

EL SILENCIO COMO PRÁCTICA DE ASCESIS CORPORAL EN UNA COMUNIDAD DE MONJES BENEDICTINOS

Gustavo Andrés Ludueña

Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires

Introducción

Los benedictinos son monjes de clausura y constituyen una de las órdenes religiosas dentro de la Iglesia Católica. Su origen data del siglo VI cuando su fundador, San Benito de Nursia (480-547), establece un conjunto de comunidades monásticas sometidas a lo que él mismo redactó en el 530 y denominó como *La Regla de los monjes*. En ella se ponen de manifiesto los principios generales de la vida benedictina.

En el año noventa y cinco comencé a desarrollar trabajo de campo en una comunidad de esta orden religiosa situada en la provincia de Buenos Aires en la República Argentina —la abadía “San Benito”—. Asimismo, en el curso del proceso etnográfico consideré fundamental la visita a otros monasterios benedictinos —abadía “Santa María”, abadía “Niño Dios” y monasterio de “Nuestra Señora de los Angeles”—.¹

En los estudios sobre religión producidos en el ámbito de las ciencias sociales el monje y la vida monástica fueron directamente vinculados al ascetismo, mientras que el monasticismo fue considerado generalmente como una forma de vida religiosa sui generis (Durkheim 1993; Foucault 1991; Goffman 1970; James 1994; Leeuw 1964; Morris 1995; Weber 1964, 1984).²

Fue Max Weber quien desarrolló la noción de ascetismo con mayor profundidad distinguiéndolo del “misticismo contemplativo” (1964: 430-431) y estableciendo dos

1. Este último es un monasterio trapense (o Cisterciense de la Estricta Observancia), aunque en términos generales puede considerárselo benedictino puesto que se rige por la misma Regla de San Benito. *Cf.*: Ludueña 1998, pp. 59-60.

2. Weber afirma que el monje fue “...el primer ‘profesional’ que vivió de un modo específicamente ‘metódico’, con un tiempo ‘distribuido’, con un continuo control de sí mismo, rechazando todo ‘goce’ despreocupado y toda labor que no estuviera al servicio de los fines de su profesión.” (1964: 903) [comillas del autor].

tipos bien diferenciados del primero. A saber, el “ascetismo mundano” o “intramundano” —que constituye una de las ideas claves en la sociología weberiana y está asociado al ascetismo protestante—; y, por otro lado, el “ascetismo ultramundano” o “negador del mundo” que no es otro que el “ascetismo monacal” (1964, 1984).³

Asimismo, el ascetismo fue señalado como uno de los “elementos esenciales” de la vida religiosa (Durkheim 1993) enfatizándose el carácter universal de esta forma de religiosidad (Durkheim 1993; James 1994; Weber 1964, 1984). Por otra parte, se destacó la presencia de prácticas ascéticas no sólo en diversas religiones sino también en distintas culturas “primitivas” conformando actividades fundamentales dentro de determinados procesos rituales (Durkheim 1993; Morris 1995; Turner 1979, 1988). Además, se intentó encuadrar a los actores que lo practican —como por ejemplo, los miembros de las órdenes religiosas— y a los establecimientos sociales en los cuales se desarrollan las prácticas ascéticas —abadias, monasterios, conventos, etc.— dentro de determinadas categorías antropológicas y sociológicas que dieran cuenta de los actores, de sus prácticas y de sus relaciones. Tales fueron los intentos de categorías como “*communitas*”⁴ (Morris 1995; Reidhead 1993; Turner 1979, 1988) e “institución total”⁵ (Goffman 1970). Destacándose, por otra parte, la caracterización de las órdenes monásticas en particular como sujetos colectivos en estado de “liminalidad permanente”⁶ (Morris 1995; Reidhead 1993; Turner 1979, 1988).

Se destacaron también una serie de elementos que aparecen como una constante y como componentes inseparables de la forma de vida monástica. A saber, el retiro, huida

3. La importancia asignada al ascetismo esta dada por su preocupación por el origen y desarrollo del modo de producción capitalista. Esta tesis la desarrolla en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1984) en la que “Weber concluye el estudio sugiriendo que el espíritu del capitalismo ‘nació’, paradójicamente, del espíritu del ascetismo cristiano...” (Morris 1995: 89) [comillas del autor].

