

Espiritualidad y semiótica de la pobreza en el monasticismo católico posconciliar

Spirituality and Semiotics of poverty in Post Vatican II Catholic monasticism

Gustavo Andrés Ludueña

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES)
de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)

Resumen

El Concilio Vaticano II (1962-1965) implicó el desarrollo de cambios profundos en la Iglesia Católica Romana a nivel mundial. Estas transformaciones se verificaron en aspectos tales como la liturgia, el diálogo interreligioso, la instrucción del personal eclesiástico y el rol del laicado, entre otros. En este contexto de renovación que afectó a todos los actores de la institución eclesiástica, el artículo explora y analiza las formas de espiritualidad surgidas de experiencias religiosas que apuntaron a experimentar una vida consagrada en medios pobres. En este sentido, el estudio permite advertir la complejidad semiótica que la pobreza adquirió para los sujetos, a partir de la polisemia que el término generó a la luz del Concilio en religiosos y religiosas de diferentes órdenes y congregaciones. Para ello, esta investigación focaliza principalmente dos casos de inserción monástica benedictina que se dirigieron a una búsqueda de proximidad con sectores subalternos -en ámbitos rurales y suburbanos- y, eventualmente, a una acción política transformadora como a una imitación de su experiencia socio económica.

Palabras clave: catholicismo - pobreza - espiritualidad - experiencia religiosa - órdenes religiosos - Concilio Vaticano.

Summary

The Second Vatican Council (1962-1965) brought the emergence of deep changes in the Roman Catholic Church worldwide. These transformations were evidenced in aspects such as liturgy, interreligious dialogue, instruction of the Church's staff and the role of the laity, among others. In this context of renovation that affected all actors of the ecclesiastic institution, this article explores and analyzes the forms of spirituality that rose up from religious experiences aimed at experimenting a consecrated life in poor settings. In this sense, this paper shows us the semiotic complexity that poverty acquired for the Catholic agents through the polysemy that the term produced in religious men and women of different orders and congregations in the light of the Council. In doing so, this investigation is focused mainly on two cases of Benedictine monastic insertion addressed at looking for proximity with subaltern sectors -in rural and suburban milieus- and, eventually, at generating a transforming political action as an imitation of their social and economic life experience.

Key words: catholicism - poverty - spirituality - religious experience - religious orders - Vatican Council.

Introducción¹

Inspirada en la *Populorum Progressio* de Pablo VI (1967) y reafirmada luego en el célebre encuentro de Medellín (1968), la *opción por los pobres* estaba destinada a convertirse en el nuevo norte espiritual de una porción significativa de hombres y mujeres que en los años que rodearon al Concilio Vaticano II (1962-1965) adscribían a la vida consagrada -y, por supuesto, también al clero diocesano- pero que, no necesariamente ni en todos los casos, se alineaban con el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Los ecos teológicos de la pobreza que luego resonaron bajo un tono más familiar en la reunión de los obispos argentinos reunidos en San Miguel (1969), acentuaron el ímpetu de aquella dirección teológica y experiencial que se expresó con matices, y por cierto de modo heteróclito en el ámbito local y regional, en las diferentes congregaciones y órdenes religiosas. Interesado por los efectos de este clima de efervescencia política y religiosa, el artículo trata de la imaginación religiosa de cosmologías y experiencias (Ludueña, 2012) que, surgidas en el campo monástico argentino dieron origen a procesos conocidos normalmente como de *inserción*, haciendo de la pobreza su principal centro de atención. En este sentido, entenderemos la inserción como el “proceso de integración de los religiosos al mundo de los pobres”². De este modo, focalizándonos sobre la Orden Benedictina, y a sabiendas de que empresas similares se produjeron en otras congregaciones de nuestro país y de América Latina (Bidegain, 2003; Catoggio, 2010; Cubas, 2008; Mignone, 1986; Quiñones, 1997), indagamos los sentidos generados en torno a la pobreza en experiencias monásticas de inserción, así como las espiritualidades colaterales que se tradujeron en variaciones alternativas a la vida consagrada desarrollada hasta entonces en las comunidades de pertenencia de quienes las promovieron.

Desde una perspectiva general, tanto las modalidades de conceptualizar la pobreza como las estrategias de su inclusión en la vida religiosa derivaron

¹ El material documental contenido en este trabajo procede de instituciones y personas a las que deseo expresar un sincero agradecimiento por su colaboración. Entre ellas, la Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos; The Thomas Merton Center de Bellarmine University por el acceso a la correspondencia entre Thomas Merton y religiosos argentinos; y a los padres benedictinos Pedro Alurralde, Gabino Lapuente, Pablo Montero, José Veronesi y Mauricio Grandval por su inestimable tiempo. Los posibles errores u omisiones en este escrito son de mi entera responsabilidad.

² *Informe sobre CRIMPO Argentina (1982-1989)*, Archivo CONFAR, Buenos Aires.

en creaciones originales que obligaron a revisar el pasado de la orden o congregación, por un lado, y a recorrer la mirada sobre el paisaje sociopolítico y económico de la región, por el otro. Los dos aspectos -devenidos para muchos en imperativos ineludibles- llamaban a dialogar con la pobreza y, en alguna medida, a reinterpretar la vida religiosa que hasta entonces parecían abrazar sin demasiada hesitación aparente. A grandes rasgos, consistía en pensar otra iglesia; o, mejor aún, de pensarla desde la realidad exterior en la que cada vez más se la veía inmersa. En otras palabras, se trataba de una iglesia que se imaginaba a sí misma -en una actitud menos autista- desde su propia alteridad. Eso conducía a emprender un tránsito obligado de la iglesia refractaria a la iglesia solidaria; una solidaridad que, dicho sea de paso, no se agotaba en la asistencia social, sino en la proximidad -y, en ocasiones, incluso en la imitación y mutación- estructural. La experiencia de un sector de la vida consagrada, entonces, comenzó a visualizarse a partir de la experiencia social de una franja específica del laicado; la cual se identificó con los pobres y explotados por otros más favorecidos. Así, el rostro de Cristo se desplazaba ahora de los confines del templo a los márgenes que delineaban sus propios suburbios. Este Cristo, percibido como no del todo domesticado para quienes se ubicaban en una vereda opuesta, visibilizó las acentuadas distinciones que existían al interior de la institución eclesiástica. La pobreza se convirtió en un espacio semántico -y no sólo político- de confrontación de sentidos que no siempre resultaron ser convergentes. Para el abordaje de esta cuestión comenzaremos, primero, con una revisión de la pobreza tal como ella se manifestó en algunas de las voces católicas de América Latina. Luego, retomaremos los efectos del encuentro de Medellín para la reorientación de la mirada de una parte del clero hacia la situación de subdesarrollo económico y desigualdad social en la región. En tercer lugar, abordamos dos experiencias de inserción, una en la localidad de Siambón (Tucumán) y otra en Berisso (Buenos Aires), con el fin de explorar sus similitudes y diferencias así como las distinciones respecto de las nociones de pobreza preexistentes. Veamos entonces cómo algunas ideas se presentaron en el concierto regional.

La pobreza en la iglesia latinoamericana

Desde la inquietud que en materia social y económica mostró León XIII (1878-1903) en la encíclica *Rerum Novarum* (1891), visibilizando la situación histórica de las “clases pobres” y la responsabilidad que en ese campo

le cabría a los estados, declaraciones eclesiásticas posteriores reafirmaron el protagonismo que el tema tendría para la Iglesia Católica. Cartas papales sucesivas como *Quadragesimo Anno* (1931) de Pío XI (1922-1939) -preocupada por la necesaria armonía entre las clases sociales y los nexos entre el orden moral y económico-; *Mater et Magistra* (1961) de Juan XXIII (1958-1963) -que retomó la discusión por la cuestión social-; y la citada *Populorum Progressio* (1967) de Pablo VI (1963-1978), profundizaron las palabras de León XIII al tiempo que ayudaron a estructurar cada vez más un discurso institucional en el horizonte católico universal sobre un tópico que, ciertamente político y económico, no era menos moral. Así, la perspectiva ecuménica inscripta por obra de las diferentes proclamas vaticanas, no obstante, careció, tal vez con la sola excepción del *Manifiesto de 18 Obispos del Tercer Mundo* (1968) focalizado sobre un espacio geopolítico bastante bien delimitado, de la mirada localizada que inspiró las declaraciones de origen regional.

En este orden, en un claro espíritu de recuperación y profundización de estos intereses, encuentros memorables del catolicismo latinoamericano como los de Medellín (1968) y Puebla (1979), por ejemplo, marcaron el estado de las sensibilidades locales respecto de la pobreza en los países de la región. Ello no sólo se cumplió para los representantes del clero sino, además, para un sector importante de la sociedad que comenzaba a advertir los efectos devastadores provocados por cambios socio-económicos acelerados. Entre estos efectos, fue sin duda la agudización de las desigualdades sociales la que más penetró en los ánimos de no pocos católicos. En especial, en los integrantes de ciertos espacios del catolicismo que empezaban a despertar no tanto a esta singular realidad, como a una renovada conceptualización y acción para su eliminación (Lanusse, 2007b).

