



## MITOLÓGICAS

Centro Argentino de Etnología Americana

[caea@sinectis.com.ar](mailto:caea@sinectis.com.ar)

ISSN 0326-5676

ARGENTINA

2000

Gustavo Andrés Ludueña

### ORA ET LABORA: ETHOS Y COSMOVISION ENTRE LOS MONJES DE SAN BENITO EN EL PROCESO COTIDIANO

*Mitológicas*, Vol. 15

Centro Argentino de Etnología Americana

Buenos Aires, Argentina

pp. 49-73

## ***ORA ET LABORA: ETHOS Y COSMOVISION ENTRE LOS MONJES DE SAN BENITO EN EL PROCESO COTIDIANO***

**Gustavo Andrés Ludueña\***

**Summary:** In this paper the author analyzes some ethnographic features of the ascetic and monastic life, as it appears in the reclusion monasteries of the Benedictine Order. In this sense, the author focuses on characteristics of the daily life of the monks related to work, prayer, study, and so on. These characteristics are the distinctive seal of the Order, and therefore, defined as the ethos by the collective actions of the monks. At the same time, these features configure a particular and concrete worldview, mainly related to the image of the divinity.

### **Introducción**

Los monjes benedictinos constituyen una de las órdenes religiosas que componen la Iglesia Católica. Su origen se remonta al siglo VI cuando su fundador, San Benito de Nursia (480-547), redacta luego de una vida anacorética lo que denominó como “La Regla de los Monjes” (*Regula Monachorum*). En ella, su autor establece los principios que regulan minuciosamente la vida cotidiana en un monasterio, tales como la organización económica, la elección del abad, la oración diaria, la medida de la comida, entre otros, condensando su modelo de vida monástica en la máxima “*Ora et Labora*”.<sup>1</sup>

De una trayectoria histórica prolongada, la orden encontró su pináculo en la Edad Media conseguido por la profusión de la vida monástica en aquel entonces. Es durante el siglo XIII que, luego de profundas reformas que dieron lugar a nuevas órdenes religiosas, el modelo de vida monacal es oscurecido por el surgimiento de movimientos que, en el seno de la Iglesia Católica, privilegiaban la práctica evangelizadora “en el mundo”, con-

trariamente a los monjes que se “retiraban” de él. Los protagonistas fueron entonces Santo Domingo y Francisco de Asís. Una nueva reforma en el siglo XIX reviste de nuevos bríos al monacato benedictino impulsando la fundación de otras abadías. Recién en 1899 los primeros representantes de la orden se instalan en nuestro país en la provincia de Entre Ríos, impulsando así la fundación de numerosas casas religiosas.

Nuestro trabajo de campo fue realizado en el monasterio de “San Benito” de Luján; en la abadía de “Santa María” de Los Toldos; en la abadía del “Niño Dios” en Victoria (Entre Ríos) y en el monasterio de “Nuestra Señora de los Angeles” en Azul (Buenos Aires). Este último, perteneciente a la orden trapense, reviste igual interés que los anteriores puesto que sus monjes practican la misma regla benedictina (Lekai, 1977).

### **El día monástico**

El monasterio para poder desarrollar el ideal que San Benito le imprimiera a la vida

\* Universidad de Buenos Aires ( Argentina).

monástica debe poseer un carácter autónomo que los monjes se esfuerzan por conservar. Este se alcanza 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 lograr la independencia y la autonomía que la Regla establece. Durante la Edad Media, este ideal estuvo en vigencia y fue también puesto en práctica tal como afirmaron algunos historiadores de aquel período. San Benito señala 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.» (Benito, 1990: 193).

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 humanos y materiales a disposición, para alcanzar el normal desarrollo del proceso social en la vida diaria. Si bien esta organización resulta indispensable, ella no representa más que el “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 la *Opus Dei*, en la *Lectio Divina*, en la “meditación”, según me refería uno de los miembros. El estudio, el trabajo y la oración son las principales tareas que ocupan a los monjes durante el día.