4. El antropólogo Victor Turner desarrolló el concepto de *communitas* para aludir a los sujetos que participan en los rituales de pasaje los cuales, de acuerdo a los estudios de Arnold van Gennep, poseen una estructura tripartita compuesta por unas etapas de “separación”, “margen” y “agregación” (Turner 1988: 101-102). La *communitas* “...surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto *communitatis*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someren a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual.” (*ibid.*: 103).

5. Por institución total Erving Goffman se refiere a “...un lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente.” (1970: 13). En relación con instituciones religiosas señala que “...hay establecimientos concebidos como refugios del mundo, aunque con frecuencia sirven también para la formación de religiosos; entre ellos las abadias, monasterios, conventos y otros clausros.” (*ibid.*: 19).

6. “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: 102) [comillas del autor].

o negación del mundo; la posesión por parte de un grupo de “virtuosos” de ciertos “poderes eficaces” o determinados “poderes mágicos”; la presencia de algunas formas de automortificación a través de penitencias, ayunos o diversas modalidades de abstinencias; y, finalmente, ciertos “estados sagrados” o de “santidad” alcanzables sólo mediante procedimientos ascéticos muy específicos (Durkheim 1993; Foucault 1991; Goffman 1970; James 1994; Leeuw 1964; Lindt 1992; Merton 1958; Morris 1995; Reidhead 1993; Turner 1979, 1988; Weber 1964, 1984). Entre estos componentes, los procesos de automortificación o “mortificación del yo” (Durkheim 1993; Foucault 1991; Goffman 1970; James 1994; Merton 1958; Morris 1995; Turner 1988; Weber 1964, 1984) —que bajo diversas formas tales como abstinencias, ayunos y penitencias, silencio o “falta de comunicación” (Bateson y Bateson 1994), despersonalización, obediencia, trabajo, etc.— fueron asociados a la forma de vida monacal. Destacándose su estrecha vinculación con la dimensión corporal del sujeto que es objeto de la mortificación, por un lado, y el “carácter penoso” de tales prácticas ascéticas como consecuencia del “dolor”, el “sacrificio” o el “sufrimiento” que ellas implican por otro lado (Durkheim 1993; Goffman 1970; James 1994; Leeuw 1964; Morris 1995; Turner 1988).

Tiempos y espacios del silencio

El escenario monástico está configurado por una conjunción de espacios físicos destinados a cumplir funciones diversas, cada uno de los cuales se asocia a la realización de determinadas actividades sociales específicas. Por lo tanto, por encima de cada uno de ellos persiste un espacio de actividad social que les confiere sentido al tiempo que cada una de estas últimas puede comprender varios espacios como marco de actividad. Existe por otro lado una característica de suma importancia que pude comprobar tanto en la abadía San Benito como en otros monasterios. En efecto, los lugares mencionados revisten una diferencia cualitativa en cuanto a su accesibilidad a personas externas al monasterio presentando de este modo un carácter binario que los distingue en lugares accesibles y no accesibles. Estos últimos constituyen lo que los monjes denominan como “clausura”, la cual se constituye en una de las características más preponderantes de la espacialidad monástica.

Por otra parte, los usos del tiempo revisten igualmente un carácter peculiar. A saber, los tiempos del monje no son otros que los tiempos de los “oficios religiosos”.⁷

7. Este término nativo hace referencia a los encuentros cotidianos de la comunidad en su conjunto en el templo para la realización de la oración colectiva. Son siete oficios diarios —Vigilias, Laudes, Misa-Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas— que se celebran durante los siete días de la semana desde la madrugada (5.00 hs.) hasta la caída del sol (20.15 hs.).

El desarrollo de estas oraciones colectivas pautan en gran medida la realización de otras actividades tan necesarias para el grupo como el mismo trabajo que cada uno de ellos debe llevar a cabo diariamente. Todas las actividades ajenas a la oración en común propiamente dicha son desarrolladas en función de los tiempos establecidos para los oficios y no a la inversa. El sonido de la campana irrumpe el silencio del monasterio constituyéndose en el demarcador físico del ritmo litúrgico que se desarrolla en el ciclo diario. En la abadía el toque de la campana delimita el tiempo de los oficios religiosos del tiempo dedicado a otras actividades como pueden serlo el estudio o el trabajo. Cuando aquélla se deja escuchar el espacio y el tiempo en el monasterio adquiere para los actores fronteras bien definidas. El espacio y el tiempo de los oficios son el espacio configurado por la iglesia y más precisamente por el lugar exacto que cada uno ocupa en el coro; y, por otra parte, el tiempo se circunscribe a la Hora Litúrgica, al tiempo específico y concreto que el ciclo diario destina para la realización de la actividad principal que los monjes desarrollan en su "casa", es decir, la Obra de Dios, el *Opus Dei*.

