

UNIDAD OCHO

AUSTERIDAD

El valor Austeridad

Un elemento importante de la autodescripción de los primeros Cistercienses era la insistencia en la austeridad de su forma de vida, comparada con la del monacato “no-reformado”: pobreza, trabajo, rudeza en la comida y vestido, vigiliias, separación del mundo.

Objetivos

- a) Lograr una idea de la forma de vida Cisterciense en relación con los niveles de vida de finales del siglo XI y del siglo XII.
- b) Apreciar los valores inherentes a la práctica de la austeridad y ver su finalidad en el contexto de la vida evangélica.
- c) Comprender cómo la austeridad se expresa adecuadamente en el contexto de valores y aspiraciones contemporáneas.

EL VALOR AUSTERIDAD

Cierto abad, hacia el año 1950 tomó muy en serio el mandato de San Benito de que los novicios sean instruidos en las *dura et aspera* antes de la profesión. En la homilía de la ceremonia de la profesión solía deslumbrar a la comunidad con una descripción estremecedora sobre cómo la vida cisterciense era “dura para la carne y sangre”. Aquí, lo mismo que en los primeros tiempos de Císter, la retórica suele superar a la realidad. La pregunta que nos hacemos en esta Unidad es la siguiente: ¿Qué sabemos de cómo vivían los primeros Cistercienses y de cómo experimentaban que los elementos de su forma de vida eran duros y exigentes?

Comenzamos intentando valorar la mentalidad básica donde encuentra sentido la predilección por un estilo austero de vida.

1. El Combate Espiritual

Job 7,1 compara la vida humana al servicio militar: la Vulgata traduce ___ como *militia* (más correctamente que la antigua Versión Latina, que pone *tentatio*). Gregorio Magno ve esos dos términos como equivalentes, ya que ambos dimanaban de un ideal que implica una lucha constante contra la tentación, especialmente la tentación de desalentarse ante lo difícil y persistente de la pelea.

El Nuevo Testamento contiene también imágenes militares para expresar el carácter de lucha y dificultad de la vida cristiana. Por ejemplo, Ef 6,10-17 trata de la armadura del soldado de Cristo. 2 Tim 2,3-4 es muy conocido: “Comparte las penalidades como buen soldado de Cristo Jesús. Un soldado en activo no se enreda en asuntos civiles.” El uso de esta metáfora crece y se profundiza a medida que ganan terreno en la Iglesia diversos movimientos de ascetismo. La intensidad de la vida cristiana implica comprender hasta qué punto vivir de la fe supone esfuerzo y dificultad.

A medida que el monacato se fue organizando, la visión del combate se consideraba más bajo el aspecto de una lucha espiritual, en la que los monjes eran soldados del ejército de Cristo que luchaban contra las tinieblas y los adversarios malignos. Y así Casiano afirma que combatir la batalla querida por Dios es más provechoso que una paz inmerecida (Col 4,7). El combate espiritual no era un elemento adicional en la vida espiritual: la verdadera naturaleza de aspirar a las prioridades espirituales implica luchar contra la propia inercia y los apetitos desordenados. No se concebía progresar fácilmente.

Afrontados con su propia, irreductible y particular *carne y sangre*, todos los creyentes luchan por mantener en sí mismos, el enorme ímpetu del anhelo espiritual hacia Dios.

Peter Brown, *The Body and Society*, p. 166.

Aunque suele presentarse al demonio y al mundo malvado como enemigos, al final la pelea se centra en uno mismo. El único camino de alcanzar la libertad necesaria para progresar espiritualmente

era la renuncia a sí mismo a través de la práctica de la ascesis. El esfuerzo por permanecer fiel a las costosas exigencias de semejante vida se presentaba en términos de combate espiritual.

Orígenes afirma que la vida es un combate espiritual donde uno debe luchar contra los demonios. La perfección espiritual consiste en liberarse de los peligros que provienen del mundo por medio de la ascesis

Michael S. Driscoll, p. 1018.

Un monasterio organizado parecía, en cierto modo, un ejército espiritual, con todo un sistema de orden, la necesidad de entrenamiento y vigilancia continua, sus privaciones inherentes y su compromiso regular a luchar a vida y muerte.

Los estudios recientes son ambivalentes sobre el significado de la metáfora militar en la Regla de San Benito, al puntualizar que el verbo *militare* tiene un sentido secundario de “servicio”, tal como aparece al comparar *militia* y *servitus* en RB 2,52 y 61,25. “Desde entonces el acento no se pone en el combate sino en un servicio de Dios disciplinado y bien organizado” (C. Mohrmann, p.339).

Mientras se aclara este tema, es evidente que Gregorio Magno toma este vocabulario militar propio de la batalla. El libro de los *Moralia*, en particular, está lleno de comparaciones de combate espiritual, en el que “el caballero espiritual” o “el caballero de Dios” debe estar vigilante en tiempo de paz y vigoroso para afrontar los ataques del enemigo. Este predominio militar es especialmente significativo por ser el primer libro elegido para copiar en el primitivo scriptorium de Císter. Y sabemos, además, que el tema del combate espiritual era importante para la generación fundadora, ya que el ilustrador de los *Moralia* quiso repetir el mensaje en las iniciales iluminadas. (Esto ha sido estudiado con todo detalle por Conrad Rudolph, en *Violence & Daily Life: Reading, Art and Polemics in the Cîteaux Moralia in Job*). Y no se trataba de una mera decoración, sino de una cuestión fundamental: la vida espiritual es un estado de lucha que crece en intensidad a medida que se progresa. Se requiere vigilancia constante y esfuerzo, e incluso no existe la garantía de una fácil victoria o de verse libre de heridas, retrocesos temporales o grandes pérdidas.

Desde el siglo IX el término *miles*, - referido al soldado profesional - se convirtió en un título de honor. A mediados del siglo XII el *ordo militaris* era considerado de manera general como la definición de los modelos de conducta y civilización. La primera generación Cisterciense, consciente de que habían abandonado “las estrecheces menos austeras de un monasterio más laxo” (EP 14,8), se apropiaron esta expresión. En el contexto de su “insólita y casi inaudita aspereza (*asperitatem*) de vida”, se consideran como una *militia spiritualis* (EP 16,4-5). “Los nuevos soldados de Cristo” (EP 15,9) se abrazaron a la dura vida de pobreza, a imitación de Cristo, “luchando esforzadamente contra los propios vicios y las instigaciones de los espíritus malignos” (EP 17,11). La austeridad no era algo marginal en la vida Cisterciense, algo a tolerar como inevitable. Era un componente integral que les impulsaba en su vocación: “**Amaban** ardientemente los duros y ásperos preceptos de la Regla (EP 17,13). Era un camino de vida que perseguía su meta.

La *conversatio* monástica se comparaba al estadio (a semejanza de las metáforas atléticas tomadas de San Pablo en EP 17: *exercitatus* (2), *cursum suum* (11), y *currere* (13); véase también EC 2,6: *bravium* y *cucurrit*).

¿No sabéis que en el estadio corren todos los corredores, pero uno solo recibe el premio? Pues corred vosotros para conseguirlo. Los que compiten se controlan en todo; y ellos lo hacen para ganar una corona corruptible, nosotros una incorruptible. Por mi parte, yo corro, no a la ventura; lucho, no dando golpes al aire. **Sino que entreno mi cuerpo y lo someto**, no sea que, después de proclamar para otros, quede yo descalificado” (1 Cor 9,24-27)

La lucha psicológica de los Padres del Desierto con los demonios ha sido reemplazada por un combate más rutinario: la misma forma de vida se ha convertido en un reto. La *disciplina* Cisterciense ofrece una defensa efectiva contra los ataques porque no da oportunidad al enemigo. Actúa a nivel de prevención. La contienda está entre las exigencias del camino monástico de vida y la renuncia a la carne y a la sangre. La pelea se entabla entre toda postura demasiado “delicada” y las *dura et aspera* que son propias del camino que lleva a Dios.

Los **postulantes adultos** que se sentían atraídos a Císter y a sus fundaciones provenían sobre todo de la caballería. Incluso si no estaban familiarizados con la guerra, estaban bien adiestrados en las disciplinas físicas que los preparaban para el combate. Comprendían y aceptaban la aventura, el reto y las privaciones necesarias de esta profesión. Bernardo usa a menudo esta experiencia militar para ilustrar la dinámica de la vida monástica, especialmente en las parábolas. Más aún, la mayor parte de ellos venía a la vida monástica tras una **conversión**, en la que influía mucho la penitencia por los pecados pasados. Habría sido inconcebible para este movimiento de gracia encontrar la satisfacción en una vida que era simplemente la continuación de su anterior experiencia, confortable y poco exigente. Se requería una ruptura radical - como diría más tarde Juan de Ford: la *poenitentiae austeritas* (SC 77,8). “Despojados, pues, del hombre viejo, se gozaban de haberse vestido del nuevo” (EP 15,4).

La práctica del **ascetismo era una manera de indicar que la vida había cambiado de dirección**. El mordiente de la vida monástica actuaba como una evocación de que se había asumido una nueva vida, en la cual los viejos hábitos de pensar y actuar eran contraproducentes. El conocimiento propio, que es el motor de la conversión, pide una doble purificación:

- Debemos identificar el egoísmo del pasado y ofrecer alguna compensación, especialmente a través de actos de penitencia, aunque no deban ser tan dramáticos como los adoptados por el converso flamenco Arnulfo de Villers en el siglo XIII.
- Debemos reconocer el influjo permanente de la vida pasada en la actuación presente y tomar medidas concretas para interrumpir el ciclo de inevitabilidad, pues de otro modo nuestra conducta permanecería substancialmente intacta. Algunos actos de renuncia de sí mismo son simbólicos, nos recuerdan que actuamos bajo una nueva disposición; otros son estrictamente provocados.