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. 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 se introducen en el transcurso de sus primeros años en el monasterio. Sin embargo, en la formación no hay una “finalidad práctica” sino que, por el contrario, el objetivo es el de “consolidar la vocación de los que ingresan. Este proceso se diferencia de la formación clásica de los seminarios sacerdotales:

*«La formación en el monasterio 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 se 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 medio día de estudio como horario de trabajo, en ese medio día 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. 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 se puede ver. 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 serían la filosofía y teología que hace el seminarista a los dos meses que ingresó. 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 y al estudio, pero principalmente a la oración y a la meditación, se encuentra lo que los monjes denominan como la “*Lectio Divina*”<sup>2</sup> o, 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 es-*

*cucharlo 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 Él.»*

Por otra parte, el trabajo ocupa también un espacio fundamental en el plan de actividades cotidianas de la comunidad. Ello ocurre así en razón de que 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. Los monasterios no reciben ningún tipo de fondos externos que no sean los generados por la propia actividad productiva de la comunidad. De este modo, deben 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 destinados a sostener y hacer posible ese ideal de autarquía, independencia y auto-abastecimiento.

La base económica es esencialmente agrícola-ganadera. En el caso particular de la abadía San Benito —que bien puede servir de modelo para dar cuenta de las demás—, la economía está sustentada por unas doscientas veinte hectáreas de campo aproximadamente subdivididas en parcelas con cultivos de trébol, avena y cebadilla. Los cultivos se emplean como 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 hicieron incursiones en algún tipo de producción agro-industrial como ocurrió en otras abadías.<sup>3</sup> El eje de la economía del monasterio radica en el cuidado, mantenimiento y producción diaria de las terneras. Por lo cual se

coloca sumo reparo en labores tales como el destete, la crianza, el ordeño, la alimentación, la reproducción y el cuidado en general del ganado. La terminación reciente de las ampliaciones llevadas a cabo en el tambor posibilitan 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 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 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 la elaboración de estos últimos, los monjes se encargan también del cultivo, conservación y cosecha posterior de diversos frutales, así se producen dulces y mermeladas de 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 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 “postulantado”,<sup>4</sup> le es asignada por 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, el servicio de la biblioteca 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 en labores necesarias para el desarrollo del proceso social cotidiano. Una o más de ellas puede ser responsabilidad de cada uno de los monjes pudiendo 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, radica básicamente en el modo en que son llevadas a cabo.

Durante la realización de las tareas —de cualquiera de ellas—, no se conversa, no se dialoga, en suma, no hay intercambios socio-dialógicos. Se hace excepción, si por las características propias de alguna de ellas es necesario hablar con otro, en cuyo caso el diálogo se limita a lo estrictamente indispensable para la realización del trabajo. De este modo, el silencio se constituye en una cualidad específica de cada una de las labores, quedando los espacios temporales dedicados al intercambio libre restringidos a cier-

tos momentos diarios destinados para tal fin. En los “recreos” cotidianos todos los miembros de la comunidad se reúnen en conjunto para poder dialogar libremente después de cada una de las comidas. Así, afirmaba el monje respecto de algunas de las tareas que se desarrollan en el monasterio y del modo 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..., 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. Sin embargo, 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 se guarda sumo silencio. Este sólo es interrumpido por el fluir constante de la lectura que está presente indefectiblemente en el almuerzo y en la cena, 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. En su Regla San Benito rescata un capítulo destinado especialmente a estas lecturas:

«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.» (1990: 121).

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 en los que el 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” (comedor) 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 las que para cada uno de los miembros, el espacio y tiempo individual se constituye en el espacio y tiempo de todos, los contactos son esporádicos y fortuitos y se limitan a algún encuentro ocasional, en alguno de los pasillos o en algún otro lugar del monasterio. 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 intercambios informales entre 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.

Por otra parte, el silencio exigido en actividades tan dispares como el estudio y el trabajo y el modo en que se considera esta observancia dentro del contexto del monasterio, así como la modalidad en que se desarrollan, permiten establecer un vínculo de unión entre estas actitudes y valores. 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 aquéllas, son lle-

vadas a cabo siempre en silencio. No obstante, debe considerarse al 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 mutismo del monasterio.