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

La práctica del silencio en el monasterio se desarrolla junto a otras dentro de este marco como una práctica habitual a la que los monjes se sustraen dando lugar a un verdadero *modus vivendi*. Su puesta en escena sumada a la ausencia de radio, televisión, o cualquier otro aparato eléctrico generador de ruido contribuye a conservar un clima de silencio predominante y distintivo del lugar.

La diversidad de labores realizadas diariamente por los monjes, llevadas a cabo en lugares y tiempos específicos, poseen la característica en común de que durante su realización cualquiera que sea no se producen intercambios dialógicos. Con la excepción de que por las características propias de algún tipo de tarea sea necesario hablar con el otro, en cuyo caso el diálogo se limita a lo estrictamente necesario para la realización del trabajo. Algo similar ocurre durante las comidas que se llevan a cabo en determinados horarios en el ámbito particular del "refectorio". Tanto en las comidas principales (almuerzo y cena) como en las menores (desayuno y merienda) se evita todo intercambio verbal guardando sumo silencio, el cual sólo es interrumpido por el fluir constante de la lectura que a viva voz hace uno de los monjes destinados para tal fin (el "lector").

Sólo hay tres momentos en los que la comunidad se reúne colectivamente en lugares prefijados a horas precisas del día. Durante los oficios religiosos en el templo,

durante las comidas en el refectorio, y durante los “recreos” en la sala de reuniones. Estos últimos se llevan a cabo después de las comidas y representan los únicos momentos que la organización social destina para los encuentros e intercambios informales entre todos los miembros de la comunidad, en los cuales pueden dialogar sobre diversos temas que salgan eventualmente. Estas prácticas poseen espacios y tiempos concretos de realización en donde el silencio adquiere significaciones determinadas.

Silencio exterior y silencio interior

En tanto práctica ascética, el silencio se vincula con la corporalidad subjetiva pero también se inscribe dentro de un “sistema de esquemas de producción de prácticas” colectivo (Bourdieu 1996: 134). Como afirmó la antropóloga Mary Douglas, “...no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social” (1993: 94). En este sentido Claude Lévi-Strauss señaló que,

“Las capacidades de excitabilidad, los límites de la resistencia son diferentes en cada cultura; los esfuerzos ‘irrealizables’, los dolores ‘insufribles’, los placeres ‘extraordinarios’ están menos en función de las particularidades individuales que de los criterios sancionados por la aprobación o desaprobación colectiva. Cada técnica, cada conducta, aprendida y transmitida por tradición, están en función de ciertas sinergias nerviosas y musculares que constituyen cada una un verdadero sistema, solidario, por otra parte, con determinado contexto sociológico.” (1971: 15) [comillas del autor].

Este sistema de prácticas puede ser asociado con un “habitus”⁸ (Bourdieu 1991, 1996) de cualidades concretas que es puesto en acción por los monjes en forma cotidiana. Este involucra tanto la oración en la iglesia durante los oficios religiosos, como el trabajo en el campo, la lectura individual en la celda (la “*Lectio Divina*”) y, por supuesto, hasta esa disposición “natural” al silencio que los monjes ejercitan. En el espacio sociológico concreto del monasterio el silencio se manifiesta bajo diferentes modalidades.

8. “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin presuponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.” (Bourdieu 1991: 92) [comillas del autor].

Por una parte, un silencio ambiental particular a este contexto que responde a la acción cotidiana generada por los mismos sujetos como resultado de la puesta en práctica de una "técnica corporal"⁹ (Mauss 1971: 337). La cual ejercitan en forma habitual y está directamente asociada con dos componentes implicados ya en la misma acción del retirarse del mundo. Por un lado, el ejercicio de una tendencia a un mínimo de interacción social externa y una tendencia a un mínimo de interacción verbal.¹⁰ Y, por otro lado, ciertas concepciones cosmológicas del universo simbólico que se manifiestan en categorías nativas tales como las de "escucha", "vocación", "oración" o "búsqueda de Dios" que se integran al habitus antes mencionado en tanto "sistema de esquemas de percepción y apreciación de las prácticas" (Bourdieu 1996: 134). En consecuencia, este silencio ambiental no se encuentra arraigado en los objetos sino en los sujetos que impulsan su práctica configurando un habitus de características definidas acordes con el modo de vida, con el establecimiento en el que la desarrollan, y con determinadas concepciones en torno a las mismas prácticas que realizan.