Conviene extinguir los halagos de los deseos carnales mediante ayunos, vigiliias, trabajo manual, frecuente uso de cilicios y otros medios que reconoce y aprueba la disciplina regular, insistiendo en ello todos los días.

Bernardo de Claraval, Sent 3, 94

La razón de la lucha continua es simple: el monje desea vivir una vida contemplativa, pero esta aspiración no es algo incontrovertible. “Desea permanecer en la contemplación, pero no puede” (*Vult in contemplatione stare sed non valet: Mor 8,6,8*). Tiene que luchar contra las tendencias contrarias, contra sí mismo, y contra los diversos atractivos que le presenta sin cesar la situación exterior. Hay muchas otras oportunidades, incluso en un monasterio. Por eso no se puede ir a la deriva hacia la unión con Dios. Debemos tomar postura.

Otra motivación más devocional para la penitencia era el deseo de identificarse con la Pasión de Cristo: “Cuidan a los huéspedes y enfermos de modo que, compartiendo sus **cruc**es, les sirvan a todos para remedio de sus almas”. (Guillermo de Malmesbury, 1289b). El mismo tema aparece en Juan de Forde:

Por una falsa blandura y piedad hemos olvidado los clavos de la pobreza y abstinencia, los del temor y del amor, con los que (Cristo) debía ser clavado a su cruz en nosotros; e intentamos practicar ciertas observancias, más por una árida costumbre que por piadosa devoción. Los espíritus afeminados y sumidos en una molición femenina no encuentran allí a Cristo crucificado, porque no están clavados con Cristo en la cruz. (SC 76,11) (*Con perdón de las monjas*)

En este contexto de seriedad sobre la orientación contemplativa de la vida Cisterciense debe examinarse su austeridad.

2. Rigor Ordinis

La primera ola de postulantes que dio tal vigor juvenil en las primeras décadas de Císter, estaba compuesta de entusiastas. Solamente los capaces y fervientes se ofrecen a semejante aventura y apenas existe la responsabilidad de proveer mitigaciones para los ancianos y delicados. Además estaban invadidos de un gran deseo de distinguirse de lo que percibían como la pesada mediocridad de las instituciones monásticas convencionales. Orderico Vital recuerda los atractivos del desafío cisterciense:

“Muchos nobles guerreros y sabios filósofos se unieron a ellos, atraídos por la novedad de su vida singular, y abrazaron libremente aquella vida rigurosa. Gozosos en la rectitud de aquel camino, cantan a Cristo himnos de alegría” (*Historia Eccle. VIII,26,86*)

Como Humberto de Igny se rebela contra cualquier sugerencia de mitigación (Ver Bernardo, Humb 4), los antiguos Cistercienses rechazan toda reducción de su acostumbrada severidad. Guillermo de Malmesbury describe así la segunda generación que, como la primera, estaba “firme en la santa obstinación” (1288b):

Cuando el abad (Esteban) con loable intención, quiere dispensar a alguien del yugo de la Regla,

o disimula quererlo, los demás se oponen con firmeza. Dicen que por el poco tiempo que les queda de vida, menor sin duda del que ya han vivido, confían perseverar en su buen propósito y servir de ejemplo a sus sucesores”. (1290b)

El “rigor de la Orden” lejos de ser un obstáculo para el reclutamiento, proyectaba la imagen de un grupo con objetivos claros, medios apropiados para conseguirlos y un gran nivel de moral interior. La opción preferencial contra la auto-indulgencia no era más comfortable para los monjes medievales que lo es para nosotros, sino que forma parte de un conjunto que incluye el perdón de los pecados pasados y un camino seguro hacia Dios. La confianza en la eficacia de la Orden para conducir al fin último, lleva a aceptar incluso los medios arduos y difíciles. Por eso se hallaba satisfacción en el mismo desafío.

Guerrico admite que los rigores de la vida cisterciense son una sacudida para el sistema establecido, y los recién llegados necesitaban un tiempo para habituarse. Pero confiesa que estas observancias no son simples ocasiones de exigencias injustificadas, sino todo lo contrario, remedios eficaces para las enfermedades del alma:

Si queremos creer a los que acaban de llegar del mundo, para quienes la observancia de los ayunos, el trabajo manual diario, la aspereza del vestido, y casi todo lo demás les resulta amargo, porque no están acostumbrados...Lo mismo que cuando el estómago se ha estragado con el uso excesivo de manjares hay que purgarlo con una medicina amarga, así la conciencia que lamenta amargamente su vida de molicie con nada se cura mejor que con su antídoto, es decir, con una vida y costumbres austeras. Sobre todo si se le da a beber con frecuencia el vino mezclado con mirra de la Pasión del Señor, o sea, si toma el vino de la compunción, que es tanto más saludable al pecador cuanto más amargo le resulta recordar el pecado” (Epif 1,3)

Vamos a reflexionar en los elementos que constituyen esta forma severa de vida, cómo se presentan en los documentos primitivos y el aprecio posterior que hacen de ellos los representantes de la tradición cisterciense.

Ordo Noster

NUESTRA Orden es abyección, es humildad, es pobreza voluntaria, obediencia, paz, gozo en el Espíritu Santo. Nuestra Orden es ser sumiso al maestro, al abad, a la Regla, a la disciplina. Nuestra Orden es amar el silencio, ejercitarse en los ayunos, las vigiliass, la oración, el trabajo manual; y sobre todo mantenerse en el camino más excelso: el amor En una palabra, progresar en todo esto de día en día, y perseverar así hasta el final de la vida.

Bernardo de Claraval Cart 142, 1

1) Pobreza

Para Bernardo la pobreza es la insignia del monje; como soldado de Cristo no viste lujosamente (SVM 4,10). Es el fundamento de las demás virtudes (Sent 3,

126,1), y la compañera inseparable de la humildad (SC 27,3, etc). No hay nada de romántico en la realidad de la pobreza, es algo que goza de poca estima, *despicabilis* (Epf. 1,5), es la condición de un esclavo, *vilitas* (TSS 1,8), implica opresión (TSS 1,15) y miseria (Par 7). Dice que es como el estiércol: promueve el crecimiento, pero de por sí es repugnante (PP 2,2). Su aspereza inspira terror (Cart 319,2). La experiencia de ella se parece al martirio (TSS 1,9); una especie de infierno (Adv 8, 3).

Existen algunos componentes de la primitiva pobreza cisterciense. Los documentos no nos permiten dudar de que el proyecto de la nueva fundación era una reacción contra la congestión de espíritu, originada por la abundancia de bienes y la necesidad de administrar grandes posesiones:

Como los bienes materiales no suelen ir mucho tiempo juntos con las virtudes, algunos miembros de aquella santa comunidad que ciertamente sabían esto, mirando más alto, prefirieron aplicarse a las cosas celestiales, más que implicarse en los asuntos terrenos (EC 1,4)

Como vimos en la Unidad 1, el mundo monástico de finales del siglo XI estimaba el reto de la pobreza. Ninguna aventura monástica podía esperar el éxito sin tomar en serio este valor. La frase “pobres con Cristo pobre”, famosa desde su inclusión en EP 15,9, aparece también en los escritos de Pedro Damiano (PL 93, col. 878-9). A este intento reformista en torno a la pobreza, más tarde los sermones litúrgicos cistercienses añaden una nueva dimensión, con relación explícita de la pobreza monástica a los misterios de Cristo: la pobreza de Belén, Nazaret y del Calvario eran un modelo.

Es indudable que la situación económica en las nuevas fundaciones era con frecuencia precaria: los Cistercienses no tenían un monopolio en esta materia. Cuando los ingresos proceden de la agricultura, dependen constantemente de los caprichos del clima y del mercado. Pero no se refiere a esto la “pobreza monástica”, y de hecho los Cistercienses del siglo XII eran capaces de todo para asegurar la estabilidad económica de sus monasterios. La pobreza por la que se esfuerzan era más bien un asunto de micro-economías que de macro-economías: una pobreza manifestada especialmente en los detalles diarios de la vida monástica. Esto sucedió porque el aumento del personal cisterciense llevó a una operación financiera más compleja para proveer a quienes tenían muy pocas necesidades. Como resultado de esto los monasterios se hicieron ricos y muy poderosos, creciendo “en tierras y viñas, en prados y granjas” (EP 17,9) — “bajo la bendición abundante y poderosa del Señor” (EP 18,2). Mientras tanto se hacía todo lo posible por mantener un alto nivel de pobreza personal. Un monje en el lecho de muerte se atormentaba pensando en un retazo de tela tomado sin permiso para reparar su escapulario (Herberto de Claraval, *De Miraculis* 2,34). El abad Abrahán de La Prée, cometió la misma falta cuando era novicio y aprendió algo de su experiencia: “comprendió que quienes han profesado la vida pura y perfecta de la pobreza deben evitar y temer la propiedad privada, por insignificante que sea (*Ibid* 2,36)

La pobreza material y espiritual es el alma de todas las observancias regulares. Se consideraba como una protección contra la pompa y arrogancia que son consecuencias de las riquezas, éxitos y demás propiedades del estilo de vida “mundano”, que llevó previamente a los monjes al borde del abismo. Como anota Elredo: “¡Qué muralla es la pobreza!; Cuán sólidamente nos defiende contra el orgullo del mundo, excluyendo la vanidad y la superfluidad: cosas tan nocivas y tan detestables” (Nat 2; PL 195, 221b).

