de la vida cotidiana manifestado a través de categorías nativas habitualmente empleadas pero

también, ellas mismas, con la cualidad de proporcionar a los actores un conocimiento, una explicación y un vínculo con una realidad trascendente a través de la cual aquellos encuentran la racionalización de su práctica diaria. De este modo, el “peso de la presencia de Dios” adquiere para los actores un rol destacado en la construcción colectiva de un universo simbólico signado, según se ha podido advertir a través de los testimonios de los actores, por la noción que los mismos desarrollan en torno a la figura de Dios. Ella se manifiesta claramente en la definición que la misma comunidad produce en torno a la visión principal que se expresa en la forma de vida que desarrollan, sustentada en el “buscar sólo a Dios” y en el “dedicarse sólo a Dios”, cualidades que se hallan inextricablemente asociadas a la vocación monástica que los ingresantes señalan durante el proceso de admisión y que una vez aceptados, aquella deviene en un proceso de construcción colectivo permanente.

Por otro lado, debe destacarse la importancia de la elaboración comunitaria de una noción de Dios que si bien responde en sus líneas generales a la definición promulgada por la teología católica, parece diferir en cierto grado al de cualquier otro creyente o practicante en razón del contenido de significado con que esa categoría nativa es asociada y vivida en su contexto vernáculo de producción. Por ello debe prestarse particular atención al significado que para la comunidad reviste la figura de ese Dios que todos los miembros ensalzan diariamente suscitando en cada uno de ellos, ciertos estados de ánimo y ciertas tendencias en la práctica cotidiana de las cuales el silencio, en sus dos formas de expresión, constituye un ejemplo patente. El silencio, en tanto práctica vinculada directamente a la dimensión corporal del sujeto, pone de relieve una relación entre esa corporalidad y una entidad trascendente, espiritual, que para los monjes está constituida por la figura de Dios,

con el que sólo puede entrarse en contacto mediante la escucha. La práctica del silencio en el monasterio, entonces, no puede ser vista bajo una perspectiva que le adjudique un carácter mortificador sino que, por el contrario, el silencio ha de verse como una práctica buscada y deseada por los sujetos que a la comunidad se integran mediante la puesta en práctica de determinadas técnicas corporales y ciertas tecnologías de un carácter más introspectivo fundadas tanto en el silencio como en la oración y vinculadas a ciertos estados contemplativos y meditativos, en términos de la denominación local, que tienen por finalidad propiciar aquella “disposición de escucha” que los actores ejercitan cotidianamente. Esta actividad, configurada en el contexto más amplio de un sistema de prácticas asociadas, se encuentra estrechamente relacionada a nivel representacional con otras categorías nativas significativas para la comunidad de las cuales, sin duda, es la noción de Dios la más preponderante de todas en razón de que es a través de ella que se manifiesta la lógica de las prácticas que, en la “pequeña aldea” constituida por la abadía San Benito de Luján, los monjes realizan en su vida cotidiana encontrando en aquella la razón de ser a actividades tan aparentemente disímiles como el trabajo diario, la lectura divina, la obediencia, el retiro, el silencio, etc. Por ello, cualquier intento de aproximación a una explicación antropológica de las prácticas que en este contexto se llevan a cabo no puede soslayar el valor simbólico que para los actores reviste la idea de Dios, la noción de escucha para su búsqueda, y la práctica del silencio como un medio altamente eficaz, necesario y significativo para su propiciación.

VI. CONCLUSION

En el presente trabajo se ha intentado establecer el verdadero sentido que para los actores reviste la práctica de determinadas acciones vinculadas al ascetismo tales como el silencio. Asimismo, si bien hemos focalizado nuestra atención en el ejercicio de esta práctica concreta, no hemos soslayado la importancia de otro tipo de prácticas del mismo género, orientando nuestra investigación en todo momento a establecer la lógica escondida de aquellas que, de apariencia tan “natural” y “coherente” con su contexto de producción para algún observador imaginario, pueden pasarnos inadvertidas obliterando así nuestra posibilidad de conocer su relación con la forma de vida en la que tienen lugar. Por otra parte, el análisis sistemático sobre el ejercicio del silencio en el contexto de la abadía San Benito de Luján, nos ha permitido generar un conocimiento bastante aproximado en torno a la cosmovisión y a la mentalidad de la comunidad y, en particular, a determinadas categorías simbólicas que, como la de Dios, ocupan un lugar sumamente destacado en el universo simbólico que el grupo construye cotidianamente.

El enfoque etnográfico, dominante en nuestra investigación, ha permitido el logro de una visión de conjunto sobre una forma de vida de un carácter *sui generis* poco explorada en nuestra disciplina; por otro lado, ha sido fundamental para el establecimiento de las cualidades peculiares que caracterizan a una práctica que como el silencio es desarrollada diariamente, poniendo de manifiesto, al mismo tiempo, las improntas de un pasado medieval cristalizado, según ha podido advertirse, en diversos aspectos. En efecto, la instauración del monasterio en un espacio distanciado respecto a los centros poblados

como una primera manifestación de la búsqueda de soledad y silencio²³⁷, materializada en el “ideal de retiro” o en la prosecución de una “vida retirada” y asociada directamente a lo que Malinowski denominara como un “cese del comercio con el mundo”²³⁸; la construcción de un espacio interno de un carácter dual que resguarda un ámbito arquitectónico para uso exclusivo de la comunidad constituido por la clausura²³⁹, en la que se llevan a cabo actividades tan importantes para los monjes como la lectura; el desarrollo de una economía agro-ganadera de las dimensiones suficientes para lograr la subsistencia independiente del grupo respecto a agentes externos; el ejercicio cotidiano de la *Lectio* en la soledad de la celda, producto de una lectura *sui generis* de las Sagradas Escrituras y asociada a lo que los actores denominan como la “rumia” de los textos divinos²⁴⁰; la Obra de Dios, el *Opus Dei*, la oración cantada que se desarrolla en el transcurso del ciclo diario signado por los oficios religiosos que congregan siete veces al día en la iglesia al conjunto de la comunidad²⁴¹; el ejercicio de la ascesis, puesto de manifiesto en prácticas tales como el trabajo, la oración, el celibato, las vigias, los ayunos, la obediencia, el silencio, etc., caracterizadas por un espíritu de moderación que ha sido claramente explicitado en la Regla; y, finalmente, la vocación religiosa, específicamente monástica, que los sujetos que actualmente se presentan al monasterio con intenciones de practicar esta forma de vida exteriorizan.