Este silencio que se constituye en un componente siempre presente en el escenario del monasterio cede el lugar a otro de características bien definidas. Se trata de un silencio que los actores definen como de recogimiento que está directamente vinculado a la práctica de la oración. Esta modalidad se superpone a la anterior y emerge en forma individual en los momentos de las oraciones que cada monje hace individualmente antes o después de algún oficio religioso en la iglesia o, en forma colectiva, durante los mismos oficios en las distintas Horas Litúrgicas cuando el grupo está presente en su totalidad en el coro.¹¹ Igualmente se pone de manifiesto en forma individual en el

9. Marcel Mauss entiende por técnicas corporales a los usos habituales que como miembros de una sociedad o grupo social determinado damos a nuestro cuerpo, quedando comprendidas dentro de ellas actividades de apariencia tan trivial como caminar, correr, bailar, etc.

10. Estas tendencias deben entenderse al modo en que Geertz lo hace para los 'motivos', los cuales "...son propensiones a realizar particulares clases de actos o a experimentar particulares clases de sentimientos. Y cuando decimos que un hombre es religioso, es decir que está motivado por la religión, esto es por lo menos una parte... de lo que queremos significar. Otra parte de lo que queremos significar es que ese hombre tiene, cuando está propiamente estimulado, la propensión a caer en ciertos estados anímicos, estados que a veces designamos... como 'reverentes', 'solemnes' o 'devotos'." (1987: 94) [comillas del autor]. Luego: "Los motivos apuntan en una dirección, describen cierto curso general, gravitan hacia ciertas realizaciones habitualmente transitorias." (*ibid.*).

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

sector más íntimo y privado del monasterio, es decir, en la clausura, y más precisamente en la “celda” personal o en el parque posterior que se constituyen en ámbitos propicios para la meditación. Asimismo, se practica durante la realización de la *Lectio Divina* que cada miembro realiza después del oficio de Vigilias y antes del de Vísperas. En el desarrollo de la lectura individual el silencio de recogimiento aparece como un componente primordial que favorece lo que los monjes denominan como la escucha, favoreciendo una predisposición que les permite estar atentos, según me fue señalado, a lo que “el Señor nos dice”, a la “Palabra de Dios”.¹²

Esta modalidad de silencio se encuentra vinculada como la anterior a ciertas técnicas corporales; aunque por estar asociada a esferas más interiores del sujeto resulta conveniente hablar de *technologies of the self*, tal como fue mencionado por Michel Foucault (1991) para hacer referencia a ciertas técnicas que “...los hombres utilizan para entenderse a sí mismos”.¹³ De esta manera, se constituyen en el “...modo en que un individuo actúa sobre sí mismo...” (*ibid.*: 49) contándose entre ellas la confesión, la contemplación, el examen de sí, la obediencia, el silencio, etc.¹⁴ Por tal motivo, resulta lícito referirse al silencio de recogimiento como una tecnología del ser y no como una técnica corporal, aunque el desarrollo de aquélla implique necesariamente la práctica de esta última. Señalar al silencio de recogimiento como una técnica no es erróneo, es incompleto y por tanto no basta para definirlo en su complejidad. Encontrándose directamente asociadas tanto a la esfera del yo como a la esfera corporal del sujeto estas tecnologías,

“...permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.” (Foucault 1991: 48).

12. Mayores detalles sobre la *Lectio* y la oración individual pueden encontrarse en Prat 1990-91, pág. 14.

13. La traducción castellana adopta el “self” como el “yo” subjetivo. Considero más apropiado su empleo en términos del “ser”, dado que no sólo es más acorde con las características del silencio de recogimiento (que es tanto introspectivo como corporal) sino que guarda mayor relación con el espíritu de la obra de Foucault (1991). Además de las tecnologías del ser Foucault señala otras tres de igual importancia: “...1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar y manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto...” (1991: 48).

14. En este sentido, respecto al silencio Weber afirmó que: “El precepto de enmudecer —en base a la amenaza bíblica en cuanto a la pena por ‘toda palabra inútil’— ha constituido, desde los cluniacenses, un reputado medio ascético de educación en el control personal.” (1984: 174 n) [comillas del autor].