Sin embargo, el llamado sobre la pobreza no fue recibido de igual modo por los actores orgánicos del heterogéneo catolicismo latinoamericano en general, y del argentino en particular. Un cúmulo sustancial de investigaciones recientes atestiguan estas diversidades de definiciones y acciones frente a la cuestión social. Estas oscilaron desde la franca indiferencia y oposición hasta la lucha armada, pasando por una política de asistencialismo social (Bresci, 1987; Campos, 2010; Lanusse, 2007a, b; Mignone, 1986). En el horizonte delineado por estas polaridades, que un dirigente religioso identificó de forma *sui generis* en una “postura legalista conservadora” y en una “anárquico-

innovadora”³, se abrió un territorio fértil de invenciones sobre la significación y la experiencia práctica de la pobreza. Todo ello a la luz de la palabra bíblica, pero, también, a la luz -para muchos cada vez más incandescente- de una realidad susceptible de nuevas interpretaciones. Las “bienaventuranzas evangélicas”, como las había llamado monseñor Eduardo Pironio (1920-1998), parecían querer ahora mirar hacia ámbitos que los soplos conciliares comenzaban a despejar como *terra incognita*. Durante el mes de junio de 1973, en asamblea ordinaria de renovación de las autoridades, la Confederación Argentina de Religiosas -que reunía por aquel entonces 167 congregaciones femeninas y unas 12.000 adherentes- reafirmó la decisión de continuar con la “pastoral popular” iniciada años atrás⁴. En dicho encuentro, se exaltó “la profundización del proceso de renovación y cambio en la vida religiosa, para la concreción de una expresión popular y evangélica”⁵. Pocos meses antes en una asamblea general de la Conferencia Argentina de Religiosos -que aglutinaba por ese tiempo a unos 4.500 integrantes-, Pironio interpelaba las palabras de Pablo VI en Colombia acerca del rumbo futuro de América Latina. Allí, el prelado expresó la disyuntiva que parecía cernirse sobre la misión apostólica de los religiosos; “o nosotros comprometemos nuestra vida de tal manera que cambie el mundo a través del espíritu de las bienaventuranzas evangélicas o no hay otra salida que la violencia”⁶.

Para los benedictinos argentinos, por ejemplo, los *Cuadernos Monásticos* -la primera publicación monástica del Cono Sur-, mostraba ya en sus primeras ediciones lanzadas en 1966 las insistentes preocupaciones de los religiosos y religiosas de esta orden por la pobreza. De modo general, y en particular en los años que sucedieron al Concilio, los benedictinos así como otras órdenes y congregaciones se hallaban en un punto de movilización en el que la pobreza -entre otros temas igualmente relevantes- ocupó sus respectivas agendas (*cf.* Quiñones, 1997). En este cuadro de matices variopintos, las lecturas sobre las situaciones de empobrecimiento de amplios sectores de América Latina promovieron la necesidad de revisar su propia vivencia del catolicismo.

³ *La Nación*, “Afirmase la renovación religiosa”, 5 de junio de 1973.

⁴ *La Nación*, “Afirmase la renovación religiosa”, 5 de junio de 1973.

⁵ *La Nación*, “Clausuróse la asamblea de las religiosas”, 4 de junio de 1973.

⁶ *La Nación*, “Tienen nuevas autoridades los religiosos”, 15 de abril de 1973.

De esta forma, cuestiones acerca de cuál era la condición de los pobres, qué decían las Escrituras sobre la pobreza, de qué modo el rol de sacerdote, religioso o religiosa podía entrar en una sintonía de mayor compromiso con esta realidad, cómo era posible combatir el estado de acuciante desigualdad social y económica, etc., constituyeron algunos de los interrogantes que estos sujetos intentaron resolver. Para muchos y muchas, el camino obligado fue una revisión no sólo del texto bíblico sino, además, de las biografías, escritos y mensajes de los líderes míticos fundacionales de cada orden y congregación religiosa. En el caso singular de los benedictinos fue san Benito de Nursia (480-547) y, el camino al que condujo esta revisión, no fue -en todos los casos- una inserción en el mundo de los pobres. Precisamente, podríamos decir en términos generales, fue en el curso de este revisionismo histórico que se imaginaron y ensayaron diversas y nuevas experiencias religiosas en el catolicismo latinoamericano; por esa razón, para ninguno de estos actores se trató de un viaje meramente intelectual sino, fundamentalmente, pragmático.

De forma más importante, estas discusiones no llevaron a la arena de debate a la pobreza solitariamente, sino que lo hicieron junto a un acentuado latinoamericanismo que identificaba condición socio-económica y política con un marcado regionalismo. Los documentos de Medellín y Puebla fueron indudables epítomes de estos procesos que fueron consolidándose en el curso del tiempo. En este orden, esos documentos no sólo desplegaron novedosas discursividades en el catolicismo local, sino que además estimularon la imaginación en dirección a prácticas religiosas que socavaban el *statu quo* eclesial.

Los ecos de Medellín

Los documentos de Medellín y su recepción en San Miguel⁷, lograron condensar una preocupación preexistente que giraba en torno a la pobreza, la teología y la pastoral; así como el rol que debía caberle a los consagrados en una iglesia que buscaba su propia renovación en un clima conciliar movilizador que la interpelaba sobre el futuro, tanto como sobre el pasado y el presente. Varios fueron los religiosos y religiosas que miraron entonces hacia el espejo de la

⁷ Declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín). San Miguel, 26 de abril de 1969. http://www.episcopado.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=52&Itemid=33.

pobreza; el cual devolvió imágenes que, aunque refractarias para algunos, para muchos se asociaron a distintas formas de espiritualidad y experiencia de su fe. Veremos que en ciertos casos, los ensayos desplegados mudaron de una pobreza objetiva ligada a un apostolado de carácter más bien asistencialista, a una pobreza subjetivada dada por la participación y el compromiso con la vida social y económica de los pobres. De a poco, la pobreza comenzó a adquirir sus propios rostros, tanto como sus propios nombres y lugares. Tal como lo señaló Norberto Habegger en algún momento, surgió “una Iglesia nueva comprometida con los seres concretos” (n/d: 90). Este giro no estuvo divorciado de una visión política acerca de la situación histórica que atravesaba América Latina, y que abrevaba en un discurso en vías de consolidación acerca de la “cultura católica” de la región (Ludueña, 2009). Si bien los rasgos de estas experiencias religiosas de pobreza que recorrieron la iglesia en su conjunto fueron únicas, existieron otros que muchas de ellas parecieron compartir. Por ejemplo, la identificación por parte de sus impulsores entre geografías (*e.g.*, urbanas, suburbanas, campesinas) y poblaciones específicas afectadas por procesos de desigualdad estructural (*e.g.*, aborígenes, obreros, campesinos); una vida comunitaria más horizontal y menos reglada por cargos y jerarquías que por consensos colectivos en la toma de decisiones; una experiencia religiosa cotidiana en sintonía con las lógicas nativas del entorno social de inserción; la imaginación de formas alternativas de servir a la iglesia a partir de una resignificación de la pobreza cristiana ligada tanto al clima conciliar iniciado por Roma, como a un catolicismo ahora más articulado con discursos de orden transnacional que proponían otra mirada de proyección continental.

Por esta razón, la denuncia sistemática de la injusticia social y económica, así como de sus catastróficos resultados, no estuvo exenta de un conglomerado de representaciones acerca de la situación latente en el resto de América Latina; lo cual también tuvo consecuencias perdurables -pese al interregno de la dictadura militar (1976-1983)- en el curso de las mutaciones subsecuentes que se dieron en el catolicismo local. Así, por ejemplo, en un detallado estudio sociográfico y descriptivo sobre el desarrollo de la vida religiosa en nuestro país entre 1955 y la actualidad, Jorge Abelardo Soneira advirtió “una moderada relación entre crecimiento del personal eclesiástico y altos niveles de pobreza a nivel de diócesis” (Soneira, n/d: 30). Más aún, tomando en cuenta que “las nuevas diócesis han sido creadas en zonas con altos porcentajes de población con NBI [Necesidades Básicas Insatisfechas]”, sostiene el autor, se

exhibe “una cierta tendencia por parte de la Iglesia a redistribuir su personal hacia zonas con población con mayores niveles de privación” (Soneira, n/d: 30-31). Por lo tanto, “[l]as diócesis que más han crecido en cantidad de personal eclesiástico son aquellas con niveles más altos [de] población con NBI” (Soneira, n/d: 33). Resulta inevitable asumir que esta preferencia estratégica dominante en el uso de los recursos religiosos sea deudora, aún hoy, de la sensibilidad y del fermento teológico y experiencial que se generó en torno a la pobreza a la sombra del Concilio.