²³⁷ A este respecto, el historiador Georges Duby ha señalado que: «El espacio monástico es, por principio interior y clausurado.» (1976: 390).

²³⁸ Malinowski, 1948, pág. 58.

²³⁹ Como ha afirmado Duby: «La clausura los aísla.» (1976: 112).

²⁴⁰ Duby ha destacado como en la clausura, en las celdas de los monasterios medievales se desarrollaba la «lectura...» y «...el lento rumiar de los textos entre salmo y salmo...» (1976: 391).

²⁴¹ La iglesia era el: «Sitio principal en el que se realiza la primera de las funciones monásticas, la plegaria colectiva pero también la oración privada.» (Duby, 1976: 393); y, asimismo, aquella era celebrada «siete veces por día...» (*ibid.*, pág. 99) en el ámbito de la iglesia.

Hemos visto que estas improntas poseen claras expresiones contemporáneas en el contexto del monasterio, y que revisten no tanto el carácter de herencias reificadas o supervivencias de un pasado lejano como de tradiciones resignificadas en la dinámica social cotidiana. La relevancia de la dimensión histórica en la abadía de Luján no surge sólo ni emerge tanto de las improntas mencionadas como de la importancia que los mismos actores le confieren. En este sentido, se ha destacado el lugar que los miembros le asignan a la historia de la Iglesia en general y del monacato en particular y, por otra parte, al estudio de los Padres del Desierto en los que aquellos encuentran los fundamentos filosóficos de su forma de vida. Asimismo, si bien estas materias no han de perder protagonismo en el curso del desarrollo de la “carrera”²⁴² de cada uno de los actores en el contexto de la institución, resulta sugerente su introducción a los neófitos que ingresan al monasterio y que, junto a la Regla, se constituyen en una condición *sine qua non* para la consolidación de la vocación con la que el candidato se presenta.

Resulta destacado, por otra parte, el lugar que la comunidad confiere al seguimiento de la regla benedictina en la estructuración de las actividades cotidianas como así también de la organización general del monasterio que, según se ha podido advertir, guarda notables paralelismos con lo que aquella establece para el necesario ejercicio de la vida cenobítica. Este valor conferido a la Regla no es, por cierto, patrimonio exclusivo de la comunidad de Luján sino que, por el contrario, hemos podido notar el papel que cada uno de los grupos nucleados en los distintos monasterios en los que hemos estado atribuye a la puesta en práctica de aquélla. En este sentido, si bien podemos sentirnos tentados a deducir de ello que cada una de estas comunidades practica un seguimiento de la regla benedictina, lo cual

²⁴² Goffman, 1961.

es lícito sin duda, no podemos dejarnos llevar tan fácilmente por este razonamiento cuando de las particularidades contextuales y los sentidos locales configurados en torno a ella se trata. En efecto, se ha señalado al comienzo de este estudio la independencia que conservan cada una de las abadías respecto de las otras, como una característica casi exclusiva de la orden benedictina con fuertes raíces históricas; de este modo, los rasgos peculiares de los grupos de monjes atomizados en torno a cada uno de estos establecimientos genera igualmente una práctica de la Regla sumamente específica que se constituye, *a fortiori*, en una cualidad con preponderantes consecuencias identitarias para cada de las comunidades que la coloca en escena. Si bien no nos hemos detenido en este aspecto en particular, no puede dejar de ser mencionado en virtud del lugar que los monjes le asignan; en no pocas oportunidades, cuando interrogábamos a algunos de los miembros de los monasterios visitados en torno al modo de vida que llevaban diariamente, nos era sistemáticamente señalado que nos remitiéramos directamente a la lectura de la Regla dado que en ella, según afirmaban, encontraríamos las respuestas a nuestras preguntas lo cual demuestra, *prima facie*, los valores nativos configurados alrededor de aquélla.

Sin lugar a dudas, una lectura de la regla benedictina puede proporcionarnos *grosso modo* una aproximación de conjunto a la forma de vida monástica que llevan los actores, pero sus particularidades sólo pueden ser reveladas con el contacto directo con cada una de estas comunidades en la acción cotidiana que ellas desarrollan, y que únicamente el trabajo de campo puede proporcionarnos. Por este motivo hemos considerado relevante la realización de visitas relativamente prolongadas al monasterio de Luján como así también, las visitas a otros monasterios igualmente seguidores de la regla de San Benito –aún el monasterio trapense de Nuestra Señora de los Angeles–, con el objeto de obtener una

perspectiva más totalizadora de la sociología cotidiana de cada comunidad como, asimismo, con la intención de poder establecer ciertos parámetros comparativos entre la comunidad de Luján, sobre la cual focalizamos nuestra investigación, y otras comunidades monásticas.

La peculiaridad de la forma de vida que la comunidad configura en el hacer habitual se desarrolla en el marco formal proporcionado por el monasterio y está signada, según hemos podido observar, por un ideal de retiro que se constituye en un factor de suma importancia tanto para el candidato que se presenta para el ingreso como para el grupo que lo recibe. Desde el retiro del monasterio fuera de la vida civil en la sociedad, la práctica del ascetismo no representa una actividad efímera, esporádica o, menos aún, casual sino que, contrariamente, se manifiesta como un proceso totalizador que involucra diversas esferas del sujeto, tal como lo ha señalado Erving Goffman respecto a las cualidades absorbentes de las instituciones totales, y que se desarrolla en el transcurso del ciclo vital de cada uno de los actores. Por ello, se ha hecho particular hincapié en destacar la práctica de la ascesis en este contexto no como una actividad eventual sino, en oposición, como una actividad de carácter continuo a la que el sujeto decide libremente someterse desde el momento de su ingreso al monasterio, y que se constituye en una forma de vida cualitativamente distinta de la que neófito ha practicado hasta entonces.