En tanto práctica ascética corporal el silencio se vincula en forma directa con un "sistema de representaciones" (Bourdieu 1991, 1996) que los miembros de esta *communitas* (Morris 1995; Reidhead 1993; Turner 1979, 1988) construyen colectivamente. La noción de Dios y su búsqueda, la vocación y la escucha, constituyen claros ejemplos proporcionando a los actores en su condición de categorías nativas un conocimiento, una explicación y un vínculo con una realidad trascendente a través de la cual encuentran la racionalización de su práctica diaria. El silencio se inscribe en un universo simbólico signado por el "*peso de la presencia de Dios...*" —tal como atestiguan los monjes— permitiendo el establecimiento de una comunidad entre el sujeto y su divinidad, tornando a estos grupos susceptibles de ser enmarcados en un estado de liminalidad permanente (Morris 1995; Reidhead 1993; Turner 1979, 1988). Ello resulta así en razón de que el silencio representa junto a otros elementos un componente que acompaña en muchas instancias rituales al neófito durante el período liminal, constituyéndose en una de las propiedades de la *communitas*.¹⁵ En la comunidad monástica dichas características no revisten un carácter temporal acotado al tiempo que dure el rito de paso sino que, al contrario, están presentes de continuo en el grupo y se consuman formalmente cuando cada uno de los miembros realiza sus votos.¹⁶

Búsqueda y escucha

Expresiones como "...Dios me llama para esto...", "Dios me pide que haga esto...", "siento que este es mi lugar...", "el amor que Dios me pide solamente acá lo puedo dar...", "...el Señor nos muestra el camino, y este es el camino que me está mostrando ahora...", son algunas de las ideas

15. "...homogeneidad, igualdad, anonimato, ausencia de propiedad..., reducción de todos a idénticos niveles de *status*, indumentaria uniforme..., continencia sexual..., minimización de las distinciones por razón del sexo..., 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..., sencillez en el hablar y en los modales, locura sagrada, aceptación del dolor y el sufrimiento (incluso hasta el punto de sufrir martirio), etc." (Turner 1988: 118). Si bien no pueden hallarse todas estas propiedades en el grupo de monjes sí es posible advertir notables paralelismos entre las propiedades que identifican al sujeto liminal y algunas de las características de la comunidad tales como el celibato, la ausencia de propiedad, la imposibilidad de establecer marcadas diferencias de *status* entre los miembros, la obediencia al abad, el silencio, etc. A este respecto fue señalado que: "Las penalidades a que se someten por propia voluntad los miembros de órdenes monásticas y los ascetas entran dentro de la misma categoría general [la de *communitas*]; como afirma Turner, existen paralelismos sorprendentes entre los neófitos de los rituales de circuncisión ndembu y los monjes benedictinos." (Morris 1995: 315).

16. Esta condición que caracteriza al sujeto liminal en tanto *communitas* fue puesta de manifiesto por Turner en relación con las órdenes monásticas: "La transición se ha convertido aquí en una condición permanente. En ninguna parte ha sido señalada y definida con más claridad esta institucionalización de la liminalidad que en los estados monásticos y mendicantes de las grandes religiones universales;" (1988: 114).

que a menudo manifiestan los monjes cuando se los consulta acerca de las motivaciones que los impulsaron a ingresar al monasterio obedeciendo a una especie de “llamado”. Obran en consecuencia promoviendo su admisión al monasterio abandonando su condición de sujeto estructural en la sociedad para devenir en un sujeto liminal practicante de una forma de vida religiosa sui generis. Por otra parte, la idea de una vida retirada en el silencio de un monasterio en un proceso permanente de búsqueda y escucha de Dios, de alabanza continua al Señor, aparece inextricablemente asociada a la vocación monástica que se diferencia notablemente de la vocación sacerdotal. Como me ha sido señalado el monje “...no entra para el sacerdocio, entra para dedicarse sólo a Dios... para buscar sólo a Dios..., [y] la búsqueda de Dios es esencialmente la escucha.”

El silencio como práctica vinculada a la oralidad adquiere una importancia fundamental en el vínculo comunicativo entre el individuo y la divinidad:

“Así como la palabra divina, expresada a través de su instrumento humano, está henchida de fuerza y de convicción en cuanto a su realidad, la que el hombre le dirige a su dios posee una gran trascendencia. El elemento oral reviste una importancia vital en el contacto entre el hombre y la deidad, porque si bien en teoría podemos comunicarnos con ella mediante el esfuerzo mental o la sensación de soledad, en la práctica ideas y sentimientos tienden a expresarse en palabras —ya sea que se las emita o que se medite en silencio sobre ellas—.” (Firth 1971: 251).

