



Ciencias Sociales y Religión

ISSN: 1518-4463

lucas.baccetto@gmail.com

Universidade Estadual de Campinas
Brasil

Ludueña, Gustavo Andrés

PRAESENTIAS: ASCETISMO Y LIMINALIDAD EN COMUNIDADES CONTEMPLATIVAS
BENEDICTINAS DEL MERCOSUR

Ciencias Sociales y Religión, vol. 5, núm. 5, diciembre, 2003, pp. 123-152

Universidade Estadual de Campinas

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717977774006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

PRAESENTIAS: ASCETISMO Y LIMINALIDAD EN COMUNIDADES CONTEMPLATIVAS BENEDICTINAS DEL MERCOSUR

Gustavo Andrés Ludueña
Universidad de Buenos Aires – Argentina

Resumen. Las órdenes monásticas representan un espacio social particular dentro del campo religioso de América Latina influenciado por el catolicismo. Este artículo trata sobre monjes pertenecientes a la Orden Benedictina. Esta se instaló durante el siglo XVI en Brasil y más tardíamente, en los siglos XIX y XX, en la Argentina y otros países de la América Hispana tales como Chile, Uruguay y Paraguay. Aquí repaso la historicidad de estas comunidades monacales y enfatizo la especificidad de su forma de vida signada por un carácter ascético. En este sentido, sostengo que es el ejercicio cotidiano de esta práctica que transforma a los monjes en agentes colectivos en estado de liminalidad permanente y a sus monasterios en espacios simbólicos de culto

Abstract. Monastic orders represent a particular social group in the Latin American religious field highly influenced by the Catholic Church. This article focuses on monks belonging to the Benedictine Order. It was established in the sixteenth century in Brazil and later, in the nineteenth and twentieth centuries, in Argentine and other countries of Hispanic America like Chile, Uruguay, and Paraguay. In this study I both review the history of these monastic communities and their specific lifestyle marked by a strong ascetic character. I argue that it is the daily exercise of such a practice that transforms monks in collective agents in an ongoing state of liminality, and their monasteries in symbolic spaces for cult activity.

La Orden Benedictina constituye una de las órdenes religiosas pertenecientes a la Iglesia Católica Romana. Uno de sus rasgos primordiales consiste en desarrollar una vida de clausura, es decir, una vida religiosa separada del mundo representado en la figura de la sociedad civil. Esto implica una particular modalidad de llevar adelante el proceso vital cotidiano. El monacato benedictino fue la primera manifestación religiosa de carácter monástico que logra desarrollarse en forma más o menos consolidada en Occidente, dado que en Oriente ya se encontraban expresiones monacales desde hacía siglos. Durante los primeros momentos del cristianismo, numerosos hombres optaron por vivir una vida retirada en el desierto negando declaradamente el modelo de vida que ofrecían los centros urbanos. Se trataba de sujetos que, siguiendo el Evangelio, deseaban buscar a Dios mediante el ejercicio de una vida profundamente ascética que descartaba las comodidades y placeres de la vida mundana. Comienza a surgir entonces lo que dio en llamarse el “paradigma monástico” (Brown, 1990), el cual se constituyó en clara oposición al modelo urbano emergente.

Los monjes – los monachoi, es decir los “hombres solitarios” – siguen una tradición cristiana muy diferente, casi podríamos decir arcaica. Sus actitudes espirituales y morales se alimentan de la experiencia de un entorno rural muy distinto al de los cristianos urbanos. (Brown, 1990, p. 279).

Este momento inicial fue el del monacato primitivo que aún no había encontrado una forma sistemática de llevar adelante este peculiar modo de vida. Se trataba de sujetos relativamente aislados que, a lo sumo, podían conformar pequeños grupos congregados alrededor de un maestro que reunía algunos discípulos y los introducía en la práctica de la ascesis. Era, entonces, una forma de vida básicamente eremítica (palabra que proviene de *eremos* y significa desierto). Es recién con San Benito de Nursia (480-547 d.C.), anacoreta italiano y fundador de la Orden Benedictina,¹ que seguido por numerosos novicios funda los primeros doce monasterios en la región central de Italia consolidando una forma de vida ascética cenobítica,² es decir, comunitaria. Estos primeros monjes se conocen en la actualidad como los Padres de la Iglesia o Padres del Desierto.

Si bien en estos tiempos ambas modalidades de vida religiosa parecieron coexistir simultáneamente, fue el modo cenobítico el que obtuvo un éxito prominente que se consolidó en los siglos subsiguientes. En este sentido, Benito redactó en el 530 lo que dio en llamar *La Regla de los Monjes* (*Regula Monachorum*), cuyo propósito central fue el de establecer los principios que deben guiar a los religiosos que viven en la comunidad del monasterio. Así, se describen con suma precisión la manera en que deben ser realizados los “oficios religiosos”;³ la forma en que debe ser elegido el abad y cómo debe cuidar de su “rebaño”; cómo debe ser aceptado un nuevo miembro; cuál debe ser la economía del monasterio; etc. En general, la *Regla* se caracteriza por su espíritu de moderación, prudencia, y concepción humana del monasticismo (cf. Johnston, 2000). Sus antecedentes teológicos pueden rastrearse en escritos precedentes como la *Regula Magistri* (Regla del Maestro), las Sagradas Escrituras, y los trabajos de los Padres y fundadores del monasticismo cristiano: Juan Casiano, Agustín de Hipona, Pacomio, Macario, y Basilio El Grande, entre otros.

Por otra parte, es necesario destacar que el ascetismo no es en modo alguno descubrimiento exclusivo del cristianismo. Sus expresiones ya aparecen en la Antigua Grecia durante los siglos precedentes. Escuelas filosóficas como los pitagóricos, cínicos y estoicos conocían perfectamente los ejercicios ascéticos. Sócrates ya había dado un gran paso en este sentido con su famosa frase del “conócete a ti mismo”. La cual involucra una disciplina mental y corporal para el conocimiento del propio ser que escuelas posteriores profundizaron. La *askesis*, justamente, se hallaba asociada tanto a la *gymnasia* como a la *melete* o *meditatio*. Las cuales remitían al control sobre el cuerpo y la mente respectivamente (Foucault, 1991). Esta separación es bien clara en Platón y se proyectó posteriormente al neoplatonismo y a San Agustín y, desde allí, a todo el pensamiento racionalista del siglo XVII iniciado con Descartes. Los Padres del Desierto se nutrieron de estos saberes y los practicaron a la luz de los Evangelios cristianos. La Orden Benedictina surgida a partir de la labor de San Benito, incorporó estas tradiciones en el marco de una sistemática de vida que alcanzó su cenit en la redacción de la Regla. Esta compatibilizaba, como lo hace hoy en día, los principios del ascetismo en una mecánica social de vida organizada. La Congregación Benedictina de la Santa Cruz del Cono Sur (que incluye los países de Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay), así como otras congregaciones similares (e.g. brasilera, inglesa, helvética, austriaca, etc.), posee sus propias

reglamentaciones operativas en concordancia con los lineamientos espirituales establecidos por la Regla (cf. Constituciones).⁴

Desarrollar la evolución posterior del monacato cristiano implica hacer mención al crecimiento de los benedictinos⁵ y al impacto que tuvo la Regla en relación con su adopción por parte de las comunidades ascéticas emergentes. No me detendré en este particular, aunque sí es necesario destacar que la historia de esta orden religiosa refleja en gran medida la expansión de la Iglesia Católica en el mundo Occidental (particularmente en Europa y con mucho menos énfasis en América, en donde la acción evangelizadora estuvo marcada por la obra de otras órdenes religiosas, en especial, mendicantes, como la franciscana, dominica y jesuita, entre otras). Por otra parte, su pináculo social, político y económico lo logra indudablemente en la Edad Media entre los siglos X y XIII, durante la persistencia del modelo cristiano-feudal y la vigencia de los llamados “tres órdenes” (Duby, 1994; Romero, 1989). Su progresiva pérdida de protagonismo en el espacio social es suplida por la obra de nuevas figuras descollantes en el campo religioso. Ellos eran Santo Domingo (que dio origen a la Orden Dominica) y San Francisco de Asís (fundador de la Orden Franciscana). El clero secular y las órdenes mendicantes ocupan paulatina y sólidamente el lugar quitado al sector del clero regular especializado en la oración y la contemplación.⁶ No me detendré más en los vaivenes históricos de la Orden Benedictina que, por cierto, estuvo sujeta a numerosas transformaciones, a veces lentas y otras veces abruptas. Su trayectoria (y hasta su supervivencia) no escapó a las realidades sociales y políticas que le tocaba experimentar a las comunidades religiosas que se encontraban desperdigadas en una Europa convulsionada. Su venida al Nuevo Mundo no constituyó una excepción.