En una declaración terminante, afirmaba el documento de la Conferencia de Obispos reunida en San Miguel, “los pobres son el sacramento de Cristo”. Retomado así las palabras de Pablo VI en Colombia, los prelados argentinos declaraban que “la Iglesia honra a los pobres, los ama, los defiende, se solidariza con su causa”. De este modo, la imitación del pobre -a través de una singular apropiación de su modo de existencia social- fue también una suerte de *imitatio Christi* en el desarrollo de una novel mística cristiana. La efímera duración de varias de estas experiencias, a causa muchas veces de las rudas condiciones y dificultades atravesadas por quienes las afrontaron, parecían confirmar el fracaso anticipado de los que -desde una vereda opuesta- des- acreditaban *a priori* tales fundaciones. La deslegitimación de estas aspiraciones adicionaba un obstáculo extra que solía abandonar a la suerte a los emprendedores. A los ojos de los otros se trataba de una mala interpretación del Evangelio, e incluso sus detractores lo vieron tanto en ese momento como ahora como un “fracaso” de empresa religiosa, pareciendo confirmar con ello la supuesta certeza que entonces tuvieron en desalentar este tipo de experiencias. Sin embargo, para muchos y muchas la pobreza fue tanto un símbolo que los interpeló a rever sus sentidos preexistentes, como un laboratorio teológico para ensayar renovadas espiritualidades a la luz de un imaginario que se alimentaba de nuevas imágenes del pobre.

Hacia mediados de la década de 1950 comenzaron a producirse, con las primeras generaciones de monjes argentinos, experiencias monásticas nutridas de fuentes disímiles. Precisamente, fueron los religiosos nativos, más que los de origen europeo que lideraron las fundaciones originarias, los que estuvieron a la cabeza de aquellos movimientos. Muchos de ellos se encontraban, ya desde antes de su condición de consagrados, detrás de la búsqueda de un modelo monacal más recoleto y, por lo tanto, menos involucrado en acciones misionales como había ocurrido con las estrategias iniciales de acomodación religiosa.

Veremos, a continuación, dos de estos ensayos de inserción volcados a la imaginación de un monasticismo “social” en diálogo directo con la pobreza.

Un cisma en los cerros tucumanos: *los de arriba y los de abajo*

Un indicio de las expectativas por un novedoso proyecto basado en una lectura de los ascetas primitivos fue la fundación del monasterio de Cristo Rey en la localidad de Siambón -Tucumán-. Asentado en 1956 como un emprendimiento de la abadía Niño Dios de Victoria -Entre Ríos-, el establecimiento hizo del retiro, la oración y el trabajo el rasgo primordial de su experiencia religiosa. En esta dirección, a diferencia de la casa matriz, sus monjes intentaron una vida recoleta en una ladera de los cerros tucumanos dando lugar a la emergencia de lo que podría entenderse como una forma de modelo patrístico inspirado en la vivencia de los denominados Padres del Desierto. Más precisamente, en palabras de uno de sus fundadores, la creación se nutría de franjas jóvenes del monasterio entrerriano que se orientaban por “el deseo de instaurar una vida monástica más ordenada y menos dispersa, en la que los ideales del ‘Ora et Labora’ [de san Benito de Nursia] no quedaran recubiertos por actividades múltiples y disociadas del espacio concreto del monasterio” (Grandval, 2006: 4). La delimitación de las prácticas religiosas a las fronteras físicas del establecimiento se orientaba hacia un imaginario que distinguía con más claridad un orden simbólico respecto del adentro y del afuera. En tanto, Niño Dios siguió con su intensa agenda de tareas misionales externas centradas, mayormente, en la diócesis de Paraná y, luego, Gualaguaychú. A comienzos de la década de 1970, y en el marco de los vientos del Concilio que en muchas áreas del mapa católico ya presagiaban tormenta, una división interna en Cristo Rey fragmentó a la comunidad en dos mitades que, sin obliterar otras como la que se identificó con una versión más extremista de la vida monástica, serían conocidas como *los de arriba y los de abajo*⁸.

En este sentido, aunque políticamente sugestivas, las denominaciones referían al lugar físico que cada uno de los sectores opuestos ocupó durante la

⁸ Esto parecía reafirmar la argumentación de Patricia Wittberg (1994) acerca de las escisiones que advirtió en su estudio sobre los efectos conciliares en las congregaciones femeninas de los Estados Unidos. “Múltiples variaciones [religiosas] pueden coexistir en un mismo esquema ideológico al mismo tiempo, en tanto los diferentes grupos pudieran formular selectivamente la versión que más se adaptara a sus necesidades” (Wittberg, 1994: 108).

división. Mientras los de arriba permanecieron en el monasterio situado en lo alto de la ladera del cerro -el asiento originario del grupo-, los de abajo se localizaron en una pequeña vivienda al pie de la montaña y en proximidad con el poblado aledaño. Los primeros siguieron fieles a una vida monástica retirada -aunque comprometidos con tareas de colaboración con los vecinos de la región-; los segundos se convirtieron en promotores de un monacato orientado a la acción directa sobre los mismos sectores campesinos adyacentes⁹. Los núcleos en pugna terminaron proponiendo finalmente diferentes proyectos imaginados de vida monástica alternativos al modelo ministerial entrerriano que condujeron a un conflicto derivado en una diferenciación social interna. El elemento político estuvo presente en todo el problema, así como también lo estuvo en gran parte del catolicismo (Mayol, Habegger y Armada, 1970). Las visiones contrastantes en torno a cuál era la forma de ser monje que la Iglesia exigía a los religiosos dio lugar a interpretaciones divergentes. Aún permaneciendo la comunidad unificada en el monasterio, las diferencias se hicieron cada vez más evidentes y acuciantes. Para los de abajo, tal como lo había dicho el jesuita Carlos Palmés -presidente de la Confederación Latinoamericana de Religiosos- “el religioso no puede marginarse de los marginados”¹⁰. En una afirmación que retomaba la mirada crítica instalada por Medellín en torno al desarrollo socioeconómico en la región, Palmés reconocía una línea que abogaba por una legítima “sinceridad en la pobreza”. En este orden, afirmaba,

“Creemos que se ha hecho una propaganda de la pobreza religiosa que no responde a la realidad. Y por eso muchos se sienten incómodos ante esa situación más bien de fachada. Y quieren buscar una pobreza que consista en una verdadera austeridad de vida, que significa también el vivir con los pobres, buscando en esa convivencia con ellos, no solamente ayudarles a salir de su miseria, sino también a aprender las virtudes del pobre de Yavhé; es decir, la humanidad de corazón que nos acerca a Dios y nos hace más aptos para el reino de los cielos”¹¹.

⁹ Estas personas, a juicio de los fundadores, poseían una “religión muy elemental y transmitida oralmente de una generación a otra [y] había conservado algunos valores puntuales como el ‘cumplir con Dios’ la Misa y los sacramentos del Bautismo y matrimonio, así como una actitud de respeto hacia los hombres de Dios” (Grandval, 2006, 11).

¹⁰ *La Nación*, “Visión americana de un sacerdote jesuita”, 18 de abril de 1973.

¹¹ *La Nación*, “Visión americana de un sacerdote jesuita”, 18 de abril de 1973.

En El Siambón, por su parte, mientras los de arriba persistieron en la experiencia patristica, los de abajo se lanzaron a lo que podría comprenderse como un modelo monástico social; era monástico porque en la perspectiva de los protagonistas no renunciaba a la identificación con la tradición de la Orden religiosa a la que pertenecían, y social porque rescataban el nuevo rol que debía caberle al consagrado en la realización de su entrega vocacional a los más desposeídos¹². Esta era una inquietud que recorría, de manera singular, el espectro más joven del personal religioso; tal como parecía señalarlo el interés por la “presencia y acción entre los pobres”, los “valores evangélicos de la cultura popular”, la “religiosidad popular”, y la “pastoral desde el pueblo”¹³. Sin embargo, no parecería poder deducirse de ello -tal como parece afirmarse a menudo- que el cambio fue el corolario de una distinción generacional¹⁴. El caso tucumano demuestra que los miembros de igual franja etaria podían formular propuestas disímiles de vida religiosa. Dicho de otra forma, la generación podría aportar elementos para explicar el cambio pero no su dirección. En los grupos en cuestión se exploraron e imaginaron innovadoras formas de vida consagrada que fueron experimentadas por sus propulsores tanto como una gesta como una aventura colectiva que los llevaría a los umbrales de algo enteramente distinto; sin embargo, ninguno tenía -al menos de momento- un futuro libre de escollos. Los últimos se separaron de la comunidad y fueron percibidos por los primeros

¹² El interés social, por otro lado, ya estaba latente desde el surgimiento de la comunidad tucumana dado que, tal como narra un cronista acerca de las intenciones de su promotor, el padre Lorenzo Balerdi -quien fuera abad de Niño Dios entre 1952 y 1958-, “[d]ecía que no era lo mismo establecer un monasterio en medio del desierto o en un valle rodeado de familias y que si Dios nos había puesto en ese lugar, era evidente que no podíamos desinteresarnos de la realidad que nos rodeaba” (Grandval, 2006: 12).