Entre las rutinas, la *Lectio* representa un claro ejemplo de lo dicho. 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 esta manera, llevan a cabo una lectura en soledad y en silencio sobre la “Palabra de Dios”, sobre algún pasaje de la “Sagrada Escritura”. La Biblia no representa un libro corriente para los monjes pues contiene la “Palabra del Creador”. Un pasaje puede leerse y releerse infinidad de veces y siempre encontrar significados diferentes, según me fue mencionado 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”. Esta práctica constituye una constante sociológica de suma importancia dentro de un conjunto de actividades que, a simple vista, pueden parecer inconexas desde una mirada que contemple 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” sino, más aún, en el mismo plano de las mentalidades. Ciertamente, que esta práctica social generalizada en tanto práctica corporal posee manifestaciones particulares en otros campos de la actividad social cotidiana, de los cuales la ora-

ción constituye claramente uno de ellos.

### **El tiempo de los “oficios religiosos”**

Uno de los aspectos más llamativos en estas comunidades es sin duda la presencia cotidiana del canto coral, del rezo colectivo que el conjunto de monjes celebra en el templo siete veces al día desde las primeras luces del sol hasta las últimas, los siete días de la semana durante todo el año. Esta es una característica que San Benito menciona claramente en su Regla y que los monasterios benedictinos respetaron durante siglos hasta la actualidad.<sup>5</sup>

La celebración cotidiana ininterrumpida de estos rezos colectivos que en términos nativos reciben el nombre de “oficios religiosos”, permiten hablar de un “ciclo diario” definido por las “Horas Litúrgicas” – Vigilias, Laudes, Misa, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas– que, a horarios precisamente establecidos del día, la comunidad consagra al encuentro común de todos los miembros para “orar a Dios”.

*«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 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 le-*

*vantarse 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... 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 patrísticas 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 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 si-*

*lencio 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, ...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 la que se hace al levantarse pero es muy importante, después de la cual suele haber también un tiempo de lectura y oración personal... 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 Divi-

no, 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.» (1990: 131).

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 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. Es común escucharlos como referentes respecto a otras actividades ajenas a la oración colectiva al modo de "antes de" tal oficio hacemos tal cosa, o "después de" tal oficio hacemos tal otra. 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 y otras 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; después de Completas, el silencio absoluto.<sup>6</sup>

Por otra parte, debe destacarse el hecho de que este modelo de actividad litúrgica diaria introdujo ciertos inconvenientes en 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 debieron 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 Ángeles, por ejemplo, el oficio de Tercia realizado a las diez de la mañana es desarrollado por no más de cuatro o cinco monjes mientras que los otros miembros de la comunidad trabajan en distintos lugares del monasterio sin abandonar actividades vitales 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 ámbito de trabajo al margen del lugar donde se encuentren o de la actividad que estén desarrollando, 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 indicador físico del ritmo litúrgico que se desarrolla en el ciclo diario. Como hace siglos en los monasterios del medioevo, el toque de la campana delimita el tiempo de los oficios religiosos del tiempo dedicado a otras labores como el estudio y el trabajo. Cuando 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 es-

pacio configurado por el templo y, más precisamente, por el lugar exacto que cada uno ocupa en el coro. 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*.<sup>7</sup> 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 aquéllos 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 liturgia que rige cada uno de los oficios es similar. Las únicas variantes están dadas por los horarios en los que se desarrollan 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.

Es en este momento que el silencio pierde el protagonismo que la oración en común de todos los miembros invade y le arrebató. 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. En este sentido, el antropólogo Raymond Firth destacó 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 sentimientos tienden a expresarse en palabras, ya sea que se las emita o que se medite en silencio sobre ellas.» (1971: 251).

