

IV. PRESENCIA CISTERCIENSE EN AMÉRICA LATINA

El Tercer Encuentro Monástico Latinoamericano (TEMLA), celebrado en octubre de 1978 cerca de Buenos Aires, reveló, entre otras cosas, un elemento relativamente nuevo en el panorama monacal del continente. La presencia de unos 25 cistercienses (trapenses) dentro de una asamblea de 180 monjes y monjas representó un porcentaje bastante reducido que, sin embargo, fue suficiente para influir en los intercambios e introducir un nuevo matiz en estos encuentros trienales. Frente a este hecho, se me ha pedido bosquejar el significado para el monacato latinoamericano de la presencia cisterciense. Se podría preguntar con derecho si no sería mejor que desarrollara este tema un no-cisterciense, especialmente en vista del hecho de que las mejores presentaciones de la espiritualidad cisterciense suelen ser escritas por tales personas²⁹. Vayan estas páginas, sin embargo, como gesto fraterno de agradecida amistad de parte de un monje “blanco” a sus hermanos “negros” y como regalo de cumpleaños a nuestro padre común, san Benito, en este 1500 aniversario de su nacimiento.

1. Orígenes

Los comienzos del “Nuevo Monasterio” fundado en el lugar pantanoso de *Cistercium*, Francia, a fines del siglo XI, son conocidos ya por miles de lectores, gracias a las novelas históricas del P. Raymond³⁰ y *Las aguas de Siloé*, de Thomas Merton³¹. No es tan conocido que desde hace veinte años tiene lugar una investigación minuciosa y una relectura de los hechos y documentos relativos a los orígenes cistercienses³². Un conocimiento mayor del movimiento monástico general del siglo XI nos ayuda también a entender más exactamente los propósitos e ideales de aquel grupo de veintidós monjes que salieron de la abadía benedictina de Molesmes y llegaron a Císter en la fiesta de San Benito, el 21 de marzo de 1098³³.

Según hoy parece, el motivo dominante de los principales fundadores, santos Roberto, Alberico y Esteban, no fue volver a la letra de la Regla, sino reafirmar los principios (diríamos hoy los “valores”) de austeridad, soledad, pobreza y sencillez que caracterizaron el monacato primitivo anterior a san Benito. El hincapié en la observancia de la Regla apareció en un segundo momento, como necesidad de justificarse jurídicamente mediante un documento con fuerza legal aceptada por todos; necesidad que se explica dentro del contexto de la reforma gregoriana, con su afirmación de la ley romana contra las costumbres feudales. Los cistercienses aprovecharon el ambiente de reforma para apelar constantemente a la Regla como ley contra las costumbres del monacato de aquel entonces, dominado por el poderío moral de Cluny. Sin embargo, los monjes del Nuevo Monasterio deseaban, ante todo, encarnar, dentro de una estructura cenobítica, los valores del desierto: la ascesis verdadera y la auténtica oración. En ese sentido no buscaban una mera renovación del monaquismo benedictino de la época, es decir, el cluniacense, sino una *reforma* en el sentido estricto del término: el

²⁹ Por ejemplo, Louis BOUYER, *La Spiritualité de Cîteaux* (París 1954); Jean LECLERCQ, *St. Bernard et l'esprit cistercien* (París, 1966); Pierre SALMON, «L'Ascèse monastique et les origines de Cîteaux», en *Mélanges Saint Bernard* (Dijon 1954); Placide DESEILLE, *Principios de espiritualidad monástica* (Las Huelgas, Burgos 1978).

³⁰ *Tres monjes rebeldes* (Madrid 1963) y *La Familia que alcanzó a Cristo* (Buenos Aires 1954).

³¹ (Buenos Aires 1952).

³² Publicados principalmente en *Analecta Cisterciensia* (Roma), por Polykarp ZAKAR, Jean Baptiste VAN DAMME, Edith PASZTOR y otros. El texto crítico de los documentos primitivos más importantes fue publicado por Jean de la Croix BOUTON y Jean Baptiste VAN DAMME, *Les plus anciens textes de Cîteaux* (Achel 1974).

