

## LA VIDA MONÁSTICA Y CONTEMPLATIVA EN HISPANOAMÉRICA

Los términos vida contemplativa y vida monástica no son sinónimos; el primero se refiere a una actitud del alma, por una gracia recibida, y es compatible con cualquier estado de vida, mientras que el segundo se verifica cuando una Regla monástica funda y orienta una disciplina. La vida monástica incluye una dimensión fuertemente contemplativa, que es inseparable de ella, pero la vida contemplativa puede darse entre los laicos o los religiosos de familias no monásticas. La tradición monástica, —por describirla de algún modo—, cultiva una disciplina espiritual para buscar a Dios y vivir a la escucha atenta de su Palabra en la soledad. Incluye por lo tanto muchos aspectos que pueden estar ausentes de la vida contemplativa llevada fuera de las órdenes monásticas: la forma de orar, la liturgia, la doctrina espiritual, el trabajo manual, el acento puesto en la humildad, la obediencia y el retiro del mundo.

Hecha esta importante distinción —que el Concilio Vaticano II declara en los números 7 y 9 del Decreto sobre la vida religiosa, *Perfectæ Caritatis*— vamos a esbozar una rápida historia de la presencia monástica y contemplativa en América hispana, y después consideraremos la inserción de la vida monástica en la Iglesia de cara a la nueva evangelización.

### I. La presencia contemplativa

La historia nos dice que los monjes de las órdenes tradicionales —benedictinos, cistercienses, jerónimos, cartujos, camaldulenses— no llegaron a establecerse en forma orgánica y definitiva en el Nuevo

Mundo, excepto en el Brasil<sup>1</sup>. Sin embargo no faltó una presencia contemplativa, sea entre los laicos sea en las familias de religiosos mendicantes, que hizo posible que en la fundación de la Iglesia en nuestro continente se hallara cierta calidad monástica, como después indicaremos mejor.

### 1. *La dimensión contemplativa en la vida de la Iglesia*

La América española tuvo sus santos —no son muchos los canonizados—, que ofrecen el ejemplo de la vocación cristiana en sus diversas manifestaciones. Por señalar unos pocos: Roque González de Santa Cruz y sus compañeros, entre los mártires, Toribio de Mogro-vejo, entre los obispos y pastores, Francisco Solano, entre los misioneros, Martín de Porres, entre los religiosos conventuales. Laicas, terciarias de una orden mendicante, austeras penitentes y contemplativas, Mariana de Jesús Paredes, la Azucena de Quito, y Rosa de Lima, se encuentran también en este retablo de santidad. Por el testimonio de estas últimas es evidente que la cristiandad americana conocía y valoraba la búsqueda de Dios en el silencio y el despojamiento interior y exterior. El mérito de estas dos mujeres, entre tantas otras que en distintos lugares y épocas vivieron de manera semejante a ellas, fue estimado por la sociedad de su tiempo y ha quedado en la memoria espiritual de los cristianos de América. Estos casos, más notorios los de Mariana y Rosa, menos los de incontables beatas y vírgenes, pueden ser completados con otros también dignos de interés.

De San Roque González se relata, en los testimonios reunidos para su beatificación, que, siendo muchachuelo de unos catorce años, “persuadió a otros de su edad a que se retirasen lejos de la población

1. Bibliografía general: Gabriel GUARDA, *La implantación del monacato en Hispanoamérica. Siglos XV-XIX*. Santiago, Universidad Católica de Chile, 1973 (= Anales de la Facultad de Teología, 24, n. 1); id., *El contexto histórico latinoamericano del monaquismo*, en *Cuadernos Monásticos* (= CCMM) VII, 1972, n. 22, pp. 31-62 (extracto de la obra citada anteriormente); Mauro MATTHEI, *Monastères et vie contemplative en Amérique Latine*, en *Rythmes du monde* 9, 1961, pp. 146-156; id., *Implantación del monacato benedictino cisterciense en el Cono Sur*, en *CCMM* XV, 1980, n. 52, pp. 21-128; Antonio LINAGE CONDE, *El monacato en España e Hispanoamérica*. Salamanca, Inst. de Historia de la teología española, 1977, pp. 619-660: El monacato en Hispanoamérica; Tomás MORAL, *Labor social de los benedictinos en Hispanoamérica*, en *Acción social de la Orden benedictina*. Madrid, Centro de estudios sociales del Valle de los Caídos, 1982, pp. 323-352; Martín de ELIZALDE, *La spiritualità del monachesimo sudamericano nella tradizione e nel contesto attuale*, en *Il monachismo nel Terzo Mondo*. Roma, Ed. Paoline, 1979, pp. 89-103.

para hacer penitencia como los Padres del Yermo. Partieron, pues, a los montes y desiertos...<sup>2</sup>. Lo notable es que la idealizada fuga tenga un objeto tan específicamente tradicional, señal de que la vida de los monjes no era desconocida sino más bien estimada y propuesta, posiblemente por la lectura del *Flos Sanctorum* o de alguna versión de la "Leyenda áurea", que había alcanzado ese remoto lugar que era la Asunción de entonces.

Un experimento singular es el de los "beatos de Chocamán", que nos refiere el cronista franciscano fray Gerónimo de Mendieta<sup>3</sup>. Un indio llamado Baltasar, natural de Cholula, reunió a varios otros convertidos a la fe, entusiasmandolos con un programa de oración y ascesis. Lo hizo cerca del volcán Tecamachalco, en un sitio que llamó Chocamán, es decir, "lugar de lloro y penitencia". Uno de los doce apóstoles franciscanos, fray Juan de Ribas, los visitaba y atendía, y cuando él ya no pudo hacerlo se ocupó un clérigo, pero al fin se dispersaron.

Los PP. Mauro Matthei y Gabriel Guarda, a quienes debe uno referirse forzosamente siempre que se trata de estas materias, han estudiado la presencia de ermitaños desde las primeras décadas de la Conquista. Dice el P. Guarda:

Tal vez sea la vida eremítica, por su simplicidad, el más cómodo recurso para los interesados en practicar la vida monástica, sin necesidad de tener monasterios. Si bien es cierto que el eremitismo es absolutamente diferente al cenobitismo, la presencia constante del primero; frente a la ausencia oficial del segundo, explica que fue una solución bastante general frente al problema<sup>4</sup>.

Los ermitaños no tenían un estatuto definido dentro del ordenamiento eclesiástico y civil. Eran laicos, bajo control de la autoridad religiosa pero sin constituir una corporación o instituto —pues vivían aislados— y muchas veces su vocación era temporaria, no permanente. El III Concilio limense, de 1582, se vio obligado a precisar su disciplina, por lo que cabe suponer que habían tenido una considerable difusión. El texto conciliar es el siguiente:

2. Cayetano BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, tomo II, 1600-1632. Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1967, p. 232.
3. Fr. Gerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*. México, Ed. Porrúa, 1980. 5. ed. facs., pp. 442 ss.
4. GUARDA, *La implantación...*, p. 14; Mauro MATTHEI, *Noticias acerca de la vida eremítica en Hispanoamérica*, en *Yermo* 3, 1965, pp. 171-188.