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 ese silencio puede ser alterado por las conversaciones necesarias para la realización de algún trabajo, por los eventuales encuentros, 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 denominó como

el “elemento oral” en el contexto del monasterio, dado que 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, en la iglesia durante los momentos en que se celebran los oficios religiosos o cuando 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 eludir a un mínimo los intercambios dialógicos. Este silencio 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 hace separadamente o, en forma colectiva, pura y exclusivamente durante los oficios religiosos cuando el grupo está presente en su totalidad en el coro de la iglesia.<sup>8</sup> 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 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 meditación. Se trata 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 durante la oración individual o la meditación que cada monje realiza en su propia celda. Asimismo, se pone de manifiesto durante la realización de la *Lectio Divina*. 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 estar atentos a lo que “el Señor nos dice” según afirman los monjes.

Esta manifestación del silencio en tanto “*Technology of the Self*” (Foucault, 1991) reafirma nuevamente la condición de la comunidad como “sujeto liminal colectivo” (Morris, 1995; Reidhead, 1993; Turner, 1979 y 1988). Ello resulta así en razón de que el silencio representa junto a otros elementos un componente infalible que acompaña en muchos casos al neófito durante el “período liminal” (*ibid.*). Por tanto, el silencio se constituye en una de las propiedades de la liminalidad junto a otras propiedades que también caracterizan a la *communitas*:

«...homogeneidad, igualdad, anonimato, ausencia de propiedad..., reducción de todos a idénticos niveles de *status*, indumentaria uniforme, inclusive 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), aboli-

ción 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.» (Turner, 1988: 118) [comillas del autor].

Por supuesto que no puede esperarse hallar todas y cada una de estas propiedades en las comunidades de monjes benedictinos. No obstante, es posible advertir notables paralelismos entre las propiedades que identifican al sujeto liminal y las características de estas comunidades 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., sobre las que no podemos entrar en detalle. 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*—estando 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 estas comunidades de monjes, tales características no revisten un carácter temporal. Por el contrario, están presentes en forma permanente en el grupo y se consuman formalmente

cuando cada uno de los miembros realiza los “votos solemnes” (permanentes) aunque ya desde el postulantado se ponen de manifiesto. Esta condición que caracteriza al sujeto liminal en tanto *communitas* fue expresada por Turner en relación precisamente con las ordenes monásticas:

«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.» (1988: 114) [comillas del autor].

Luego, se señalaron 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, afirma Turner que “...en los ritos de circuncisión *ndembu* (*mukanda*) se aprecian otras semejanzas entre los neófitos y los monjes de San Benito” (*ibid.*). En este sentido, hace referencia a las institucio-

nes totales estudiadas por Erving Goffman (1970) –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.<sup>9</sup>

«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 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.» (1988: 114-115) [comillas del autor].

Por otra parte, Brian Morris señaló en relación con los estudios de Turner que:

«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.» (1995: 315).

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” (1993: 479*ss.*), 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.<sup>10</sup> En este sentido, se menciona el caso de la iniciación de los jóvenes en una tribu australiana en donde en un período breve,

«...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 transfor-

mar a los jóvenes en hombres, se les hace vivir una vida de auténticos ascetas.» (*ibid.*: 498).

Ciertamente excede los alcances de este artículo hacer una revisión de los ejemplos que la etnografía nos provee en torno a las diversas prácticas ascéticas que se manifiestan o se manifestaron en las distintas culturas. No obstante, la mención de los ritos de pasaje entre los *ndembu* permite advertir importantes similitudes en relación con ciertos aspectos de la vida cotidiana de las comunidades benedictinas.

### Silencio y concepción de Dios

El silencio practicado en el monasterio bajo sus dos expresiones está asociado a distintos espacios de actividad como así también a la realización de diferentes prácticas durante diversos momentos del día. Ambas modalidades de silencio 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 se hallan congregados en la iglesia y entre cada uno de los rezos llevan a cabo un silencio de recogimiento. Asimismo, la materialización de estas formas de silencios se ponen en práctica a través de la implementación de determinadas “técnicas”<sup>11</sup> asociadas con el cuerpo que acompañan a cada una de esas expresiones en momentos y lugares específicos. Así, por ejemplo, la actitud silenciosa de cada actor en el refec-

torio mientras se atiende a la lectura se vincula a una “técnica corporal” en el sentido definido por Mauss (1971).<sup>12</sup> 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 vinculado a lo que Foucault (1991) denominó como *technologies of the self*.<sup>13</sup> Si bien empíricamente se trata de “fenómenos” idénticos por estar asociados a la “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 como la “escucha”, la “búsqueda de Dios”, la “vocación”, la “oración”, etc.