Esta forma de vida monacal expresa sus particularismos, en primer lugar, en una existencia vital marginalizada respecto de la sociedad global cuya instrumentalización se canaliza a través de una prosecución de una vida retirada consumada en la vocación monástica, y que se cristaliza en lo que ha sido señalado como una tendencia de la

comunidad a generar un mínimo de interacción social externa; en segundo lugar y asociado con ello, en el seguimiento de un “plan de vida” claramente marcado por la regla de San Benito, tal como nos ha sido señalado en numerosas ocasiones, en el que la cotidianidad se desarrolla en un espacio circunscripto a los límites del monasterio y donde las improntas de la Regla se materializan en una estructuración de los espacios y de los tiempos configurando un espacio social de actividad, en cuyo ámbito se generan determinadas prácticas ascéticas tales como el trabajo, la obediencia, el aislamiento, el celibato, el silencio, los ayunos, la ausencia de bienes materiales, entre otros, y que revisten un carácter estrechamente vinculado con las cualidades que se expresan en la *communitas* durante el período liminal. Por tal motivo, en nuestro caso, resulta certera la observación de Victor Turner en el sentido de que las ordenes monásticas han logrado un estado de liminalidad permanente o, del mismo modo, han alcanzado una institucionalización de esta última cuya expresión concreta en la abadía de Luján se expresa en el ejercicio habitual de un conjunto de prácticas que, según se ha mencionado, parecen caracterizar no sólo al período liminal sino al hacer cotidiano de la comunidad.

Este conjunto de prácticas que, según se ha advertido a lo largo de este estudio, forman parte de un *habitus* específico, en tanto “sistema de esquemas de producción de prácticas”²⁴³, se encuentran estrechamente vinculadas a espacios y tiempos determinados en los que cada una de aquellas se desarrollan. Asimismo, se ha destacado la importancia que el silencio, en tanto práctica ascética, reviste en cada uno de los segmentos espaciales y temporales en que se manifiesta y cuales son sus modalidades de expresión. En este sentido, hemos identificado dos técnicas bien diferentes en las que el silencio dentro del

monasterio se pone en acto en cada contexto particular y concreto. El silencio que se expresa en los distintos ámbitos del monasterio, ya sea en su dimensión ambiental o de recogimiento, puede desarrollarse en forma individual o colectiva. Así, por ejemplo, entra en acción durante el trabajo en el que pese a poder llevarse a cabo actividades que involucren a más de una persona, los intercambios dialógicos, cuando se producen, quedan acotados a lo estrictamente asociado a dicha actividad; en el modo de conducirse cotidianamente, en el que se busca eludir los contactos con agentes externos al monasterio o aún tratándose de hermanos de la comunidad, los intercambios verbales se relacionan con informaciones o labores en las que pueden estar ocupados eventualmente; durante las comidas, en el refectorio, en las que igualmente se pone de manifiesto un silencio ambiental el cual es sólo acompañado por la lectura ininterrumpida del lector de la semana. Este silencio ambiental, aunque podríamos referirnos a él sencillamente como silencio, está asociado, por supuesto, a una tendencia a un mínimo de interacción social externa pero también, y sobre todo, a una tendencia a un mínimo de interacción verbal que se expresa en el ejercicio cotidiano de una técnica corporal característica de la comunidad y que genera, como resultado deseado por los mismos actores, ese clima tan especial al que los monjes hacen referencia cuando definen a su casa como un “lugar de paz”.

De igual modo, el silencio en su dimensión vinculada a los momentos de recogimiento posee manifestaciones individuales y colectivas tal como hemos podido advertir. En efecto, en la *Lectio Divina* que se desarrolla en la celda personal de cada uno de los miembros cotidianamente luego del oficio de Vigilias y antes de Vísperas, en la que los monjes se concentran en forma individual exclusivamente en la lectura de las Sagradas

²⁴³ Bourdieu, 1987, pág. 134.

Escrituras que se constituye, de acuerdo a lo que nos ha sido señalado, en una de las actividades fundamentales dentro del monasterio; por otra parte, el silencio de recogimiento que se pone de manifiesto en el transcurso de los oficios religiosos y durante los cuales, en los momentos en que la oración así lo permite, el canto colectivo cede el espacio a un silencio de un carácter más profundo en el que todos los monjes dirigen su pensamiento hacia Dios.

Espacios tales como el refectorio, en el que no se producen intercambios verbales pese a la congregación colectiva en las horas de las comidas; las celdas, en las que cada monje en soledad se dedica de lleno a sus lecturas; los ámbitos de trabajo, en los que pese a desarrollarse ocasionalmente en forma grupal reducen los contactos dialogales a las actividades desarrolladas en el momento; la iglesia en la que se lleva a cabo el canto litúrgico colectivo que, si bien interrumpe el *continuum* de silencio que caracteriza al monasterio, se encuentra él mismo constituido por segmentos estructurales en los que aquél se manifiesta con cualidades particulares; y, en general, el resto de los espacios de la abadía en los que tales como la hospedería se pide a los visitantes que intenten respetar el clima de silencio del lugar, se constituyen en un espacio no tanto físico como social en el que el silencio se expresa a través de prácticas concretas que los actores desarrollan en diversos momentos y lugares y bajo diferentes modalidades transformándose, por ello, en un elemento de carácter generalizado dentro de aquel contexto menos por el grado de su extensión como práctica social colectiva que por el significado que para los miembros de la comunidad reviste en tanto categoría nativa que remite a una práctica habitual.