³³ Ver Bede LACKNER, *The Eleventh Century Background of Cîteaux* (Cistercian Studies Series 8, Kalamazoo 1972) y M. Basil PENNINGTON, ed., *The Cistercian Spirit: A Symposium* (Cistercian Studies Series 1; Spencer 1970). En castellano, ver COMUNIDAD DE AZUL, *La comunidad monástica en los movimientos de Cluny y de Císter*, en *Cistercium XXI* (1969) 25-47 y 107-136.

descubrimiento de nuevas formas para encauzar la gracia monástica que habían recibido de Dios a través de la paternidad espiritual de san Benito. Comenzaron por quitar de la liturgia cluniacense los salmos y ceremonias que más de un siglo y medio de solemne esplendor había añadido al Oficio divino descrito en la Regla. No sólo la liturgia sino el horario en su conjunto, el régimen alimenticio y las fuentes de ingresos económicos se reajustaron según lo indicado por san Benito. Pero la Regla fue un criterio entre otros, no la norma absoluta. Los documentos primitivos indican que la vida creada -o re-creada- en Císter fue sencilla y austera, de ninguna manera lúgubre ni con mentalidad excesivamente legalista o uniformista³⁴.

Tal vez el relieve dado a los *valores* por encima de la *letra* de la Regla puede verse mejor en las innovaciones importantes introducidas durante los primeros años del siglo XII. Éstas incluyen la introducción de hermanos conversos, la exclusión de niños, el desarrollo del culto mariano, la uniformidad litúrgica y, en general, los límites al poder del abad local implicados en un gobierno central con el control de visitadores anuales. Estos y otros rasgos de la nueva Orden iban claramente más allá de las prescripciones de la Regla, pero su fin fue, repitámoslo, favorecer y proteger los valores esenciales de soledad, equilibrio de la jornada, austeridad y sencillez.

Por otra parte, las recientes investigaciones históricas han demostrado que algunos principios de la reforma cisterciense, que se proclamaron cargando las tintas en favor de los ideales de los primeros tiempos, en la práctica no se aplicaban con tanto rigor. Interesa notar que Claraval en tiempos de San Bernardo fue uno de los centros del afán de idealizar los comienzos, afán debido, sin duda, a los esfuerzos del santo para mantener el nivel primitivo de fervor. Sin embargo, el mismo Bernardo no tuvo reparos en admitir excepciones a principios tales como las prohibiciones contra la recepción de diezmos y la posesión de siervos, capillas, molinos o aldeas, cuando veía que dichas excepciones permitirían beneficios espirituales aún mayores. Se trataba, en estos casos, de la incorporación dentro de la Orden de monasterios previamente no-cistercienses³⁵. En resumen, al releer los documentos primitivos, la constante que se revela, tanto entre los fundadores de Císter como en Bernardo, es la primacía de los valores, la calidad ascética y contemplativa de la vida monástica, sobre la mera letra de la Regla.

2. Características

A pesar de la complejidad histórica de sus primeros cincuenta años, los rasgos distintivos del primitivo espíritu cisterciense son innegables, rasgos constituidos por elementos y valores que, siendo a veces de menor importancia en otras formas de vida cristiana, se volvieron esenciales para los monjes de Císter. En primer lugar, como queda dicho, existía el deseo de un estilo de vida auténticamente *austero* y evangélicamente *pobre*. Al concretarse estos dos valores dentro del marco de la vida cenobítica de una comunidad normal, dos resultados se pusieron de relieve: primero un nuevo hincapié en el *trabajo manual*, con menos tiempo dedicado a la liturgia, aunque ésta quedó como centro cualitativo, si no cuantitativo, de la vida comunitaria. Luego brotaba esa transparencia exterior e interior que se suele llamar "*sencillez*": una pobreza espiritual sin pliegues ni extremismos, abierta, casi sin darse cuenta de ello, a la hermosura de la divina simplicidad. Muchos consideran que tal sencillez, visible todavía en las iglesias cistercienses del siglo XII, constituye el rasgo más típico de Císter³⁶.

Además de la austeridad y la pobreza, los cistercienses buscaban la *soledad geográfica*. No para vivir como ermitaños, pues el espíritu de los Padres de Císter es profundamente comunitario, sino como ámbito y expresión de una actitud de fidelidad: fidelidad interior a la oración constante y fidelidad exterior al programa ascético que para ellos constituía parte esencial de su gracia vocacional.