Esta práctica cotidiana subjetivada en los actores que se desarrolla diariamente en el monasterio es llevada a cabo “naturalmente” por los monjes.<sup>14</sup> 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 deba ser puesto en práctica. Por otra parte, 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, si bien aquél es mencionado en numerosas oportunidades San Benito le destina uno de sus primeros capítulos:

«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 aun 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.» (1990: 47) [bastardillas en el original].

En este sentido, algunos científicos sociales formularon observaciones en relación con la necesidad del “retiro del mundo” para el logro de una experiencia religiosa “profunda”. Así, por ejemplo, el antropólogo Bronislaw Malinowski sostuvo 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.» (1993: 58).

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 la “vocación monástica”. La cual responde al ideal de “vida retirada” que se constituye en la condición *sine qua non* tanto para el candidato que desea tomar los hábitos como para la comunidad que lo recibe. La distancia geográfica en que a menudo se hallan instalados los monasterios habla en este sentido. Por otra parte, Max Weber afirmó que:

«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.» (1984: 174 n) [comillas del autor].

Asimismo, un aspecto preponderante mencionado por Gregory Bateson y Mary Bateson (1994) es el modo en que la práctica del silencio –entendida por estos autores como “falta de comunicación”<sup>15</sup>– se constituye en una “marca de lo sagrado”. En efecto, autores como van der Leeuw formularon algunos señalamientos al respecto afirmando que «...el silencio es, primero y en principal lugar, hablar a Dios y ser su interlocutor.» (1964: 418). La importancia de los deseos de la “búsqueda de Dios” de quien pretende ingresar al monasterio se pone de manifiesto en la vocación expresada por los neófitos. Esta actitud de “búsqueda” se encuentra asociada al silencio pero además a 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 cri-

*terio fundamental... 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 meditaciones... está educada... por dos virtudes que son la obediencia y la humildad.»*

Silencio y escucha manifiestan naturalezas cualitativamente distintas. Mientras el silencio presenta una disposición eminente-

mente corporal, la escucha se constituye 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 objeto propiciar,

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

La “cosmovisión”<sup>16</sup> construida por los monjes en torno a la persona de Dios adquiere en este punto una fundamental importancia. A Él se obedece, a Él se ama, a Él se escucha, por Él se calla, por Él se es humilde y, en suma, por Él 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 es recurrente en el discurso. “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 expresiones que con frecuencia manifiestan los hombres que forman parte de estas comunidades o que están en proceso de ingreso. Es aquí 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. La deidad juega un papel fundamental en esta forma de vida monástica, ya que es Dios quien los “llama” y les “pide” la renuncia a todo tipo de ataduras sociales. El acto voluntario de ingreso se corresponde con un claro objetivo de “abandonarlo todo” en pro de una nueva existencia vital.

*«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... entonces vale dejar todo por El.»*

Esta concepción de Dios se configura como telón de fondo de una renuncia a una forma de vida desarrollada “en el mundo” para contraer compromiso con otra nueva signada por un ideal de retiro, de alejamiento, de aislamiento, aunque no de “separación absoluta”. No debe olvidarse ni por un momento el hecho de que, como bien lo ha venido demostrando la antropología, el hombre es un ser que posee una dimensión biológica pero también una dimensión social y cultural; el hombre nace y vive en sociedad. La forma de vida cenobítica contempló esta dimensión humana. Lo cual explica al menos en parte su persistencia hasta nuestros días con las transformaciones experimentadas en su desarrollo. 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, 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, tal como se mencionó para el silencio, una tendencia a un mínimo de interacción social externa. 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 en la práctica habitual promueve la búsqueda y el encuentro permanente con la divinidad.