2) El Trabajo servil

Según Bernardo la necesidad del trabajo es triple: deriva de nuestra condición terrena de desterrados, de nuestra pobreza y del mal que hemos hecho (Rec 2,1). Es el destino común de la raza humana, especialmente de los pobres, y es también practicado como satisfacción y antídoto del pecado. Es evidente, además, que una de las primitivas motivaciones del trabajo era la justicia. Los monjes no tienen derecho a vivir del trabajo ajeno: Como monje “posee sus propias tierras y vive de ellas con su trabajo y la cría de animales”; cualquier otro intento es “una injusta usurpación de los derechos ajenos” (EP 15,8)

Esto no significa que el trabajo de los monjes baste para satisfacer su subsistencia y asistir a los pobres, además de otros gastos. Como vimos en la Unidad 4, los bienhechores eran un elemento importante en la fundación y construcción de los monasterios. Además los monjes contrataban obreros adicionales. En primer lugar estaban los **hermanos legos** barbudos, que profesaban como miembros de la comunidad, pero no eran “monjes”. Combinaban la vida comunitaria con un esquema muy simple de oración y largos tiempos de trabajo, el cual constituía el sostén de la economía del monasterio. También administraban las granjas y llevaban los negocios, viajando a veces sin cesar para comprar y vender, y mejorar lo más posible los recursos materiales del monasterio. (Dos hermanos de Claraval llevaron ganado por tierra desde Sicilia a Claraval para mejorar su rebaño) Además de éstos estaban los **obreros**, mencionados en EP 15,10. Debemos recordar asimismo que muchos de los trabajos calificados y especializados en la construcción de los monasterios los realizaban los jornaleros, que viajaban de un sitio a otro para practicar su oficio. Aunque los monjes podían contratar el trabajo que necesitaran, les estaba prohibido formar sociedad con seculares o hacer empresas semejantes, tal como aparece en los *Capitula* añadidos a EC-SCC (19).

Puede ser que la práctica del trabajo manual fuera más una realidad simbólica que una contribución efectiva a la economía monástica. Refiriéndose sobre todo a los hermanos legos Isaac de Stella puede decir: “Por el sudor de nuestra frente, más que por contratar obreros o animales, podemos comer nuestro pan” (*Serm* 14,13). Juan de Ford anota que el trabajo era un medio valioso para adquirir la

humildad: “Para mí la disciplina más eficaz para aprender la humildad es la humilde *conversatio*” (SC 91,4). Incluso si los obreros más especializados llevaban el peso más fuerte, es indudable que el trabajo manual se experimentaba como un desafío físico, especialmente para los mayores y los que provenían de la nobleza. Esto era particularmente verdadero en el tiempo de la cosecha, donde los monjes debían trabajar largas horas, y donde incluso comían y tomaban la siesta en el campo (EO 84). Las conocidas escenas de los *Moralia* de Císter forman parte de una campaña de polémica auto-congratulatoria, como si dijeran: “Aquí hay unos *auténticos* monjes, que viven de su trabajo” (RB 48,8), incluso si no parecen demasiado expertos en su tarea. La legislación posterior muestra que los monjes jóvenes y robustos enviados a las granjas para la recolección disfrutaban excesivamente, convirtiendo esta circunstancia en una especie de vacaciones. Por eso se tomaron medidas para restringir su diversión: “Nadie irá sin permiso más allá de los límites determinados, ni deambulará buscando diversiones” (EO 84,28).

Hay que reconocer que gran parte del trabajo lo hacían los monjes día tras día. Había muchas artes y oficios que se practicaban en un monasterio medieval (incluyendo los relacionados con el scriptorium), y también se necesitaban conservadores de la casa, pastores y administradores. En los días de invierno, cuando las horas de luz eran pocas y las faenas no urgían, parece que, acomodándose al tiempo, había un breve período de trabajo al final de la mañana, incluyendo una pausa.

Lo mismo que muchos otros componentes de la reforma cisterciense, el trabajo era enjuiciado ante todo por su utilidad espiritual, por encima de su contribución a la subsistencia material de la comunidad. Externamente el monje hacía lo mismo que los campesinos, pero con distinta motivación: los campesinos cultivaban patatas o chirimías, y el monje cultivaba virtudes. “Cuando vayas al trabajo, hazlo de tal modo que tu interés por la tarea no aparte tu mente de las cosas de Dios” (*Espejo de Novicios* 12). Bernardo dice algo semejante :”Piense durante el trabajo en el motivo del trabajo, para que la pena que sufre le recuerde la culpa que la mereció” (Rec 2,1). A pesar de toda esta meditación, “debe saberse que no está permitido leer durante el trabajo, ni se permite a nadie llevar un libro al trabajo” (EO 75,26).

Juan de Ford

No despreciemos las obras serviles, ni tengamos por servil nada que lleve a la abyección (*abiectio*) y eduque en la humildad (SC 89, 1).

3) Vestido tosco

La humildad de la vida cisterciense se demostraba concretamente con el pobre

vestido usado por los monjes, y la supresión de algunas prendas de vestir concedidas a los Monjes Negros desde los tiempos del Sínodo de Aquisgrán en 817. Aparte de indicar el amanecer de la nueva era, como sugiere Ordericus, la motivación de este cambio era eliminar lo superfluo y ostentoso: un deseo de experimentar concretamente los efectos de la pobreza, y de este modo identificarse con las clases más pobres de la sociedad. Las pequeñas prendas usadas por los monjes en los *Moralia* de Císter son sin duda unas caricaturas, pero indican algo importante: los monjes auténticos se reconocen por lo tosco de su vestimenta. La pobreza en la indumentaria es un punto donde existe un acuerdo sustancial entre las fuentes primitivas.

EXORDIUM PARVUM	CAPITULA [EC-SCC]	GUILLERM O DE MALMSBUR Y	ORDERICU S VITALIS
Frocci = abrigos o capas			
Pellicia = pellizas –	Pellizas	Pellizas	Pellizas
Stamina = camisas finas –	Camisas = <i>Camisia</i>	Stamina	
Caputia = capuchas			
Femoralia = indecibles _		Femoralia	Femoralia
	Capuchas de lana		
			Vestidos teñidos
	Calzados costosos		
Pectina = peines			
Coopertoria = cobertores			
Stramina lectorum = colchones			

Cuadro 1: Prendas que se prohíben en el ropero
Los marcados con _ fueron explícitamente permitidos por el Sínodo de
Aquisgrán

Ordericus criticaba la prohibición de los *femoralia* porque “todo el mundo en los climas occidentales usan pantalones (*bracca*) y no pueden prescindir de ellos por causa del frío y de la honestidad” (639a). Existe una amplia literatura monástica sobre este tema.

Un sermón de Guerrico durante el invierno indica que los monjes pasaban frío: “Hermanos, véis que el vestido de vuestra pobreza es insuficiente para el frío implacable de este invierno, y decís: ¿cómo podemos soportar este frío?...” (Epif 1,6). Existe una documentación posterior donde los monjes añadían otro vestido para estar calientes durante las vigiliias. En circunstancias extremas podían ponerse incluso el escapulario, normalmente reservado para el trabajo:

En invierno se permite al monje que tiene sobre él **tres túnicas**, ponerse además el escapulario, pero solamente si lleva las **dos cogullas** (EO 74,19)

Existen otras normas de sentido común para aligerar el rigor, tal como la posibilidad de leer en capítulo en vez del claustro en las mañanas frías. Si los monjes tenían frío podían calentarse en el fuego del **calefactorio**. Los hermanos usaban el calefactorio para tres cosas: para engrasar el calzado y hacerlo impermeable, para hacerse la sangría, y -simplemente- “para calentarse” (EO 72,6). Son conocidos los dos monjes atareados en la inicial del Libro 34 de los *Moralia* de Císter. Adviértase cómo se han quitado el calzado - en contra de la regulación posterior de EO 72,7.

4) “Un parco alimento” (Guillermo de Malmesbury 1289b)

Parece que el alimento en algunos monasterios cistercienses primitivos era realmente espantoso. Según la *Vita Prima*, Claraval eran tan pobre que los monjes se limitaban a comer hojas de haya y pan de cebada, mijo y arbejas (VP 1.5.25). Cuando el arcediano Andrés entró en ese monasterio mucho más tarde, necesitó un milagro para convencerse de que el alimento monástico era comestible (Herberto, *De Miraculis* 2,4). E incluso esta mediocre comida solía restringirse. Además del ayuno de Cuaresma, existía el período pre-cuaresmal de Septuagésima, el Adviento, los viernes, las Témporas y las vigiliias de las solemnidades. (EC-SCC, 14). Aparte de esto estaba el régimen de invierno impuesto por RB 41, 6 , desde el 13 de Septiembre hasta Cuaresma, en que el alimento era parcialmente reducido

El alimento abundante era un objetivo corriente entre los reformadores monásticos, y no es fácil extraer una información realista de sus diatribas. Análisis recientes de los basureros monásticos medievales, y los exámenes médicos de esqueletos de monjes sugieren, sin embargo, que muchos Monjes Negros del siglo XIV comían a nivel de las clases altas y no como los pobres. Es más difícil comprobar esto en el siglo XII.