Por tal motivo, entonces, la práctica cotidiana del silencio se encuentra vinculada en forma estrecha y a nivel representacional con valores concretos de significado que remiten a la especificidad semántica de dicha práctica en el contexto particular del monasterio, desarrollándose, por otra parte, relaciones en el orden simbólico que de un tenor igualmente significativo para la comunidad tales como las establecidas con nociones como las de Dios, vocación, escucha, obediencia, retiro, oración, etcétera, posibilitan, como resultado, la construcción social de un *habitus* que no sólo remite a un conjunto de prácticas corporales como ha sido señalado sino que, asimismo, reviste claras asociaciones representacionales con unidades de sentido configuradas en torno a aquéllas en tanto “sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas”²⁴⁴.

En efecto, como ha quedado demostrado, la práctica del retiro se constituye en un componente fundamental que llega a definir en sí misma la vocación monástica en toda su especificidad, y que si bien originalmente se manifiesta en el ingresante como una característica puramente subjetiva en cuanto a que no excede los límites del propio sujeto, el proceso paulatino de admisión al monasterio la pone en juego en la arena de la vida cotidiana comunitaria y , por tanto, el proceso de desarrollo vocacional que antecede al ingreso del candidato y que se expresa en un marcado deseo de “buscar exclusivamente a Dios” en el retiro definido por la separación de la sociedad propuesta por el monasterio, deviene en un proceso de construcción colectivo en tanto que se consuma, se vive y se experimenta cotidianamente junto a otros iguales situados en una idéntica situación sociológica. Todo ello pone de relieve el lugar destacado que la práctica del retiro vinculada a la vocación monástica expresa a través de su relación con esa “búsqueda” que

²⁴⁴ Bourdieu, 1987, pág. 134.

persigue el “dedicarse sólo a Dios”, en el ejercicio de la práctica de la forma de vida que el monasterio promueve. Con anterioridad al ingreso el neófito ha desarrollado un proceso subjetivo en el cual, según nos ha sido señalado, “se ha encontrado con Dios pero lo ha visto de un modo determinado”, “ha tenido un encuentro personal entre él y Dios”, y es justamente en dicho proceso en el que el mismo sujeto comienza a colocar los primeros ladrillos de una construcción que derivará en una noción de Dios especialmente particular y característica de la vocación monástica, la cual no sólo se diferenciará rotundamente respecto a otras vocaciones religiosas sino que, además, pondrá cada vez más de manifiesto las tendencias que antes mencionamos hasta consumarlas concretamente en la admisión al monasterio para profundizar aún más y del modo más efectivo aquel “encuentro personal”.

Ese encuentro o esa búsqueda, como dicen los monjes, se lleva a cabo a partir del retiro y de la oración –que aquellos desarrollan cotidianamente en forma individual y colectiva en el curso del ciclo diario–, pero también, y de suma importancia como ha podido advertirse, a través del escenario que la comunidad construye mediante la puesta en acción de una técnica corporal que, como el silencio, adquiere una relevancia fundamental no sólo con la intencionalidad de establecer un “clima” dentro del monasterio sino también, y sobre todo, como un factor *sine qua non* que posibilita la concreción de aquella búsqueda. Esta noción, que se manifiesta con anterioridad al ingreso caracterizando a la vocación *sui generis* que el sujeto elabora y que se institucionaliza con la concreción de aquél, se halla estrechamente vinculada a la escucha según se ha visto, dado que, tal como nos ha sido señalado, “la búsqueda de Dios es especialmente la escucha”, es decir, la atención puesta como dicen los monjes “en lo que el Señor nos dice”. Por ello, se habla de una “experiencia meditativa” en la que el silencio ambiental no extingue las posibles expresiones del silencio

y, en este sentido, dicha experiencia es complementada y sólo posible por la práctica de un silencio de recogimiento en el que, en tanto tecnología del yo, se persigue insistentemente, tal como nos ha sido señalado, el “silencio de los pensamientos que aturden” y, en consecuencia, persiste una intencionalidad consciente en la que el sujeto dirige aquellos al Dios que busca y desea escuchar.

Puede advertirse de este modo el lugar que la práctica del silencio –en sus dimensiones ambiental y de recogimiento y en sus expresiones corporales y mentales– reviste en el contexto general de la vida social dentro del monasterio; y, por otra parte, sus vinculaciones simbólicas con categorías que como las de vocación, oración, búsqueda o escucha, se encuentran junto a la misma noción de silencio en una clara posición de subordinación respecto de la idea de Dios. Ello pone de manifiesto el valor nativo que la búsqueda ocupa dentro de la forma de vida que la comunidad desarrolla pero, también, el valor que el mismo sujeto ha construido en torno a Dios en forma individual en el proceso que antecede a su admisión al monasterio y que lo ha llevado, en suma, a colocar en un lugar menos destacado, y por tanto a subordinar, un mundo íntimo de personas, objetos, relaciones, actividades, etcétera, es decir, a renunciar al mundo, para abrazar por un acto puramente volitivo una nueva forma de vida signada por el retiro, el silencio y la oración y, en consecuencia, caracterizada por un estado liminal que define a la *communitas* que el grupo de monjes configura.

Todo ello nos lleva a descartar cualquier intento que *a priori* pretenda caracterizar al silencio, en tanto práctica ascética, como una actividad de carácter mortificatorio sin contemplar los valores nativos que en su contexto vernáculo de ejecución se producen en

torno a él y, más aún, sin dar habida cuenta de las cualidades complejas de su expresión en la dinámica de la realidad social. En suma, ha de descartarse en el caso aquí estudiado la ecuación que identifica al silencio con procesos mortificatorios –de un carácter penoso y doloroso para quien lo desarrolla–, por un lado, y la explicación más simplista y naturalizadora, por el otro lado, que identifica al silencio con la mera ausencia de ruido o actividad sonora considerándola como una característica “natural” a determinado contexto sociológico.