³⁴ Ver Bede LACKNER, "Early Cistercian Life as Described by the *Ecclesiastica Officia*", en John R. SOMMERFELDT, ed., *Cistercian Ideals and Reality*, Cistercian Studies Series 60 (Kalamazoo 1978) 62-79.

³⁵ Ver Louis LEKAI, "Ideals and Reality in Early Cistercian Life and Legislation", en SOMMERFELDT, ed., o. c., 4-29.

³⁶ Entre otros, *The Spirit of Simplicity* (Trappist, Kentucky 1948), comentario de Thomas MERTON; y M. PÉREZ-PEDRERO, "Una vida de sencillez: Císter" en *Cistercium* XXI (1969) 7-24.

La referencia constante a la *Regla de san Benito* constituía también un elemento poderoso del movimiento cisterciense. Pero no lo ponemos como primer factor, por las razones mencionadas más arriba. Los primeros cistercienses reconocieron como válidas otras interpretaciones de la Regla no idénticas a la suya, por eso no pedían que todos los monasterios benedictinos se hicieran cistercienses. Pero les disgustaba ser acusados de extremistas o exagerados por haber tomado la “rectitud” de la Regla, o su “pureza”, como interpretación práctica del Evangelio. Pensaban que la Regla servía todavía como camino recto de perfección evangélica, sin hacer de ella un absoluto, como hemos visto. Veían su rectitud como un conjunto equilibrado de medios ascéticos (las observancias tradicionales) que conducía al creyente a la pureza de corazón, a la caridad y a la oración, según la doctrina tradicional expresada en Occidente por Juan Casiano, un siglo antes de san Benito.

La oración como finalidad de la vida monástica no fue nada nuevo. No obstante, la *dimensión contemplativa* de la vida según la Regla fue de tal modo destacada por los primeros cistercienses que constituye tal vez el elemento más ampliamente conocido de su espiritualidad, gracias sobre todo a los escritos de san Bernardo. Según su enseñanza y la de sus discípulos, el monje experimenta a Dios mediante la restauración interior de la imagen divina, que es el amor. Tal experiencia es el fundamento verdadero de Císter y representó una nueva fusión de la espiritualidad del Oriente cristiano con la del Occidente. Por medio de los grados de humildad y las observancias prescritas por san Benito, se pasa de una región de desemejanza a Dios, de temor, en la que predomina el hombre a otra región de semejanza, de mayor reposo interior, hasta que, salido completamente de la voluntad propia, se haga un espíritu, en compenetración de voluntades, con Dios. De aquí el doble hincapié, tan típico de los cistercienses, en la *sicología humana* y en la *naturaleza del amor*. El suyo fue un misticismo de amor, como lo subrayó el papa Pío XII en su encíclica sobre san Bernardo³⁷. Mientras que en las comunidades benedictinas de la época se ponía el acento especialmente en las expresiones externas del amor cristiano: la oración litúrgica, las limosnas, la comunidad de bienes y la hermosura al servicio del culto, los cistercienses resaltaban la experiencia misma de Dios. “Gusten y vean qué bueno es el Señor” -rezaban en los salmos- “ríndanse y reconozcan que yo soy Dios”.

Es aquí, según mi parecer, que se toca el matiz propio de la gracia cisterciense. Dom Jean Leclercq, en su historia del monacato medieval, reduce al mínimo dicho matiz:

Aunque casi no haya una espiritualidad propiamente cisterciense, es decir, netamente distinta de aquella que era entonces común a todo el monacato, hay, sí, gracias a Císter, una teología de la espiritualidad. Los benedictinos dejaron como herencia una teología de los misterios; los cistercienses cultivaron sobre todo una teología de la vida mística³⁸.

Es verdad que durante su edad de oro los autores cistercienses elaboraron una doctrina que incorporó, dentro de una espiritualidad fundamentalmente litúrgica, su nueva manera de experimentar el misterio de Cristo, junto con las sensibilidades afectivas y psicológicas de la época. Su sentido de interioridad hace que la escuela de Císter desempeñe una cierta función de síntesis espiritual quedando relativamente abierta a futuros desarrollos en esta línea, como ser la espiritualidad *hesicasta*, la escuela carmelita o aportes más modernos. Sin embargo, las bases vivenciales de su teología mística y las repercusiones de su sensibilidad antropológica, dentro del clásico espíritu benedictino, fueron -y todavía son- suficientemente profundas como para crear una nueva espiritualidad, entendiendo por tal vocablo una nueva distribución de medios ascéticos y contemplativos fundamentada en una percepción específica del misterio de Cristo³⁹.