Aunque el hábito no hace al monje, pero es cosa conveniente que cada uno traiga su hábito, con que se distinga según su profesión: a esta causa es bien que los que profesan vida de ermitaños no traigan bonete de clérigos ni capilla de frailes, y que usen vestido negro, y si por pobreza quisieren usar de paño más barato o de jerga, fácilmente lo podrán teñir de negro (acc. III, c. 32).

La vida solitaria era, pues, una de las formas posibles de seguir una llamada contemplativa, tanto para los laicos como para los religiosos. De estos últimos el P. Matthei trata ampliamente en un artículo ya citado. Mencionemos un caso particular que señala el nombrado P. Mendieta, un indio, Diégo de Paredes, que vivió como recluso en el convento franciscano de Tlaxcala, y que había sido casado:

con licencia del Provincial le dieron una celdilla en lo alto de los terrados, donde estuvo por espacio de cuatro o cinco años sin tratar con gentes, ni bajar, sino solamente a oír misa por una ventanilla... de do se ve el altar mayor<sup>5</sup>.

Como indica el mismo Mendieta, no se admitía a los naturales a la vida religiosa, sino como donados o familiares, y por esta vía podían los indios llevar una vida consagrada.

En la Nueva España descuella Gregorio López, a quien habían precedido con el ejemplo del retiro contemplativo otros españoles, asociados a la expedición de Hernán Cortés, como relata Bernal Díaz del Castillo.

Esté Gregorio López merece una mención especial. Según muestran las últimas investigaciones, el "primer anacoreta de Indias", como se lo llamó, nació en Madrid el 4 de julio de 1542 y falleció en Santa Fe, Nueva España, el 20 de julio de 1596. Llegado en 1562 a San Juan de Ulúa, pronto se retiró para vivir en la soledad. Intentó hacerse dominico, pero no prosperó en ese camino, volviendo a la soledad, cerca de Santa Fe. Hombre penitente y austero, gran contemplativo, es autor de un *Comentario al Apocalipsis*, por el que se lo vinculó a la posteridad espiritual del abad Joaquín de Fiore. Muy estimado y consultado durante su vida, fue venerada su memoria después de su muerte, y el rey Felipe III escribió el 18 de febrero de 1620 al arzobispo de México, rogándole que reuniese todos los testimonios disponibles para iniciar la causa de beatificación. Su *Vida*, escrita por Francisco Losa, publicada en México en 1613, tuvo

5. Fr. Gerónimo de MENDIETA, *Historia...*, p.447.

extraordinario éxito. Traducida al neerlandés y al alemán, se difundió en los círculos pietistas, y todavía en el siglo XVIII John Wesley, el fundador del metodismo, la vertió al inglés. Bossuet, obispo de Meaux, que debió conocerla indirectamente, menciona a Gregorio como "une des merveilles de nos jours"<sup>6</sup>. La Inquisición se ocupó de sus doctrinas años después de su desaparición, y a ello se debió sin duda el que se abandonase el intento de llevar adelante el proceso de beatificación. Se lo acusaba, por la evolución sospechosa de algunos que decían ser discípulos suyos, de quietismo, alumbradismo, sacramentalismo. El interés de los reformados alemanes y británicos por su personalidad y su obra, permiten sospechar que la comprensión heterodoxa era posible. Es así como la memoria de un testigo tan insigne se ha borrado casi por completo de la vida eclesial americana, quedando solo como un recuerdo literario<sup>7</sup>.

## 2. *La dimensión contemplativa de la vida religiosa*

Si entre los laicos hubo quienes, en sus casas y en los desiertos o acogidos a la sombra de algún convento, llevaron una vida contemplativa, en los conventos de frailes y de monjas muchas almas cumplieron con propiedad esa llamada. Es conocida la extensión e importancia que las órdenes mendicantes alcanzaron en Hispanoamérica. Desde los albores de la evangelización fueron prácticamente los únicos institutos religiosos admitidos —franciscanos, dominicos, mercedarios, agustinos—, a los que deben agregarse los jesuitas, y, más tarde, carmelitas y capuchinos.

### A. *Las órdenes mendicantes*

La preferencia de la Corona por los mendicantes obedece a muchas razones positivas que estos presentaban y, sin duda, a algunas negativas que se encontraban en los monjes, por motivos históricos que analizaremos más adelante. Señalemos aquí que los frailes en

6. Cf. Ernst BENZ, *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios der Aegypter im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*. Wiesbaden, F. Steiner, 1963.

7. Álvaro HUERGA, *Historia de los alumbrados. III. Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, pp. 509 ss.

América tuvieron una fuerte impronta monástica, recibida de los movimientos de reforma de los que procedían<sup>8</sup>. Refiriéndose a fray Martín de Valencia, franciscano y uno de los doce apóstoles de la Nueva España, un historiador reciente escribe:

(era dicho fraile) un místico, que por una parte anhelaba el retiro y la contemplación —por algo quiso ser cartujo—, y por otra se vio empujado por el Espíritu de Dios a la vida de apostolado entre las gentes lejanas, con el ansia de encontrar el martirio. Quizá encontró difícil armonizar la vida activa con la contemplativa, como lo hicieron otros en el México de su tiempo, entre ellos fray Juan de Zumárraga y el dominico fray Domingo de Betáncos, que fueron sus grandes amigos<sup>9</sup>.

El P. Gómez Canedo, a quien acabamos de citar, recusa todo contacto entre los franciscanos reformados de España —la custodia, después provincia, de San Gabriel, en Extremadura, que comenzó llamándose del Santo Evangelio— y sus misioneros, con fray Martín de Valencia a la cabeza, enviados a México, —donde formaron la custodia bajo el mismo título del Santo Evangelio—, entre estos frailes, digo, y las corrientes inspiradas en Joaquín, abad de Fiore. Pero los trabajos de G. Baudot parecen dar la razón a quienes afirman esa dependencia espiritual, fundada en una visión apocalíptica de la historia, y expresada en la concepción de la cristiandad indígena como un medio ideal para que se concrete en ella el Reino de Dios<sup>10</sup>. Ya el joaquinismo conllevaba una dimensión contemplativa, reforzada por el espíritu de la reforma franciscana, haciendo que los conventos fueran a la vez avanzada misionera y laboratorio lingüístico y cultural, y también centro de espiritualidad austera y penitente, de oración, de comunitarismo en la práctica de la pobreza.