*«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 exce-*

*lencia de toda la tradición fueron siempre la lectura y la oración, entendida como meditación.»*

El procurarse una distancia necesaria para generar un cierto “clima de retiro” y buscar cotidianamente un silencio tendiente a hacer de las mentes o, 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. Estas prácticas resultan entonces fundamentales. Se presentan estrechos lazos entre un territorio y otro, el corporal y el espiritual. Sin embargo, parecen presentarse como campos contradictorios en los cuales no puede transitarse por uno sin descuidar el otro. Razón por la cual la relación entre ambos resulta ser inversamente proporcional en el sentido de que las ganancias sobre un campo se compensan con las pérdidas en el otro. Asimismo, la práctica habitual de actividades tales como el trabajo, la oración, el celibato, las vigilias, 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 una esfera ajena a lo corporal. Las prácticas del cuerpo y sobre el cuerpo desarrolladas están destinadas a producir un encuentro de características particulares con la deidad por la que se renuncia a una vida en el “mundo”. 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 indi-

vidual, encuentra su lógica en la concepción de una ontología divina hacia la que se dirigen los sentimientos de amor, de admiración, de respeto, y, en suma, por el que se ven justificadas las prácticas colectivas cotidianas.

*«La vida monástica nace de la comprensión que un hombre tiene de Dios como Aquél 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 Él. Todo es visto en función de Él... 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 supuesto que esta concepción no se desarrolla de un día para otro, sino que involucra un proceso que se desarrolla en un período de tiempo prolongado que se manifiesta con anterioridad al ingreso. Un análisis sobre la idea de Dios que los monjes construyen puede revelarnos la lógica de las prácticas que desarrollan. Una visión contraria a esta sólo podría ser sostenida desde una posición etnocéntrica que ignorase los postulados nativos desde los cuales el universo de actividades constituido por el monasterio se torna explicable y comprensible. 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 al de cualquier otro creyente o practicante en razón del contenido de significado con que esa categoría nativa es asociada y, fundamentalmente, vivida en la experiencia en su contexto vernáculo de producción. Por ello debe prestarse particular atención al significado que para la comunidad reviste la figura divina 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 constituye un ejemplo patente. Vinculada directamente a la dimensión corporal del sujeto pone de relieve una relación entre esa corporalidad y una entidad trascendente con la que sólo puede entrarse en contacto mediante la escucha. 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 re-

viste 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.

## Notas

1. «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 holganza personal del hombre cultivado, el *otium*... [San Benito] condena el *otium* a favor del *negotium*, del no-ocio...» (Rouche, 1990: 128). Cfr. también Brown, 1988; Hillery, 1992.
2. «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 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, 1990: 127).

3. 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 sobre diversas combinaciones de hierbas medicinales para distintos desequilibrios psicofísicos. Por otra parte, igual que en Los Toldos posee una importante producción de quesos que se complementa con su elaboración de licores y derivados del propóleo tales como caramelos, cremas y ungüentos.
4. Constituye una de las primeras etapas en el proceso de ingreso. En su calidad de postulante el neófito es aceptado como miembro de la comunidad y asume las responsabilidades como tal, aunque no viste todavía el hábito del resto de los “hermanos”. Para mayores detalles véase Ludueña, 1998.
5. «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.» (1990: 79ss.) [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, «...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.» (*ibid.*: 282) [comillas del autor].
6. «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 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 discretísima moderación.» (Benito, 1990: 129ss.).
7. 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.» (Hauser, 1993: 215).