³⁷ Carta encíclica *Doctor Mellifluus*, del 24 de mayo de 1953, en Thomas MERTON, *San Bernardo, el último de los Padres* (Madrid 1956) 145-179. Para un desarrollo más amplio, ver Etienne GILSON, *La théologie mystique de Saint Bernard* (3a. ed., París 1969).

³⁸ LECLERCQ, VANDENBROUCKE, BOUYER, *La Spiritualité du Moyen Age* (París 1961), 27

³⁹ Han destacado más recientemente la “novedad” de la escuela cisterciense Lope CILLERUELO, en B. JIMÉNEZ DUQUE y L. SALA BALUST (eds.), *Historia de la espiritualidad* (Barcelona 1969), Tomo I, 743 y más profundamente Juan María DE LA TORRE, “La Sagrada Escritura y el sentido del misterio”, en *Cistercium* n. 126, XXIV (1972) 103-127, esp. 123-124.

En otras palabras, los elementos y valores subrayados por los cistercienses son, en sí, los mismos que los usados en muchas otras formas de vida monacal. Su razón de ser no es otra que la plenitud de la vida evangélica. Pero la nueva relación mutua entre dichos elementos, la importancia diversa y el modo distinto con que se utilizan, hacen que la experiencia de Dios en Cristo sea *no esencial sino modalmente diferente*. Las diversidades específicas entre una y otra escuela de espiritualidad cristiana consisten precisamente en tales diferencias modales. Así, habrá un nuevo color en el arco iris que es la Iglesia, una sonrisa nueva en el rostro de Cristo, un carisma especial entre los diversos carismas de vida religiosa o monástica. La nueva, espiritualidad tendrá muchos rasgos típicos de la época de su nacimiento, rasgos compartidos con otras formas de vida cristiana; la novedad consiste en favorecer explícita y metódicamente dichos rasgos, de tal manera que puedan nutrir espiritualmente a futuras generaciones.

En el caso particular del monaquismo benedictino, hay una gama muy amplia de posibles realizaciones, gracias a la flexibilidad de su Regla. Cada comunidad y cada monje se ve obligado a elegir, o a aceptar que Dios elija, lo que es mejor para él. Los cistercienses eligen una interpretación que se suele llamar hoy “contemplativa” y que subraya los valores de la interioridad humana, con la austeridad, la soledad y la sencillez que tal interioridad exige. Optan por dejar de lado muchas obras de bien que otros carismas monásticos permiten y desarrollan. Se destaca así lo que es más central de la Regla de san Benito: el misterio del corazón humano y su transformación en el amor, “que el Señor se dignará manifestar por el Espíritu Santo en su obrero purificado ya de vicios y pecados” (RB Pról. 49 y 7, 70). Es verdad que todo monje, todo cristiano y hasta todo hombre está llamado a tal transformación, pero junto con ella se suelen hacer muchas otras obras, que el cisterciense prefiere reducir al mínimo para responder mejor a la gracia recibida. Tal opción, difícil de realizar sin apoyo, incluso para una comunidad aislada, se ve respaldada con una estructura fraternal de dimensiones mundiales: la Orden. De esta forma, la interpretación más contemplativa de la Regla, sin ser estrictamente propia de Císter, pues se encuentra en otros muchos monasterios, se hace específicamente cisterciense. Tal especialización corresponde a la observación realista de uno de los historiadores benedictinos más renombrados de nuestro siglo:

La experiencia tanto histórica como sociológica demuestra que una concentración positiva en algún trabajo o forma de vida implica una correspondiente limitación en otras direcciones. Sin lugar a dudas, esto ha sido el caso en la historia benedictina⁴⁰.