Nuestro trabajo de campo nos ha permitido establecer las características de esta práctica cotidiana en el contexto del monasterio benedictino de Luján y, asimismo, el significado particular y concreto con el que los actores la revisten. Por otra parte, nuestra investigación en el campo ha sido ciertamente positiva en tanto que nos ha permitido establecer y determinar destacados aspectos sociales que hacen a la forma de vida de la comunidad y se hallan estrechamente asociados con el silencio; no obstante, como ha sido mencionado en la introducción, aquélla no ha estado exenta de importantes limitaciones de orden metodológico en virtud de la imposibilidad de estar presentes en eventos colectivos relevantes para los actores tales como los recreos diarios, las reuniones de capítulo, etcétera, que podrían haber hecho aportes significativos a este estudio. Pese a estos rasgos que han caracterizado nuestro trabajo de campo en el monasterio y que van a la saga de las características propias del sujeto de investigación, creemos que ha podido establecerse una explicación a una práctica que como el silencio, considerado a menudo como un aspecto natural a determinados establecimientos religiosos, desempeña un papel tan destacado en la vida cotidiana que estos monjes benedictinos desarrollan y que ha sido puesto de manifiesto en esta investigación.

VII. BIBLIOGRAFIA

- AAVV,
1980 "Presencia de San Benito en América", en *Cuadernos Monásticos*, año XV, n° 52, enero-marzo.
- BATESON, Gregory y Mary Catherine BATESON,
1987 *El Temor de los Angeles. Epistemología de lo Sagrado*, Barcelona, Gedisa, 1994 (2° ed.).
- BENITO, San,
1990 *La Regla de los Monjes*, Luján, Argentina, E.C.U.A.M., trad. Pablo Saenz (o.s.b.).
- BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN,
1968 *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Ed., 1° ed.
- BERREMAN, Gerald D.,
1962 *Behind Many Mask: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*, Monograph 4, Society for Applied Anthropology, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- BOURDIEU, Pierre,
1980 *El Sentido Práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- ,
1984 *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo, 1990.
- ,
Cosas Dichas, Barcelona, Gedisa, 1996.
- y Loic J. D. Wacquant,
1992 *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.
- BROWN, Peter,
1985 "La Antigüedad Tardía", en Philippe ARIES y Georges DUBY, *Historia de la Vida Privada*, Madrid, Taurus, tomo 1 (bajo la dirección de Paul VEYNE), 1990, pág. 229-303.
- CLIFFORD, James,
1988 "Sobre la autoridad etnográfica", en REYNOSO, Carlos (comp.), *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1996, pág. 141-170.

- DOUGLAS, Mary,
1973 *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1993.
- ,
1992 "El nuevo ascetismo: Cultura y Medio Ambiente", en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 137, octubre, pág. 29-54.
- DUBY, Georges,
1955 *Europa en la Edad Media*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- ,
1976 *Tiempo de Catedrales. El arte y la sociedad, 980-1420*, Barcelona, Argot, 1983.
- ,
1979 *San Bernardo y el arte cisterciense (el nacimiento del gótico)*, Madrid, Taurus, 1983.
- DURKHEIM, Emile,
1915 *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Alianza, 1993.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
1940 *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama, 1992 (2º ed.).
- FIRTH, Raymond,
1951 *Elementos de Antropología Social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.
- FOUCAULT, Michel,
1981 *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1991 (2º ed.).
- GARCIA CANCLINI, Néstor,
1995 *Ideología, Cultura y Poder*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Oficina de publicaciones, U.B.A.
- GEERTZ, Clifford,
1973 *La Interpretación de las Culturas*, México, Gedisa, 1987.
- GOFFMAN, Erving,
1961 *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1970.
- GOULDNER, Alvin W.,
1970 *La Crisis de la Sociología Occidental*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1973 (1º ed.).

- GUBER, Rosana y Ana María ROSATO,
 1989 "La construcción del objeto de investigación en Antropología Social: Una aproximación", en *Cuadernos de Antropología Social*, Sección de Antropología Social, I.C.A., Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A., vol. 2, n° 1, pág. 51-63.
- ,
 1991 *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la antropología posmoderna*, Buenos Aires, Legasa.
- HAMMERSLEY, Martyn,
 1983 "Reflexividad y naturalismo en la etnografía", en *Dialogando*, n° 4, Red Latinoamericana de Investigaciones Cualitativas de la Realidad Escolar, Santiago de Chile, marzo, pág. 44-54.
- y Paul ATKINSON,
 1983 *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona, Paidós, 1994.
- HAUSER, Arnold,
 1993 *Historia Social de la Literatura y del Arte*, Barcelona, Labor, vol. 1.
- JAMES, William,
 1902 *Las Variedades de la Experiencia Religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- KOLAKOWSKI, Leszek,
 1971 *Vigencia y Caducidad de las Tradiciones Cristianas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, s/d.
- LEIKAM, Rubén M. (o.s.b.),
 1997 "Celebración de la Liturgia de las horas monástica con «Liturgias del silencio»", en *Cuadernos Monásticos*, n° 123, año XXXII, octubre-diciembre, pág. 398-418.
- LEVI-STRAUSS, Claude,
 1968 "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *op. cit.*, pág. 13-42.
- LINDT, Gillian,
 1993 "Asceticism in sociological perspective", acts of the *International Conference on The Ascetic Dimension in Religious Life and Culture*, Union Theological Seminary, April 25-29.
- LOVE, Gabriel,
 1995 *Flee, Be Still, Hold Thy Peace*, Wesleyan, Senior Thesis.