¹³ *Consulta de CAR en ocasión de la Asamblea-Encuentro de octubre de 1974*, Archivo CONFAR, Buenos Aires. La consulta se realizó con el fin de sondear los temas más relevantes para los religiosos. Sobre un total de una población de 4.146 religiosos, el formulario obtuvo 221 respuestas (5,33%). Los ítems mencionados se mostraron como los más relevantes entre los consagrados menores de 39 años.

¹⁴ Se presenta con frecuencia en las fuentes de la época un discurso bastante homogéneo y extendido respecto de la figura no domesticada del joven rebelde, disconforme y revolucionario que viene a contestar las estructuras vigentes. Así, en un boletín de la CAR se sentenciaba que si bien “la distancia generacional se está convirtiendo en fractura [...] no debe confundirse el movimiento juvenil universal, con ciertas excrecencias de jóvenes marginados a uno y otro lado del camino, llámese ociosos, ‘hippies’, ‘beatniks’ [sic], resentidos, segregacionistas de clase, partido, dinero e ideas”, *C.A.R. Confederación Argentina de Religiosos*, “La Nueva Generación”, nov.-dic., 1968: 1.

como extremistas en su tentativa, la cual fue influenciada tanto por Medellín como por el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y las experiencias de Taizé en Francia¹⁵. Como señalaba uno de los fundadores, en referencia a los de abajo, “se fue un poco al extremo”. Esta percepción surgía de considerar que los disidentes asumían una vida que debía ser “tan sencilla que [...] tenía que ser completamente ya... como los vecinos [de condición humilde] [...] yo no fui tan extremista... Mejor dicho, no fuimos tan extremistas porque fuimos varios [los de arriba]”¹⁶. Mientras una minoría permaneció en el lugar, ya que “aquí [arriba] quedaron muy pocos [...] el padre B, el padre J, el hermano A... y yo. Y ahí quedamos [...] nosotros nos quedamos aquí como dueños del monasterio”, un grupo más significativo se desplazó al pie del cerro.

Quienes allí se asentaron, “trabajaban juntamente con la gente”. El ensayo de aproximación y acompañamiento a los habitantes de la zona, era paralelo a una resignificación de la idea de trabajo que ya estaba presente en el giro que le había impuesto la misma fundación de Cristo Rey. En este caso, ligada al trabajo asalariado. “Ellos querían trabajar ahí juntamente con la gente [...] Hicieron una fábrica allá [...] una pequeña fábrica de productos así y trabajaban allá a la par de los mismos obreros allá... los que estaban abajo”¹⁷. Ni abandonar el monasterio ni trabajar fuera de él estaba en los planes de los que decidieron permanecer arriba; aún cuando los que “iban a trabajar a la fábrica [...] eran... también los dirigentes” y donde igualmente “llevaban las cuentas y todo eso”¹⁸. De manera similar a los *curas obreros* tercermundistas (Di Stefano y Zanatta, 2000; González y García Conde, 2000; Lenci, 2000; Touris, 2000, 2005), una fracción de monjes de la comunidad de Cristo Rey optó por tomar la dirección de un nuevo proyecto imaginado que ya no sólo contestaba el paradigma ministerial entrerriano que habían dejado atrás sino,

¹⁵ Taizé es una comunidad monástica cristiana creada en Francia en 1940 por el suizo Roger Louis Schutz-Marsauche (1915-2005) y acoge adherentes de diversas confesiones religiosas. Hacia la década de 1950 algunos integrantes abandonaron la comunidad para vivir una vida de proximidad con sectores pobres de diversas partes del mundo. Con una fuerte llegada a la juventud es, desde su fundación, un destacado centro de peregrinación en Europa que recibió, entre otros, a Juan Pablo II, Juan XXIII, y Teresa de Calcuta. Desde 1978 Taizé organiza encuentros anuales juveniles en alguna ciudad europea.

¹⁶ Entrevista a uno de los fundadores del monasterio Cristo Rey, El Siambón, Tucumán, 2006.

¹⁷ Entrevista a uno de los fundadores del monasterio Cristo Rey, El Siambón, Tucumán, 2006.

¹⁸ Entrevista a uno de los fundadores del monasterio Cristo Rey, El Siambón, Tucumán, 2006.

más aún, el modelo patrístico que aquel mismo monasterio había inaugurado por vez primera en la experiencia del monacato masculino argentino.

Esta modalidad de consagración religiosa proponía una vida más “sencilla” en comparación con la llevada hasta entonces vinculada al ministerio sacerdotal. Esta perspectiva, a la que no claudicarían los de arriba, sería opuesta por los de abajo, quienes, por otra parte, irían más allá proponiendo una estrategia de proximidad con sectores subalternos. Los aires tercermundistas soplaron sobre el monasterio de Siambón. Este propósito, vinculado a lo que ya venía siendo practicado por miembros del clero secular en fábricas y villas miseria (Bresci, 1987; Mayol, Habegger y Armada, 1970), había sido objeto de disenso y diferenciación dentro de la comunidad tucumana. Los disidentes, que pretendían ser “como los vecinos” de condición humilde y trabajadora, intentaron una aproximación política y religiosa a la situación social de estos últimos que fue concebida por sus detractores como extremista. El debate, que dividió las aguas generando un abismo entre ellas, se presentó para muchos como definitivamente insoluble.

La modalidad inaugurada por los fundadores de Siambón procedentes de Niño Dios apostaba a una vida donde el trabajo manual, recuperado desde una mirada revisionista del monacato primitivo como tecnología ascética (Foucault, 1991, 2001; Silber, 1993; Weber, 1996), tuviera un lugar destacado en la vida cotidiana. Sin embargo, el mismo debía ser desarrollado dentro de los límites del monasterio. Esta estrategia, que se vinculaba con políticas de retracción social de las comunidades, contradecía la promovida por los de abajo que impulsaban trabajar “juntamente con la gente”. Es decir, fuera de los confines del establecimiento religioso; pero, más interesante aún, “a la par de los mismos obreros” en una fábrica próxima donde llegaban a hacerse cargo de tareas de organización y dirección de los trabajadores, tanto a nivel fabril como social acercándose así a las funciones de una suerte de intelectuales orgánicos gramscianos. Asimismo, promovieron organizaciones y asociaciones de base en el pequeño poblado adyacente al monasterio impulsando el desarrollo social de la comunidad -del cual la mayor parte de la comunidad nunca se había desentendido del todo-.

Este desarrollo era condición *sine qua non* para lograr el propósito evangélico de conseguir una plena realización cristiana. En esta línea, sentenciaban los religiosos de la Fraternidad de la Virgen de los Pobres, “si al hombre le falta desarrollo humano queda poco lugar para el desarrollo espiritual” (Fraternidad

de la Virgen de los Pobres, 1971: 1). Esta referencia al desarrollo había estado presente no solamente en la carta *Populorum Progressio* (1967) sino, además, en la por entonces difundida Teoría de la Dependencia mostrando las formas de colonialismo económico por parte de las potencias mundiales en América Latina y otras naciones del llamado Tercer Mundo. La idea obtuvo un mayor eco en Medellín, donde la visibilización de la pobreza, la dominación y la explotación económica y política alcanzó su clímax discursivo en el catolicismo regional. Tal como lo había adelantado Pablo VI, “cada hombre está llamado a desarrollarse” (Pablo VI, 1967: 15) y, en especial, al cumplimiento de ese inalienable derecho cristiano las experiencias religiosas estaban dispuestas a contribuir. Bajo esta óptica, por ejemplo, lo pensaron los hermanos de la Fraternidad de la Virgen de los Pobres de Colín, Chile. Para ellos, al igual que para otros, desarrollo significaba “la promoción de una mayoría, de la gran masa que vive en condiciones infrahumanas, y eso en diferentes aspectos” (Fraternidad de la Virgen de los Pobres, 1971: 1). Entre los últimos podían citarse la cultura, educación, alimentación, vivienda y trabajo. En suma, era necesario que “el hombre pueda crecer al mismo tiempo en su vida humana y en su vida con Dios” (Fraternidad de la Virgen de los Pobres, 1971: 2).