Los cistercienses primitivos se distinguían por su exigua dieta y su celo en ayunar. Podemos estar razonablemente seguros de que como la jornada monástica era bastante activa, especialmente en los primeros años de fundación, debía facilitarse un alimento sólido, aunque no espléndido. Se concedían alimentos suplementarios durante los períodos de trabajo extraordinario (EO 84,12f). No se limitaba a lo necesario para la subsistencia, pues según aconseja Guillermo de Saint Thierry la frugalidad extraordinaria se practica como añadidura a la práctica común (*Carta de Oro* 131). Y añade:

Préstese atención a la manera de comer y al tiempo, a la calidad y a la cantidad de los alimentos, evitando lo superfluo y lo que adultera los alimentos. (*Ibid.*, 133)

Las fuentes concuerdan en los alimentos que deben ser excluidos, aunque no hacen mención de los que excitan la lujuria, que Bernardo critica en la *Apologia* y que Pedro Venerable aconseja restringir en sus *Estatutos* de 1146/1147.

EXORDIUM PARVUM	CAPITULA [EC-SCC]	GUILLERMO DE MALMSBURY	ORDERICUS VITALIS
Variedad de platos		Más de dos platos	
Cerdo	Cerdo	Cerdo	Grasa
	Pan fino		
	Carne	Carne	Carne

Cuadro 2: Alimentos que se prohíben en la cocina

Como la RB sólo prohíbe comer carne de cuadrúpedos, el pescado se reservaba como una “pitanza” o concesión durante tres días, cuando había una causa justa: enfermedad (o sangría), viaje, y cuando en invierno escaseaban los vegetales, o incluso en las fiestas más solemnes. Muchos monasterios tenían piscifactorías para servicio no sólo de la comunidad sino también de los enfermos y huéspedes.

El refectorio solía ser un edificio muy significativo en el siglo XII; solamente la iglesia era mayor. Las comidas estaban ampliamente ambientadas, con un ceremonial digno, un servicio completo y la lectura (EO 76). Parece que consistían en dos porciones cocidas y pan. Una cantidad bien medida (*iusticia*) de vino o licor se ofrecía como bebida.

Arnulfo de Bohéries

En la mesa no sólo debe tomar alimentos la boca, sino que el oído debe llenarse de la palabra de Dios. Nadie debe concentrarse totalmente en la comida, sino que debe prestarse tal atención a la palabra de Dios, que mientras la boca toma el alimento el oído acoja la palabra. Si a uno le dan alimentos menos nutritivos que a los demás, su alegría será mayor que la de los otros. Son en verdad benditos quienes llevan la privación con gran fervor.

Espejo de monjes, 7

Guillermo sugiere que la rumia mental acompañe a la comida (*Carta de Oro* 131). El *Espejo de Novicios* recomienda que el alimento debe tomarse con atención y asimilarse con gratitud:

Piensa cuántos han trabajado para preparar tu alimento y cómo el Señor te concede el alimento espiritual por medio de sabios maestros. Piensa en la infinidad de peligros soportados por los marineros para proporcionarnos el pescado y satisfacer la necesidad de tu carne, y da gracias a Dios por cada bocado. (Cap. 12)

No podemos menos de indicar que existía cierto clima de queja sobre la calidad de la comida. Los grandes maestros de la Orden advierten regularmente sobre esto e intentan orientar a los murmuradores en una dirección más positiva:

Si me contrista un alimento desabrido, ese malestar me lo produce la concupiscencia carnal; y no sufro por haber abrazado el yugo de Cristo, sino por no haber abandonado del todo el yugo de la concupiscencia.

- ¿Qué sucede cuando me consume el deseo de un exquisito banquete y me turbo al dárseme otro más vil?
- ¿O se me da menos de lo normal?
- ¿o con retraso
- y preparado más bien con negligencia?

¿Por qué me domina la peste de la murmuración? ¿De dónde proceden estas aflicciones: de la pasión de la concupiscencia o de la suavidad de la caridad? ¿Qué diremos del monje que exige al prior una cantidad de alimentos por el número de lecturas nocturnas [12], o en las fiestas solemnes anhela comidas succulentas y condimentos especiales?...¿No le está oprimiendo la codicia del mundo con el pesado yugo de esta miserable esclavitud y los tormentos de tan vil sufrimiento? (*Elredo: Espejo de la Caridad* 2, 4,7)

Queda en suspenso el éxito que tuvieron en persuadir a los monjes a ser indiferentes frente a alimentos.

5) Vigilias

El monje medieval no usaba las 24 horas del reloj, sino que seguía la práctica romana de dividir el día y la noche en horas, que variaban según la estación. Esto hace que sea extremadamente difícil calcular con exactitud el horario diario, pues variaba. En el siglo XIII, en Villers (de donde existe bastante información) la hora de levantarse desde Septiembre a Febrero variaba entre las 2,40 y las 5 de la mañana, teniendo 56 días de los 81 entre las 3,40 y las 4,40 de la mañana. La hora de acostarse era entre las 9 y las 10,20 de la tarde, y el tiempo de sueño oscilaba entre 6,40 y 7,40 horas. La carta de introducción a los *Ecclesiastica Officia* (pp. 36-37) señala el tiempo de levantarse entre las 2 de la mañana (21 de Marzo) y las 4,40 (31 de Octubre).

Es curioso, sin embargo, que al parecer no todos los monjes medievales disfrutaban al dejar su lecho; aunque el dormitorio corrido hace difícil aceptarlo. Levantarse pronto no sólo era considerado uno de los mayores desafíos, sino que los monjes solían dormirse durante las Vigilias (era obligación de los cantores despertar a los que estaban dormidos, EO 115,2), e incluso en capítulo (Bernardo, SC 36,7), o durante la *lectio divina* (EO 71,8: “Si alguno se pone la capucha cuando lee, téngala de tal manera que pueda verse si duerme”). Una de las características de los Monjes Blancos era que “en ninguna estación volvían al lecho después de Laudes” (Guillermo de Malmesbury, 1288c). Bernardo critica a los Monjes Negros de volver al lecho en este intervalo y durante las largas siestas (a causa de sus copiosas comidas): “Mientras vuestros compañeros, cubiertos de sangre, pelean con la muerte, vosotros a comer los más exquisitos manjares y a dormir hasta media mañana” (Ap 22)

Levántate, soldado de Cristo; levántate, sacúdete el polvo y vuelve a la batalla...¿Acaso piensas que te libraste del poder de los enemigos porque huiste de la batalla? El adversario te persigue más alegremente si huyes que si le haces frente. Ataca con más audacia por la espalda, pero ofrece menos resistencia arrojándolo. Arrojas las armas y te duermes tranquilo por la mañana, precisamente a la hora en que Cristo resucitó, ¿e ignoras que desarmado pierdes valor y eres menos temible para los enemigos? (Cart 1,13)

Es posible que las vigilias cistercienses fueran menos pesadas que las de los Cluniacenses, puesto que se simplificaron los Oficios. Pero para los Monjes Blancos era el comienzo de una larga y dura jornada.

6) Silencio

Es difícil conocer hasta qué punto se practicaba el silencio en los monasterios del siglo XII: hay sin duda muchas normas que restringen el uso de la palabra y de las señas, pero también hay ocasiones en que se permite hablar, se conceden permisos y se olvidan las normas. Se buscaba y se lograba el consejo. Herberto da un hermoso ejemplo de conversación espiritual cuando escribe de Boson, un discípulo de

Bernardo: *mutua collatione invicem pascere* — “nos alimentábamos mutuamente hablando el uno con el otro” (*De Mir* 1,30) y Adam de Perseigne indica entre los medios de formación “un diálogo frecuente y amistoso sobre cosas espirituales y las observancias regulares” (Epif 5,47). El hecho de que se exhorte al silencio y haya leyes contra su violación indica, tal vez, los límites a los que suele llegarse. El silencio era absoluto. Isaac de Stella se queja desde su tormentosa isla : “Señor, la soledad ha sido superada por la soledad, el silencio por el silencio. Estamos **forzados y obligados** [por los elementos] a practicar el silencio entre nosotros — y así estamos más centrados y más a gusto a solas contigo ” (*Serm.* 14,12)

El hecho de que Bernardo advierta a sus monjes a que reduzcan el uso de la palabra y de las señas durante la Cuaresma, parece indicar alguna posibilidad de ambas en otros tiempos:

Ayunen los oídos, maliciosamente deseosos de cuentos, chismes y futilidades que nada aprovechan para la salvación. Ayune la lengua de la detracción y la crítica, de las conversaciones inútiles, vanas y ridículas. Alguna vez incluso, por la seriedad del silencio, ayune de palabras que puedan parecer necesarias. Ayunen las manos de señas inútiles. (Cuar 3,4)

Bernardo es muy partidario de añadir a las normas que previenen contra los peligros del hablar, una advertencia igualmente seria de no inhibirse de palabras saludables y edificantes: “A veces es necesario participar en una conversación...Grandes son, en efecto, las ventajas de la palabra, y frecuentemente se hallan en la lengua frutos abundantes y fecundos” (Var 17,6-7). Por eso continúa haciendo un malicioso juego de palabras sobre RB 6,8 y añade : “pongamos un centinela a la puerta de nuestros labios, para que no estén herméticamente cerrados (*aeterna clausura*) a lo que nos proporciona la vida” (*Ibid*). Sin cuestionar la importancia del silencio tanto a nivel personal como monástico, Bernardo es muy consciente de que el silencio puede tensar las relaciones comunitarias:

La imaginación del hombre y su pensamiento son más propensos para sospechar el mal que para confiar en el bien. Especialmente cuando la observancia del silencio no permite, ni defenderse al acusado ni descubrir al herido su falsa interpretación para curarse. Por eso vive como abrasado y muerto por esa herida mortal, y gime interiormente, carcomido por la ira de sus juicios, pues en su silencio sólo piensa en la injuria que le han hecho. Y no puede orar. Es incapaz de leer y meditar en algo santo o espiritual. (SC 29,4)

El problema no reside en el silencio como tal, sino en la falta de amor. Aunque no se usen las palabras es posible herir a otros con muecas, mofas, burlas o frunciendo el ceño en señal de ira o conminación (SC 29,5). Por eso “ el amor se conserva y aumenta con un rostro amable, una palabra suave, una acción gozosa. El rostro y las

palabras muestran el amor, y lo confirman las obras buenas y llenas de gozo” (Var 121)

Juan de Ford admite que los monjes mantienen algunas veces conversaciones inútiles: “Confieso que me turbo y gimo cuando mientras unos están orando o leyendo, otros bostezan en los rincones o se entregan a vanas curiosidades o se entretienen en charlas inútiles” (SC 91,6). En otra parte lamenta que sus coloquios parecen limitarse a “las razas de toros y carneros, al precio de las tierras, al fruto de los campos, al jaleo de los litigios, a quejarse de las miserias humanas, a las proezas de reyes y príncipes y ... a otros muchas tonterías y futilidades” (SC 115,7).

Levanta una muralla en torno a tus oídos,
contra la conversación envenenada.

Juan de Ford, SC 40,3

Es indudable que, a pesar de las diferentes modalidades del silencio en el medievo, los primeros Cistercienses lo experimentaron como algo tan arduo como nosotros. El hecho de que continuaran afirmando la importancia de esta observancia puede indicar, tal vez, que **no tenían miedo a proponerse ideales que iban un poco más allá de lo que podían cumplir fácilmente**. Tal vez nosotros somos demasiado propensos a rebajar nuestros ideales y conformarlos a nuestra práctica, con el resultado de que no nos queda nada que nos incite a una vida más centrada.

7) Separación del mundo.

Los diversos aspectos de la clausura tienen gran relieve en los primitivos documentos y parece que fueron sustancialmente observados, aunque se dieron muchos casos de monjes que salían y de otros que venían de fuera: más de lo que podía esperarse. Incluso Esteban fue elegido abad de Císter *en su ausencia*

i) *Estar en Casa*

“El monje debe residir en su propio claustro”(EP 15,12). Ese fue el motivo de la creación de los hermanos legos. Mientras tanto se enviaron monjes a Metz y Milán para mejorar los textos litúrgicos, se preparaban fundaciones, se frecuentaban los mercados, se hacían a su tiempo las Visitas y Capítulos. Y todo esto antes que Bernardo obtuviera su condición de viajero incesante. Pero el principio permanece. El monasterio debe ser una isla donde los monjes puedan vivir su propio estilo de vida sin interferencia de solicitudes externas: “sirviendo a Dios y viviendo según la Regla” (EC-SCC 9,4). A pesar de ello, Bernardo amonesta a aquellos “que están reclusos dentro del monasterio sólo con sus cuerpos. Pero su corazón y su lengua recorren todo el

mundo” (Sent 3,31). Tampoco parece que los monjes de ese tiempo carecían de noticias del mundo exterior — a pesar de los escasos medios de comunicación. En otra parte Bernardo pone como ejemplo de pensamientos necios “pensar en el rey de Inglaterra” (Sent 1,25).

ii) Emplazamiento apartado

“Como aquellos santos varones también sabían que San Benito no había construido sus monasterios ni en ciudades, ni en castillos, ni en aldeas, sino en lugares apartados del concurso de las gentes, ellos prometieron imitar lo mismo” (EP 15,13). Es verdad que algunas abadías se convirtieron en centros de población, pero hay que notar que incluso hoy es relativamente difícil acceder a la mayoría de los monasterios del siglo XII. Cuando 35 Kms representaban el viaje de un día, no era difícil hallar un lugar desierto. Esta separación era deliberada y consistente.

iii) Visitantes

La lejanía supone que los monjes practicaban la hospitalidad con los transeúntes. Antes de llegar los monjes, debían construirse una hospedería y una celda para el portero (EC-SCC 9,4), lo cual indica que la hospitalidad era una parte integral de una vida monástica estricta. Los relatos anecdóticos nos dicen que Claraval tenía un flujo continuo de visitantes: obispos, “buscadores de retiro” (como Guerrico), y familiares (como Humbelina). Esteban, sin embargo, puso fin a las reuniones de los duques dentro del monasterio, incluso a riesgo de ofender a su principal bienhechor. (EP 17,4)

iv) Vida oculta

Además de asegurar un ambiente contemplativo, la separación del mundo ofrecía a los monjes el medio de escapar de los compromisos mundanos. Es la “conducta secular” que los antiguos Cistercienses deseaban evitar (EP 15,6) — particularmente las trampas de la avaricia y ambición. Cuando Bernardo enumera las insignias características de los monjes, incluye la “vida oculta” (*latebrae*) junto a las señales más convencionales del trabajo manual y la pobreza voluntaria (Cart 42, 37). Al escoger vivir en la sombra (*umbratilis vita*) el monje se entrega a la práctica de la humildad, necesaria para crecer en la oración profunda. La estabilidad y la perseverancia, dan a esta elección una esperanza de éxito.

- *La austeridad en la liturgia será tratada en la Unidad 9.*

Juan de Ford

La austeridad en la comida y en el vestido, la gravedad del silencio, la disciplina del trabajo y las vigias, el freno de la continencia: ésas son las insignias de la santa milicia (SC 45,6)

3. El sentido de la Austeridad

Detrás de la búsqueda de una forma austera de vida late una antropología que insiste mucho en mantener la debida prioridad en la vida ordinaria: *ordinatio caritatis*. Se cree en la acción de la gracia de Dios, pero eso requiere el asentimiento de la voluntad humana para ser efectiva. Mientras las energías de la voluntad están totalmente ocupadas con asuntos pasajeros, externos y sin relieve, nunca estarán al servicio del crecimiento espiritual. La prescripción de Bernardo es bien simple: “Suprime lo superfluo y brotará lo saludable”. *Tolle superflua et salubria surgunt* (SC 58,10). Por otro lado, interesarse por cosas fútiles es perder el tiempo y dispersar energías, o al menos una inocente indulgencia; esto atrofia gradualmente las facultades espirituales. *Appetitus vanitatis est contemptus veritatis, contemptus veritatis causa nostrae caecitatis*: “El apetito de la vanidad es un desprecio de la verdad, y el desprecio de la verdad es la causa de nuestra ceguera” (Cart 18,1). La austeridad de la *conversatio* cisterciense era un esfuerzo sistemático de excluir todo cuanto pudiera frustrar la grandeza del alma llamada a buscar y encontrar a Dios. La imagen de milicia espiritual daba a esta renuncia un acento positivo: se trataba de combatir contra la propia repugnancia de responder a Dios.

Como tenían muy en cuenta la interconexión de las virtudes, los primitivos autores Cistercienses creían que toda victoria sobre el egoísmo fortalecía todas las defensas espirituales. Así Juan de Ford cita como ayudas de la castidad “la abstinencia en el comer y beber, lo tosco del vestido, la perseverancia en las vigias, el trabajo y la oración, y los demás ejercicios de la santa disciplina, con los cuales intentan agotarse hasta una medida de hermosa fragilidad” (SC 61,4). Por otra parte, el sucumbir a la tentación de una vida más confortable socava todas las prioridades espirituales y origina problemas en otras esferas.

“¿Dónde encontramos aquella unanimidad y concordia? Dispersos en lo exterior y desviados de los bienes auténticos y eternos del reino de Dios, que está dentro de nosotros, buscamos fuera la compensación vacía de las vanidades y falsas locuras, hasta llegar a perder lo más genuino de la primitiva religión y sus mismos signos externos...

Nuestros vicios salen al exterior de lo que se almacena en el corazón. Un corazón vanidoso deja en el porte exterior la marca de su vanidad. La afectación exterior es un indicio de la vanidad interior. Las ropas refinadas

indican molicie de espíritu. No se preocuparía tanto de engalanar su cuerpo quien antes no hubiera descuidado cultivar su espíritu con las virtudes”. (Ap 25-26)

La apreciación intuitiva de un estilo austero de vida por parte de los Fundadores se consolidó con la experiencia de las décadas siguientes. Los diversos elementos negativos de la *conversatio* cisterciense tenían la finalidad de minimizar las otras tendencias que pueden hacer naufragar el ideal contemplativo.

- Auto-promoción, ostentación, llamar la atención, “singularidad”.
- Auto-indulgencia: “siguiendo los fútiles caprichos de la carne” (Ap 17).
- Una racionalización en la que hacen agua las exigencias de la vida monástica está falsamente legitimada, y es una base incierta de buenos resultados.