- MALINOWSKI, Bronislaw,
1922 *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre el comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, Barcelona, Península, 1995 (4° ed.).
- ,
1948 *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- MARCUS, George y Dick E. CUSHMAN,
1982 “Las etnografías como textos”, en REYNOSO, Carlos (comp.), *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1996, pág. 171-213.
- MAUSS, Marcel,
1936 “Técnicas y movimientos corporales”, en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1971 (1° ed.), pág. 337-356.
- MEAD, Margaret,
1972 *La Fe en el Siglo XX*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1975.
- MERTON, Thomas,
1958 *La Vida Silenciosa*, Buenos Aires, Sudamericana.
- ,
1992 *Los Manantiales de la Contemplación. Un retiro en la abadía de Getsemaní*, Buenos Aires, Sudamericana, 1993.
- MORRIS, Brian,
1987 *Introducción al Estudio Antropológico de la Religión*, Barcelona, Paidós, 1995.
- PENCO, Gregorio (o.s.b.),
1981 “El mensaje de San Benito a través de los siglos”, en *Correo de la Unesco*, Madrid, mayo, pág. 31-37.
- RIVAS, Fernando (o.s.b.),
1997 “El canto gregoriano: «icono sonoro» del misterio litúrgico”, en *Cuadernos Monásticos*, n° 122, año XXXII, julio-agosto, pág. 277-307.
- ROCKWELL, Elsie *et. al.*,
1987 “Notas sobre el proceso etnográfico”, en *La práctica docente y su contexto institucional y social*, México, Dirección de Investigaciones Educativas, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del I.P.N., Mimeo.

- ROMERO, José Luis,
1967 *La Revolución Burguesa en el Mundo Feudal*, México, Fondo de Cultura Económica, vol. 1, 1989 (3° ed.).
- ROUCHE, Michel,
1985 “Alta Edad Media Occidental”, en Philippe ARIES y Georges DUBY, *Historia de la Vida Privada*, Madrid, Taurus, tomo 2 (bajo la dirección de Paul VEYNE), 1990, pág. 9-139.
- TURNER, Victor,
1969 *El Proceso Ritual. Estructura y Antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.
- ,
1980 *La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI.
- VALOIS, Jean de,
1963 *El Canto Gregoriano*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.
- VAN DER LEEUW, Gerardus,
1933 *Fenomenología de la Religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964 (1° ed.).
- VAN NESS, Peter H.,
1994 “Asceticism in philosophical and cultural-critical perspective”, acts of the *International Conference on The Ascetic Dimension in Religious Life and Culture*, Union Theological Seminary, April 25-29.
- WEBER, Max,
1905 *La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, México, Premia Editora, 1984 (5° ed.).
- ,
1920 *Sociología de la Religión*, Buenos Aires, La Pléyade, s/d.
- ,
1922 *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964 (2° ed.).
- ZEITLIN, Irving,
1968 *Ideología y Teoría Sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1970.
- ZILBOORG, Gregory,
1950 “Una consideración psiquiátrica del ideal ascético”, en *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, Troquel, 1962 (1° ed.), pág. 63-76.

ANEXO I

Cuadro de horarios correspondientes a los oficios religiosos celebrados en los distintos momentos del día.

HORARIO

<u>Días de semana</u>		<u>Domingos y fiestas</u>
4.40	Levantarse	4.40
5.00	VIGILIAS	5.00
6.15	Desayuno	6.30
7.15	LAUDES	7.15
8.00	MISA – TERCIA	10.15 – 10.30
12.20	SEXTA	12.20
	Almuerzo	
15.00	NONA	15.45
16.30	Merienda	16.30
18.15	VISPERAS	18.15
19.30	Cena	19.30
20.15	COMPLETAS	20.15

ANEXO II

Cartilla que se encuentra en las habitaciones de la hospedería para ser leída por los visitantes que llegan al monasterio para hacer un retiro espiritual. Las bastardillas son nuestras y remiten a aspectos que se encuentran tratados en este trabajo.

PAX

HOSPEDERIA

Queridos amigos:

Los monjes de la Abadía de San Benito de Luján les recibimos con gozo y paz en el Señor Jesús.

A fin de que puedan compartir plenamente con nosotros del don del Señor, les invitamos a leer las siguientes sugerencias:

- Nuestro monasterio les abre sus puertas y comparte fraternalmente con Uds. su vida monástica. De esta manera les ofrece la oportunidad de hacer un *“retiro espiritual”*, es decir, *les facilita un tiempo dedicado de lleno a la búsqueda de Dios y a una sincera conversión de vida*. Queremos ayudarles en este camino, invitándolos a unirse con nosotros, principalmente en la Eucaristía; la Liturgia de las Horas; la Palabra de Dios y la oración personal, en un *ambiente de silencio y soledad*.
- En cada Eucaristía celebramos el Memorial de la Pascua del Señor, en el que Cristo se hace realmente presente de modo sacramental y se nos da como alimento. Por eso, es el

centro de toda la vida cristiana, tanto para la Iglesia universal como para las comunidades locales de la misma Iglesia, y es la fuente de todo el culto y de toda la vida bautismal de una comunidad monástica. Por esta razón, están especialmente invitados a participar y a celebrar con nosotros ese Sagrado Banquete, pues así no sólo se significa sino que se realiza la unidad de la Iglesia.

- *La vida monástica es un camino de retorno al Padre, de quien nos apartamos por la desobediencia* (Regla de San Benito, Prólogo 2). Por eso, el sacramento de la Reconciliación o Penitencia reactualiza el sentido de la vocación monástica y cristiana. Si alguno necesita ser atendido por un sacerdote de la comunidad, rogamos solicitarlo al Hno. Hospedero con la mayor anticipación posible.
- Mediante la Liturgia de las Horas, nos unimos en la Iglesia, a la voz de Cristo, como sus miembros, en su alabanza al Padre y salvación del mundo; San Benito dice a sus monjes que “nada anteponga a la Obra de Dios” (Regla de S. Benito, 43, 3); por ello, les pedimos que se unan a nosotros, sobre todo en las Horas de Laudes y Vísperas.
- *La Lectio Divina, es una lectura atenta, meditada, orada, rumiada, y contemplada de la Palabra de Dios, y es un elemento fundamental de la espiritualidad monástica.* Los monjes dedican a ella las primeras horas del día, después de Vigilias, y por la tarde, antes de Vísperas. Recomendamos que tengan este tipo de lectura de la Sagrada Escritura, utilizando sobre todo los textos que se proclaman en la Liturgia y el Libro de los Salmos como escuela de oración y de vida cristiana.