De este modo, desde un sector de la comunidad monástica tenía lugar una semiosis que enlazaba el significante *monje* con el de un sentido más laxo de una forma de *monje obrero*¹⁹. El trabajo, desde esta perspectiva, ya no era una mera actividad manual prescrita por san Benito cualquiera que ésta fuera sino, por el contrario, era un trabajo obrero, una ocupación fabril. Buscando una inserción en sectores populares, tanto en sus contextos de residencia como de actividad -y, en particular, en su situación general de pobreza-, estos monjes imitaron a sus

¹⁹ Asumo aquí la premisa de que la producción de sentido, cuyo proceso describo bajo el término de semiótica, resulta de operaciones de naturaleza colectiva e histórica. Así, por ejemplo, “[o] sentido de uma palavra, expressão, proposição não existe em si mesmo, só pode ser constituído em referência às condições de produção de um determinado enunciado, uma vez que muda de acordo com a formação ideológica de quem o (re)produz, bem como de quem o interpreta. O sentido nunca é dado, ele não existe como produto acabado, resultado de uma possível transparência da língua, mas está sempre em curso, é movente e se produz dentro de uma determinação histórico-social” (Ferreira, 2001: 22). Por otra parte, si bien la denominación de “monje obrero” puede no haber sido una categoría nativa, permite visualizar de manera coherente el modelo de vida religiosa que aquellos sujetos imaginaban en su aproximación a los sectores subalternos. El detallado trabajo de Ana Quiñones (1997) revisa varias experiencias de pobreza llevadas a cabo por religiosas de distintas congregaciones, muchas de las cuales fueron reflejadas en los números de la revista *Vida en Fraternidad*.

contemporáneos y homónimos curas obreros en un proyecto imaginado que se nutría de fuentes diferentes a las de los religiosos ligados a la patrística. “Algunos, incluso, quisieron hacer ya... trabajar ya fuera [enfatisa “fuera”] del monasterio, no solamente aquí [arriba] sino fuera del monasterio [...] ninguno de ellos quedó [...] Ahí se fueron a trabajar ahí como [...] agentes sociales”²⁰.

Estas características delinearon un modelo de monasticismo volcado a la acción social. Si bien no era una novedad en el catolicismo de la época, sí lo era en el monacato local en donde tibiamente comenzaba a salirse de un paradigma históricamente dominado por la actividad ministerial. En este orden, debe señalarse que la atmósfera de conflictividad no era patrimonio exclusivo de Cristo Rey. Las tensiones entre propuestas sociales y patrísticas también pujaban contra la actividad ministerial tradicional en la fundación entrerriana (Ludueña, 2008).

La experiencia del modelo social en Siambón concluyó con la dificultosa reintegración del sector disidente. De los religiosos que lo componían pocos permanecieron luego en la comunidad tucumana; el resto pidió servicio en otras parroquias del clero secular o, directamente, solicitó dispensa sacerdotal. Finalmente, la solución provino de la mano de una autoridad externa ligada a la incipiente federación de monasterios del Cono Sur, la que medió oficialmente en 1974 para la elección de un nuevo superior de la comunidad entonces a regañadientes unificada. Asimismo, la persistencia de tensiones obligó a reubicar a los religiosos que, a los ojos de algunos, sostenían posiciones “tradicionalistas a ultranza” del emergente modelo patrístico que aún no terminaba de acomodarse a una forma del todo consensuada. El destino de aquéllos no sería otro que el monasterio de San Benito de Luján; asiento a partir de 1973 del grupo silense radicado en la ciudad de Buenos Aires desde 1916, el cual, al igual que lo había sido Cristo Rey a fines de la década de 1950, era ahora el escenario de una renovada experiencia patrística.

La experiencia obrera: *monasterios de arrabal*

Esta forma de monasticismo que valorizó lo político-social tuvo correlatos en otras experiencias similares como las que llevaron adelante los Hermanitos del Cristo Total -impulsada por un monje trapense-, la más tardía

²⁰ Entrevista a uno de los fundadores del monasterio Cristo Rey, El Siambón, Tucumán, 2006.

fundación del monasterio de La Pascua en Uruguay en 1976 (un desprendimiento “social” de Niño Dios) y, sobre la que me detendré a continuación, la emprendida por el padre Luis María Cazalou, un ex monje del citado monasterio de San Benito, en la localidad fabril de Berisso en la provincia de Buenos Aires²¹. Todas estas variantes de vida monástica orientada a la atención, promoción, organización y acercamiento a los sectores subalternos pueden ser subsumidas bajo lo que he venido denominando modelo social de monacato o modelo monástico social (Ludueña, 2008). Al igual que los cambios pretendidos por la generación de religiosos nativos que proponían un giro patrístico que se adelantaba en algunos años a los pedidos renovadores de *Perfectae Caritatis*, estas propuestas orientadas a lo social fueron frutos de procesos de imaginación colectiva que se inscribían en las mismas corrientes históricas de renovación conciliar que siguieron lo que Paul Ricoeur (2000: 203) entendió como el “libre juego con las posibilidades” ofrecidas por una religión en movimiento. Esta fórmula de estar en el mundo encontraría su realización junto a las clases trabajadoras. De esta manera, mientras la línea patrística se nutría del interés por la vida de los anacoretas ancestrales del cristianismo que había surgido en Europa y también en ámbitos locales, los representantes del modelo social estaban más influidos por la atmósfera post-Medellín y el acentuado interés por la pobreza en el catolicismo latinoamericano. Quienes se lanzaron a la aventura encarnada por el modelo social también seguían, en buena medida, la experiencia monástica de los Hermanitos de Foucauld, los cuales basaban su carisma en una vida ascética de acercamiento a sectores pauperizados. En concordancia con las propuestas del MSTM sobre los curas obreros en villas miseria (Touris, 2000), la nueva modalidad ideada por estos religiosos sería análoga a la de los *monjes obreros* implementada en Tucumán.

En este sentido, estos eventos evidenciaban que la década de 1960 había marcado al catolicismo no sólo por los efectos de las reformas conciliares sobre el clero diocesano y el laicado. Los vientos de renovación teológica y política también habían soplado con fuerza transformadora sobre el campo monástico -tanto como sobre otras expresiones de la vida consagrada-; lo cual no hacía más que demostrar la relación simbiótica entre Iglesia y sociedad mostrando

²¹ Durante el trabajo de campo hallé referencias vagas y fragmentarias respecto a experiencias afines, pero desafortunadamente ningún dato cierto pude encontrar para echar algo más de luz sobre esta peculiar modalidad de monasticismo.

a las comunidades como espejos sociológicos sobre los que se reflejaban las inquietudes del momento²². Así, en caso de uno de los monjes porteños, “[e]l P. Luis Cazalou [...] se apartó de la comunidad [de San Benito de Buenos Aires] para iniciar en La Plata [Berisso] una experiencia de *vida monástica pobre* en un barrio obrero en la que perseveraría” [mi subrayado] (Matthei, 1980). Cazalou había sido maestro de novicios en la abadía de San Benito de Buenos Aires y, como otros tantos monjes y miembros del catolicismo, había sido influenciado por los escritos del trapense Thomas Merton (1915-1968). Hasta su partida de aquel monasterio acostumbraba a recibir las copias mimeografiadas de las conferencias que Merton impartía en el noviciado y escolasticado de la abadía de Getsemaní -Kentucky, Estados Unidos-, así como algunos de sus libros. En una visita a la abadía trapense de Nuestra Señora de los Ángeles -Azul, Buenos Aires-, había llegado a copiar y traducir la introducción de una de aquellas obras para distribuirla entre un grupo de posibles interesados. Los mismos eran empleados, sostenía Cazalou, no sólo “para mi propia ‘lectio’”, sino para la formación de novicios y la predicación de retiros espirituales para comunidades religiosas. Bajo autorización de la Santa Sede, abandonó la abadía de San Benito para crear en Berisso la Comunidad de la Virgen, fundando el monasterio *Porta Caeli* (Puerta del Cielo) “a fin de realizar una experiencia de inserción de la vida monástica benedictina -con un fuerte acento sobre la pobreza, la pequeñez, y la contemplación- en los arrabales descristianizados, en un intento de fundación de lo que se podría llamar ‘monasterios de arrabal’”²³. El “íntimo deseo” de los pocos que con él se encontraban era el de “pasar inadvertidos en una vida ‘efectivamente’ oculta”²⁴. Esta experiencia no era la única; había, además, otra de monjas. Ambas poseían relación con la comunidad trapense de Azul fundada en 1958 donde, por otro lado, se hallaba otro intelectual de las reformas monásticas de la época, el padre Bernardo Olivera, quien también proponía desarrollar una práctica contemplativa desde América Latina (1977). En palabras de Cazalou,

²² En este punto adopto la metáfora del “espejo” utilizada por Jaime Peire (2000) para referirse a las diferentes manifestaciones que en el período colonial se reproducían paralelamente en los conventos de órdenes regulares como franciscanos, dominicos, etc.