La vocación de retiro que el sujeto manifiesta al ingresar al monasterio se materializa en la práctica cotidiana en una actitud constante de búsqueda de Dios, que el monje realiza habitualmente a través de una disposición personal de escucha constante e instrumentalizada mediante la oración individual y colectiva. El silencio se constituye en el marco general, en la escenografía de fondo sobre la cual esta práctica se desarrolla cotidianamente. El procurarse una distancia social y geográfica necesaria como una tendencia a generar un cierto clima de retiro, y el buscar cotidianamente un silencio tendiente a hacer de los espíritus sustancias más permeables a esa escucha de Dios, se constituyen ambos en prácticas corporales destinadas a generar determinadas predisposiciones en un territorio contrario a toda sustancia física o asociada con el cuerpo. Esa búsqueda de aislamiento o retiro como así también la práctica del silencio en este contexto resultan fundamentales,

“Cualquiera que haya tenido una experiencia sincera y profunda de la religión sabe que los momentos religiosos más intensos acaecen en la soledad, en el cese del comercio con el mundo, en la concentración y despego mental y no en la distracción de una multitud.” (Malinowski 1993: 58).

El silencio establece una relación entre la corporalidad de la que se vale y una entidad espiritual trascendente constituida para los monjes por la figura de Dios, con el que sólo puede entrarse en contacto mediante la escucha. Entonces, la práctica del silencio en el monasterio no puede verse bajo una perspectiva que le adjudique un carácter mortificatorio sino que, por el contrario, debe contemplarse como una práctica tanto deseada como buscada por los sujetos que a la comunidad se integran. Este silencio que se implementa mediante la puesta en acción de determinadas técnicas corporales y ciertas tecnologías de un carácter más introspectivo, se vincula a ciertos estados contemplativos y meditativos que tienen por finalidad propiciar aquella disposición de escucha que los actores ejercitan cotidianamente. En este sentido, van der Leeuw afirmó que "...el silencio es, primero y en principal lugar, hablar a Dios y ser su interlocutor" (1964: 418).

Silencio y escucha conservan una asociación de naturalezas cualitativamente distintas puesto que el primero representa una disposición eminentemente corporal, en tanto que la segunda se presenta como una disposición principalmente mental en la que el monje debe estar entrenado y que actividades tales como la lectura, la oración individual y colectiva, la meditación, el silencio y, en suma, el clima del monasterio en general tienen por finalidad propiciar. Como me señalaba uno de los miembros de la comunidad, "...la finalidad de la escucha es dejar que Dios obre en nosotros por su gracia".

La búsqueda permanente del Dios que se manifiesta habitualmente a través de la Lectio, de la oración, de la escucha, del silencio, de la meditación individual, se ven racionalizadas y encuentran su lógica en la concepción de un Dios por el que se expresan sentimientos de amor, de admiración, de respeto y, en suma, por el que se ven justificadas las prácticas colectivas cotidianas. La "cosmovisión"¹⁷ construida por los monjes en torno a la persona de Dios adquiere en este punto fundamental importancia puesto que a El se obedece, a El se ama, a El se escucha, por El se calla, por El se es humilde y, en suma, por El se renuncia a la vida fuera del monasterio obedeciendo a su llamado.

17. La cosmovisión o visión del mundo de un pueblo fue vinculada a la práctica de un *ethos* determinado (Geertz 1987: 118). En este sentido, se afirmó que: "El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo... el *ethos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel estilo de vida es una auténtica expresión. Esta demostración de una relación significativa entre los valores que un pueblo suscita y el orden general de existencia en que ese pueblo se encuentra es un elemento esencial en todas las religiones, cualquiera que sea la manera de concebir esos valores o ese orden." (*ibid.*).

La búsqueda de Dios se consume en la escucha que está mediatizada por la práctica del silencio. En el silencio físico es posible la escucha mental, espiritual, constituyéndose en una herramienta fundamental para la concreción de aquella búsqueda que persigue el encuentro con un Dios que es conceptualizado en una forma determinada. Como sostenía uno de los miembros de la comunidad, *“el monje tiene una perspectiva de Dios que no es exactamente la misma que experimenta todo cristiano o un cristiano consagrado al sacerdocio, porque siempre el monacato conserva como una especie de noción instintiva de la majestad de Dios, de lo que significa el peso de la presencia de Dios en sí mismo y en la vida de uno que nos pide todo eso. Entonces, se da siempre una perspectiva de majestad, de grandeza, que es lo que se deriva concretamente después en que haya un servicio litúrgico a ese Dios que se ha conocido. Una vocación monástica, creemos, se origina cuando un hombre se ha encontrado con Dios, pero lo ha visto de un modo determinado... Y ese Dios, entonces, vale dejar todo por El”*.