- *El silencio interior y exterior, es necesario para escuchar la voz del Señor y madurar como personas e hijos de Dios. Por eso les pedimos que nos ayuden manteniendo un ambiente de silencio en toda la casa. Si bien hay intercambios que son necesarios o de provecho espiritual, les pedimos evitar encuentros innecesarios en conversaciones o reuniones, principalmente en las habitaciones, pasillos, en las salas y en la cocina. Si necesitan algo, rogamos dirigirse siempre al Hno. Hospedero y no a otro miembro de la comunidad.*
- *La soledad favorece el silencio. Les rogamos pues, que traten de evitar en estos días, el uso de radios, diarios, libros o revistas que impidan una mayor atención en Dios. En cuanto a fumar, les agradecemos si pueden hacerlo fuera del monasterio.*
- *En lo que se refiere al horario, cada habitación posee uno. Los oficios en la Iglesia, al igual que el almuerzo y la cena, se anuncian con un toque de campana (Les pedimos estar un poco antes de la hora señalada). Tanto para el desayuno como para la merienda, no se toca la campana, sino que a partir del momento indicado en el horario, están disponibles para el autoservicio durante una hora.*
- *Para caminar fuera del monasterio, tienen a su disposición el parque que circunda a la hospedería, a la portería y a la Iglesia; el resto, es parte de la clausura que sólo utiliza la comunidad. Después de Completas se cierran las puertas de la hospedería. Rogamos avisar al Hospedero si desean salir y luego cerrar con el pasador y con llave.*

- En cuanto al costo de la estada, no tenemos una tarifa fija, pero lo que puedan dejar como contribución al hospedaje, ayudará para el mantenimiento del monasterio y de los más necesitados.

- Normalmente, los huéspedes son recibidos sólo una vez por año.

- Las reservas conviene hacerlas con un mes de anticipación. No acostumbramos admitir grupos de más de tres o cuatro personas.

- Les pedimos por favor, que antes de partir nos ayuden dejando:
 - La habitación limpia y ordenada.
 - Las frazadas dobladas en el placard.
 - El baño limpio y seco.
 - Los libros al Hospedero.
 - Las llaves de la habitación en la puerta.

Les agradecemos el haber compartido estos días con nosotros. Rogamos al Señor les asista con su gracia y con su paz.

ANEXO III

Cuadros correspondientes a los salmos davídicos rezados por la comunidad durante los distintos oficios religiosos en el transcurso del día, completando, tal como lo establece la Regla, los ciento cincuenta salmos del salterio en el transcurso de una semana²⁴⁵.

VIGILIAS

	<u>Inv.</u>	<u>1° Noct.</u>	<u>2° Noct.</u>
Do	80	109-17-2	44-9-71
Lu	28	1-103-70	93-104-111
Ma	66	6-106-7	73-72-76
Mi	45	18-77-131	57-48-81
Ju	23	38-36-40	49-67-82
Vi	8	87-68-37	59-105-78
Sa	94	58-108-55	136-88-79

LAUDES

Do	92 – 3 – 29 – Cant.– 146 / 147
Lu	99 – 62 – 100 – Cant.– 134

Ma	97 – 89 – 64 – Cant.– 116
Mi	96 – 35 – 56 – Cant.– 149
Ju	46 – 75 – 5 – Cant.– 148
Vi	95 – 142 – 63 – Cant.– 145
Sa	98 – 50 – 91 – Cant.– 150

HORAS MENORES

	<u>TERCIA</u>	<u>SEXTA</u>	<u>NONA</u>
Do	118, 1-4	117	135
Lu	118, 5-7	24	119/120/121
Ma	118, 8-10	41/42	122/123/124
Mi	118, 11-13	43	125/126/127
Ju	118, 14-16	54	128/129/130
Vi	118, 17-19	21	10/11/12
Sa	118, 20-22	34	51/52/53

²⁴⁵ Cfr. RSB, capítulo XVIII, pág. 87.

VISPERAS

Do	112 – 113 A – 113 B – 114 / 115 – Cant.
Lu	32 – 60 – 27 – 47 – Cant.
Ma	74 – 139 – 25 – 144 – Cant.
Mi	102 – 85 – 84 – 86 – Cant.
Ju	110 – 22 – 83 – 39 – Cant.
Vi	143 – 140 – 141 – 26 – Cant.
Sa	65 – 19 – 20 – 137 – Cant.

COMPLETAS

Do	4 / 90 / 113 – Cant.
Lu	33 – Cant.
Ma	138 – Cant.
Mi	31 / 61 / 132 – Cant.
Ju	101 – Cant.
Vi	30 – Cant.
Sa	14 / 15 / 16 – Cant.

ANEXO IV

Se transcriben a continuación los salmos correspondientes al oficio de Laudes de los días domingos²⁴⁶.

Domingo – oficio de Laudes.

Ant. 1. El Señor reina, vestido de majestad.

Salmo 92

1. El Señor reina, vestido de majestad,
el Señor, vestido y ceñido de poder:
así está firme el orbe y no vacila.
2. Tu trono está firme desde siempre,
y tú eres eterno.
3. Levantan los ríos, Señor,
levantan los ríos su voz,
levantan los ríos su fragor;
4. pero más que la voz de aguas caudalosas,
más potente que el oleaje del mar,
más potente en el cielo es el Señor.

²⁴⁶ *Salmos. Texto Oficial Litúrgico* (trad. Luis Alonso Schokel y Juan Mateos), Madrid, Ediciones Cristiandad, 1972 (3^o ed.).

5. Tus mandatos son fieles y seguros,
la santidad es el adorno de tu casa,
Señor, por días sin término.

Ant. 2. Tú Señor, eres mi escudo,
tú mantienes alta mi cabeza.