Bernardo se aparece a un novicio vacilante

“Sé un hombre y no vaciles, pues el Señor estará a tu lado en las dificultades para librarte.”

Herberto, *De Miraculis* 1,31.

Las Constituciones de OCSO (Monjes: 16,2; Monjas: 16,5) indican que los monjes y monjas “se formarán diligentemente en esta disciplina de la separación del mundo”, porque es tal vez un valor que no hayan cultivado antes de entrar. La misma probabilidad tienen todos los aspectos de la austeridad monástica. Como estas prácticas son “duras para la carne y sangre” nuestra preferencia instintiva es rebajar su importancia. En la práctica de la austeridad es particularmente importante una buena formación, que comprende una comprensión clara, una sólida instrucción, el acompañamiento y el apoyo.

Exordium

Unidad 8: Austeridad **Preguntas para la reflexión y el diálogo**

1. Compara las prácticas cistercienses de austeridad con las que se hallan en RB. ¿Aparecen los mismos valores en acción?

2. Reconociendo que cada monasterio expresa el valor austeridad de modos diferentes, ¿podrías describir como “debidamente austera”:

- 1) tu propia comunidad?
- 2) otras comunidades que conoces?
- 3) tu propio estilo de vida?

Explica cómo llegas a estas conclusiones. ¿Qué criterios has usado?

3. Dados los grandes cambios sociales y culturales en la Orden después de 900 años, ¿qué elementos de la austeridad tradicional consideras importantes hoy?

4. ¿Existen desafíos que hagan “dura y difícil” la vida monástica por circunstancias desconocidas de los Fundadores? Haz una lista de ellos. ¿Estas observancias difíciles se refieren al ideal de vida monástica o son meros subproductos accidentales de la vida moderna? ¿Cómo podemos dar una respuesta creativa?

5. ¿Qué responderías si la gente te preguntara:

- 1) **Por qué** te levantas tan pronto?
- 2) **Por qué** tienes un nivel de vida más bajo que otros religiosos?
- 3) **Por qué** no comes carne?
- 4) **Por qué** llevas el hábito?
- 5) **Por qué** no usas joyas o alhajas?
- 6) **Por qué** hay restricciones en el hablar y en el acceso a los medios de comunicación?
- 7) **Por qué** no puedes salir y jugar?

6. ¿Qué **3 puntos** de esta Unidad desearías reservar para una más amplia reflexión?

Exordium

Unidad 8: Austeridad Diapositiva 1: Resumen

AUSTERIDAD

1. El Combate espiritual

2. “Rigor Ordinis”
 - 1) **Pobreza**
 - 2) Trabajo servil
 - 3) Vestido tosco
 - 4) “Alimento parco”
 - 5) Vigilias
 - 6) Silencio
 - 7) Separación del mundo
 - 8) Liturgia sin adornos

3. El Sentido de la austeridad

Unidad 8: Austeridad Lectura de fondo: 1

Textos de Gilberto de Hoyland

1 *Mirra con aromas*; es decir abstinencia del mal con afectos del bien; represión de la carne con devoción del corazón; sea la templanza en las cosas lícitas, sea la tolerancia en las injurias. En la mirra se combinan bien los aromas de ambas virtudes. Pues esto es gracia, si haciendo el bien somos flagelados, si afligiéndonos a nosotros mismos en el exterior somos conmovidos suavemente en interior. SC 40,6.

2 ¿Cómo no piensan -me aparto un poco del tema para añadir esta exhortación- cómo no piensan que esta palabra ataca la dureza de aquéllos cuyas entrañas se endurecen por el afecto helado de una excesiva severidad, cuyas entrañas no destilan ningún licor de misericordia, ni tiemblan, ni se conmueven aunque sea un poco por compasión hacia los que se arrepienten; no sienten el contacto de la mano misericordiosa, no se encienden con la conversación del piadosísimo Jesús, no oyen a Jesús que llama a la puerta del arrepentido? SC 44,6

3 También ahora, Jesús bueno, si alguno de los hijos de ésta, nuestra madre (este santo convento), de esta viuda en cuya casa eres sustentado; si alguno de los hijos de ésta muere, resucítalo. Ha muerto aquél que está abrumado por el peso del tedio, de la desesperación; aquél en el cual no hay ni devoción viva, ni espíritu fervoroso; aquél que aunque no abandona los preceptos de la ley se mantiene dentro de los límites de la Regla, languidece sin embargo, en un sentimiento frío y moribundo, no experimentando en las obras santas ninguna suavidad. SC 16,8

4 ¿Por qué cuando va a hablar de la apertura menciona antes las manos? ¿Acaso quiso sugerir con qué manos conviene que abras a tu Amado, con qué méritos de obras has de prepararte para entrar en la contemplación de la Verdad? Buenas manos llenas de mirra, que practican la mortificación de la carne, que reprimen su flujo, que estrechan la lascivia, para que se introduzca más ampliamente el deleite de la Palabra. ¿No piensas acaso que son como gotas de mirra esas obras de la disciplina regular que, sucediéndose sin interrupción, ungen la mente y ciñen la carne? Las vigiliass, los ayunos, el alimento desazonado y parco, la tela áspera y el pan negro, las flagelaciones recibidas voluntariamente, el canto de la salmodia en las vigiliass, y la oración silenciosa, uno y otra con vehemencia de corazón, pero ésta tanto más vehemente en cuanto que en ella el espíritu está más libre del cuerpo, ¿qué destilan para nosotros al sucederse continuamente? Con razón confieren mirra porque infieren a la carne la amargura de la vejación y apaciguan al alma con el unguento de la devoción. SC 43,8

5 Buena es la defensa que te ofrecen las peñas con la condición de que de su dureza se pueda sacar miel y aceite. Y por cierto que la dureza de las observancias y la roca de la disciplina con frecuencia hacen correr amplios arroyos de aceite, y esa especie de rigor lapídeo de nuestra Orden proporciona al paladar del corazón la dulzura de la devoción. De aquí que leas: *Haya paz en tu fuerza*

y abundancia en tus torres, Jerusalén, pero abundancia para los que te aman. Por otra parte, quien no ama, aunque esté en el interior, padece hambre. SC 26,5

6 Excelente muro es el amor, pero tiene aquí muro y antimuro. El amor es como un muro, y como un antimuro es la austeridad de la observancia regular. Aquél encierra pensamientos santos y dulces afectos; éste rechaza y excluye las ocasiones de pecar. Este proporciona la oportunidad de dedicarse al amor; aquél, goza. Aquel muro es grato; éste, necesario. Aquél te encierra en delicias celestiales, éste proscribte las mundanas. Si deseas ofrecer a Cristo tu corazón como un huerto de delicias, que no te sea gravoso estar encerrado por este antimuro. Quiere perder las delicias que posee -si las posee-, quien murmura contra lo que lo protege. No sabe ser huerto quien no sabe estar encerrado. SC 35,2

Exordium

Unidad: Austeridad Lectura de fondo: 2

Walter Daniel, *Vita Ailredi* 5

Su nombre (Monjes Blancos) procede del hecho de que se cubrían a semejanza de los ángeles, con tejido de lana de oveja sin teñir. Así siguen llamándose y vistiéndose hoy. Reunidos parecen una bandada de codornices y al caminar blanquean con la blancura de la nieve. Se abrazan a la pobreza, no ésa que es fruto de la penuria de los negligentes o del ocio de los perezosos, sino la dirigida por una escasez voluntaria, la que sostiene la integridad de la fe y recomienda el amor divino. Están tan unidos por una mutua caridad tan firme, que su asociación parece tan terrible como un ejército ordenado.

Pisotean con el olvido las flores del mundo, tienen por estiércol las riquezas y honores, azotan con el puño de la conciencia la imagen de las realidades mutables, y renunciando a la sensualidad y vanagloria, caminan sin desviarse a derecha e izquierda usando dignamente de la comida y bebida, de la actividad y del afecto, de la abundancia y de la escasez; observan en todo tiempo una discreta uniformidad, y para conservar su vida toman la cantidad y calidad capaz de proveer a la necesidad corporal y no impedir el servicio divino.

Todo lo tienen fijado con número, peso y medida. Toman una libra de pan, una hemina de bebida y dos platos de hortalizas y legumbres. Si cenar vuelven a poner lo mismo, excepto que en vez del cocido se sirven vegetales frescos. Cada uno descansa en su lecho, vestido, sin quitarse el hábito y la cogulla en invierno ni en verano. No tienen nada propio; ni siquiera hablan juntos, ni nadie hace algo por su propia voluntad. Cuanto hacen es por orden del prelado, y van a cualquier lado con total indiferencia.

La misma ley obliga al pequeño y al grande, al joven y al anciano, al sabio y al ignorante, sea en la mesa, en la procesión, en la comunión y en otras observancias litúrgicas. Dado que como personas todos son iguales, no existe un criterio de excepción que quebrante la igualdad, a no ser que alguien supere a otros en santidad. La única condición de mayor dignidad es el reconocimiento de ser mejor. Por eso el más humilde es el mayor entre ellos. Y cuanto más se desprecia a sí mismo, más complace al juicio y opinión de los demás.

Las mujeres, las aves de rapiña y los perros no franquean las puertas del monasterio, a no ser esos perros que suelen ladrar y ahuyentar a los ladrones. Alejan con sumo celo la peste de la indignación y todo brote de ira o cualquier especie de soberbia; y de este modo, según los Hechos de los Apóstoles, se ha creado un solo corazón y una sola alma por la gracia y el amor del espíritu Santo.