La vida contemplativa, entonces, a falta de monasterios de las órdenes monacales se encontraba en los conventos observantes de los mendicantes, que ya tenían, en su espíritu propio, esa vertiente original, y la transmitieron a la Iglesia por ellos tan generosa y eficazmente asistida y enseñada. Señalemos, para cerrar este apartado, la floración de desiertos carmelitanos y de recoletas —como se llamaba a los conventos de más retiro<sup>11</sup>.

8. Lo afirma, entre otros, Antonio LINAGE CONDE, *Tentativas cartujanas en la América española*, en CCMM XXIV, 1989, n. 89, pp. 209-223; la cita es de p. 220, nota 24.

9. Lino GÓMEZ CANEDO, *Pioneros de la Cruz en México. Fray Toribio de Motolinía y sus compañeros*. Madrid, Ed. Católica, 1988, p. 211 (BAC popular, 90).

10. Georges BAUDOT, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

11. Una palabra sobre los obispos designados en América, muchos de ellos frailes, y algu-

## B. Los conventos femeninos

Otro ámbito religioso en el que la vida contemplativa encontraba institucionalmente su inserción en forma armoniosa, y hasta un clima monástico, era el de los conventos femeninos. Podemos distinguir, *grosso modo*, tres tipos de comunidades: los beaterios, los conventos de fundación espontánea y los fundados por filiación.

Se llama *beaterios* a las comunidades formadas por mujeres recogidas en una misma casa, con una finalidad piadosa y cierta organización interior, que no incluía las obligaciones del estado religioso, y tampoco, necesariamente, la dedicación a un trabajo común para todas. Era, pues, una asociación libre con vistas a una existencia ordenada y con relativo apartamiento del mundo, en la que sus miembros conservaban la independencia, coordinándose en lo preciso.

En la estructura de la naciente sociedad rioplatense, los beaterios fueron insistentemente pedidos. Pero, inestables por su naturaleza y con escaso peso institucional y sin mole edificicia, podían durar poco, y desaparecían, dejando apenas rastros de su existencia. El gobernador Hernandarias escribe al Rey, el 4 de mayo de 1607, que en Asunción acabó

el hospital e iglesia de San Sebastián, que había dejado comenzado junto a la casa de la Madre Francisca de Bocanegra, de cuya virtud he dado cuenta a V.M. y del mucho fruto que hace en tener en su recogimiento y enseñando cosas de virtud a más de setenta hijas de caballeros y personas principales pobres de aquella ciudad<sup>12</sup>.

Por su parte, veinte años antes, el general Juan Ramírez de Velasco escribía al Rey ponderando la necesidad de una institución religiosa que recogiera a tantas doncellas desvalidas en su jurisdicción del Tucumán:

---

nos incluso procedentes de órdenes monásticas: "(en el siglo XVIII) los frailes seguían siendo los más adecuados para ocupar los obispados de las misiones que requerían un pastor competente en ese campo. Los más numerosos fueron dominicos y franciscanos, que, curiosamente, mantienen porcentajes similares desde 1575. En cambio, los monjes son poco numerosos, sin duda a causa de su vida contemplativa, y ello es evidentemente normal. Su presencia en la evangelización americana fue muy débil, ya que no era esa la finalidad de sus órdenes", Paulino CASTAÑEDA DELGADO, *La hiérarchie ecclésiastique dans l'Amérique des Lumières*, en *L'Amérique espagnole à l'époque des Lumières. Colloque franco-espagnol...* Paris, CNRS, 1987, p. 81.

12. *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. Buenos Aires, Comisión oficial del IV Centenario de la primera fundación de Buenos Aires, 1941. Tomo I, p. 180.



He hallado en esta ciudad (Santiago del Estero) y en las demás, más de sesenta doncellas, pobres, hijas de conquistadores, sin ningún género de remedio, si no es el de Dios y de V. M. He casado hasta diez, y algunas con dos o tres repartimientos. Hase conseguido dos efectos, que es casar estas pobres y acrecentar vecinos, porque de uno se hacen dos... Ando procurando hacer un monasterio adonde se recojan, hasta tanto que sirvan los indios que están repartidos en Salta, adonde pienso casar con los soldados que allí están dos docenas de ellas, y las demás, en la primer ciudad que poblare<sup>13</sup>.

Vemos que en los siglos XVI y XVII los beaterios debían cumplir una función social, pero esto no excluye la dedicación contemplativa de algunos de sus miembros, aunque no fuera la finalidad principal. Las capuchinas que pasaron por el Puerto de Buenos Aires en su viaje de Madrid a Lima, hacia 1720, dieron cuenta de que en nuestra capital se había cerrado un beaterio, por lo que se deseaba formalizar una fundación de monjas. Continúa la cronista:

Yo confieso que si hubiera sido voluntad de Dios la hiciera gustosa, porque me parecieron muy bien tantas niñas virtuosas llorando cada día más el que se hubiera extinguido el beaterio, con ánimo de hacer hospital para los soldados, y nada se ha conseguido, y todos aquellos angelitos han quedado sumamente desconsoladas, sin esperanza de ser religiosas<sup>14</sup>.

Hasta fines del siglo XIX se encontraban todavía algunos beaterios: la Casa de Belén, en Santiago del Estero, fundada en 1821 por Doña Ana María Taboada, unido en 1886 a la Congregación de las Esclavas del Sagrado Corazón (argentinas), y las beatas de la Madre Antonia de Paz y Figueroa, la popular Madre Antula, fundadora de la Casa de Ejercicios, que recién después de casi ochenta años de existencia se convirtieron en congregación religiosa.

En un estadio más avanzado de institucionalización religiosa, y también social, encontramos los *monasterios de monjas*, casi todos ellos bajo una de las Reglas de las órdenes mendicantes. En aquella época, por la obra de Trento en favor del fortalecimiento y reforma de los conventos femeninos, la clausura era una de las piedras de toque. No se concebía la vida religiosa femenina sino en clausura, con puesta en común de los bienes y el rezo del Oficio divino en coro,

13. Carta del 10.XII.1586, en *Documentos...*, p. 128.

14. Rubén VARGAS UGARTE, *Relaciones de viajes de los siglos XVII y XVIII*. Lima, 1947, tomo V, p. 346, cit. por Andrés MILLE, *El monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires*, Buenos Aires, 1955, tomo I, p. 20.



según el modelo de las órdenes monásticas. Muchos de estos monasterios en América surgieron espontáneamente, por iniciativa y voluntad de un fundador eclesiástico o laico; varón o mujer, que ofrecía, con garantías patrimoniales aprobadas por el poder político —hasta la Corona debía intervenir en estos casos—, un marco adecuado para la vida claustral. Otros monasterios, en cambio, fueron fundados por comunidades ya existentes, algunas de ellas portadoras de rancia tradición, que abrían casas en el Nuevo Mundo. Así se conoció y practicó, de modo similar a lo sucedido en los conventos de frailes, la vida claustral, con muchas notas tomadas de la vida monástica, especialmente el retiro significado por la clausura, y en ellos se dieron frutos altísimos de contemplación.