²³ *Carta de Luis María Cazalou a Thomas Merton*, 25 de agosto de 1965, The Thomas Merton Center, Bellarmine University, Louisville.

²⁴ *Carta de Luis María Cazalou a Thomas Merton*.

“existen hoy dos comunidades, una masculina –en el arrabal del Puesto de Berisso, un típico arrabal portuario, con todo lo que esto implica– y otra femenina, en el Barrio Obrero de Berisso; ambas numéricamente insignificantes, pero sólidamente resueltas y confiando en el Señor para crecer “et merito et numero”. *Estamos en contacto con los trapenses de Nuestra Señora de los Ángeles* [...] con quienes solemos hacer una o dos estadía[s] anuales, y *de quienes hemos aprendido muchas cosas*; y también recibimos “Collectanea Cisterciensia” [mi subrayado]”²⁵.

Para este momento, a mediados de la década de 1960, Merton había logrado un importante reconocimiento internacional. Muchos de sus libros, como *Las Aguas de Siloé* (1952) y *La Vida Silenciosa* (1958)²⁶, ya habían sido publicados en español, mientras que otros tantos de sus títulos llegaban al monasterio de Buenos Aires para ser leídos en su idioma original. Allí parece haberse dado uno de los encuentros iniciales de Casalou con Merton. Por otro lado, la fundación reciente en el país de un monasterio trapense, el primero de esa orden religiosa en Latinoamérica, debe haber causado no poca impresión a su imaginación que, al abrigo de los pedidos formulados por los obispos en Roma, se había atrevido a probar nuevos proyectos de vida religiosa. Las relaciones con la trapa de Azul pusieron de manifiesto la importancia que adquirieron los contactos -que serían cada vez más frecuentes- entre algunos miembros de las comunidades así como entre unos monasterios y otros. Ello daba cuenta de la disposición de redes sociales más complejas antes inexistentes, como de la visibilidad e injerencia que comenzaban a cobrar discursos religiosos de origen transnacional en la dinámica católica local. Los procesos de imaginación resultaron posibles, en buen grado, por estas redes de sociabilidad que operaban, justamente, sociabilizando saberes y experiencias diversas. Desde una óptica teórica, este último punto en particular sustenta la importancia de la dimensión colectiva de la imaginación como hecho social y no, meramente, como un proceso circunscripto a la esfera individual. De la experiencia trapense pudo haber sido su ideal de austeridad el que mayor interés despertó en un religioso que pretendía lograr una proximidad *total* con la pobreza. Tal como Ricoeur (2000) sostiene respecto a que la imaginación

²⁵ Carta de Luis María Casalou a Thomas Merton.

²⁶ Merton: *Las Aguas de Siloé* (1952), *La Vida Silenciosa* (1958).

está detrás de toda práctica social, así lo estaba detrás del ideal pergeñado por Cazalou, como del de *los de abajo* en el Siambón, cuando perseguía la pobreza, la pequeñez, la contemplación y, podría agregarse, la mendicidad.

“Vivimos pobrísimamente, y no podemos adquirir libros. A lo sumo nos permitimos recibir algunas revistas -“Docum[ent]. Catholique”, “Bible et vie chrétienne” y “Collectanea Cisterciensia”-, para mantenernos al día; y de cuando en cuando, como en este caso, nos atrevemos con toda sencillez a mendigar algo que puede hacernos bien. Así hemos recibido algunos libros de Taizé, y de una o dos comunidades religiosas que nos ayudan con gran generosidad, pues nuestro trabajo manual -cerámica y telares- todavía no alcanza a resolver problemas económicos tan onerosos, para nosotros, como puede ser, v.gr., pagar la casona vieja y fea pero simpática -otrora un inquilinato- que habitamos, y que compramos totalmente a la aventura”²⁷.

La experiencia que Cazalou había iniciado en Berisso durante los primeros años de 1960 no contaba con antecedentes en nuestro país, en tanto que las existentes distaban notablemente de su propuesta. San Benito de Buenos Aires, de donde venía, era un monasterio económicamente bien posicionado que contaba, además, con una importante red de relaciones sociales que contribuían a consolidar ese lugar (Ludueña, 2007). Allí no se trabajaba ni con “cerámica” ni con “telares”. De hecho, la labor manual, en general, hasta entonces dominio casi exclusivo de los hermanos legos, era débil frente a las copiosas actividades intelectuales de los benedictinos porteños. Aún cuando Cazalou descendía de una familia acomodada, se lanzó a una vida de pobreza en los barrios humildes de una zona obrera para vivir “pobrísimamente”. Como otras fundaciones anteriores, y aún otras por venir, la Comunidad de la Virgen creada por él tuvo algo de gesta y heroísmo, de lanzarse “totalmente a la aventura” como lo había dicho. Esta situación, que refería a las rigurosas durezas iniciales de la subsistencia, el acomodamiento y la organización en condiciones a menudo paupérrimas por la carencia de recursos suficientes, fue común a otras fundaciones. La vida trapense difundida a través de los escritos de Merton, como la experiencia europea entonces reciente de Taizé, había estimulado la

²⁷ Carta de Luis María Cazalou a Thomas Merton.

curiosidad y admiración no solamente en Cazalou, sino también en otros jóvenes candidatos que visualizaban esa vida monástica como ascética, retirada, contemplativa y espiritualmente cosmopolita. Los encuentros de Merton con el Dalai Lama y con manifestaciones monásticas de Oriente, que fomentaban el diálogo interreligioso a partir la concurrencia de los distintos monacatos como factores presentes en las diferentes religiones, por un lado, y los experimentos de sincretismo monástico como Taizé, por otro lado, apuntaban en aquella dirección de ecumenismo y cosmopolitismo (Blée, 1999).

Cada vez más lejos comenzaba a quedar, sobre todo entre los potenciales candidatos, el paradigma de apostolado ministerial vinculado a la acción personal del monje-sacerdote en el mundo secular. Así había sucedido, en la narración de Cazalou, con un joven postulante boliviano al sacerdocio que estudiaba en el seminario de La Plata. Aún cuando a su juicio aquel joven poseía una sensibilidad y personalidad “poco apta[s] para la vida claustral”, se había decidido a abandonar el seminario platense para viajar al monasterio de Getsemaní donde residía Merton y embarcarse en una experiencia trapense. Una situación similar había ocurrido con Hugo Mujica quien, a causa de su vivencia con el hinduismo en Estados Unidos durante los años sesenta, ingresó como monje en la trapa de Azul, donde aún persiste en el patio claustral un diseño zen de su autoría hecho con piedras. Pero la atracción que Cazalou profesó por Merton parece haber sido menos intelectual que experiencial. El contacto buscaba no sólo una literatura que permitiera seguir y reproducir sus lineamientos espirituales en Argentina a través de la solicitud de la “limosna de algunos de sus libros” sino, más aún, acceder a su propio consejo -como Cazalou mismo afirma, “alguna reflexión [...] para nosotros mismos”- sobre la experiencia que había iniciado, aunque con pocos seguidores, en Berisso²⁸. Ello permitiría imaginar un modelo de pobreza monástica siguiendo un tipo trapense inspirado intelectualmente en la obra de Merton, pero leído en clave latinoamericana. La respuesta de Merton a la solicitud de consejo fue más que elocuente y, por su visión tanto respecto del planteo de Cazalou como del monasticismo en general, merece una transcripción completa.

“Estoy interesado en su nuevo experimento, tan típico de aspiraciones monásticas actuales que siempre estaré encantado en saber de él. No

²⁸ *Carta de Luis María Cazalou a Thomas Merton.*

hay duda de que en todos lados existe un intenso deseo por una forma más auténtica y actualizada de monacato genuinamente contemplativo y, más aún, pobre. Los hombres de hoy ya no son capaces de recurrir a los valores ligados a las formas culturales antiguas y, en ningún caso, los grandes monasterios tampoco responden a las inquietudes de los comprometidos aspirantes de nuestro tiempo. Eso es verdad en nuestra Orden y probablemente sea mucho más cierto para los benedictinos. Por todos lados hay monasterios en crisis, y de algunos de ellos se espera su cierre en este país. Por el otro lado, no estoy preocupado por la vida monástica como tal, porque el Señor continuará proveyendo de buenas vocaciones y buenos monasterios para ellos en los cuales puedan vivir [mi traducción]²⁹.