La llegada a América se hizo esperar hasta 1581, momento en el que se instala el primer monasterio benedictino en todo el continente en Salvador da Bahia, Brasil, entonces impulsado por la acción de los monjes portugueses.⁷ Luego vendrían fundaciones posteriores en Río de Janeiro (1586), Olinda (1590), Paraíba do Norte (1596) y São Paulo (1598), dando lugar para la misma época a la creación de la provincia brasilera de la Congregación Benedictina de Portugal (1596). Es recién en 1827 que se funda independientemente la Congregación Benedictina Brasileira, logrando así su autonomía de la Congregación Portuguesa original. Entre tanto, en el otro extremo de América, también hacia comienzos del siglo XIX, una segunda oleada de casas religiosas, tanto

benedictinas como trapenses,⁸ se levantan en los Estados Unidos (algunas de cuales impulsarían posteriormente fundaciones en Argentina, Brasil y Chile). Finalmente, la primera comunidad de monjes de esta orden religiosa se radica en Argentina en el año 1899 en Victoria, provincia de Entre Ríos (Matthei, 1980). A esta implantación inicial de los benedictinos en la América hispana le siguieron otras que se encuentran enumeradas en el cuadro 1 y corresponden a las abadías instaladas en los países pertenecientes a la Congregación Benedictina de la Santa Cruz del Cono Sur.⁹ Dentro de este período, y en el contexto de lo que ha dado en llamarse el proceso de “romanización” de la Iglesia Católica de aquél entonces (Di Stefano; Zanatta, 2000), el Papa León XIII impulsa en 1893 la creación de la Confederación Benedictina presidida por un Abad Primado con asiento en Roma el cual es elegido entre todos los abades de la orden; asimismo, se instituyó al monasterio de San Anselmo como locus residencial de la mencionada jerarquía y centro de estudios para los miembros de la Confederación.¹⁰

Distribución geográfica de los monasterios

A diferencia de lo ocurrido en la Europa medieval durante los tiempos de la expansión del catolicismo en donde abadías, iglesias, monasterios y conventos¹¹ eran instalados en sitios geográficos simbólicamente asociados con lugares de culto o creencias precedentes consideradas paganas (Turner; Turner, 1978), en la Argentina se presentó una situación muy diferente. La elección y definición final de un lugar físico para la edificación de una casa religiosa parece haber estado más determinada por factores de disponibilidad económica, que por elementos de orden simbólico-religioso. En no pocos casos, el espacio venía dado por la donación de una familia de una acomodada situación económica, que cedía parte de sus bienes en tierras para la edificación de los monasterios, o por la concesión de diócesis locales que no veían como un factor amenazante la instalación de comunidades contemplativas dentro de sus jurisdicciones (más aún, ellas mismas podían estimular la llegada de los monjes o monjas según el caso). Por otra parte, la tardía llegada de benedictinos a las tierras argentinas – si se la compara con la situación del vecino Brasil – estuvo ligada a las políticas de la Corona Española con respecto a las órdenes regulares

presentes en las Indias (Di Stefano; Zanatta, 2000; Matthei, 1980). No obstante, la presencia de órdenes de clausura femeninas como las catalinas (en 1613), carmelitas (1617) y recoletas dominicas (1621), lograron una temprana inserción en el área de la provincia de Tucumán (Di Stefano; Zanatta, 2000, p. 45). Así, “en el territorio actualmente argentino las órdenes masculinas fueron de religiosos mendicantes, mientras que la vida contemplativa, propiamente monástica, fue patrimonio de las familias religiosas femeninas” (Di Stefano; Zanatta, 2000, p. 63).

Desde su llegada a fines del siglo XIX, la presencia benedictina se ha mostrado claramente superior con relación a los monasterios pertenecientes a las otras órdenes emparentadas (e.g. Orden Cisterciense y Cisterciense de la Estricta Observancia), tanto en sus ramas masculinas como femeninas. Para la Congregación del Cono Sur encontramos en la actualidad 20 monasterios benedictinos contra 4 trapenses y 1 Cisterciense de la Común Observancia. El mismo patrón se repite para la Congregación Brasileira: 44 establecimientos de la Orden de San Benito y 9 de la Orden del Cister (O.C.C.O.). El origen de las comunidades fundadoras está primordialmente ligado a fundaciones europeas: 9 monasterios (36%) incluyendo a las Benedictinas de Tutzing que constituyen una congregación de origen alemán (véase cuadro 1). Hay también fundaciones procedentes de Estados Unidos (dos monasterios de monjes trapenses en Argentina y Chile), Brasil, Uruguay y Argentina. Los de origen argentino constituyen 10 en total para el Cono Sur (40%) superando levemente a las comunidades provenientes de Europa. El principio para la Congregación Brasileira es bastante similar. De los 53 monasterios mencionados (ver cuadro 2), 19 provienen de Europa (35.8%) en tanto que sólo 3 de ellos (5.7%) son de Estados Unidos y, significativamente, 28 (53%) constituyen fundaciones locales de otros monasterios de Brasil.

La instalación de fundaciones locales – como en el caso de las de Argentina y Brasil en Uruguay y Paraguay y, por supuesto, dentro de los mismos países fundadores (7 y 28 respectivamente) – señalan, en cierta forma, el éxito adaptativo de las comunidades monásticas que realizan dichos emprendimientos. Este éxito adaptativo está dado en gran medida por dos factores fundamentales: las capacidades económica y demográfica del monasterio fundador. La casa religiosa responsable de la fundación debe poseer el capital inicial suficiente para encarar una empresa que, en principio, puede resultar onerosa hasta tanto el naciente

monasterio pueda adquirir las cualidades de producción económica como para sustentar la autosuficiencia (logrando así su autonomía económica del monasterio matriz). Por otra parte, es tarea del establecimiento fundador el envío de monjes o monjas (según el caso) que acepten la responsabilidad de llevar adelante una tarea de estas dimensiones, restando al mismo tiempo el número de miembros de la casa fundadora con los posibles efectos sobre el proceso de la vida cotidiana en términos, por ejemplo, de mano obra para la producción. De este modo, economía y demografía constituyen factores para nada desdeñables con relación a la fundación de nuevos monasterios los cuales sólo pueden ver la luz dependiendo del excedente necesario (en capital económico y humano) para servir de resorte a los vaivenes del proceso de instalación inicial.

En otro orden, un dato llamativo está asociado con las mismas denominaciones que portan estas comunidades monásticas. De los 25 establecimientos mencionados en el cuadro 1 para el Cono Sur, 16 hacen alusión directa a la Virgen María constituyendo el 64 % de estas casas religiosas. Mientras que sólo 4 remiten a la figura de Cristo (16%) y 2 a San Benito de Nursia (8%), el fundador de la Orden Benedictina. La misma situación parece reflejarse en el caso de Brasil presentada en el cuadro 2. Sobre un total de 53 monasterios masculinos y femeninos de las órdenes benedictinas y cisterciense (en sus dos expresiones), la Virgen María se presenta en 27 de las denominaciones de las casas religiosas citadas (51%). En tanto que San Benito se mantiene en un lejano segundo lugar con 8 monasterios que llevan su nombre (8%), Cristo con 6 (11.3%), 5 referencias a santos (9.5%) y otras 7 denominaciones a situaciones bíblicas específicas (13.2%).¹² La datación de tales denominaciones coincidente con la fundación de los respectivos monasterios es significativa, por otra parte, en el sentido de que el nombre de María aparece predominantemente en fundaciones realizadas durante el siglo XX y, principalmente, en la segunda mitad de la centuria. Esta importancia asignada al nombre de la Virgen puede ser observada a la luz del rol protagónico adquirido gradualmente dentro del catolicismo por las devociones marianas a nivel mundial durante los siglos XIX y XX (Christian, 1976; Nolan; Nolan, 1989; Turner; Turner, 1978) y, dentro del contexto latinoamericano, al desarrollo de centros de peregrinación vinculados a la figura de María.

Cuadro 1. Referencias: O.S.B. (Ordo Sancti Benedicti o Orden de San Benito); O.C.C.O. (Ordo Cisterciensis o Orden Cisterciense o Cisterciense de la Común Observancia); O.C.S.O. (Ordo Cisterciensium Strictioris Observantiae o Orden Cisterciense de la Estricta Observancia). H y M hacen referencia a monasterios de hombres y mujeres respectivamente.