Veamos algunos ejemplos de tales fundaciones. Muy cerca geográficamente de nosotros, las Catalinas de Córdoba son un caso de nacimiento espontáneo. Fue Doña Leonor de Tejada, viuda del general Manuel de Fonseca, quien en 1613 transformó un beaterio ya existente en un monasterio de Santa Catalina, al que el Obispo Trejo, al tomarlas bajo su autoridad, hizo observar la Regla de Santa Teresa. Surgieron así prolongados conflictos, ya que no podían ser dominicas con observancia teresiana. El obispo fray Tomás de Torres escribía en 1625: “Hay un convento de religiosas que ni sabían si era del Orden de Santa Catalina de Siena o de la Santa Madre Teresa de Jesús, y dividido en el culto de las dos santas. Unas segúan a la una y otras a la otra”<sup>15</sup>. Pero lo importante era que las niñas podían ahora hacerse monjas. Y del convento de Catalinas, que finalmente aclaró su identidad religiosa, salieron las monjas que fundarían el 7 de mayo de 1628 el monasterio de Santa Teresa de Jesús, también en Córdoba, y al que fue como primera Priora la Madre Catalina de Siena, antes Doña Leonor de Tejada<sup>16</sup>. De Córdoba salieron las monjas de Santa Catalina para fundar en Buenos Aires, en 1745, y en esta misma ciudad se abrió en 1749 un monasterio de monjas capuchinas, llegadas de Santiago de Chile.

Vemos que la devoción suscitada por un santo o santa llevaba al deseo de instituir una casa religiosa de su tradición y con su nombre. Se daban situaciones pintorescas, como la citada de las Catalinas y Teresas de Córdoba, y que se repitió, a fines del siglo XVIII, con la fundación de un monasterio de la Buena Enseñanza en Mendoza,

15. BRUNO, *Historia de la Iglesia ...*, pp. 400ss.

16. *Id.*, pp. 543 ss.

por Doña Juana Josefa de Torres y Salguero, viuda del General Bartolomé de Ugalde, con monjas clarisas de Santiago de Chile, pero con la Regla de Santa Juana de Lestonac<sup>17</sup>.

En Lima, Doña Lucrecia de Sansoles y su hija, Doña Mencía de Vargas, fundaron en 1580 un monasterio de la orden de San Bernardo, bajo la autoridad del Diocesano<sup>18</sup>. Este cenobio subsistió muy aislado de su tradición y de su orden, único que observase la Regla benedictina en nuestro hemisferio, hasta que en 1966 fue suprimido, después de un infructuoso intento de continuación por las monjas de Santa Escolástica de Victoria (Buenos Aires). Este de Lima, y los de jerónimas de México<sup>19</sup>, son los únicos monasterios de regla efectivamente monástica establecidos en América.

Antes de pasar a las fundaciones hechas por monjes venidos de España, notemos que en los conventos femeninos de las distintas órdenes, y que en su mayoría eran de las mendicantes, se dio una rica expresión de santidad y de espiritualidad contemplativa, de la que permanecen testimonios documentales, desgraciadamente inéditos en su mayoría, y que sería oportuno y útil rescatar<sup>20</sup>.

### 3. *La vida monástica*

Quien hoy leyere la afirmación de los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla, sobre la vida benedictina, creería que hubo una presencia directa y prolongada de ella en nuestro continente. Al texto del par. 272, que dice: "La pedagogía de la Encarnación nos enseña que los hombres necesitan modelos preclaros que los guíen", se agrega en nota: "Se dice que el hecho de mayor relevancia política de la Edad Media fue la fundación de los monjes benedictinos;

17. M. Selmira BUSTOS CORREA, *Historia del monasterio de la Compañía de María de Mendoza ...*, Buenos Aires, 1939.

18. GUARDA, *La implantación ...*, p. 65.

19. Gordon BODENWEIN, *Nuns of New Spain*, en *The American Benedictine Review* (= ABR) 15, 1964, pp. 144-158; Almudena LAGUNA, *Las Jerónimas de la Adoración*, en *Studia Hieronymiana. VI Centenario de la Orden de San Jerónimo*. Madrid, 1973, tomo 2, pp. 487-508.

20. Por ejemplo: Sor CATALINA de JESÚS HERRERA, *Autobiografía*. Quito, Ed. Santo Domingo, 1954. Era religiosa dominica y vivió entre 1717 y 1795, pasando por extraordinarias experiencias místicas. De carácter más ambiguo es Sor ÚRSULA SUÁREZ, *Relación autobiográfica*. Santiago de Chile, Academia Chilena de la Historia, 1984, que vivió de 1666 a 1749. Deben existir muchos testimonios de valor conservados en los archivos conventuales.

porque su forma de vida comunitaria se convirtió en el gran modelo de organización social para la Europa naciente". No se fundaron monasterios benedictinos ni cistercienses en América hasta nuestro siglo —excepto en el Brasil—, pero hubo un influjo benedictino a través de las tradiciones y experiencias recibidas en la Iglesia española, como herencia de la Edad Media, y en especial por las órdenes religiosas presentes en los siglos de la evangelización, que pudo así incluir esas notas tan importantes para la vida de la comunidad.

#### A. *¿Antimonaquismo de la Corona?*

Este es un punto que ha provocado fuertes reacciones en quienes creían ver, en la referencia a las restricciones puestas por el Rey al tránsito de monjes al Nuevo Mundo, un juicio peyorativo sobre la religión del Monarca. Tratemos de considerarlo con serenidad y objetividad.

Es notorio el interés positivo de la Corona porque pasasen a América misioneros para predicar el Evangelio, y es lógico que fueran invitados frailes y clérigos regulares. Los mismos monjes, por su parte, que no desarrollaban en España tareas apostólicas, no tenían arrestos para radicarse en América, atendiendo más a sus propios asuntos y, en los casos más fervorosos, a la fidelidad a su espíritu. Lo cierto es que salvo intentos aislados, casi todos ellos al principio de la labor evangelizadora y que fueron en gran parte iniciativas personales, las órdenes monásticas no buscaron enviar miembros a Indias<sup>21</sup>.

De parte de los monjes podemos señalar, entre las posibles razones que no favorecieron su implantación, el amor a sus propias tradiciones de clausura y retiro en los vallisoletanos, como dice el P. Guarda<sup>22</sup>, y la modestia y poca codicia de la Orden jerónima que, según su historiador más eminente, el P. Sigüenza, "no ha querido pasar los mojones de España"<sup>23</sup>. Seguramente faltaba en ese momento el impulso para afrontar la audaz aventura y adaptarse a condiciones tan nuevas, pues las reformas monásticas habían entrado ya en una esta-

21. Mauro MATTHEI, *Fray Bernardo Sotomayor, primer monje trapense chileno, 1779-1829*, en *Yermo* 1, 1963, pp. 91 ss. Este fue un caso aislado y tardío (siglo XIX). Sería interesante saber si hubo otros semejantes.