8. «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) [comillas del autor].
9. Para una visión crítica del empleo del concepto de “institución total” en relación con establecimientos religiosos, *cfr.* Ludueña, 1999.
10. 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 por medio de ayunos y vigiliyas, por el retiro y el silencio, es decir, mediante abstinencias rituales que no son sino la puesta en práctica de determinados interdictos.» (1993: 495). Por otro lado, es posible «...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.*: 498).
11. Foucault, 1991; Mauss, 1971. Por otra parte, según Mary Douglas: «Para Mauss el estudio de las técnicas corporales ha de enmarcarse en el estudio de los sistemas simbólicos.» (1993: 90).
12. Para este autor las técnicas corporales son particulares de cada cultura y tienen vinculación directa con el uso que le damos a nuestro cuerpo y la modalidad en que lo realizamos, tal como cuando caminamos, bailamos, etc.
13. En relación con la contemplación en la vida monástica, Foucault afirmó 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.» (1991: 88).

14. Douglas hizo 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.» (1993: 93).
15. Los autores establecen una relación de sinonimia entre silencio y falta de comunicación que no compartimos. A modo de ejemplo, los trapenses conservaron hasta hace unos años un sistema de señas que les permitía establecer comunicación conservando al mismo tiempo el silencio que se esmeran en proteger.
16. La cosmovisión o visión del mundo de un pueblo fue vinculada a la práctica de un *ethos* determinado (Geertz, 1987: 118). En este sentido, se señaló 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 ma-

nera 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.» (*ibid.*: 118). Por otra parte, Clifford Geertz destacó 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.*: 122).

### Bibliografía

- Bateson, G. y M. C. Bateson  
1994 *El Temor de los Angeles. Epistemología de lo Sagrado*. Barcelona: Gedisa.
- Benito, San  
1990 *La Regla de los Monjes*. Luján: ECUAM.

- Brown, P.  
1988 *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Douglas, M.  
1993 *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, E.  
1993 *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Alianza.
- Firth, R.  
1971 *Elementos de Antropología Social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M.  
1991 *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C.  
1987 *La Interpretación de las Culturas*. México: Gedisa.
- Goffman, E.  
1970 *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hauser, A.  
1993 *Historia Social de la Literatura y del Arte 1*. Barcelona: Labor.
- Hillery, G. A.  
1992 *The Monastery. A Study in Freedom, Love, and Community*. Westport: Praeger.
- Leeuw, G. van der  
1964 *Fenomenología de la Religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lekai, L. J.  
1977 *The Cistercians. Ideals and Reality*. Kent: Kent University Press.
- Ludueña, G. A.  
1998 *Ascetismo, corporalidad y habitus: Etnografía de la práctica del silencio en una abadía de monjes benedictinos*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.  
1999 Vida monástica e “institución total”: Los parámetros etnográficos de la teorización sociológica. Ponencia: *III Reunión de Antropología del Mercosur*. Misiones.
- Malinowski, B.  
1993 *Magia, Ciencia y Religión*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Mauss, M.  
1971 *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Morris, B.  
1995 *Introducción al Estudio Antropológico de la Religión*. Barcelona: Paidós.
- Reidhead, A. van  
1993 Structure and Anti-Structure in Monasticism and Anthropology: Epistemological Parallels and Adaptative Models. *Anthropology of Consciousness* 2.

Rivas, F.

- 1997 El canto gregoriano: “icono sonoro” del misterio litúrgico. *Cuadernos Monásticos* 122.

Rouche, M.

- 1990 Alta Edad Media Occidental. En: Philippe Aries y Georges Duby (eds.), *Historia de la Vida Privada* 2. Madrid: Taurus.

Turner, V.

- 1979 *La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- 1988 *El Proceso Ritual. Estructura y Antiestructura*. Madrid: Taurus.

Weber, M.

- 1984 *La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. México: Premia Editora.

### Resumen

En este artículo analizo aspectos etnográficos de la forma de vida ascética-monástica desarrollada en comunidades de clausura pertenecientes a la Orden Benedictina. En este sentido, se abordan dimensiones estrechamente ligadas a la cotidianeidad de estos grupos como el trabajo, la oración, el estudio y, en suma, la vida comunitaria que representa el sello distintivo de esta orden religiosa. Tales elementos son tratados como componentes constitutivos de un *ethos* definido por la acción colectiva y que configuran, al mismo tiempo, una cosmovisión particular y concreta asociada primordialmente a la figura de la divinidad.