Salmo 3

2. Señor, cuántos son mis enemigos,
cuántos se levantan contra mí:
3. cuántos dicen de mí;
“Ya no lo protege Dios”.
4. Pero tú, Señor, eres mi escudo y mi gloria,
tú mantienes alta mi cabeza.
5. Si grito invocando al Señor,
él me escucha desde su monte santo.
6. Puedo acostarme y dormir y despertar:
el Señor me sostiene.
7. No temeré al pueblo innumerable
que acampa a mi alrededor.
8. Levántate, Señor,
sálvame, Dios mío:

tú golpeaste a mis enemigos en la mejilla,
rompiste los dientes de los malvados.

9. De ti, Señor, viene la salvación
y la bendición sobre tu pueblo.

Ant. 3. Señor, a ti grité, y tú me sanaste;
te daré gracias por siempre.

Salmo 29

2. Te ensalzaré, Señor, porque me has librado
y no has dejado que mis enemigos se rían de mí.
3. Señor Dios mío, a ti grité,
y tú me sanaste.
4. Señor, sacaste mi vida del abismo,
me hiciste revivir cuando bajaba a la fosa.
5. Tañed para el Señor, fieles suyos,
dad gracias a su nombre santo;
6. Su cólera dura un instante,
su bondad, de por vida;
al atardecer nos visita el llanto,
por la mañana, el júbilo.
7. Yo pensaba muy seguro:

“No vacilaré jamás”.

8. Tu bondad, Señor, me aseguraba
el honor y la fuerza;
pero escondiste tu rostro,
y quedé desconcertado.
9. A ti, Señor, llamé,
supliqué a mi Dios:
10. «¿Qué ganas con mi muerte,
con que yo baje a la fosa?
¿te va a dar gracias el polvo,
o va a proclamar tu lealtad?
11. Escucha, Señor, y ten piedad de mi,
Señor, socórreme.»
12. Cambiaste mi luto en danzas,
me desataste el sayal y me has vestido de fiesta;
13. te cantará mi alma sin callarse,
Señor, Dios mío, te daré gracias por siempre.

Ant. 4. Los tres jóvenes fueron echados en el horno por orden
del rey; sin temer las llamas ardientes ellos cantaban:
Bendito sea el señor.

Cántico de los tres jóvenes II

Daniel 3, 57-58, 56.

57. Criaturas todas del Señor, bendecid al Señor,
ensalzadlo con himnos por los siglos.
58. Angeles del Señor, bendecid al Señor;
59. cielos, bendecid al Señor.
60. Aguas del espacio, bendecid al Señor;
61. ejércitos del Señor, bendecid al Señor.
62. Sol y Luna, bendecid al Señor;
63. astros del cielo, bendecid al Señor.
64. Lluvia y rocío, bendecid al Señor;
65. vientos todos, bendecid al Señor.
66. Fuego y calor, bendecid al Señor.
67. fríos y heladas, bendecid al Señor.
68. Rocíos y nevadas, bendecid al Señor.
69. témpanos y hielos, bendecid al Señor.
70. Escarchas y nieves, bendecid al Señor.
71. noche y día, bendecid al Señor.
72. Luz y tinieblas, bendecid al Señor.
73. rayos y nubes, bendecid al Señor.
74. Bendiga la tierra al Señor;
ensáselo con himnos por los siglos.
75. Montes y cumbres, bendecid al Señor;

76. cuanto germina en la tierra, bendiga al Señor.
77. Manantiales, bendecid al Señor;
78. mares y ríos, bendecid al Señor.
79. Cetáceos y peces, bendecid al Señor;
80. aves del cielo, bendecid al Señor.
81. Fieras y ganados, bendecid al Señor;
 ensalzadlo con himnos por los siglos.
82. Hombres todos, bendecid al Señor;
83. bendiga Israel al Señor.
84. Sacerdotes del Señor, bendecid al Señor;
85. siervos del Señor, bendecid al Señor.
86. Almas y espíritus justos, bendecid al Señor;
87. santos y humildes de corazón, bendecid al Señor.
88. Ananías, Azarías y Misrael, bendecid al Señor;
 ensalzadlo con himnos por los siglos.

Bendigamos al Padre y al Hijo con el Espíritu Santo,
 ensalcémoslo con himnos por los siglos.

Bendito el Señor en la bóveda del cielo,
 a ti gloria y alabanza por los siglos.

Ant. 5. Nuestro Dios merece una alabanza armoniosa.

Salmo 146 (147 B)

1. ¡Aleluya!
Alabad al Señor, que la música es buena,
nuestro Dios merece una alabanza armoniosa.
2. El Señor reconstruye Jerusalén,
reúne a los deportados de Israel,
3. él sana los corazones destrozados,
venda sus heridas.
4. Cuenta el número de estrellas,
a cada una la llama por su nombre.
5. Nuestro Señor es grande y poderoso,
su sabiduría no tiene medida.
6. El Señor sostiene a los humildes,
humilla hasta el polvo a los malvados.
7. Entonad la acción de gracias al Señor,
tocad la cítara para nuestro Dios;
8. que cubre el cielo de nubes,
preparando la lluvia para la tierra;
que hace brotar la hierba en los montes,
para los que sirven al hombre;

9. que da su alimento al ganado,
y a las crías de cuervo que graznan.
10. No aprecia el vigor de los caballos,
no estima los músculos del hombre:
11. el Señor aprecia a sus fieles,
que confían en su misericordia.

Salmo 147 (147 B)

12. Glorifica al Señor, Jerusalén;
alaba a tu Dios, Sión:
13. que ha reforzado los cerrojos de tus puertas,
y ha bendecido a tus hijos dentro de ti;
14. ha puesto paz en tus fronteras,
te sacia con flor de harina;
15. él envía su mensaje a la tierra,
y su palabra corre veloz;
16. manda la nieve como lana,
esparce la escarcha como ceniza;
17. hace caer el hielo como migajas
y con el frío congela las aguas;
18. envía una orden, y se derriten,
sopla su aliento y corren.

19. **Anuncia su palabra a Jacob,**
sus decretos y mandatos a Israel;

20. **con ninguna nación obró así**
ni les dio a conocer sus mandatos.

¡Aleluya!

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INFORMACIÓN