22. GUARDA, *La implantación...*, p. 11.

23. Fr. José de SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Madrid, Bailly-Baillière, 1909. 2. ed. Tomo II, pp. 110 ss., (Nva. Biblioteca de Autores españoles, 12).

bilidad que presagiaba la decadencia. Como dice Gordon Bodenwein "su primera preocupación eran ellos mismos"<sup>24</sup>.

En la actitud de la Corona se percibe una evolución, solicitando al principio monjes para acompañar las expediciones colonizadoras, o indiferente a la calidad de los religiosos que efectivamente se embarcaban, pero llegando muy pronto a dar una negativa a las fundaciones monásticas. Cristóbal Colón, que había deseado llevar cartujos y otros monjes, benitos y jerónimos, fue acompañado en su segundo viaje por el inquieto Bernal Boil, ermitaño de Monserrat, vinculado por tanto a la tradición benedictina, aunque después intervino en la fundación de los Mínimos, con San Francisco de Paula. En el mismo viaje se encontraba fray Ramón Pané, jerónimo, autor de la conocida Relación, pero ambos personajes no estaban representando a sus órdenes. Sobre Boil, sin embargo, la mentalidad barroca y cierto espíritu campanillista, forjaron una leyenda según la cual el ermitaño llevó a América una verdadera colonia de monjes, que allí trabajaron en la fundación de abadías, y que se halla en la obra de Kaspar Plautz, de 1621, que el P. Guarda comentó no hace mucho tiempo<sup>25</sup>.

## B. *Los monjes de América*

Detengámonos ahora brevemente en las presencias conocidas de jerónimos y benedictinos.

Los monjes jerónimos fueron invitados a participar en la obra de ordenación política de los nuevos territorios por el Cardenal Cisneros y el Cardenal Adriano, futuro Papa, gobernadores de Castilla en nombre del rey Don Carlos I. El hijo del Almirante, Don Diego Colón, llamado a la Península por el Rey Católico, denunció el estado de cosas de la tierra, y los gobernadores determinaron enviar al Nuevo Mundo a los monjes de San Jerónimo para remediar esos males, ya que estarían por encima de banderías e intereses, y atenderían al bien de los naturales. Fueron elegidos tres, Luis de Sevilla o Figueroa, Alonso de Santo Domingo y Bernardino de Manzanedo, que viajaron a Santo Domingo, adonde llegaron para Navidad de 1518. Permanecieron en la isla hasta 1520, cumpliendo su misión, sin que el éxito merecido por su celo y generosidad la acompañara. Era una situación

24. Gordon BODENWEIN, *The Benedictines in Mexico*, en ABR 8, 1957, pp. 197-214.

25. Gabriel GUARDA, *Una obra curiosa sobre los benedictinos en la evangelización de América*, en CCMM XVII, 1982, n. 60, pp. 67-76.

difícil y dura, y muy ajena a su condición de vida<sup>26</sup>. Poco después, sin embargo, otros frailes jerónimos, cuatro en número, de la reforma de Lope de Olmedo, acompañaron a Don Pedro de Mendoza, primer Adelantado del Río de la Plata, en su desgraciada expedición. Al despoblarse el Puerto, siguieron hasta la Asunción, y allí vivía todavía en 1556 uno de ellos, fray Isidro de Castro<sup>27</sup>. Al fin, solo quedaron de la presencia jerónima en América, además de las casas de monjas, el intento de establecer una procura estable en México (1574-1576), sin éxito, y los viajes de los postuladores de limosnas para el santuario extremeño de Guadalupe, uno de los cuales, fray Diego de Ocaña, dejó un colorido relato, recientemente reeditado.

Los *benedictinos* tampoco llegaron a fundar verdaderos monasterios en la América española, ni consta que lo hayan intentado. Si pudieron hacerlo en el Brasil, donde en 1579-1582 Frei Pedro de São Bento Ferraz estableció en Salvador de Bahía lo que sería el primer monasterio del continente. A fines del siglo XVI autorizó Felipe II a principiar en Lima la erección de una casa dependiente del monasterio-santuario de Monserrat, en Cataluña, por Real Cédula del 9 de junio de 1598, ejecutada el 14 de octubre de 1599. El santo arzobispo Toribio de Mogrovejo se opuso, y los fundadores, que acababan de llegar a la Ciudad de los Reyes, tuvieron que regresar a España, y volvieron con una nueva Real Cédula fechada el 17 de setiembre de 1600, y firmada por Felipe III. La capilla, levantada en 1601, fue reconstruida en 1630, aproximadamente, y otra vez después del terremoto de 1687. Vivían allí pocos monjes, nunca más de seis, enviados desde Monserrat, sin reclutamiento local, para mantener la devoción y el culto de la Moreneta, y acudiendo con sus limosnas recogidas entre los fieles al sostenimiento del célebre santuario, hasta que el 28 de setiembre de 1826, el gobierno suprimió la casa, siendo Prior fray Rosendo Puga<sup>28</sup>. Se conserva aún el templo, único recuerdo de los dos siglos y cuarto de presencia benedictina.

26. Fray José de SIGÜENZA, *Historia* ..., cit.

27. Martín de ELIZALDE, *Monjes jerónimos en el Río de la Plata*, en *Yerno* 5, 1967, pp. 177-186; cf., en general: F. Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ de SEVILLA, *La Orden de San Jerónimo en Hispanoamérica: análisis político, religioso y socioeconómico de unas experiencias*, en *Studia Monastica* 30, 1988, pp. 305-338; LAGUNA, *Las Jerónimas* ..., cit.

28. Leander HOGG, *The Monastic Accounts of the Shrine of Our Lady of Monserrate in Lima, 1633-1645*, en *ABR* 29, 1978, pp. 247-259; id., *Unos documentos de Nuestra Señora de Monserrate de Lima*, en *CCMM* XV, 1980, n. 55, pp. 445-451; Mauro MATTHEI, *Apuntes históricos acerca del origen y fundación de la iglesia de N. S. de Monserrat de la ciudad de Lima*, en *CCMM* XII, 1977, n. 42, pp. 313-318.

Como detalle significativo de la actividad de estos monjes, conocemos una carta del benedictino fray Bernardo Llevaneras, fechada el 30 de enero de 1653, en la que dice encontrarse en Santiago del Estero desde 1651, asistiendo al gobernador (tal vez D. Roque de Nesteres, que lo fue entre 1651 y 1655), y que estaba acompañado por un hermano lego, llamado fray Agustín, fallecido en Córdoba, donde dejó un baúl con objetos piadosos y cirios<sup>29</sup>.