No resulta difícil adivinar el estímulo que esta respuesta puede haber causado a Cazalou y a su pequeño grupo de seguidores. Nada menos que Merton, más allá de una posible retórica diplomática y alentadora, mostraba interés en su aventura y hasta los animaba a mantenerlo al tanto de la evolución de esa forma de monasticismo pobre o “de arrabal”, como Cazalou la había llamado. Al momento de responder la misiva argentina, Merton había dejado su lugar como maestro de novicios en Getsemaní para retirarse a una ermita y dar solamente una conferencia semanal a los candidatos trapenses de aquel monasterio. Esta práctica de eremitismo fue sólidamente defendida y difundida por él como una modalidad particular de espiritualidad fundada en el silencio y en el encuentro con sí mismo. Con un énfasis sobre la vida en la ermita, Merton volvía a ofrecer su ayuda a la pequeña comunidad de Berisso.

“Si usted lee la *Collectanea* no hay necesidad de explicarle lo que estoy haciendo, ya que hubo un artículo mío sobre eremitismo en un número reciente. Encuentro esta fórmula de vida como ermitaño a la sombra del propio monasterio como muy práctica, aunque no perfectamente ideal para todos los casos. Pero pienso que es ciertamente una solución tan práctica como la que yo mismo puedo llegar a encontrar. Esta funciona perfectamente para mí y me estoy beneficiando mucho

²⁹ *Carta de Thomas Merton a Luis María Cazalou*, 13 de octubre de 1965, The Thomas Merton Center, Bellarmine University, Louisville.

por este cambio. Espero que usted pueda tenerme en sus oraciones y, por supuesto, yo mismo rezaré por usted y sus pequeñas comunidades. Si puedo ayudar de alguna forma lo haré con gusto. Un cordial saludo en el Señor³⁰ [mi traducción]”.

De este modo, si bien la obra intelectual de Merton y su propia vida religiosa podían servir de fuente de inspiración a nuevos proyectos monacales en estas latitudes, como vimos que lo fue para ciertos propulsores del modelo monástico social, también representaba, para otros, la cara visible de un catolicismo que era asociado con una imagen de renovación, diálogo, heterodoxia, y, sobre todo, vinculado a un profundo interés por cuestiones mundiales de orden social y político -tal como fue su posición frente a la guerra de Vietnam-. Este último sentido parece haber sido el que estimuló a los propulsores del *Encuentro Latinoamericano Camilo Torres* en Montevideo en febrero de 1968 al dirigir una participación personal a Merton, entre quienes se encontraba Juan García Elorrio como Secretario General y los Secretarios Adjuntos de Chile y Uruguay. Dos años antes se había producido la muerte del sacerdote colombiano Camilo Torres luchando en las líneas guerrilleras del Ejército de Liberación Nacional de Colombia. En diciembre de 1967 se reunieron en Montevideo los delegados de la Secretaría General del *Encuentro* que, para conmemorar aquel evento, fijó principios organizativos y declarativos. Entre los que exponía el deseo de “[r]atificar el llamamiento y la Convocatoria a los cristianos comprometidos en la causa de la Revolución”; así como fomentar “una profunda reflexión sobre las ideas, tensiones y experiencias de la acción revolucionaria, y concretar una efectiva y real solidaridad entre los cristianos revolucionarios de América Latina³¹. En el mismo documento continuaba una invitación directa a Merton.

“Deseamos contar con su solidaridad y su valiosa contribución por lo cual le pedimos nos envíe algún escrito suyo, ya sea referido a los temas del “Encuentro” o a la “Revolución Negra” o a la guerra en Vietnam, o sobre cualquier tema que Usted considere de aporte y que pueda ser leído en la Jornada del 15 de febrero, aquí en Montevideo, y

³⁰ *Carta de Thomas Merton a Luis María Casalou.*

³¹ *Informe de la Reunión de la Secretaría General del “Encuentro Latinoamericano Camilo Torres”, 15 de diciembre de 1967, The Thomas Merton Center, Bellarmine University, Louisville.*

publicado posteriormente. Acepte nuestras excusas por esta molestia que pretendemos ocasionarle y le rogamos nos recuerde en su vida a todos los que queremos ser fieles al Evangelio jugándonos la vida por la Liberación de los hombres y por la realización del hombre nuevo. Le agradecemos desde ya su colaboración y empeño”³².

Más allá de las finalidades políticas que la búsqueda de esa deferencia podía perseguir, resulta importante destacar el valor que la figura de Merton revestía en algunos imaginarios católicos locales. Desde la invitación directa del Secretario General del *Encuentro Latinoamericano Camilo Torres* y editor principal de *Cristianismo y Revolución*, Juan García Elorrio, hasta sacerdotes benedictinos que, como Casalou y otros involucrados en la experiencia de Cristo Rey o Cristo Total, se aventuraban en la exploración de nuevas modalidades -sociales o patrísticas- de ser monje en un campo católico en agitado movimiento, Merton parecía encarnar un catolicismo heterodoxo y en renovación. Su profusa actividad literaria que atestiguaba el valor del silencio, simplicidad, meditación y retiro, sus declaraciones sobre la paz mundial, y los diálogos con religiosidades orientales trazaban los rasgos de un contorno heterogéneo. Las apropiaciones y adhesiones que este perfil despertó fueron tan diversas como lo fue la figura de este monje trapense.

Conclusiones

En muchos casos, la pobreza -o *sencillez*, otro término bajo el cual aquella apareció resignificada- sirvió como estrategia de renovación. Las órdenes y congregaciones de religiosos y religiosas se mostraron, en esta arena, tanto comprometidas como notablemente creativas. No era tanto la pobreza bíblica la que inspiraba los cambios en esta dirección, aunque sí sería el símbolo vivo sobre el cual desplegar la elaboración de los sentidos en torno a ella ilustrando la polisemia del término. Por el contrario, el disparador semiótico estuvo dado por la pobreza creciente de los sectores subalternos ante la que decididamente habían optado por no permanecer neutrales. La “actualización” y “renovación” solicitadas por el Concilio obligaban a discutir sin dilaciones con la moderni-

³² *Carta de Juan García Elorrio a Thomas Merton*, 29 de diciembre de 1967, The Thomas Merton Center, Bellarmine University, Louisville.

dad y, por lo tanto, a observar con detenimiento el propio lugar en un espacio social secularizado, tecnologizado y económicamente orientado al consumo, y la producción y reproducción de capital. El Evangelio, se entendió, podía dar la guía necesaria para el tránsito hacia una senda viable que, por un lado, condujera en la dirección apropiada a un adecuado *aggiornamento* y, por otro lado, permitiera combatir los efectos nocivos -según lo entendían muchos de los protagonistas- de este nuevo escenario regional. Para no pocos religiosos y religiosas, entre aquellos efectos se inscribía indudablemente la pobreza.

En este estudio identificamos dos lecturas principales que se tradujeron en experiencias *sui generis* de la pobreza, de las cuales nos hemos detenido en especial en una de ellas. Una de estas expresiones fue de naturaleza patristica -gobernada por una mirada revisionista del pasado monástico-; y otra -sobre la que hizo foco este artículo- política, apoyada en una lectura singular sobre la situación de exclusión en Argentina y, en general, en América Latina. Ambas miradas, absolutamente experienciales, no fueron auto-excluyentes. Por el contrario, se articularon a través de la inclusión de elementos provenientes de la otra. Sin embargo, en la imaginación de las prácticas que propusieron, lo hicieron dando más peso a unos aspectos que a otros o, en algunos casos, intentando un mesurado equilibrio entre las dos dimensiones. Así lo vieron, por ejemplo, los hermanitos de la Fraternidad de la Virgen de los Pobres. Al igual que los intentos de los monjes tucumanos, aquéllos entendieron que “[l]a orientación hacia el trabajo asalariado dio buenos resultados, no solamente en cuanto a la pobreza, sino que también en el aspecto monástico”³³. Tales aseveraciones indicaban que no sólo la idea de monasticismo y pobreza debían ser revisadas sino que, de manera similar, la noción misma de trabajo tenía que ser repensada.

En este orden, en los discursos de los actores se revelaba con recurrencia la cuestión de la pobreza y del desarrollo, así como también un creciente sentido latinoamericanista que apuntalaba la concientización de una realidad más generalizada. Asimismo, preocupaba la actualidad de la práctica monástica. *Aggiornamento* y renovación eran palabras frecuentes para referir al lugar de los monjes y de las monjas en el mundo moderno. En no poca medida, esa presencia imaginaria de América Latina en los enunciados respondió a una

³³ Fraternidad de la Virgen de los Pobres, “Una experiencia de pobreza”, *Cuadernos Monásticos*. 1971, n° 16, año VI, enero-marzo. Versión en CD-ROM.

transnacionalización de los discursos religiosos cuya implicancia más directa fue colocar a la iglesia local y a la sociedad en el concierto de las naciones e iglesias de la región³⁴. El denominador común de esta forma discursiva fue tanto la percepción de un contexto de pobreza endémica global, como la necesidad de un urgente desarrollo regional. Conservadurismo y reformismo no fueron, por lo tanto, los únicos clavajes que recorrieron transversalmente las órdenes y congregaciones católicas. La pobreza proporcionó un campo semántico, político y teológico de debate y reformulación del propio lugar en la iglesia, orientando la mirada, en algunos casos, en una dirección sólo bíblica, en otros hacia un obligado revisionismo histórico y, en otra expresión, en una línea más militante que advertía una pobreza material en la que la iglesia aún en su vertiente contemplativa encarnada en el monacato debía intervenir.