Existían otras características del movimiento cisterciense, como ser la devoción a la Virgen, la mayor integración en la Iglesia local, la apertura a la renovación y, en general, la interiorización moral y afectiva de los misterios de la fe. Todas ellas fueron rasgos del siglo XII y han sido ampliamente estudiados en las obras ya citadas. Merece mención especial por su importancia histórica la organización de la Orden. Su estructura fue establecida y promulgada en las versiones sucesivas de las primeras Constituciones, llamadas *Carta de Caridad*, obra maestra de san Esteban Harding, tercer abad de Císter. La trabazón de la Orden se estructuraba, al morir san Esteban en 1135, no en base a una sola abadía central, como en Cluny, ni mediante provincias o congregaciones regionales, que fueron tajantemente prohibidas, sino por medio de “paternidades”. Es decir, el abad de cada comunidad fundadora debía visitar al menos una vez por año los monasterios que habían sido fundados por su casa. Así se mantenía la observancia mientras se ayudaba a la comunidad y al abad local en sus dificultades. El Capítulo General anual era la autoridad suprema en la Orden; lo constituían todos los abades bajo la presidencia del abad de Císter.

3. Desarrollo histórico

Se discute cuánto duró “la edad de oro” de Císter, la época en que se mantenía la calidad espiritual de los monasterios al nivel de los primeros años. Algunos autores la restringen a la vida de San Bernardo, quien murió en 1153. Otros la extienden hasta fines del siglo XII. Una visión más realista de los

⁴⁰ David KNOWLES, *The Benedictines* (Nueva York 1930) 30-31.

primeros años permite a algunos ser más indulgentes y prolongar la época de fervor hasta mediados del siglo XIV⁴¹. La plaga devastadora del año 1348, seguida por la guerra de los Cien años, la de los Treinta años, el cisma de Occidente, la Reforma protestante (la mujer de Lutero había sido monja cisterciense⁴²), la aparición del patronato real y de la encomienda, estos factores y otros menores afectaron todas las casas religiosas de Occidente. Los cistercienses no fueron salvados de la prolongada crisis. Se hizo patente la urgente necesidad de reforma, a partir sobre todo del siglo XV.

Nace entonces el fenómeno congregacional como respuesta regional a las necesidades de los tiempos. Contra la oposición constante del debilitado Capítulo General de Cister, dominado inevitablemente por los abades franceses, se establecen, con el firme apoyo de la Santa Sede, las Congregaciones cistercienses jurídicamente autónomas o semi-autónomas. Su finalidad es proteger y favorecer los valores esenciales en un contexto político desfavorable. Surge primero la Congregación de Castilla (1427), destinada a tener su propia “edad de oro” dos siglos más tarde, con más de cuarenta y cinco abadías españolas. Siguiéron otras Congregaciones parecidas en Portugal, Italia, Aragón, Alemania y Países Bajos. En la misma Francia surgió en el siglo XVII un grupo de abadías reformistas que se denominaron “de la Estricta Observancia”, encabezadas posteriormente por Armand-Jean de Rancé, abad de La Trappe. Dichas Congregaciones regionales existían en diferentes estados de prosperidad y fervor hasta la Revolución francesa (1789) o las guerras napoleónicas e intervenciones imperiales de comienzos del siglo XIX.

La primera comunidad cisterciense de América Latina nace en este contexto de autonomía jurídica respecto al Capítulo General. Se trata de las monjas cistercienses del Monasterio de la Santísima Trinidad de Lima, Perú. Haciendo caso omiso de la posible presencia, cerca de Río de Janeiro en el 1560, de un grupo desconocido de doce frailes franceses “de la Orden de San Bernardo”, que volvieron a su patria al cabo de cinco años⁴³, las monjas de Lima constituyen la única comunidad cisterciense en el Nuevo Mundo hasta las fundaciones del siglo pasado en Norteamérica y las del nuestro en América del Sur. Fueron fundadas en 1580 en torno a la viuda de Hernando de Vargas, doña Lucrecia de Sansoles, y su hija Mencia, viuda ella también. Con la aprobación del arzobispo y, en 1584, con la bula *Appostolici muneris* del papa Gregorio XII, se establecieron bajo la Regla “de nuestros gloriosos Padres san Benito y san Bernardo” y comenzaron una existencia que, en medio de los altibajos de la historia, continuó hasta 1967, año en que las cuatro monjas que quedaban se vieron obligadas a integrarse a una congregación franciscana de origen peruano.