Semejante destino y parecido fin al de la casa limeña tuvo la fundación mexicana, iniciada como una confraternidad por dos antiguos soldados de Hernán Cortés, Diego Ximenez y Hernando Moreno, y que se trasladaron de Pátzcuaro a la ciudad de México en 1586. En 1602 llegaron los monjes, también procedentes de Monserrat, que permanecieron hasta la exclaustración de 1821, siendo Prior fray Benito Gonzalo y estando la comunidad formada por dos sacerdotes y dos legos. Uno de ellos, fray Juan Cerezo, atendió el templo como capellán hasta su muerte, ocurrida el 26 de julio de 1838, cesando de esta manera la débil y atípica existencia de los benedictinos en Hispanoamérica<sup>30</sup>. El antiguo monasterio, de cuya iglesia y claustro fue amputado un buen trozo por la apertura de una avenida, subsiste en la ciudad de México, y hospeda el Museo de la Charrería. Hará falta esperar hasta la llegada de benedictinos estadounidenses —procedentes de Saint Meinrad— al Uruguay en 1890, en un ensayo pastoral que fracasó<sup>31</sup>, y la definitiva implantación de los monjes de Belloc, Francia, en Entre Ríos en 1899, y a partir de 1914 de los españoles de Silos en la provincia de Buenos Aires y luego, en 1916, en la capital porteña, y de los de Samos en Chile, Nuestra Señora de las Nieves, hoy en Llíu-Llíu. Pero esta última parte de la historia es más conocida, y ha sido relatada con todo detalle por el P. Matthei<sup>32</sup>.

29. Alberto M. SARRABAYROUSE, *¿Benedictinos en la Argentina colonial?*, en CCMM XII, 1977, n. 42, pp. 319-321. Dom Antoine-Joseph Pernetty, monje maurista y propagador de ritos misteriosos e iniciáticos, acompañó la expedición de Bougainville, que recorrió nuestras costas y se detuvo un tiempo en las islas Malvinas en 1763, cf. Alberto M. SARRABAYROUSE, *Un benedictino francés en el Río de la Plata en el siglo XVIII*, en CCMM XII, 1977, n. 42, pp. 322-324.

30. BODENWEIN, *The Benedictines ...*; Augustine DENOBLE, *First Benedictine Monastery in Central and North America*, en ABR 31, 1980, pp. 290-300.

31. Pedro WOLCAN, *Benedictinos estadounidenses en Colonia Suiza, Uruguay, en 1890-1892*, en *Estudios de Ciencias y Letras. Revista de la Universidad Católica del Uruguay*, n. 12-13, 1986, pp. 49-78.

32. MATTHEI, *Implantación ...*, cit.

Los *cartujos* hicieron el que podemos considerar como único intento de fundar un monasterio en sentido propio. El proyecto data de 1559, pero fracasó por la oposición de Felipe II, que apoyaba su negativa en el temor de que su ejemplo arrastrase a las demás órdenes monásticas allende los mares<sup>33</sup>. Promotor de la empresa era el P. Juan Torrón, monje de Val de Cristo, que acompañó la expedición de Jaime Rasquín, sucesor del Adelantado Álfar Núñez Cabeza de Vaca, y que en lugar de ir a la gobernación del Río de la Plata, fue desviado con los sobrevivientes hacia la isla Española, y desde allí a México. Se le pidió al cartujo que fundase allí, pero no lo permitió el Rey, como dice el biógrafo de Torrón:

(por) tener entonces aquellas tierras recién conquistadas más necesidad de religiosos mendicantes para la predicación y administración de sacramentos que de las monacales que no tenían ese instituto, y que si a la Cartuja... se le permitía fundar, todas las demás religiones monacales intentarían lo mismo por sus medios, lo que no convenía<sup>34</sup>.

### C. Una razón socioeconómica

Era esta la impresión que dominaba el ánimo real. Lo comprueba la carta que Felipe II escribió al Virrey de México, Almansa, el 13 de marzo de 1576:

Ya sabéis que está ordenado que los monasterios de religiosos que en esas partes se hicieren y fundaren sean solamente las Órdenes de San Francisco, San Agustín y Santo Domingo y la de los Padres de la Compañía de Jesús, y que no se pueden fundar de otra Orden, por ser estas instituídas para vivir en pobreza y menospreciando bienes propios y temporales, y convenir así para la conversión, doctrina, buen ejemplo de los naturales de esas partes<sup>35</sup>.

33. Ildefonso M. GÓMEZ, *La Cartuja en España*. Salzburg, Inst. für Anglistik und Amerikanistik, 1984, p. 46 (*Analecta Cartusiana*, 114); LINAGE CONDE, *Tentativas...* cit.

34. Joaquín Alzaura, en LINAGE CONDE, *Tentativas...*, p. 219.

35. Constantino BAYLE, *Órdenes religiosos no misioneros en Indias*, en *Misionaria Hispanica* 1, 1944, pp. 517-558. Si algunos autores peninsulares que han escrito sobre el tema hubieran leído este artículo, comprenderían mejor los argumentos del P. Guarda, cuando se refiere al "antimonacismo" real. Cf. Leander HOGG, *Philip II of Spain and the Benedictines in the New World*, en *ABR* 35, 1984, pp. 364-377, que llega a las conclusiones siguientes: el Rey tenía conciencia de la especificidad de la vida monástica, por eso no favorecía su pasaje a América, y las mismas órdenes no estaban preparadas para el trasplante.



Notemos, para finalizar este rápido recorrido histórico, que al argumento pastoral se sobrepone, como más principal, el económico y patrimonial. En efecto, los monasterios demandan una estructura diferente de un convento de frailes, y la imagen de las grandes comunidades españolas, con sus ricas posesiones, debía influir para juzgar poco acertado su trasplante a América, donde el peso del sostenimiento caería en su mayor parte sobre el trabajo de los indios. Desde que se perdió en los monasterios la costumbre del trabajo manual, por el avance de la clericalización de sus efectivos, eran los servidores y allegados, que explotaban las propiedades con que había sido dotado el cenobio, los que sostenían al mismo. Al producirse la ruptura, con la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, y el proceso de emancipación, los bienes monásticos, inexplorados, pasaron a ser de mano muerta. Y esta razón, posteriormente, adujeron los gobiernos para suprimir los monasterios en los siglos XVIII y XIX, pues, al no existir la servidumbre de la gleba, era preciso reincorporar esos bienes al circuito productivo. A nuestro entender, las causas económicas fueron tan importantes para las supresiones, que precederían a la Revolución Francesa y no solo serían su consecuencia, como la irreligión. En la España del siglo XVI la perspectiva de constituir con los monasterios grandes masas de capital inmobiliario en América, no podía parecer viable, y fue sin duda una previsión acertada la del Monarca. Este punto adquiriría una importancia determinante en un momento en que se organizaba la situación patrimonial de la Iglesia, cuando se discutía sobre la introducción de los diezmos y los beneficios clericales, que gravarían a los naturales, y que coincidiría con el repliegue de las órdenes mendicantes a las áreas de misión.