NOMBRE	PAIS	AÑO	ORDEN	GENERO	ORIGEN
Niño Dios	Argentina	1899	O.S.B.	H	Francia
San Benito	Argentina	1914	O.S.B.	H	España
Santa Escolástica	Argentina	1941	O.S.B.	M	Brasil
Santa María	Argentina	1948	O.S.B.	H	Suiza
La Transfiguración	Argentina	1954	O.S.B.	M	Argentina
Cristo Rey	Argentina	1955	O.S.B.	H	Argentina
De la Epifanía	Argentina	1956	O.S.B.	M	Tutzing
Ntra. Sra. de los Angeles	Argentina	1958	O.C.S.O.	H	Estados Unidos
Madre de la Unidad	Argentina	1965	O.S.B.	M	Italia
Madre de Cristo	Argentina	1973	O.C.S.O.	M	Italia
Nuestra Señora de la Paz	Argentina	1976	O.S.B.	H	Argentina
Ntra. Sra. de la Fidelidad	Argentina	1977	O.S.B.	M	Argentina
Ntra. Sra. de la Esperanza	Argentina	1978	O.S.B.	M	Argentina
Gozo de María	Argentina	1979	O.S.B.	M	Argentina
Nuestra Señora del Paraná	Argentina	1987	O.S.B.	M	Argentina
San Benito	Chile	1920	O.S.B.	H	España
Santísima Trinidad	Chile	1938	O.S.B.	H	Inglaterra
Ntra. Sra. de Miraflores	Chile	1960	O.C.S.O.	H	Estados Unidos
Nuestra Señora del Quilvo	Chile	1981	O.C.S.O.	M	Italia
Asunción de Santa María	Chile	1983	O.S.B.	M	España

(Continuação...)

NOMBRE	PAIS	AÑO	ORDEN	GENERO	ORIGEN
Santa María de Rautén	Chile	1998	O.S.B.	M	Uruguay
Nuestra Señora de Chada	Chile	2000	O.C.C.O	H	Brasil
Tupasy María	Paraguay	1984	O.S.B.	H	Argentina
Madre de la Iglesia	Uruguay	1965	O.S.B.	M	Argentina
La Pascua	Uruguay	1976	O.S.B.	H	Argentina

Por otra parte, las denominaciones marianas no aparecen necesariamente enlazadas a cuestiones relativas al género de los monasterios. Por el contrario, el nombre de María (en sus diferentes advocaciones) figura en casas religiosas tanto masculinas como femeninas en cantidades bastante equilibradas. Para el Cono Sur, 7 de los 12 monasterios de monjes (60%), y 10 de los 13 monasterios de monjas (77%). En tanto que para la Congregación Brasileira 10 de los 27 establecimientos masculinos (37%), y 15 de los 26 establecimientos femeninos (58%) portan el nombre de la Virgen.

En términos generales, en el cuadro 2 pueden apreciarse las diferencias cuantitativas entre las Congregaciones Brasileira y del Cono Sur. Si bien no cuento con datos estadísticos precisos acerca del tamaño total de la sumatoria de estos religiosos en Brasil, el número de monasterios masculinos y femeninos habla por sí solo sobre el tamaño y presencia en cada una de las áreas involucradas. En el mismo cuadro, por otro lado, no incluyo prioratos, fraternidades, casas religiosas, hospitales, colegios y centros sociales varios que están vinculados a la Orden Benedictina, principalmente, a través de la acción de las Hermanas Misioneras de Tutzing.

Cuadro 2. Monasterios benedictinos y cistercienses de mojes y monjas establecidos en el territorio de Brasil desde el período colonial hasta la fecha. Los espacios en blanco corresponden a datos que no he podido hallar o confirmar.

NOMBRE	PAIS	AÑO	ORDEN	GENERO	ORIGEN
Mosteiro do Salvador	Brasil		O.S.B.	M	Brasil
Nossa Senhora de Montenegro	Brasil		O.S.B.	H	
São Bento de Salvador	Brasil	1581	O.S.B.	H	Portugal
São Bento de Rio de Janeiro	Brasil	1590	O.S.B.	H	Portugal
São Bento de Olinda	Brasil	1592	O.S.B.	H	Portugal
São Bento de São Paulo	Brasil	1598	O.S.B.	H	Portugal
São Bento de Vinhedo	Brasil	1649	O.S.B.	H	Brasil
Santa Maria	Brasil	1911	O.S.B.	M	Inglaterra
N. Senhora do Monte Oliveto	Brasil	1919	O.S.B.	H	Italia
Nossa Senhora da Esperança	Brasil	1931	O.S.B.	H	Italia
Nossa Senhora de Santa Cruz	Brasil	1936	O.C.C.O.	H	Alemania
Mosteiro da Virgem	Brasil	1937	O.S.B.	M	
N. Sra. Mãe do Divino Pastor	Brasil	1939	O.C.C.O.	H	Austria
São Bento de Garanhuns	Brasil	1940	O.S.B.	H	Brasil
N. Senhora de São Bernardo	Brasil	1943	O.C.C.O.	H	Italia
Nossa Senhora da Glória	Brasil	1948	O.S.B.	M	Dinamarca
Nossa Senhora das Graças	Brasil	1949	O.S.B.	M	Brasil
N.Sra.do Divino Espírito Sto.	Brasil	1950	O.C.C.O.	H	Italia

(Continuação...)

NOMBRE	PAIS	AÑO	ORDEN	GENERO	ORIGEN
Nossa Senhora da Assunção	Brasil	1951	O.C.C.O.	H	Alemania
Nossa Senhora do Monte	Brasil	1963	O.S.B.	M	Brasil
Santa Maria Mãe de Deus	Brasil	1964	O.S.B.	M	Estados Unidos
São João	Brasil	1964	O.S.B.	M	Brasil
Mosteiro do Encontro	Brasil	1965	O.S.B.	M	Brasil
São João Gualberto	Brasil	1967	O.S.B.	H	Italia
Maria Mãe do Cristo	Brasil	1973	O.S.B.	M	Brasil
Nossa Senhora da Santa Cruz	Brasil	1973	O.C.C.O.	M	Brasil
Nossa Senhora da Paz	Brasil	1974	O.S.B.	M	Brasil
Nossa Senhora Aparecida	Brasil	1976	O.C.C.O.	M	Brasil
Mãe de Deus Conquistadora	Brasil	1979	O.S.B.	M	Brasil
N. Senhora de Novo Mundo	Brasil	1980	O.C.S.O.	H	Estados Unidos
Ressurreição	Brasil	1981	O.S.B.	H	
Nossa Senhora das Vitórias	Brasil	1982	O.S.B.	M	Brasil
Escuta do Senhor	Brasil	1984	O.S.B.	H	Brasil
São Bento de Brasília	Brasil	1986	O.S.B.	H	Brasil
Mosteiro da Transfiguração	Brasil	1987	O.S.B.	H	Italia
Água Viva	Brasil	1989	O.S.B.	M	Brasil
Cela de São José	Brasil	1992	O.S.B.	H	Brasil
Mosteiro da Encarnação	Brasil	1993	O.S.B.	M	Italia

(Continuação...)

NOMBRE	PAIS	AÑO	ORDEN	GENERO	ORIGEN
Santa Maria da Esperança	Brasil	1993	O.S.B.	M	Brasil
São Bento de Fortaleza	Brasil	1993	O.S.B.	H	Brasil
Virgem de Guadalupe	Brasil	1994	O.S.B.	M	Brasil
Visitação	Brasil	1994	O.S.B.	M	Brasil
Mosteiro da Transfiguração	Brasil	1996	O.S.B.	H	Brasil
Ressurreição	Brasil	1996	O.S.B.	M	Brasil
Nossa Senhora de Seringueiro	Brasil	1997	O.S.B.	M	Brasil
Santíssima Trindade	Brasil	1997	O.S.B.	M	Brasil
Natividade do Senhor	Brasil	2000	O.S.B.	M	Brasil

Ascetismo y retiro

La ascesis forma parte de la vida cotidiana de estas comunidades que eligen el retiro del mundo como espacio de residencia. En este sentido, el “grado” de retiro que cada comunidad practica es un tema que requiere un tratamiento especial que aquí no voy a desarrollar, aunque sí puedo señalar que está en buena medida ligado a la “tradición” del monasterio fundador y a las modalidades de inserción de estos establecimientos en el entorno social externo que los recibe (sea a través de institutos educativos, centros de asistencia social, etc.). Entre otros factores, es la combinación de estos elementos la que determina el tipo de retiro que cada comunidad benedictina finalmente desarrolla. De este modo, es claro que existe una relación inversamente proporcional entre la dimensión contemplativa y la dimensión que podríamos llamar de sociabilidad. Esta característica es a veces percibida como una problemática coyuntura dado que hace a la función del monasterio como tal y a su identidad en términos de comunidad. Cuando consultaba a algún monje acerca de las características de tal o cual monasterio esta

dimensión era recurrentemente referida como componente identitario de las abadías en cuestión.