Volviendo ahora a la Europa de mediados del siglo XIX, encontramos dos grupos de abadías cistercienses: unos 25 monasterios llamados “de la Común Observancia”, esparcidos sobre todo en Italia, Austria, Hungría y Bélgica, sobrevivientes de las distintas Congregaciones regionales, y una veintena de casas de la Estricta Observancia, principalmente en Francia, derivadas de la reforma trapense del siglo XVII. Al fracasar en 1892 las tentativas de unión jurídica bajo el papa León XIII, los dos grupos llegaron a formar dos órdenes cistercienses jurídica y estructuralmente distintas: la “Orden Cisterciense”, más descentralizada y pluralista, uniendo en la actualidad sesenta casas organizadas en doce Congregaciones regionales, y los “Cistercienses Reformados” o trapenses, más centralizados y de orientación más netamente contemplativa, con ochenta casas cuyos abades se reúnen cada tres años en un solo Capítulo General. Las dos órdenes tienen su respectiva rama femenina, las abadesas trapenses reuniéndose cada tres años en su propio Capítulo General legislativo.

Ambas Órdenes están representadas actualmente en América Latina. La Común Observancia tiene cuatro casas florecientes de monjes en el Brasil, fundadas a partir de 1938, con dos comunidades de monjas en el mismo país y otra en Bolivia. Los trapenses han fundado, desde 1958, en Argentina,

⁴¹ LEKAI, *art. cit.*

⁴² Louis LEKAI, *The Cistercians. Ideals and Reality* (Kent State 1977) 375. Esta obra monumental de historia cisterciense ha sido traducida al castellano y será publicada, Dios mediante, por la BAC, Madrid.

⁴³ Para mayores detalles sobre esta tentativa y las cistercienses en Lima, ver Reinaldo STIEGER y Agustín ROBERTS, “Los cistercienses en América Latina”, a publicarse como apéndice a la versión española de LEKAI, *The Cistercians*, en la nota anterior.

Chile y Brasil, con monjas en México y Argentina. Se proyectan para los próximos tres años fundaciones de monjes en México y de monjas en Chile.

4. *Significado*

La presencia cisterciense si bien modesta en sí, contiene un cierto mensaje, tanto para las dos órdenes de Císter actualmente existentes como para los muchos monasterios benedictinos en América Latina y también para la Iglesia latinoamericana en general.

Dan testimonio así, en primer lugar, a las casas cistercienses en otras partes del mundo de la madurez de la Iglesia en América Latina. Hace menos de veinte años, algunas autoridades consideraban el continente inmaduro para las exigencias ascéticas y contemplativas de la vida cisterciense. La adaptación prudente y gradual de la misma al carácter propio de nuestros pueblos, ellos mismos madurándose en la fe más comprometida, ha permitido el arraigue y el enriquecimiento de Císter mediante el espíritu contemplativo de América Latina con su mezcla propia de lo nuevo y lo viejo, de lo humano y lo divino.

La presencia cisterciense, además, puede ofrecer un mensaje útil a las otras comunidades del continente que viven según la Regla de san Benito. Sería un mensaje de renovado respeto mutuo entre diferentes interpretaciones de la misma. El monacato actual, como de hecho se presenta en América Latina, se caracteriza por una amplia variedad de enfoques, resultado lógico de las muchas fundaciones hechas durante los últimos cuarenta años desde los diferentes países del mundo occidental con sus diversas tradiciones monásticas. Por otra parte, la situación misma de nuestro continente, con sus múltiples necesidades tanto espirituales como materiales, todas relativamente urgentes, provoca respuestas diferentes según las posibilidades y sensibilidades propias de cada casa y de cada monje o monja. La tradición benedictina es pluralista y América Latina parece favorecer aún más dicho pluralismo. En tales circunstancias, la experiencia cisterciense, cuyos rasgos principales bosquejamos más arriba, parece señalar tres pautas útiles para todos:

Primero, la legitimidad, incluso -y quizá especialmente- en los países del Tercer Mundo, de una interpretación contemplativa de la Regla, no sólo para mujeres, lo que se admite con más facilidad, sino también para varones. Se trata de ordenar los diversos elementos descritos por san Benito de una manera que favorezca lo mejor posible la oración cristiana en su plenitud, como servicio de alto valor, ante todo, al propio monje y a través de él, a la Iglesia local, continental y universal. Aunque Císter se fundó particularmente como acto de fe y esperanza en esta dimensión central de la vida monástica, muchos otros monasterios buscan seguir un camino parecido, por idénticos motivos.