Para concluir esta primera parte, digamos que no hubo monjes en la Iglesia hispanoamericana, sí algunos monasterios de monjas; que la Iglesia se fundó y se expandió sin una presencia significativa de contemplativos, pero que la mentalidad y las estructuras de la cristiandad española sirvieron, a pesar de ello, como vehículo para que no faltaran totalmente esos valores espirituales; que sin duda la razón patrimonial tenía mucho peso a la hora de decidir si debían fundarse o no monasterios masculinos.

## II. La vida monástica en la vida de la Iglesia

### 1. *La vida monástica, escuela de civilización evangélica*

Podemos ir ya rápidamente hacia la conclusión, con unas consideraciones generales sobre la vida monástica en la Iglesia y en la sociedad. También aquí, no es solo de esa cualidad interior de la contemplación, don valioso, preciosísimo, sino de la vida monástica, que la incluye, de lo que queremos hablar. Cuando la contemplación se encuentra en el conjunto armonioso de una disciplina orientada a favorecerla, prolongarla y difundirla, la sociedad puede percibir la función que cumplen esas comunidades de paz y fraternidad evangélica, capaces de redimir las luchas del mundo con serenidad sobrenatural, de reconstruir para la eternidad sobre las ruinas del egoísmo y de la división, de recomponer la continuidad con la tradición viva. Tal es la vida monástica, y su misión. Esta se realiza cada día, en la disciplina que forma y edifica a los miembros de la comunidad, pero también, por la transformación de los individuos, influye como ejemplo y testimonio en el conjunto social, y por los canales misteriosos de la gracia, recorre y fecunda las venas espirituales del Pueblo de Dios. Señalemos entre varias otras posibles, tres maneras de servir a la Iglesia y a los hombres desde la vida monástica, que me parecen particularmente importantes hoy.

En *primer lugar*, como sustento de la dimensión contemplativa, especialmente por la liturgia de alabanza. Es esta la respuesta más elevada que el hombre puede dar a su Creador: escucha la Palabra, deslumbrado por la visión de sus maravillas, y en retorno, contempla, canta, espera. La experiencia de Dios no es, en la tradición monástica, individualista e incommunicable. Es el elemento unificador de las áreas de la existencia del creyente, del monje especialmente. Lo recuerda a los hermanos que ya lo saben y lo practican, lo sugiere y enseña a los que aún no lo han descubierto. La dimensión contemplativa necesita de la vida monástica para que se manifieste su naturaleza comunitaria, eclesial. Aunque el monje sea un solitario por definición, practica la comunión más intensa con el misterio de Cristo, y muestra que esta realidad, muchas veces desconocida, es tan fuerte, y mucho más fuerte que los demás vínculos sensibles y visibles. Su vida se consuma en la liturgia, que re-liga con Dios y a los hombres entre sí, que es símbolo de la transformación misteriosa, de la ofrenda de la creación a Dios.

En *segundo lugar*, la familia monástica vive según el Evangelio, y al hacerlo lo difunde y arraiga en los hábitos de la sociedad. Fue así en la Europa medieval, en Bizancio, pero esto no hubiera sido posible sin la jerarquización de los valores. La evangelización de la sociedad por el monacato consiste ante todo en el compromiso personal y comunitario de seguir el Evangelio —*sub ducatum Evangelii*, no anteponiendo nada al amor de Cristo, como se expresa San Benito en su Regla. El aporte cultural y social de los monjes puede comprenderse solamente desde este punto de vista, como una cultura evangelizada, aprovechada para seguir construyendo esta ciudad, llamada a ser la Jerusalén nueva, y sin perder de vista su última destinación. Por eso, en fin, la evangelización de la sociedad por los monjes se hace desde la liturgia, celebración gozosa de los misterios en comunión con Cristo Resucitado, en la Iglesia-Esposa. Evangelización que no es masiva ni impactante, que renueva y actualiza la experiencia y la doctrina de los Padres y maestros de la edad formadora del Pueblo nuevo, que es la Iglesia.

En *tercer lugar*, la tradición de los monjes lleva consigo una triple experiencia de comunión —la comunión interior con Dios y consigo mismo; la comunión entre los hermanos, miembros del mismo cuerpo que es la Iglesia, y en su versión concreta y local, la comunidad monástica; la comunión con todos los hombres. El pecado divide, y vencer el pecado es restaurar la unidad. Comunión significa unidades restauradas, afianzadas, no frágiles ni volubles. Frente al mundo dividido, alejado de Dios, frente al hombre lacerado en su interior, el monje proclama que es posible vivir la comunión, rehacer la unidad.

Sin prolongarme más: todos comprenden fácilmente por qué es tan urgente la tarea de reconstruir la unidad en el plano de las personas, en los grupos humanos, en la humanidad toda, y la importancia que los monasterios tienen para esta misión.

## 2. ¿Una ausencia irreparable?

Hemos visto en el curso de esta exposición que la vida monástica no pudo hacerse presente en la América española. El Espíritu Santo suplió esa ausencia con su llamada a algunas almas para vivir el don de la contemplación, y de ese modo otorgó una dimensión esencial, sin la cual la Iglesia hubiera sido espiritualmente muy po-

bre. Es verdad que en la comunión de la Iglesia los valores se comparten, y por ella, lo que es de unos, es de todos. Pero no es menos cierto que al faltar la vida monástica, faltó una manera particular de afianzamiento de la cristiandad. Con todo, puesto que la evangelización de América se dio en las postrimerías de la Edad Media, que en España se prolongó en cierto sentido hasta el siglo XVI (la catedral de Santo Domingo, algunos antiguos templos mexicanos, ¿no son todavía del mismo estilo gótico de la catedral de Segovia?), aquellos aspectos monásticos y contemplativos, presentes en la civilización medieval, incorporados al contexto de la sociedad, pudieron trasplantarse, de modo indirecto y, podemos decir, tácito. Se vivía aún la unidad de la fe, se tenía conciencia de la unidad cristiana, institucional y espiritual. Estos elementos siguieron marcando el camino de la Iglesia en el Nuevo Mundo, hasta que, faltos de alimento y renovación, se fueron agotando sus virtualidades, y se fueron absorbiendo los choques causados por la emergencia de una nueva visión del hombre —el Renacimiento, el Iluminismo.