Con referencia al retiro del mundo, las tradiciones antropológicas y sociológicas proporcionaron numerosos ejemplos que remiten – directa o indirectamente – a esta particular forma de vida. Uno de los primeros en abocarse a la cuestión del ascetismo fue Max Weber (1964), quien lo utilizó asiduamente para abordar el desarrollo de la ética protestante en el surgimiento del modo de producción capitalista. Por otra parte, Emile Durkheim (1993) también hizo numerosas referencias a esta modalidad de vida asociadas a lo que denominó como los “cultos negativos” que, a diferencia de los “positivos” (que consistían básicamente en ofrendas), implicaban el ejercicio de interdictos o prohibiciones. Asimismo, y a un nivel más específico, otros autores se refirieron igualmente a los ámbitos y prácticas particularmente monásticas. Por ejemplo, en su clasificación de las instituciones totales – como establecimientos sociales absorbentes – Erving Goffman (1970) señaló a los conventos, monasterios y otros institutos religiosos, como los ámbitos de residencia definitivos elegidos por aquellos que se sienten “llamados” por Dios. Por otro lado, el antropólogo Victor Turner (1980, 1988) reparó con mayor detalle en los aspectos liminales de las órdenes religiosas y, en este sentido, llegó a establecer numerosos puntos de confluencia entre las comunidades religiosas y los procesos rituales entre los Ndembu en Africa. A partir de los desarrollos teóricos de Arnold van Gennep (1977) sobre los *Rites de Passage* – que implican una estructura tripartita de separación, margen y agregación – Turner profundiza las fases intermedias de tales procesos sociales. Así, mientras la liminalidad se refiere al estado por el que atraviesa el sujeto ritual (sea individual o colectivo), la *communitas* remite a la forma de interacción social que se plasma entre los actores que intervienen en el mencionado pasaje.

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. (Turner, 1988, p. 102, comillas del autor).

Por otra parte, Turner señaló dos modelos de interacción con relación a los grados de estructuración. El primero de ellos vinculado con los “sistemas estructurados”, y el segundo directamente relacionado a la *communitas*. Si bien se presentan como modelos radicalmente opuestos, persiste entre ellos una dialéctica continua. La *communitas*, que me interesa especialmente,

[...] surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en tanto 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. (1988, p. 103).

El carácter liminal asociado a la *communitas* es el emergente simbólico de particulares situaciones caracterizadas por las dimensiones del espacio-tiempo. En su abordaje de los rituales de circuncisión entre los Ndembu, Turner (1980) puntualiza el período concreto en el cual la circuncisión es llevada a cabo entre adolescentes y el lugar en el cual se realiza. Espacio y tiempo son entonces relevantes en razón de que determinan las coordenadas en donde el ritual es desarrollado. Con referencia al espacio, el ritual tiene lugar en ámbitos particularmente alejados de las aldeas en donde se desarrolla la vida cotidiana. Esto remite simbólicamente a la separación del estatus que los “pasajeros liminales” están por abandonar y, en consecuencia, a la nueva posición social que adquirirán. Espacio y tiempo confluyen así en la conformación de una matriz de acción ritual de cualidades potencialmente transformadoras para los sujetos. Por otra parte, es claro que para los monjes benedictinos el alejamiento ritual constituye una característica primordial. Al decir de Jean Leclercq, “la vida del monje es una vida de soledad. Sea que esté solo como en el caso del ermitaño, o viva en comunidad, el monje se ha establecido aparte de la sociedad ordinaria y aún de la sociedad cristiana” (1978, p. 300-301). Esto refiere directamente a lo señalado anteriormente con relación a la coyuntura en términos de contemplación versus sociabilidad. Esta oposición no debe considerarse como polos radicalmente opuestos ya que sería imposible hallar una comunidad absolutamente contemplativa o una inclinada decididamente a la vida social. Tal coyuntura se presenta más bien como el equilibrio complejo que cada comunidad construye diferencialmente, enfatizando un aspecto determinado de tal binomio aunque nunca sin relegar completamente el opuesto.

Liminalidad emergente

Las nociones de liminalidad y *communitas* interesan particularmente por su relación con la realidad social de los establecimientos religiosos benedictinos. Una de las principales características de estas comunidades es su instalación en lugares distanciados de los centros poblados, siguiendo el precepto de retirarse del mundo para dedicar la vida a la “búsqueda de Dios” tal como es señalado por los propios monjes.¹³ Esta cualidad física y geográfica se corresponde entonces con el sistema simbólico nativo, que ve en el retiro la manera más apropiada para el encuentro con la divinidad. Este peculiar contexto social, que parece situar a estos grupos de monjes en una situación ajena a la realidad sociológica en la que se inscriben, los coloca en un espacio liminal respecto de la estructura social. Esto ocurre, básicamente, porque si bien se definen como fuera del mundo y se alejan de él voluntariamente, nunca logran realizar un corte radical. Como argumenté anteriormente, esto es particularmente importante en términos del retiro. Si bien resultaría erróneo postular un principio general en este sentido para estas comunidades, es posible puntualizar *grosso modo* que sus contactos oscilan de asiduos a casi nulos dependiendo de la comunidad considerada.

Los monasterios mantienen sólidos lazos de relación tanto con su entorno como con los sujetos que se acercan a ellos por diferentes motivos. Así, por ejemplo, muchas de estas casas religiosas requieren necesariamente de mano de obra externa para la realización de diversas labores vinculadas a la economía doméstica. El caso de la abadía Niño Dios y Nuestra Señora de los Angeles son paradigmáticos en este sentido. La primera por su profusa producción de quesos, licores y fitoterapéuticos, y la segunda por sus actividades vinculadas al agro y la ganadería.¹⁴ El mismo San Benito había dedicado en la Regla sendas indicaciones respecto a la autonomía que debían conservar los monasterios.¹⁵

Asimismo, esta relación con el exterior se pone de manifiesto en la comercialización de estos productos que deben llegar a los consumidores para cerrar el circuito de producción. En todos los monasterios visitados comprobé la existencia de locales especialmente destinados para la venta de estas mercancías que sustentan las economías monásticas. Este aspecto en especial relativo al acto de comercialización de los productos, que merecería una mayor extensión de la que aquí puedo

brindar, se constituye a menudo en un verdadero ritual en el que se relacionan monjes y visitantes. En conversaciones fortuitas se intercambian diálogos, preguntas, saludos, etc., que permiten la construcción de un vínculo social de la comunidad con el exterior. De modo que si bien no se está totalmente *en* el mundo, tampoco se está completamente *fuera* de él. Esto viene confirmado también por la persistencia de las relaciones sociales que los monjes continúan manteniendo con los familiares y amigos de su pasada vida secular. Su ingreso en la institución no oblitera la continuidad de tales vínculos, sino que más bien reformula el marco de su realización. Unos y otros frecuentan el monasterio con el objeto de visitar a su ser querido que ha hecho votos en la Orden. Incluso, en algunas oportunidades pude observar que no sólo éstos eran atendidos con toda cordialidad por el resto de la comunidad sino que además eran invitados a comer a quedarse en el lugar por un corto período de tiempo, como en el caso de visitantes que provenían de lugares lejanos.