Exordium

Unidad 8: Austeridad Lectura de fondo: 3

La Austeridad en Elredo

Sobre la opinión de quienes afirman que las mortificaciones exteriores son contrarias a la caridad y a la dulzura interior.

Pero indicas que arruinar el cuerpo con vigiliias continuas, afligir la carne con trabajos diarios y debilitar los miembros con alimentos despreciables, no sólo es una gran mortificación sino que, si te empeñas en recomendarlo a alguien, perjudica en gran modo su caridad, porque priva al alma de todo consuelo y la hace incapaz de la dulzura espiritual.

Esta es la graciosa opinión de algunos que ponen la dulzura espiritual en un cierto halago de la carne, afirmando que el cuerpo va contra el espíritu y que los sufrimientos del hombre exterior merman la santidad del interior. Añaden que, como la carne y el espíritu se armonizan con un afecto natural, es preciso que compartan sus sufrimientos; y por eso es imposible que el gozo de uno no se altere con la opresión del otro; de tal manera que un espíritu abatido por cualquier ansiedad de aflicción no puede disfrutar en modo alguno del gozo espiritual. Y parece que esto ha sido investigado y comprobado.

¡Qué vergüenza! ¡La gracia espiritual depende de los cánones de Hipócrates! Así se engañan quienes se fían más de los motivos naturales que de los preceptos apostólicos..

Esta sabiduría, sin duda, no es la honesta y pacífica que descende de arriba, sino esa otra terrena, animal y diabólica. es la sabiduría de simples palabras, que enseña a halagar la carne y pretende anular la cruz de Cristo, en la cual no hay nada que halague a la acarne, nada muelle, blando o sensiblero. pero no queda anulada; más bien echa por tierra esa afeminada teoría atacándola con los

clavos incrustados en unos miembros divinos, y vencíendola con saludable agudeza con aquella lanza clavada en sus dulces entrañas.

Yo pienso lo contrario, y defiendo audazmente la mortificación corporal, guiada por una intención recta y con la debida discreción; la cual no conviene buscarla en la propia iniciativa sino en los ejemplos de los ancianos, para que la relajación y flojedad no se filtren bajo capa de discreción; con estas condiciones la mortificación de la carne no es contraria sino necesaria al espíritu, y lejos de mermar el consuelo divino creo que lo estimula. Incluso afirmo que ambas realidades coexisten en esta vida, esto es, la tribulación exterior y el consuelo interior.

(*Spec Car II, V, 8-9*)

Exordium

Unidad 8: Austeridad Lectura de fondo: 4

El alimento en Bernardo

1 ¿Qué decís ahora vosotros, los que exigís refinamientos en los manjares y descuidáis la pureza de vida? Hipócrates y sus secuaces enseñan cómo salvar la vida en este mundo; Cristo y sus discípulos cómo perderla. ¿A quién de estos dos elegís como maestro para seguirle? Ya se define bien a sí mismo el que discurre así: Esto hace daño a los ojos y esto a la cabeza; aquello otro al pecho o al estómago. Porque cada uno manifiesta lo que aprendió de su maestro.

Ni en el Evangelio ni en los Profetas, ni en las cartas de los apóstoles habéis leído estas distinciones. Alguien de carne y hueso y no precisamente el Espíritu del Padre te ha revelado como cierta esa sabiduría; porque es una sabiduría carnal. Escucha ahora como piensan de ella nuestros médicos: La sabiduría carnal, dicen, es mortal. Y también: la sabiduría carnal es enemiga de Dios. ¿Tendré qué exponeros a vosotros las opiniones de Hipócrates o de Galeno, o las de la escuela de Epicuro? Yo soy discípulo de Cristo y hablo a los discípulos de Cristo; si os engaño con un dogma extraño, peco. Epicuro encarece el placer sensual; Hipócrates la buena salud; pero mi Maestro predica el desprecio de ambas. Hipócrates investiga y enseña con sumo esmero cómo sustentar la vida del alma en el mismo cuerpo; a Epicuro, en cambio, le interesa gozarla. Pero el Salvador nos invita a perderla.

¿Ha resonado dentro de ti alguna otra cosa en este auditorio de Cristo, cuando hace un momento se ha proclamado: Quien tiene apego a la propia existencia, la pierde? La pierde, dice, o exponiéndola como un mártir o **mortificándola como un penitente**. Aunque ya es una forma de martirio hacer morir las obras del cuerpo con el espíritu, esto es, con ese hierro que lastima sus miembros; es un martirio menos horroroso, pero más molesto por su duración. ¿Ves cómo esta máxima de mi Maestro condena la sabiduría de la carne, por la cual uno se hunde en la disolución de la lujuria o se apetece mucho más de lo debido el bienestar del cuerpo?

Pero has escuchado al Sabio que la verdadera sabiduría no corre hacia los placeres y que no se halla en la tierra de los vivos. Y el que la encuentra dice: La quise más que la salud y la belleza. Si la prefiere a la salud y a la belleza, cuánto más al placer y a las torpezas. ¿De qué sirve ser moderado con las pasiones y esforzarse cada día por investigar la variedad de dilemas y analizar la diversidad de

alimentos? "Las legumbres", dicen, "son flatulentas", el queso sobrecarga el estómago, la leche perjudica la cabeza, el pecho no soporta el agua pura, las coles acarrearán melancolías, los puerros encienden la cólera, los peces de agua estancada o los de estanque no les sientan bien a mi metabolismo. ¿Adónde vamos, si en ningún río, campo, huerto o bodega encontramos nada que llevar a la boca?

Piensa, por favor, que eres un monje, no un médico que debas escudriñar tu organismo, sino juzgar de tu profesión. Respeta, te pido, primero tu paz; respeta después la tarea de los que te sirven, respeta la economía de la casa, respeta tu conciencia. La conciencia, digo, pero no la tuya, sino la ajena; la del que se sienta junto a ti y come lo que le sirven, murmurando de tu original ayuno. Porque a él le escandalizas, o por tu ociosa superstición o por tu dureza, que quizá la imputa al que debe proveerte el sustento. Se escandaliza también de tus rarezas y por ellas te considera un maniático, porque andas rebuscando cosas absurdas, o se queja de mi dureza porque no te cuidó lo necesario. SC 30,10-12

2 Normalmente nos cansan los alimentos servidos al natural, tal como nos los da la tierra. Pero combinándolos de mil maneras se les quita el sabor que les dio el Creador, se excita la gula con sabores falsificados y se sobrepasa excesivamente la raya de lo necesario, e incluso la del deleite

¿Y quién es capaz de describir, sin aludir a otros platos, las más diversas maneras de componer o, mejor, de descomponer unos simples huevo? Con qué escrúpulo se baten y se revuelven, se preparan para tomarlos pasados por agua, o se cuecen para comerlos duros, se salpican en trocitos, o se fríen, los meten al horno o los rellenan, los presentan solos o con guarnición. ¿Para qué tanto esmero sino para matar su monotonía? Tampoco descuidan su presentación en las fuentes, para que la vista pueda deleitarse también como después lo hará el paladar. Así, para cuando el estómago comienza a demostrar su saturación, ya los ojos han quedado satisfechos. Pero, a pesar de la vistosidad que ofrecen a las miradas y la seducción con que complacen al gusto, el pobre estómago, que no entiende de colores ni saborea los manjares, es condenado a recibir todo lo que le echen, y en su opresión se siente no precisamente satisfecho, sino como enterrado bajo la comida. Ap 20

Exordium

Bibliografía fundamental para las comunidades

Unidad 8: Austeridad

A. EL COMBATE ESPIRITUAL

1. **COLOMBAS, G.M.** *El combate espiritual*, en *Historia de la espiritualidad*, I, Barcelona, 1969, pp. 558-575
2. **COLOMBAS, G.M.** *La milicia cristiana*, en *El monacato primitivo II*, Madrid, 1975, pp 231-234
4. **AUER J**, *Militia Christi*, en *DSP* 10, col. 1210-1223.

5. BORIAS A, *Saint Benoît et l'Italie de VIe siècle*, en COCR 57.4 (1995); ver pp.285-287.
6. BOURGUIGNON Pierre y Francis WERNER, *Combat spirituel*, en DSp 2, col 1135-1142.
7. MANNING E., *La signification de 'militare-militia-miles' dans la Règle de saint Benoît*, RBen 72 (1962), pp. 135-138.
8. MOHRMANN Christine, *La Langue de saint Benoît*, en *Études sur le latin des chrétiens II* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961), ver pp.337-340.
9. RUDOLPH C, *Violence & Daily Life: Reading, Art and Polemics in the Cîteaux "Moralia in Job"* (Princeton University Press, 1997), ver pp. 42-62.

B. CONVERSION

10. FARKASFALVY D, *The First Step in Spiritual Life: Conversion*, ASOC 46 (1990), pp. 65-84. Con una respuesta de Jean-Alber Vinel y Charles Dumont, *ib.* pp. 85-89.