Esto ha contribuido a formar lo que somos. La primera evangelización, que echó raíces tan hondas, todavía transmitía el sentido espiritual de un universo que no se había desprendido aún del clima monástico de la Edad Media. Esto es evidente si se considera la espiritualidad de los frailes misioneros, que ya mencionamos, y también sus métodos, agrupando a los indios en pueblos en relativo aislamiento, que tras ellos y Don Vasco de Quiroga adoptarían también los jesuitas en el Paraguay. Es una prolongación, adaptada, del estilo monástico, con su retiro del mundo, la liturgia comunitaria y el trabajo, dando a esas poblaciones una conformación muy particular a partir de lo sagrado.

Con el debilitamiento de la conciencia cristiana causada por la Ilustración y el vacío de las décadas revolucionarias, los nuevos misioneros debieron comenzar de nuevo una tarea evangelizadora que, tal vez por las circunstancias, o por desconocimiento, no se hizo en continuidad con el espíritu precedente, y que modificó en cierta medida el estilo y la tradición del pueblo creyente. Existió una considerable preocupación por la formación doctrinal y por la práctica sacramental, traducida en un esfuerzo amplio y generoso; mas no se profundizaron en pareja medida la dimensión contemplativa ni el aspecto litúrgico y celebrativo. La misma inserción cultural se hizo a partir de la inmigración europea, de las corrientes vigentes en el siglo XIX, que en realidad fue una transición. Podemos

entonces preguntarnos si la crisis de modernidad que aflige a nuestra sociedad cristiana y mina sus raíces, no se debe justamente a que no se tuvieron en cuenta las tradiciones estructurantes, las corrientes fundamentales y básicas de toda Iglesia, y también por lo tanto, presentes en la nuestra americana. Desde este ángulo y con todas las reservas que el caso requiere, me atrevo a proponer una crítica al modelo de evangelización seguido por cierta restauración decimonónica: un cristianismo que no ha dado frutos de santidad, con escasa comunión con la tradición precedente y con la gran tradición de la Iglesia antigua, con pobre nivel litúrgico, de una Iglesia que pesa por los factores institucionales más que por su vigor evangélico y espiritual.

La categoría, ambigua, de religiosidad popular, tendría una acepción aceptable si se refiriese a las expresiones más tradicionales, encarnadas en la cultura a partir de la primera evangelización, y que afloran hasta hoy día, a pesar del cambio habido en el clima religioso. Esa religiosidad popular, entendida en el sentido indicado, muestra, a veces en forma incompleta o desequilibrada, los factores que fueron sembrados entonces por los primeros misioneros y hoy ya no se cultivan ni aprecian. Con todo, el impacto evangelizador del siglo pasado, de las corrientes inmigratorias y sus sacerdotes y religiosas, ha marcado a nuestra Iglesia, y ha hecho cuanto ha estado a su alcance para mantener viva la fe del pueblo. Solamente lo hizo sin llegar a comprender que en esas poblaciones que les parecían solo superficialmente evangelizadas, vivía un cristianismo que, en ciertos aspectos, era más "católico", universal, emparentado con la gran tradición, que el que aportaban ellos. Hasta las mismas fundaciones benedictinas del siglo pasado y primera mitad de éste, llegaron con esa comprensión, y fue largo el camino interior de esas comunidades para recuperar, con su especificidad monástica, un papel acorde con su vocación en la Iglesia, y no solo como meros auxiliares de la pastoral.

Por eso, a la pregunta inicial —¿irreparable la ausencia monástica?— respondemos: no, porque existió mediatamente en las raíces de la evangelización hispana de América, y porque estamos siempre a tiempo para renovar su necesario influjo y darle presencia en nuestra Iglesia.

### 3. *La tarea por realizar*

La nueva evangelización a que nos llama el Papa Juan Pablo II no puede ser un impulso nacido sin pasado, sino que ha de nutrirse

en las venas más auténticas de la tradición de la Iglesia. La dimensión contemplativa tiene que volver a estar en el corazón de la Iglesia en América, en la lectura de la Escritura, en la escucha interior de la Palabra, recibida en el corazón de cada fiel y de cada pastor, de todo el cuerpo eclesial. Tiene que seguir profundizando en el misterio del Verbo encarnado, ofrecido por nosotros, resucitado y sentado junto al Padre, en la liturgia que es anticipo de la liturgia eterna. Apuntar entonces a lo permanente y esencial, a la Palabra preexistente, a la vocación a la santidad. Ambos puntos, el primero y el último, Alfa y Omega, se encuentran en Cristo, el Hombre nuevo, el primogénito de entre los muertos. La comunión con él se extiende desde él a todos los hombres: *cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis* (Mt 25, 40).

Es paradójal, como la Iglesia es una paradoja, que la nueva evangelización reclame la presencia de la vida monástica. No es otro el sentido del texto de Puebla, citado antes. La vida monástica asumida en la Iglesia, será una experiencia profunda, compartida y edificante, restauradora de la armonía y portadora de paz, justamente en la era del activismo y del vacío interior, cuando domina la contradicción destructiva del individualismo y de la masificación. Ambos extremos son caricaturas de la verdadera vocación del hombre, que es constituirse en unidad, sin pliegues ni fracturas, en comunión con todos por el vínculo de la fe y la caridad, evitando la uniformización de la masa y la capilla de la secta.

Un bellissimo pasaje de la alocución pronunciada por el Papa Pablo VI en Montecassino, el 24 de octubre de 1964 —Pablo VI era sensible como pocos a lo que significa la vocación benedictina y su necesidad en el mundo de hoy— nos servirá de conclusión:

La Iglesia tiene aún hoy necesidad de esa forma de vida religiosa (la vida monástica); el mundo tiene todavía hoy necesidad de ella. Nos dispensamos de demostrarlo, ya que cada uno ve surgir por sí solas las pruebas de esta afirmación: sí, la Iglesia y el mundo, por razones diferentes pero convergentes, tienen necesidad de que San Benito se aparte de la comunidad eclesial y social, se circunde de su recinto de soledad y de silencio, y desde él haga escuchar el encantador acento de su mesurada y absorta oración, y desde él nos atraiga y nos llame a sus umbrales claustrales, para ofrecernos el cuadro de un taller del servicio divino, de una pequeña sociedad ideal, donde por fin reina el amor, la obediencia, la inocencia, la libertad de las cosas y el arte de bien usarlas, el predominio del espíritu, la paz, en una palabra, el Evangelio. Vuelva San Benito para ayudarnos

a recuperar la vida personal: esa vida personal de la que hoy sentimos tanto afán y tanta agitación, y que el desarrollo de la vida moderna, a la que se debe el deseo exasperado de ser nosotros mismos, asfixia al mismo tiempo que lo despierta, lo defrauda al mismo tiempo que lo hace consciente. Y es esta sed de verdadera vida personal la que conserva al ideal monástico su actualidad.

*Abadía de San Benito de Luján*  
*C. C. 207 - 6700 Luján (B)*  
*Argentina*

Martín de ELIZALDE, osb