Este tipo de relación con agentes externos al establecimiento se refleja claramente del mismo modo en el caso de los retiros espirituales. En cada abadía hay un sector denominado hospedería cuya función es la de albergar a sujetos que, ajenos a la comunidad y sin ser necesariamente religiosos, se llegan para buscar soledad, silencio, y oración en una forma que se asemeja notablemente con la del monje. Estas personas normalmente pasan un período de tiempo de unos días en el lugar, por lo cual establecen algún tipo de contacto con el grupo en general. Comparten los oficios religiosos, las comidas y, en cierta forma, algunos elementos de la dinámica cotidiana de la comunidad. De manera que la acción de estos visitantes, ya sea directa o indirectamente, contribuyen a la construcción de una relación con el medio social. Podría incluirse igualmente a otros visitantes más esporádicos que se dirigen a los monasterios con la intención de pedir consejo a algún religioso, conocer las instalaciones, etc. Este conjunto de situaciones, señaladas sucintamente como parte de un conjunto mayor, denotan la precariedad de cualquier afirmación que sostenga la separación del mundo como un absoluto radical. Por el contrario, lo que hemos visto demuestra la manera en que se entablan lazos con el exterior a través de una buena cantidad de mediaciones económicas, sociales, políticas y espirituales.

Ascesis en práctica

Este particular estado liminal colectivo definido al mismo tiempo por un *estar en* y un *estar fuera de*, es acompañado por un sistema de prácticas endógenas que apuntan a las modalidades de interacción entre los miembros de la comunidad. En su caracterización de las instituciones totales, por ejemplo, Goffman (1970) planteó un modelo ideal (en el sentido weberiano) reproducido en cada uno de estos establecimientos cuya cualidad principal era la división entre los internos y el personal. Este esquema sociológico implica por cierto determinado tipo de relaciones entre los actores. Si bien ya he formulado algunos comentarios críticos a tal modelo para su aplicación a los monasterios benedictinos (Ludueña en prensa), es necesario destacar que el mismo autor se enfrenta a la problemática de hacer cuadrar dicha separación en este tipo de instituciones: “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 (Goffman, 1970, p. 123).

Esta dificultad teórica plantea la cuestión tratada por Turner con respecto a los sistemas estructurados – como las instituciones totales de Goffman – y los sistemas no estructurados (o rudimentariamente estructurados) como la *communitas*. En este sentido, se ha dicho que “la *communitas* es una relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles y *status* sino enfrentados entre sí...” (Turner, 1988, p. 138). Si es necesario apuntar en estas comunidades monásticas algún tipo de jerarquía ésta es, ciertamente, la del abad (término proveniente del griego *abba* que significa padre). El abad carga con las responsabilidades de llevar adelante el gobierno del grupo y de asegurar tanto la continuidad material como espiritual del mismo.

Michel Foucault (1991) hizo mención a esta forma de gobernabilidad a través de la metáfora del pastor y su rebaño en relación con el monacato primitivo (aunque esto continua siendo cierto en gran medida en la actualidad). La condición sociológica de monje está por encima de todo, aún para el abad (o, más aún para él, ya que debe dar el ejemplo al resto de sus “hermanos”). Este debe levantarse y acostarse a la misma hora en que lo hacen los demás; debe trabajar como todos (aunque a menudo su propia función lo obligue a realizar

tareas de orden más específico); comer los mismos alimentos que el resto; participar de idénticos oficios religiosos; incluso, puede lavar y secar los enseres domésticos como los demás monjes después de las comidas, tal como he podido observar en numerosas ocasiones. Por tal motivo, la imposibilidad de visualizar estamentos estructurados hacia el interior de estos grupos habilita su caracterización como *communitas*. Si bien es cierto que pueden hallarse diferencias en cuanto a las funciones que realizan los monjes (como atender la hospedería, trabajar en el campo, ocuparse de la limpieza, entre muchas otras), en relación con la antigüedad o, inclusive, al tipo de votos que ellos hayan realizado,¹⁶ difícilmente puedan encontrarse “cargos” o “jerarquías” que aludan a un sistema estructurado.

Por otra parte, el mismo sistema de prácticas – asociadas al ascetismo – de estas comunidades remite directamente a su condición de sujeto liminal colectivo. En efecto, el mismo retiro del mundo se presenta como una característica fundamental de los procesos rituales señalados por Turner. Así, por ejemplo, en los rituales de instalación del jefe supremo entre los ndembu, la liminalidad surge de “la construcción de un pequeño refugio de hojas a una distancia aproximada de kilómetro y medio del poblado principal” (1988, p. 106). El retiro de la sociedad es aquí evidente y manifiesto para la construcción de un nuevo estatus social. El futuro jefe reside temporalmente en una pequeña cabaña construida para este período ritual cuyo nombre es *kafu* o *kafvi* y que significa muerte, ya que “en ella abandona el jefe electo su condición previa de plebeyo por medio de una muerte simbólica” (Turner, 1988, p. 107). Los paralelos en este sentido con los monjes benedictinos son notables y puntualizados por el mismo autor. Asimismo, fueron mencionadas otras prácticas y propiedades – que emparentadas profundamente con la ascesis – caracterizan a la *communitas* en el estado liminal.

[...] homogeneidad, igualdad, anonimato, ausencia de propiedad [...], reducción de todos a idénticos niveles de status, indumentaria uniforme [...], continencia sexual (o su antítesis, comunidad sexual...), 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. (Turner, 1988, p. 118, comillas del autor).

Varios de estos aspectos se reflejan en la forma de vida que se desarrolla en las comunidades monásticas. Por ejemplo, en el proceso de iniciación de nuevos miembros. Cuando son aceptados por la comunidad, los neófitos se integran como novicios luego de un prolongado período de prueba. Ocurrido esto, realizan sus votos religiosos mediante los cuales el sujeto se compromete a cumplir con determinados compromisos. Estos votos – que pueden ser temporales o permanentes – involucran un conjunto de obligaciones. El voto temporal realizado por el novicio incluye el voto de estabilidad y el de *conversatio morum* (conversión de costumbres). El primero de ellos – que es característico de esta Orden religiosa –, implica la permanencia en un monasterio en particular ya que los benedictinos no pueden ser trasladados de una comunidad a otra como puede suceder en otras congregaciones. De manera que el monje que se integra a una determinada casa abacial compartirá por siempre la vida monástica junto a los mismos hermanos. De ahí la metáfora frecuente de los monjes de asimilar la comunidad con la familia. El segundo voto, la conversión de costumbres, introduce el compromiso de obediencia, castidad, pobreza y silencio. Este conjunto de aspectos que conforman un verdadero sistema de prácticas evidencian una “transformación ontológica” (Turner, 1980) que el neófito experimenta en forma gradual durante todo su proceso de prueba y admisión.¹⁷

Este cambio procesual se consuma en la práctica de una forma de vida ascética-monástica que el individuo voluntariamente elige. Esta se caracteriza principalmente por el estudio, el trabajo, y la oración en un contexto de ascesis dirigido a la búsqueda de Dios, tal como fue señalado por el mismo San Benito en su máxima a los monjes *ora et labora*.¹⁸ Este principio se lleva a la práctica a través de una organización pormenorizada de cada una de las actividades, en especial, las referidas a la oración. Cada comunidad realiza diariamente una serie de oficios religiosos que comienzan en la madrugada y finalizan en la noche. Los horarios de cada uno de ellos posee una simbología religiosa que ya fue puesta de manifiesto en otra parte (Ludueña, 1998, p. 2000). Estos oficios son: Vigilias, Laudes, Misa-Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas. Su realización cotidiana hace posible la continuidad orante de la comunidad. También es posible que además de la oración colectiva de

los oficios se lleven a cabo rezos individuales por parte de cada uno de los miembros. Los oficios consisten en lecturas bíblicas, cantos sálmicos al estilo gregoriano y, en algunos casos como en Completas, referencias directas a la Regla. Todo esto en el marco de una estructura litúrgica sumamente compleja tanto en la sucesión de los cantos y lecturas, como en las pausas, silencios y reverencias corporales.

Asimismo, esta vida espiritual que como me fue señalado es “el alma” de la comunidad, es acompañada necesariamente por “un cuerpo” que está dado por el trabajo y la economía para la supervivencia material del monasterio, algo de lo cual ya fue mencionado anteriormente. Debe señalarse que esta función material del trabajo reviste igualmente aristas espirituales, en el sentido de que el mismo Benito condenó el ocio por ser perjudicial para el alma. Estas labores específicas se combinan entre sí para dar sentido a ese “ora y trabaja” que el santo definió como principio de la vida monástica. Por último, son precisamente estas cualidades de orden cultural de las comunidades benedictinas organizadas entorno a la Regla, a un proceso cotidiano determinado, y a un lugar particular dentro del espacio social, que apuntan a una “institucionalización de la liminalidad” y, en consecuencia, a alcanzar un estado de “liminalidad permanente”, tal como fue afirmado por Turner con referencia a esta orden religiosa y a otras del mismo tenor (1988, p. 114).