Segundo, las ventajas de una Orden mundial que apoya con su estructura, tradición y carisma compartido no sólo la Regla de san Benito en sí, sino también una interpretación específica de la misma. Hay que confesar que éste es un “lujo” principalmente de los trapenses, por lo menos en América Latina. Tiene sus riesgos, pero su resultado es el marco de vida y la formación adecuada que conducen a la seguridad personal y comunitaria en el propio carisma; seguridad no agresiva ni defensiva, sino dialogal, abierta a otras posibilidades de vivencia benedictina. Es importante que las comunidades monásticas del continente con orientación más contemplativa se sientan igualmente apreciadas por los otros monasterios que quizá tengan otro enfoque. La vida misma de oración suele producir una sensibilidad humana a la vez delicada y fácilmente lastimada. El contemplativo, como todo hombre, necesita apoyo.

Es en este contexto que el concepto de la dimensión central o “cordial” de la Regla puede ser útil. Todos sabemos que el amor de Cristo es la razón de ser de la Regla. Para que el amor se exprese en obras o palabras, tiene que brotar del corazón. Las comunidades que subrayan el valor de la interioridad, según los capítulos centrales de la Regla, pueden ser consideradas por las casas más activas como corazón de la vida monástica en sus respectivas Congregaciones o Conferencias.

La *tercera* pauta señalada por la experiencia cisterciense es justamente el valor del diálogo amistoso con monasterios de *otro* enfoque. Es muy significativo que Bernardo de Claraval y Pedro el Venerable de Cluny terminaron como amigos íntimos en medio de las evidentes diferencias entre sus abadías y sus interpretaciones de la Regla de san Benito⁴⁴. Tal diálogo purifica los egoísmos latentes o patentes en cualquier posición un tanto dogmática. Mientras la rigidez o el temor acecha el enfoque contemplativo, el activismo o la superficialidad pueden carcomer la mejor irradiación apostólica. La complementariedad, en cambio, redonda en provecho de todos. Los cistercienses latinoamericanos han sido verdaderamente enriquecidos por sus contactos más frecuentes con las comunidades benedictinas. Han aprendido así a evitar las comparaciones, a subrayar lo positivo, a respetar y apreciar el carisma propio de cada uno.

No se puede considerar adecuadamente la presencia cisterciense en América Latina sin referirse al *Documento de Puebla*. La mención explícita de los monjes benedictinos en la nota al número 272 del mismo indica la importancia general para el continente de la vida monástica. Llamán la atención también las numerosas referencias a la vida contemplativa a lo largo del Documento⁴⁵. Se señala así la actualidad de una interpretación contemplativa de la vida benedictina. Que los rasgos distintivos de nuestro Continente indicados por Puebla, “la sed de Dios y su búsqueda en la oración y contemplación a imitación de María”⁴⁶, ahonden cada vez más en nuestro pueblo, ya maduro para responder con alegría a la voz de san Benito. Y que el espíritu de la Virgen haga que cada una de nuestras casas, que forman ahora la Unión Monástica Latinoamericana (UMLA), sea efectivamente un “lugar privilegiado para orar, irradiar vida de oración y formar maestros en ella”⁴⁷.

*Monasterio N. S. de los Ángeles
Azul - Argentina*

⁴⁴ Ver Adrián H. BREDERO, “The Controversy between Peter the Venerable and Saint Bernard of Clairvaux” en *Studia Anselmiana* 40 (1956) 59-71, y Ann P. LANG, “The Friendship between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux”, en *Bernard of Clairvaux*, Cistercian Studies Series 23 (Kalamazoo 1973).

⁴⁵ Por ejemplo, ns. 529, 738, 760, 895, 904-958.

⁴⁶ *Ibid.*, 1309.

⁴⁷ *Ibid.*, 954.