C. ASCESIS

C1 Fuentes primitivas

10. ELREDO DE RIEVAL, *La vida reclusa* 11-13; Traducido en *Padres Cistercienses* n. 4, Buenos Aires 1980, pp. 85-153.
11. BERNARDO DE CLARAVAL, *Ap* 16-19.
12. GILBERTO DE HOYLAND, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, Traducido en *Padres Cistercienses* n. 11, Buenos Aires 1984, pp. 258-261.
13. GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei* 125-139; Traducido en *Carta de Oro*, Studium, Madrid, 1967, pp. 121-129.
14. GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *[Sancti Bernardi] Vita Prima*, I, 8, 38-41, (PL 185, 249c-251c). Traducción de Miguel Prieto Arce en *Cistercium XLVI* (1994) pp.557-559.

C2 Fuentes secundarias

15. COLOMBAS, G.M. *Ascetismo corporal*, en *Historia de la espiritualidad*, I, Barcelona 1969, pp.546-558
13. COLOMBAS, G.M. *La vida Cisterciense*, en *La Tradición Benedictina*, IV/I, Zamora, 1993, pp.235-263.
16. DUMONT C.. *Humanisme et rusticité*, Cîteaux 21 (1980), pp. 21-34. Reeditado en *Sagesse ardente: À l'école cistercienne de l'amour dans la tradition bénédictine* (Pain de Cîteaux 3.8; N.-D. du Lac, Oka, 1995), pp.

- 57-76.
17. LECLERCQ J, *Quiès Mentis*, en *Otia Monastica: Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge* (Studia Anselmiana 51; Herder, Rome, 1963), pp.102-114.
 18. LOUF A, *Entranarse para la gracia*, en *El Camino Cisterciense*, Estella, 1981pp 82-101
 19. SALMON P, *L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux*, en *Mélanges Saint Bernard: XXIVe Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savantes* (Association des Amis de Saint Bernard, Dijon, 1954), pp. 268-283.
 20. THOMAS R, *Itinéraire spirituel*, en *Spiritualité cistercienne* (Documentation Cistercienne, Rochefort, 1976), pp. 43-51.
 21. VUONG-DINH-LAM J, *Les observances monastiques: instruments de Vie Spirituelle d'après Gilbert de Hoyland*, COCR 26 (1964), pp. 5-21.

D. SIMPLICIDAD

22. DAUTREY P, *Simplicité, fille de croissance et de discipline: l'évolution de l'attitude des cisterciens vis-à-vis de leur cadre de vie entre 1180 et 1245*, en *Mélanges Anselme Dimier* (Benoît Chauvin, Pupilli, 1984), T. 3, pp. 73-89.
23. FAURE M-P, *Appelés à la simplicité*, COCR 41 (1979), pp. 107-116.
24. FRIEDLANDER C, *Galland de Reigny et la simplicité*, COCR 41 (1979), 29-51.
25. LECLERCQ J, *Sancta Simplicitas*, COCR 22 (1960), pp. 138-148. Reeditado en *Chances de la spiritualité occidentale* (Paris: Cerf, 1966), pp. 339-354.
26. MERTON T, *St Bernard on Interior Simplicity*, en *Thomas Merton on Saint Bernard* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980), pp. 107-157.
27. SIMON M., *Sancta Simplicitas. La simplicité selon Guillaume de Saint-Thierry*, COCR 41 (1979), pp. 52-72.
28. WADDELL Ch., *Simplicity and Ordinariness: The Climate of Early Cistercian Hagiography*, en John R. Sommerfeldt [ed.], *Simplicity and Ordinariness: Studies in Medieval Cistercian History, V* (CSS 61; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980), pp. 1-47. Traducción en COCR 41 (1979), pp. 3-28.

E. POBREZA

E1 Fuentes primitivas

11. BALDWIN OF FORD, "On the Poor in Spirit," in *Spiritual Tractates II* (CFS 41; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1986), IX/1, pp. 7-25.
29. BERNARDO DE CLARAVAL, SC 21, 7-8;
30. BERNARDO DE CLARAVAL, Adv 4;

31. BERNARDO DE CLARAVAL, TSS 1, 7-8;
32. BERNARDO DE CLARAVAL, Var 48: (*De paupertate voluntaria*)
33. GUERRICO DE IGNY, *En la fiesta de todos los Santos*, en *Padres Cistercienses*, n. 10, Buenos Aires, 1983, pp.455-463
34. GALAND DE REIGNY, *Parabola quod melior sit pauper vita quam dives*, en *Parabolaire* (SChr 378; Cerf, Paris, 1992), pp. 418-429.
35. JUAN DE FORD, SC 110; CCM 18, pp. 742-749.
36. GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei* 147-168; Traducción: *Carta de Oro*, Studium, Madrid, 1968, pp. 132-142.

E2 Fuentes secundarias

12. CASEY M, *The Meaning of Monastic Poverty for Bernard of Clairvaux*, CSQ 33 (1998), pp. 427-438.
37. LECLERCQ J , *Liturgia, pobreza y caridad*, en *Espiritualidad occidental. Testigos*. Sígueme. Salamanca, 1967. pp. 152-174.
49. LOUF A, *Une théologie de la pauvreté monastique chez le bienheureux Guerric d'Igny*, COCR 20 (1958), pp. 207-222 y 362-373.
38. MANSELLI R, *Monachismo e povertà: La lettera Ad fratres Montis Dei di Guglielmo di Saint-Thierry*, en *Mélanges Anselme Dimier* (Benoît Chauvin, Pupillin, 1984), T. 3, pp. 355-362.

F: TRABAJO

F1 Fuentes primitivas

50. ECCLESIASTICA OFFICIA, LXXV. *De Labore*, en Danièle Choisselet y Placide Vernet [ed.], *Les Ecclesiastica Officia cisterciens du XIIIe siècle* (La Documentation Cistercienne 22; Abbaye d'Oelenberg, Reiningue, 1989), pp. 218-225.
39. ECCLESIASTICA OFFICIA, LXXXIV. *De Tempore Secationis et Messionis*, en Danièle Choisselet and Placide Vernet [ed.], *Les Ecclesiastica Officia cisterciens du XIIIe siècle* (La Documentation Cistercienne 22; Abbaye d'Oelenberg, Reiningue, 1989), pp. 242-245.
40. GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei* 83-92; Traducción en *Carta de oro*, Madrid, 1968, pp. 93-98
41. GUILLERMO DE SAINT THIERRY, [*Sancti Bernardi*] *Vita Prima*, I, 4, 22-24, (PL 185, 240a-241a). Traducción de Miguel prieto Arce en *Cistercium*, XLVI (1994) pp. 546-547

F2 Fuentes secundarias

14. HERRERA L. *El trabajo manual en los primeros Cistercienses*, en *Historia de la Orden de Císter*, II/II, Burgos 1985, pp. 193-207
42. DIMIER A, *Le travail chez les premiers cisterciens*, en *Mélanges Anselme Dimier* (Benoît Chauvin, Pupillin, 1987), T. 2, pp. 565-574.
43. DUMONT Ch, *Ora et labora*, en *Une éducation du coeur: La spiritualité de saint Bernard et de saint Aelred* (Pain de Cîteaux 3.10; Abbaye N.-D. du Lac, Oka, 1996), pp. 93-107.
44. LECLERCQ J, *Le travail: ascèse sociale d'après Isaac d'Étoile*, COCR 32 (1971), pp.159-167.
45. LOUF A, *Un descanso muy laborioso*, en *El camino Cisterciense*, Estella, 1981, pp 116-126.
46. THOMAS R, *El trabajo manual*, en *La jornada monástica*, Burgos, 1997, pp 95-115.
47. VILLIN P, *Le travail au Moyen Âge*, DSp 15, c. 1208-1237.

G: SOLEDAD

G1 Fuentes primitivas

15. HECTOR P.B. *Notas para una filosofía de la soledad*, en Cuad.Mon.. 106 (1993) pp.389-402
48. BERNARDO DE CLARAVAL, SC 40.4-5
49. GUERRICO DE IGNY, Adv 4,.1-2; Traducción en *Padres Cistercienses*, n. 10, Buenos Aires, 1983, pp. 89-97.
50. ISAAC DE LA ESTRELLA *Sermón en la fiesta de todos los Santos 1*; Traducción en *Padres Cistercienses* n. 15, Buenos Aires, 1992, pp. 3-8.

G2 Fuentes secundarias

51. CASEY M, *The Dialectic of Solitude and Communion in Cistercian Communities*, en CSQ 21 (1988), pp. 273-309.
52. CASEY M, “*In communi vita fratrum: St Bernard’s Teaching on Cenobitic Solitude*”, ASOC 46 (1990), pp. 243-261.
53. DONNAT L, *La spiritualité du désert au XIIe siècle*, COCR 53 (1991), pp. 146-156
54. LAZZARI F, *Il ‘contemptus mundi’ in Aelredo di Rievaulx*, COCR 29 (1967), pp. 61-76.
55. LECLERCQ J, *Monachus*, en *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge* (Studia Anselmiana 48; Herder, Roma 1961), pp. 7-38.
56. LECLERCQ J, *Quies Claustri*, en *Otia Monastica: Études sur le vocabulaire de la contemplationis au moyen âge* (Studia Anselmiana 51; Herder, Roma, 1963), pp. 86-101.

57. LECLERCQ J, *'Eremus' et 'eremita'. Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire*, COCR 25 (1963), 8-30.
58. LECLERCQ J, *La vocación y la separación del mundo*, en *Espiritualidad occidental. Fuentes*, Salamanca, 1967, pp.231-269.
59. LECLERCQ J, *Separación del mundo y relaciones con el mundo*, en *Vida religiosa y vida contemplativa*, Bilbao, 1970, pp 51-64.