Praesentia, potentia y reverentia

Las características enumeradas hasta aquí dan la pauta de los monasterios como esferas de actividad verdaderamente especiales no sólo para sus habitantes permanentes, sino también para quienes a ellos concurren en calidad de visitantes ocasionales (tales como fieles, familiares o amigos de los religiosos, etc.). El desarrollo de un particular sistema de prácticas en la liminalidad proporcionada por el retiro del mundo confiere a estos establecimientos una atmósfera de peculiares características. En este sentido, la divergencia en la relación numérica entre la comunidad de monjes y los visitantes externos parece estar asociada a las cualidades antes mencionadas, que hacen de estos ámbitos y de las comunidades que en ellos residen espacios sociales particulares para la congregación de público externo.

La dimensión de la Orden Benedictina en términos de miembros se mide actualmente en unos 8000 monjes y 16000 monjas a nivel mundial, repartidos en 335 monasterios, prioratos y casas independientes para los primeros, y 840 abadías para las segundas. Los números para la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia son aún menores. La cifra aproximada de monjes y monjas trapenses son 2500 y 1800 respectivamente. En la República Argentina específicamente, el número de monjes benedictinos asciende a aproximadamente unos 100 en tanto que la cifra se duplica para el caso de las monjas pertenecientes a la misma orden.¹⁹ ¿Cómo ponderar y evaluar el impacto social de agrupamientos contemplativos con relativamente tan escasos número de miembros? Más aún, ¿cómo interpretar la divergencia antes mencionada con relación a los números de religiosos y fieles? Responderé a la primera pregunta con un ejemplo etnográfico de participación sucesiva en misas dominicales en un monasterio benedictino de la provincia de Buenos Aires en Argentina. La segunda cuestión la trataré en términos de lo que Peter Brown (1981) ha denominado como *praesentia*, *potentia*, y *reverentia* para las devociones a santos, mártires, y reliquias en los primeros siglos del cristianismo. Aunque no pretendo en modo alguno extrapolar completamente su estrategia conceptual para el abordaje de tales cultos en la Antigüedad Tardía, sí considero importante las ideas asociadas a la primera de las nociones mencionadas.

En numerosas ocasiones tuve oportunidad de participar en las misas realizadas los días domingos en una abadía benedictina. El mismo evento pude experimentarlo en otros establecimientos religiosos de la misma orden (incluyendo uno de la Orden Trapense) con idénticos resultados. La comunidad en cuestión contaba durante mi primera visita en 1991 con 12 miembros; en la actualidad posee 16 monjes. La observación prolongada en diferentes momentos sobre la misma comunidad me permitió no sólo evaluar los cambios que se iban sucediendo en términos de la sociología del grupo, sino también en otros aspectos como la participación externa en diferentes rituales. La misa de los domingos es indudablemente uno de ellos. El rango de fieles concurrentes a estas misas oscila entre 85 y 105 logrando un promedio de 95 personas. En su mayoría son familias, generalmente con uno o dos hijos, matrimonios mayores y algunas parejas jóvenes (las cuales son el grupo menos representado de la muestra). La llegada al monasterio es

en todos los casos en automóvil, dada la distancia existente con respecto al centro urbano más próximo y las dificultades para acceder por medio del transporte público.²⁰

Tomando el promedio de concurrencia mencionado con respecto a un año calendario estándar de 52 semanas, obtenemos una cifra de 4940 concurrentes anuales. La participación frecuente en estas misas me permitió, por otro lado, establecer que el índice de visitantes frecuentes (e.g., la persona que sistemáticamente concurre cada semana o semana por medio) es relativamente bajo. El número de veces que pude reconocer “caras conocidas” – que estimaría en unas 8 o 9 en total, constituyendo casi el 10% de nuestro promedio – fue notablemente inferior al de “caras nuevas” – las que representaban la amplia mayoría. Esta observación da la pauta del marcado recambio que caracteriza a los concurrentes a estos monasterios. Pascua u otras similarmente importantes. El resto de los tiempos menos significativos en términos litúrgicos puede oscilar entre unas 4 y 6 personas. Los retiros son permitidos únicamente una vez al año con la finalidad de brindar la posibilidad a otros de realizar la misma experiencia (por supuesto, alguien deseoso de hacerlo puede reservar su lugar en otro monasterio, aunque estas parecen ser situaciones verdaderamente infrecuentes).

Por otra parte, el rango del período del retiro espiritual puede alternar entre 1 y 3 días (los casos que caen fuera de este espectro son más bien excepciones y no afectan mayormente el rango mencionado que contempla la amplia mayoría de concurrentes). Si se consideran los promedios de personas visitantes (5) y de la duración del retiro para cada una de ellas (2 días), obtenemos en una proyección anual (335 días)²² una cifra aproximada de 838 personas al año. En adición a la anteriormente apuntada, obtenemos un total de 5778 personas que anualmente visitan el monasterio en alguna circunstancia. Dicha cifra es por demás significativa si se tiene en cuenta que estamos considerando sólo una comunidad religiosa de 16 monjes. Más aún, la estimación señalada no incluye las siguientes situaciones: visitas de familiares y amigos; concurrentes ocasionales que van para presenciar otros oficios religiosos otros días de la semana (o incluso el mismo domingo), consultas espirituales, compra de productos monásticos, y demás; visitas especiales con motivo de celebraciones litúrgicas en el calendario católico (Pascua, Ramos, etc.); personas que concurren para la realización de cursos o seminarios dictados por ciertos miembros de la comunidad sobre

espiritualidad monástica, patrología, arte sacro, etc. Muchas de tales situaciones se tornan difíciles de cuantificar aunque es de destacar que representan una buena cantidad. En suma, el número total de personas externas a la comunidad que visita anualmente el monasterio excede muy cómodamente el cálculo conservador antes mencionado.

Esta observación nos conduce a la segunda cuestión antes mencionada: cómo interpretar el hecho de que tantas personas concurren a este monasterio para una misa, un retiro espiritual u otros menesteres, pudiendo no hacerlo o suplirlo de otras maneras. Por ejemplo, en el caso de la persona que recorre unos cuantos kilómetros para atender a esta misa pudiendo hacerlo en la parroquia del barrio o del vecindario o quien realiza su retiro en este monasterio pudiendo hacerlo a través de otras organizaciones católicas patrocinantes de tales cuestiones. La respuesta a esta cuestión puede hallarse sugerida en lo que fue denominado como *praesentia*, *potentia*, y *reverentia* para el culto a los santos en la Antigüedad Tardía. Durante los primeros siglos del cristianismo, ciertos elementos característicos del culto a los héroes en el mundo helénico parecen haber sido introducidos en la versión romana del culto a los mártires. Marcados por la muerte especial del mártir, estos cultos se caracterizaron por el establecimiento de santuarios – muchas veces convertidos en centros de peregrinación – en los que había una reliquia como recordatorio simbólico de su persona. Normalmente, dichas reliquias consistían en partes del cuerpo del santo. A diferencia de los héroes mitológicos los mártires eran personas de carne y hueso. Y “fue precisamente porque ellos habían muerto como seres humanos, que disfrutaron de una intimidad próxima con Dios. Su intimidad con Dios fue la condición *sine qua non* de su habilidad para interceder y, entonces, para proteger a sus mortales camaradas” (Brown, 1981, p. 6).