La experiencia del monacato nos permite adentrarnos a los conflictos que se dirimían en el catolicismo en torno a la definición e invención de formas de espiritualidad sin duda renovadoras, teniendo en cuenta los antecedentes que las precedían en el registro historiográfico regional. Asimismo, nos conduce por el camino que siguió la imaginación de proyectos que se fijaron por misión lograr una alquimia espiritual entre los mandatos conciliares, la percepción sociopolítica de la situación de América Latina, y el imperativo de la tradición benedictina que venía de la mano de un redescubrimiento cada vez más profundo, sistemático y teológico del ascetismo cristiano primitivo. Las fórmulas seguidas no fueron únicas como tampoco lo fueron las vías y los destinos a los que fueron conducidos los protagonistas. Muy próximos parecen haber sido los trayectos recorridos por otras órdenes y congregaciones religiosas.

Fuentes inéditas

Carta de Juan García Elorrio a Thomas Merton, 29 de diciembre de 1967, The Thomas Merton Center, Bellarmine University, Louisville.

Carta de Luis María Casalou a Thomas Merton, 25 de agosto de 1965, The Thomas Merton Center, Bellarmine University, Louisville.

Carta de Thomas Merton a Luis María Casalou, 13 de octubre de 1965, The Thomas Merton Center, Bellarmine University, Louisville.

³⁴ Cfr., por ejemplo, Olivera, Bernardo (1977) *Contemplación en el Hoy de América Latina*. Buenos Aires, Editora Patria Grande.

Consulta de CAR en ocasión de la Asamblea-Encuentro de octubre de 1974, Archivo CONFAR, Buenos Aires.

Grandval, Mauricio (2006) *Recuerdos de "El Siambón"*, Rosario.

Informe de la Reunión de la Secretaría General del "Encuentro Latinoamericano Camilo Torres", 15 de diciembre de 1967, The Thomas Merton Center, Bellarmine University, Louisville.

Informe sobre CRIMPO Argentina (1982-1989), Archivo CONFAR, Buenos Aires.

Declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín). San Miguel, 26 de abril de 1969. http://www.episcopado.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=52&Itemid=33.

Fuentes editas

C.A.R. *Confederación Argentina de Religiosos* (1968) "La Nueva Generación", nov.-dic., Buenos Aires.

Publicaciones Periódicas

La Nación, "Tienen nuevas autoridades los religiosos", 15 de abril de 1973.

La Nación, "Visión americana de un sacerdote jesuita", 18 de abril de 1973.

La Nación, "Clausuróse la asamblea de las religiosas", 4 de junio de 1973.

La Nación, "Afirmase la renovación religiosa", 5 de junio de 1973.

Fraternidad de la Virgen de los Pobres (1971) "Desarrollo y vida monástica".

Cuadernos Monásticos, año VI, n° 16, Buenos Aires, versión en CD-ROM.

Fraternidad de la Virgen de los Pobres (1971) "Una experiencia de pobreza",

Cuadernos Monásticos, año VI, n° 16, Buenos Aires, versión en CD-ROM.

HABEGGER, Norberto (n/d) "La iglesia del Tercer Mundo. El desafío de la liberación". *Antropología 3er. Mundo*, n° 9, pp. 89-99.

MATTHEI, Mauro (1980) "Implantación del Monacato Benedictino Cisterciense en el Cono Sur", *Cuadernos Monásticos*, n° 52, Buenos Aires, pp. 21-128.

MERTON, Thomas (1952) *Las Aguas de Siloé*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

___ (1958) *La Vida Silenciosa*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

OLIVERA, Bernardo (1977) *Contemplación en el Hoy de América Latina*, Buenos Aires, Editora Patria Grande.

PABLO VI. *Populorum Progressio. A los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos*. Roma, 26 de marzo de 1967. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html.

Bibliografía

- BIDEGAIN, Ana María, comp. (2003) *Vida Religiosa Femenina en América Latina y el Caribe. Memoria Histórica 1959-1999*, Lima, CLAR.
- BLÉE, Fabrice (1999) *Le Dialogue Interreligieux Monastique. L'Expérience nord-américaine. Histoire et Analyse*, Tesis de Doctorado en Teología, Facultad des Études Supérieures, Université de Montréal.
- BRESCI, Domingo (1987) "Panorama de la Iglesia Católica en Argentina, 1958-1984" en *Sociedad y Religión*, n° 5, pp. 56-77.
- CAMPOS, Esteban (2010) "Del catolicismo renovador a la lucha armada. Nueva teología, peronismo y violencia en los primeros números de la revista Cristianismo y Revolución. (Argentina 1965 - 1967)" en *Vitral Monográfico*, vol. 2, n° 2, Buenos Aires, pp. 57-82.
- CATOGGIO, María Soledad (2010) "Cambio de hábito. Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina" en *Latin American Research Review*, vol. 45, n° 2, Pittsburgh, pp. 27-48.
- CUBAS, Caroline Jaques (2008) "Cartas de política, cartas de fé: inserção social e vida religiosa entre 1960 e 1990" en *Tempo*, vol. 12, n° 24, Niterói, pp. 149-172.
- DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris (2000) *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del Siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori.
- FERREIRA, María Cristina (2001) *Glossário de Termos do Discurso*, Porto Alegre, UFRGS.
- FOUCAULT, Michel (1991) *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.
- ___ (2001) *La Hermenéutica del Sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ, Lidia y GARCÍA CONDE, Luis (2000) "Un pueblo católico enfrenta a su obispo" en *Todo es Historia*, n° 401, Buenos Aires, pp. 56-60.

- LANUSSE, Lucas (2007a) *Cristo revolucionario. La iglesia militante*, Buenos Aires, Vergara.
- LANUSSE, Lucas (2007b) *Montoneros, El mito de sus 12 fundadores*, Buenos Aires, Vergara.
- LENCI, Laura (2000) “Católicos militantes en ‘la hora de la acción’” en *Todo es Historia*, n° 401, Buenos Aires, pp. 62-69.
- LUDUEÑA, Gustavo Andrés (2007) “Los benedictinos ¿orar y trabajar?” en *Todo es Historia*, n° 479, Buenos Aires, pp. 44-52.
- ___ (2008) “Tradition and imagination in the creation of a new monastic model in contemporary Hispanic America” en *International Journal for the Study of the Christian Church*, vol. 8, n° 1, Chichester, pp. 43-55.
- ___ (2009) “La cultura católica en la imaginación política de las iglesias latinoamericanas” en Carlos A. Steil, Martín, Eloísa y Marcelo Camurça (Comp.), *Religiones y Culturas. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Biblos, pp. 115-154.
- ___ (2012) “La noción de imaginación en los estudios sociales de religión” en *Horizontes Antropológicos*, año 18, n° 37, pp. 285-306.
- MAYOL, Alejandro, HABEGGER, Norberto y ARMADA, Arturo (1970) *Los Católicos Posconciliares en la Argentina*, Buenos Aires, Galerna.
- MIGNONE, Eduardo (1986) *Iglesia y Dictadura. El papel de la iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional.
- PEIRE, Jaime (2000) *El Taller de los Espejos. Iglesia e Imaginario 1767-1815*, Buenos Aires, Editorial Claridad.
- QUIÑONES, Ana (1997) “Del ‘estado de perfección’ a ‘seguir a Jesús con el pueblo pobre’” en *El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*, Tesis de Licenciatura en Teología Pastoral, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- RICOEUR, Paul (2000) *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- SILVER, Ilana (1993) “Monasticism and the ‘Protestant Ethic’: Asceticism, Rationality and Wealth in the Medieval West” en *The British Journal of Sociology*, vol. 44, n° 1, Londres, pp. 103-123.
- SONEIRA, Jorge Abelardo (n/d) *Evolución de la Vida Religiosa en Argentina. Una aproximación sociológica*, Buenos Aires, CONFAR.

- TOURIS, Claudia (2005) "Neo-integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo", *Prismas*, n° 9, Buenos Aires, pp. 229-239.
- ____ (2000) "Ideas, prácticas y disputas de una Iglesia renovada" en *Todo es Historia*, n° 401, Buenos Aires, pp. 44-52.
- WEBER, Max (1996) *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WITTBERG, Patricia (1994) *The Rise and Decline of Catholic Religious Orders. A Social Movement Perspective*, Albany, The State University of New York Press.