En la escucha, según me señalaba un monje, se coloca la atención *“en lo que el Señor nos dice...”*. Por ello, se habla de una *“experiencia meditativa”* que es posible por la práctica de un silencio de recogimiento que en su condición de tecnología del ser persigue insistentemente el *“silencio de los pensamientos que aturden...”*. Persistiendo en consecuencia una intencionalidad consciente en la que el sujeto dirige aquéllos al Dios que busca y desea escuchar lo que le dice.

Conclusión

El silencio practicado en el monasterio bajo sus dos expresiones se asocia a distintos espacios de actividad, como así también a la realización de diferentes prácticas durante diversos momentos del día. Si bien se trata empíricamente de fenómenos idénticos en tanto ausencia de ruido, es claro que tanto los contextos en que se producen como las concepciones que acerca de ellos generan los actores los caracterizan como silencios cualitativamente distintos. Resulta por ello de suma importancia destacar que pese a tratarse de una práctica corporal cotidiana se relaciona a nivel representacional con ciertas categorías mentales nativas de uso frecuente y de relevancia dentro del sistema simbólico.

Se presentan estrechos lazos entre el territorio corporal y espiritual. No obstante, se manifiestan como campos contradictorios en los cuales no puede transitarse por uno sin descuidar el otro, por ello, la relación entre ambos resulta ser proporcionalmente inversa en el sentido de que las incursiones sobre un campo se compensan con las pérdidas sobre el otro. Asimismo, la práctica habitual de actividades tales como el trabajo, la oración, el celibato, las vigiliias, la obediencia, el silencio y el ayuno, entre otras, en tanto prácticas corporales cotidianas dentro del monasterio se constituyen, junto a otras tecnologías más introspectivas como la escucha, en las únicas mediatizaciones tendentes

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

Para quien se retira del mundo con todas las consecuencias sociales que ello implica como la renuncia a una vida social entre amigos y familiares, el abandono de ciertas actividades en la sociedad como el estudio o el trabajo, el despojo de los objetos personales, es decir, la claudicación al universo de personas, actividades, objetos, relaciones, etc., que configuran el mundo individual no representa para el monje —contrariamente a lo que fue sostenido por ciertos autores (Durkheim 1993; Goffman 1970; James 1994; Leeuw 1964; Morris 1995; Turner 1988)— un acto doloroso, penoso y desgraciado sino todo lo contrario. Tanto el trabajo de campo en el monasterio como las conversaciones que mantuve con novicios, postulantes y monjes en general demostraron que si bien el pasaje de un estado a otro no está exento de dificultades para quien lo emprende, resulta erróneo subsumirlo en lo que fue denominado como procesos de mortificación. Menos exacto aún resulta adjudicar a las prácticas que habitualmente se desarrollan en el monasterio como actividades que forman parte de un proceso penoso y doloroso para los actores que las llevan a cabo.

Tanto el silencio como el retiro y la oración —junto a otros elementos constitutivos de la forma de vida que el monasterio promueve—, son perseguidos por cada uno de los miembros poniendo de manifiesto una vocación específica que se expresa desde los primeros momentos del ingreso y que, a posteriori, en el desarrollo de la vida cotidiana es objeto de un proceso social de construcción permanente a través del trabajo, de la oración, del estudio, de los encuentros comunitarios y de diferentes prácticas que como el silencio intervienen en dicho proceso en una asociación dialéctica con un sistema simbólico del cual la noción de Dios se constituye en el componente más preponderante. Como afirmaba uno de los miembros de la comunidad en uno de nuestros encuentros con respecto al momento en que deciden "abandonarlo todo" para ingresar al monasterio, se trata de "*una renuncia que uno hace con alegría...*".

Esta forma de vida ascética-monástica expresa su particularidad en una existencia vital marginalizada respecto de la sociedad global cuya instrumentalización se canaliza a través de un interés en una vida retirada consumada en la vocación monástica —cristalizada en lo

que fue señalado como una tendencia de la comunidad a generar un mínimo de interacción social externa—. Luego, en el seguimiento de un plan de vida claramente marcado por la Regla de San Benito en el que la cotidianeidad se desarrolla en un espacio circunscrito a los límites del monasterio, y donde sus improntas se materializan en una estructuración de los espacios y de los tiempos configurando un mundo social de actividad. En este ámbito se generan determinadas prácticas ascéticas que revisten un carácter estrechamente vinculado con las cualidades que se expresan en la *communitas* durante el período liminal. Todo ello lleva a descartar cualquier intento que a priori pretenda caracterizar al silencio —en tanto práctica ascética— como una actividad de carácter mortificadorio sin contemplar los valores nativos que se producen en torno a él y, menos aún, sin dar habida cuenta de las cualidades complejas de su expresión en la dinámica de la realidad social de estos monasterios.