La muerte especial del mártir así como el dolor y el sufrimiento ocasionados durante la parecencia en el proceso de muerte, lo aproximaban a Dios y daban muestra de su heroísmo;²³ así, podía ser vinculado a una especial forma de posesión en virtud del coraje demostrado en tales situaciones (Brown, 1981, p. 79). Estas condiciones de *martyrum* lo transmutaban en sujeto de santidad y culto. Los santuarios que ostentaban partes de su cuerpo se constituían entonces en escenarios vivos de su *praesentia*. Dicha presencia sobrenatural podía despertar sensaciones asociadas a lo que fue denominado como meta-experiencia (Turner; Turner, 1978) o al componente irracional característico de lo numinoso (Otto, 1980). Aquella estaba vinculada también a un

locus especial y, en consecuencia, implicaba la idea de distancia; la peregrinación surgía así como la solución a la búsqueda de la proximidad con el santo (Brown, 1981, p. 87). La *praesentia* era inevitablemente acompañada de otros elementos. Ciertos casos, como los exorcismos realizados sobre posesos, eran llevados a cabo en el sitio del santuario. Esto permitía asumir la “presencia física de lo santo” y, más aún, la “presencia de una persona invisible” representada en la figura del mártir (Brown, 1981, p. 88) que operaba el exorcismo a partir de determinada *potentia*. Esta última no era otra cosa que el poder ostentado por la *praesentia* para ejecutar “actos de curación, exorcismo, o ajusticiamiento” (Brown, 1981, p. 105). El espíritu posesor abandonaba su víctima por el reconocimiento de la *potentia* percibida en la *praesentia* del santo. Finalmente, es la *reverentia* hacia esta presencia la que expresaba una determinada “etiqueta hacia lo supernatural, de la cual cada gesto era cuidadosamente delineado” (Brown, 1981, p. 119). Así,

La reverentia implicaba una disposición a focalizar la creencia sobre personas invisibles precisas, sobre Cristo y sus amigos los santos... de tal manera de comprometer al creyente a ritmos definidos de vida (como la observación de los días sagrados de los santos), dirigir su atención a sitios y objetos específicos (los santuarios y las reliquias de los santos), reaccionar a la enfermedad y el peligro dependiendo de estas personas invisibles, y estar constantemente consciente, en el juego de la acción humana entorno a él, de que la buena y mala fortuna estaban relacionadas a las buenas o malas relaciones con estas personas invisibles. (Brown, 1981, p. 119).

Estos elementos conducían ineludiblemente a la *praesentia*, la cual estaba ligada al proceso de transformación del mártir en santo. En este ritual de pasaje la muerte era el componente generador de la nueva identidad. La muerte civil mencionada por Goffman (1970) con respecto a los internados de instituciones totales, así como la muerte simbólica operada en los neófitos Ndembu (Turner, 1980, p. 1988) son aquí elocuentes en términos del proceso de mutación experimentado por los monjes. La renuncia a la vida en sociedad y la adopción consecuente de un sistema de prácticas signado por el ascetismo en un medio de residencia separado de la esfera urbana, constituyen factores concomitantes en la construcción de la liminalidad que configura la *praesentia*. En el caso de los monjes dicha *praesentia* se materializa tanto en

la especificidad de la muerte social y la adopción de la nueva vida religiosa en el monasterio, como en la posición anti-estructural ocupada en el espacio social. La distancia geográfica, como en el caso antes citado de los santuarios de los santos, es fundamental en el sentido de que los monasterios requieren de ella para la vida de retiro. En consecuencia, el visitante debe zanjear esa distancia en su camino hacia ellos. Este peregrinaje marca distinciones, por ejemplo, en la concurrencia a la misa de la parroquia del barrio. Si bien en términos teológicos esta celebración no posee diferencias, para el creyente la participación en el medio monástico puede revestir otra importancia simbólica de la cual la *praesentia* constituye un claro ejemplo. “Acá puedo sentirlo a Dios”, me había afirmado un visitante al monasterio representando una de las tantas alusiones que había escuchado apuntando en el mismo sentido.

Esta situación muestra la distinción no sólo entre los monasterios y las parroquias o iglesias de la ciudad en general, sino entre los monjes y los curas en particular. Ambos religiosos se relacionan con ámbitos de vida que, en general, se presentan como opuestos. Si bien puede afirmarse que por las características antes mencionadas para la vida monástica los monjes se aproximan mayormente a una situación liminal – es decir, de anti-estructura – los sacerdotes del clero secular están completamente insertos en la esfera de la vida pública. Sea en el barrio, la institución, escuela, fábrica y demás, el cura es localizable y ocupa su lugar en la sociedad civil. Su estatus como miembro del clero en el mundo lo sitúa en una posición estructural y, como resultado, en oposición a la liminalidad que viene dada por la compleja conjunción de muerte civil, retiro y prácticas ascéticas para el monje. Es justamente esta articulada red de cualidades que soportan materialmente la construcción simbólica de la *praesentia* que alimenta las motivaciones de concurrencia a estos establecimientos religiosos.

Comentarios finales

Si bien los benedictinos constituyen una orden religiosa milenaria en Occidente, son relativamente nuevos en los campos religiosos de Argentina, Uruguay y Paraguay en comparación con otros que, del mismo cuño católico, llegaron tempranamente a las tierras americanas

para evangelizar al indio más que para practicar una vida contemplativa (como vimos en el caso de los jesuitas, franciscanos, y dominicos en sus ramificaciones principalmente masculinas). Razones políticas suscitadas con la corona española obstruyeron su arribo temprano, a diferencia de lo que ocurrió con la instalación de benedictinos en Brasil, en ese entonces bajo la égida de la monarquía portuguesa. Sin duda, ambos países desarrollaron procesos socio-históricos diversos en relación con el impacto de la instalación de los monasterios benedictinos en sus respectivas geografías.

En la Argentina, el arribo tardío de la Orden se vio acompañado – desde finales del siglo XIX y fundamentalmente a lo largo de todo el siglo XX – por un importante número de vocaciones religiosas. Así como por una inserción económica y espiritual sustancial, si se considera la acentuada especialización de algunos monasterios en determinados ramos de actividad (ganadería, agro-industria, etc.). Por otra parte, su proyección religiosa hacia el medio externo es variable con relación al perfil de cada comunidad, aunque en todos se realizan retiros espirituales y se reciben visitantes que concurren a participar de las misas propiciadas por los monjes o, incluso, a pedir consejos espirituales. En otros monasterios, también, se establecieron colegios o se convirieron en centros de peregrinación regional para ciudadanos locales.

En este sentido, la peculiar situación de estar simultáneamente fuera y dentro del contexto sociológico contenedor del cual pretenden separarse estas comunidades, marca un primer rasgo de su condición de sujeto colectivo liminal. Asimismo, el sistema de prácticas vinculadas al ascetismo las coloca en una posición social bastante próxima a la de la *communitas*. La muerte civil y simbólica parece presentarse como el umbral inicial desde el cual se desata todo el proceso. El valor simbólico religioso de la *praesentia* de lo sagrado percibido como meta-experiencia opera como elemento catalizador de la concurrencia. Finalmente, las múltiples variantes en los distintos procesos de adaptación sociológica de cada uno de estos establecimientos – vinculadas tanto a sus propias tradiciones monásticas como a los procesos históricos que determinaron su instalación – alertan sobre la importancia de llevar a cabo estudios más detallados para explorar sus vínculos concretos con el mundo exterior en los diversos escenarios sociales presentes en el Mercosur.

Notas

¹ Benedictino proviene justamente de la denominación latina del santo, es decir, *Benedictus*.

² El término alude a los cenobios, que eran los ámbitos en donde vivían los primeros ascetas cristianos.

³ Los oficios consisten en los encuentros comunitarios que se dan en el templo diariamente para celebrar los rezos, oraciones, y cantos dirigidos a Dios. Estos son siete en total y se realizan desde la madrugada hasta las últimas luces del día. El *Opus Dei* (obra de Dios) es clara y extensivamente estipulado en la *Regla* de San Benito y constituye, junto a la *lectio divina* (lectura de las Sagradas Escrituras), el rasgo primordial de la vida contemplativa benedictina (Calati, 1994).

⁴ Las congregaciones benedictinas que totalizan 21 en total para monjes y 68 para monjas raramente coinciden con los límites geográficos de los países en los cuales están instalados. La Congregación del Cono Sur representa una de las pocas excepciones a esta regla. Así, la adscripción de cada monasterio a una determinada congregación está más determinada por su historia y lugar de procedencia que por la geografía. En Brasil, por ejemplo, pueden encontrarse monasterios pertenecientes a las congregaciones brasileira, húngara, de Subiaco, de Monte Oliveto, de Valumbrosa y de monjes eremitas Camaldulenses. Para el caso de las monjas puede hallarse la misma diversidad.

⁵ A pesar de que en este artículo hago numerosas alusiones a “los benedictinos”, debo poner en claro que mi intención es solamente de carácter holístico y no caracterizador de un sujeto ideal benedictino, es decir, a la manera de una especie particular de grupo religioso absolutamente homogéneo dentro del campo católico. Si bien “los benedictinos” comulgan con la misma regla religiosa, la misma forma de vida, dentro de la misma religión, y demás, debe advertirse que junto a estas similitudes se encuentran importantes diferencias que hacen a las identidades particulares de cada una de estas comunidades monásticas y que pueden llegar a ser nada desdeñables.

⁶ Secular proviene de *seculum* o *secularum* que significa “mundo”, en tanto que regular hace referencia al sector del clero que responde a una regla, es decir, al término latino *regulae*, de lo cual los benedictinos constituyen un claro ejemplo.