BIBLIOGRAFÍA

- BATESON, G. y M. BATESON (1994) *El Temor de los Angeles. Epistemología de lo Sagrado*, Barcelona: Gedisa.
- BENITO, San (1990) *La Regla de los Monjes*, Luján: E.C.U.A.M.
- BOURDIEU, P. (1991) *El Sentido Práctico*, Madrid: Taurus.
- (1996) *Cosas Dichas*, Barcelona: Gedisa.
- DOUGLAS, M. (1993) *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid: Alianza.
- DURKHEIM, E. (1993) *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid: Alianza.
- FIRTH, R. (1971) *Elementos de Antropología Social*, Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (1991) *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Barcelona: Paidós.
- GEERTZ, C. (1987) *La Interpretación de las Culturas*, México: Gedisa.
- GOFFMAN, E. (1970) *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires: Amorrortu.
- JAMES, W. (1994) *Las Variedades de la Experiencia Religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- LEEUW, G. van der (1964) *Fenomenología de la Religión*, México: Fondo de Cultura Económica.
- LEVI-STRAUSS, C. (1971) "Introducción a la obra de Marcel Mauss", in Mauss, M. *Antropología y Sociología*, Madrid: Tecnos, pp. 13-42.
- LINDT, G. (1992) "Asceticism in sociological perspective", *Acts of the International Conference on The Ascetic Dimension in Religious Life and Culture*, Union Theological Seminary.
- LUDUEÑA, G. (1998) *Ascetismo. corporalidad y habitus: Etnografía de la práctica del silencio en una abadía de monjes benedictinos*, Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.

- MALINOWSKI, B. (1993) *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- MAUSS, M. (1971) *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos.
- MERTON, T. (1958) *La Vida Silenciosa*, Buenos Aires: Sudamericana.
- MORRIS, B. (1995) *Introducción al Estudio Antropológico de la Religión*, Barcelona: Paidós.
- PRAT, J. (1990-91) "L'Orde Benedicti", *Arxiu. d'Etnografia de Catalunya*, núm. 8, pp. 12-29.
- REIDHEAD, V. (1993) "Structure and Anti-structure in Monasticism and Anthropology: Epistemological Parallels and Adaptive Models", *Anthropology of Consciousness*, núm. 2, pp. 9-22.
- RIVAS, F. (1997) "El canto gregoriano: 'icono sonoro' del misterio litúrgico", *Cuadernos Monásticos*, núm. 122, pp. 277-307.
- TURNER, V. (1979) *La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid: Siglo XXI.
- (1988) *El Proceso Ritual. Estructura y Antiestructura*, Madrid: Taurus.
- WEBER, M. (1964) *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1984) *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, México: Premia Editora.

RESUMEN

En este artículo propongo determinar desde una perspectiva etnográfica la especificidad del silencio como práctica social en el contexto de un monasterio de monjes benedictinos. Ellos constituyen una de las órdenes religiosas dentro de la Iglesia Católica y llegan a la República Argentina en 1899. Estos monjes desarrollan una vida de carácter ascético en la cual el silencio representa un elemento fundamental. Para su tratamiento se destacarán tres aspectos considerados de particular interés. En primer lugar se establecen sus tiempos y espacios de expresión en la vida diaria comunitaria. En segundo lugar, son señaladas las modalidades corporales e introspectivas en las cuales el silencio se manifiesta en el proceso social. Finalmente, se analiza su relación con determinadas categorías nativas del sistema simbólico.

ABSTRACT

In this paper I propose to establish from an ethnographic perspective the meaning of silence as social practice in a monastery of Benedictine monks. They are a religious order of the Catholic Church and came to Argentina in 1899. These monks develop an ascetic life in which the silence is a fundamental element. For its treatment I will point three aspects to consider. First, I establish its times and places of expression in communitary everyday life. Secondly, I remark on introspective and corporal ways in which silence appears in the social process. Finally, I analyze its relationship with some native categories of symbolic system.