⁷ En Brasil, la llegada anticipada de la Orden a raíz de las particulares relaciones que ella mantenía con la corona portuguesa favoreció su impacto social en la región, a diferencia de lo que ocurrió con la América hispana. Aquí: “...los monjes no tuvieron participación directa en la incubación de las nuevas naciones. Excluidos de facto por la corona española, los monjes llegaron a nuestros países en la época republicana y tardaron años en adquirir alguna proyección en la sociedad” (Matthei, 1980, p. 26).

⁸ Los trapenses, al igual que los benedictinos, constituyen una orden de clausura surgida en el siglo XVII y se hallan estrechamente emparentados con ellos dado que siguen la misma Regla de San Benito. Su nombre proviene de La Trappe, denominación del monasterio cisterciense en donde tuvo origen la reforma monástica centralizada en la profundización del espíritu de penitencia, la oración y el trabajo manual. Así, la orden naciente pasó a denominarse Cisterciense Reformada o de la Estricta Observancia, más comúnmente conocida como trapense.

⁹ Para este cuadro sigo la cronología de Matthei (1980), así como información contenida

en los sitios electrónicos oficiales de las órdenes Benedictina, Cisterciense y Trapense (<<http://www.sbenito.org.ar/osb/osb.html>>; <<http://www.monasterio.org.ar/cuadmon/integrantes.html>>; <<http://www.aimintl.org/communs/amLatine.html>>; <<http://www.ocso.org/net/faq-spa.htm#chi>>).

¹⁰ El proceso de romanización hace referencia a los intentos centralizadores por parte de la jerarquía eclesiástica de instituir a Roma como centro del catolicismo universal. Dentro de este contexto la figura del abad primado cumple la función de encabezar una orden religiosa como la benedictina que, históricamente, ha estado caracterizada más por la horizontalidad que por la verticalidad de su estructura jerárquica. En este sentido, la figura del abad primado emergente de la romanización de la Iglesia – que por supuesto tuvo sus consecuencias en todas las latitudes de la cristiandad incluyendo América Latina – no ha dejado de ser una posición de orden simbólico más que efectiva. Este esquema está en contraposición a otras órdenes religiosas mucho más jerarquizadas como la de los jesuitas, por ejemplo, que indefectiblemente responden al general de la orden.

¹¹ Es aquí importante señalar un error común al referirse a este tipo de establecimientos: “el término ‘convento’ fue utilizado por las órdenes mendicantes surgidas en el siglo XIII para designar sus casas, establecidas en ámbito urbano, en contraposición a los ‘monasterios’ de los monjes, generalmente ubicados fuera de las ciudades y dedicados a la vida contemplativa, al cultivo de los campos y a la copistería, más que a la actividad pastoral y la predicación” (Di Stefano; Zanatta 2000, p. 62).

¹² La predominancia de las devociones marianas es bien conocida también en otras latitudes. Para el caso particular de Europa ha sido señalado que el 66% de los santuarios está dedicado a la Virgen María, mientras que sólo el 7.5% remite a la figura de Cristo (Nolan; Nolan, 1989).

¹³ Esta característica puede no estar presente en ciertas abadías, como es el caso de algunas de las existentes en Brasil, en donde por su pasado histórico aquéllas están estrechamente insertas en un medio urbano. Los monasterios europeos, por otra parte, presentan esta cualidad en la gran mayoría de los casos dado que en numerosas oportunidades el monasterio servía como polo de atracción de actividades mercantiles, políticas, militares, etc., para los centros urbanos incipientes.

¹⁴ Debe señalarse aquí que dado que la amplia mayoría de estos establecimientos se instala en ámbitos descampados, la economía agro-ganadera es casi una constante en cada uno de ellos.

¹⁵ “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” (San Benito, 1990, p. 193).

¹⁶ Los votos pueden ser temporales o solemnes (permanentes). Los primeros duran tres años y pueden ser renovados hasta tres veces, mientras que los segundos son de por vida y se toman luego de haber pasado por los anteriores.

¹⁷ En relación con esta transformación ontológica, Goffman (1970) hace mención a la “muerte civil” que implica el ingreso a una institución total, señalando claramente la mutación que el sujeto vive en el pasaje de un estado a otro.

¹⁸ Como fue afirmado por el historiador Michel Rouche: “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...” (1990, p. 128).

¹⁹ Mis fuentes para estos ciframientos son nuevamente los sitios electrónicos oficiales de la Orden Benedictina y Trapense respectivamente: <<http://www.sbenito.org.ar/osb/osb.htm>>; <<http://www.ocso.org/net/faq-spa.htm#chi>>. Por otra parte, los números presentados en la *Encyclopedia of Monasticism* (Johnston, 2000) ofrecen una cifra de 9000 monjes benedictinos, la cual es superior a la que aquí considero. Asimismo, para el dimensionamiento aproximado de la cantidad de religiosos en Argentina me baso en entrevistas personales realizadas durante el trabajo de campo.

²⁰ No me interesa aquí analizar la sociología de los concurrentes lo cual merecería *per se* un estudio detallado. No obstante, puede afirmarse que mayoritariamente pertenecen a clase media aunque en otros monasterios, acorde con otros entornos sociales, puedan presentarse variaciones a esta observación.

²¹ La capacidad de la hospedería es un elemento bastante variable y depende de cada monasterio. La de mayor capacidad que he conocido es la de la abadía del Niño Dios con una capacidad de albergue de 100 personas, otras pueden oscilar entre 20 y 30 lugares. En síntesis, en el caso ejemplificado considero una hospedería relativamente pequeña en comparación con la de otros establecimientos monásticos.

²² Los 335 días considerados obedecen a que durante el mes de enero no se aceptan visitantes externos, quedando el monasterio exclusivamente habitado por la comunidad.

²³ Las características de la muerte parecen no haber sido el único elemento en la constitución del mártir en santo: “Los mártires habían sido ejecutados por sus perseguidores... Sus muertes, por lo tanto, involucraron más que un triunfo sobre el dolor físico; ellos fueron también vibrantes con la memoria de un diálogo con y un triunfo sobre las injusticias del poder” (Brown, 1981, p. 101). Las similitudes que se encuentran en este proceso con relación a varias de las devociones populares en la Argentina y en otros países de América Latina son más que elocuentes.

Referencias

- BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- BROWN, Peter. La Antigüedad Tardía. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. (Org.). *Historia de la Vida Privada 1*. Madrid: Taurus, 1990. p. 229-303.
- CALATI, Benedetto. *Sapienza Monastica*. Saggi di Storia, Spiritualità e Problemi Monastici. Roma: Studia Anselmiana, 1994.
- CHRISTIAN, William A. De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días. In: LISÓN TOLOSANA, C. (Org.). *Temas de Antropología Española*. Madrid: Akal, 1976. p. 49-105.
- CONSTITUCIONES de la Congregación Benedictina de la Santa Cruz del Cono Sur.
- DI STEFANO, Roberto; ZANATTA, Loris. *Historia de la Iglesia Argentina*: desde la Conquista hasta fines del Siglo XX. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori, 2000.
- DUBY, Georges. *Europa en la Edad Media*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- DURKHEIM, Emile. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del Yo y otros Textos Afines*. Barcelona: Paidós, 1991.
- GOFFMAN, Erving. *Internados*: Ensayos sobre la Situación Social de los Enfermos Mentales. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.
- JOHNSTON, William M. (Org.). *Encyclopedia of Monasticism*. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000.
- LECLERCQ, Jean. *Aspects of Monasticism*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1978.
- LUDUEÑA, Gustavo A. *Ascetismo, Corporalidad y Habitus*: Etnografía de la Práctica del Silencio en una Abadía de Monjes Benedictinos. Tesis (Licenciatura) – Universidad de Buenos Aires, 1998.
- LUDUEÑA, Gustavo A. Ora et Labora: Ethos y cosmovisión entre los monjes de San Benito en el proceso de la vida cotidiana. *Mitológicas*, 15, p. 49-73, 2000.
- LUDUEÑA, Gustavo A. Etnografía y sociología. *Aré. Revista de Antropología*, 4. En prensa.
- MATTHEI, Mauro. Implantación del monacato benedictino cisterciense en el Cono Sur. *Cuadernos Monásticos*, 52, p. 21-128, 1980.
- NOLAN, Mary Lee; NOLAN, Sidney. *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1989.