

LA VIVENCIA DEL IDEAL COMUNITARIO EN LA HISTORIA RECOLETA

Ángel MARTÍNEZ CUESTA, OAR

1. Preliminares

Estareflexión querría presentarun resumendel modo en que los recoletos han encarnadoa lo largo de la historia el ideal agustino de la comunidad. Pero la inexistencia deinvestigaciones previas que lo sostengan me obliga a contentarme conofrecer algunos apuntes.

Nuestra información sobre el espíritu que informaba la vida cotidiana de los primeros conventos recoletos es escasa. Carecemos casi por completo de biografías y estudios doctrinales, y, completamente, de autobiografías, memorias y relatos espirituales que permitan asomarnos a su interior para formarnos una idea medianamente exacta de susaspiraciones, logros y conflictosy de losmediosde que echaron mano paraproteger y vivirsus ideales. De los dos primeros siglossolo tenemos textos legales –*Forma de vivir*, constituciones, ceremoniales, actas de los capítulos generales, capitulaciones fundacionales de conventos, etc.–, fuentes narrativas, a menudoteñidas de intenciones apolo­géticos, inventarios, algún que otro escrito doctrinal e intervenciones de tipo disciplinar. Alguna otra luz proyectan las escasas cartas que han llegado hasta nosotros.Entre todas apenas forman un modesto tragaluz que nologra disipar la penumbra que la circunda.A finales del siglo XIX este humilde mirador se convierte en una espaciosabalconada. Abunda la correspondencia tantooficial como semioficial e incluso particular, aparecen autobiografías –Fabo, Maculet–, diarios(Matute, Sádaba), libros de cosas notables, reglamentos, planes de estudio, proyectos, libros parroquiales...

Por otra parte, la *Forma de vivir*, al igual que las constituciones generales de la orden y la legislación de otras órdenes, no dedica capítulo especial a la vida común. Por tanto, es vano buscar en ella una teoría medianamente completa de la vida comunitaria. Lo mismo valepara las constituciones de 1637, 1664 y 1745, que rigieron la vida de Recolectión hasta el año 1912. Para llegar a una teoría recoleta sobre la vida común hay que esperar hasta las constituciones de 1969, que son las primeras que se preocupan de asentar la vida común sobre sólidas bases doctrinales de clara prosapia bíblica y agustiniana.

Hasta esa fecha los legisladores recoletos, al igual que sus colegas, se limitaron a prescribir normas prácticas que aseguraran su funcionamiento –autoridad, obediencia, gobierno, organización de la vida cotidiana, trabajo– y crearan un clima de igualdad incompatible con exenciones y privilegios anómalos, y a proscribir el peculio, manantial inagotable de tensiones¹. Una exposición sistemática de la naturaleza y notas de la vida común la consideraban innecesaria.

Hoy la situación ha dado un giro de 180 grados. La comunidad en sus diversas dimensiones ocupa actualmente un puesto central en la reflexión sobre la vida religiosa, atrayendo la atención de biblistas, teólogos, patrólogos, psicólogos y pedagogos². La congregación de Religiosos (1994) le ha dedicado la instrucción *Vida Fraterna en comunidad*, que es uno de sus documentos más logrados. La exhortación apostólica *Vita consecrata* (n. 46) pide a los religiosos que sean expertos en «comunidad». La carta *Novo Millennio in eunte* (1999) califica a la vida religiosa como «casa y escuela de comunión» (n. 43). Por su parte los religiosos han ideado una infinidad de formas y modos de organizar la vida común.

La necesidad que todo grupo siente en la actualidad de explicitar sus ideales, siquiera sea para asegurar su identidad en una sociedad plural, las interrelaciones cada día más frecuentes e intensas entre comunidades diversas y la inserción en una cultura que margina o, al menos, pone en discusión valores inseparables de la vida religiosa, pueden explicar esta creciente atención. En el pasado no fue así. Generaciones de religiosos han vivido durante siglos la vida común con ánimo sereno, sin sentirse obligados a escudriñar su naturaleza y tanto menos a dar razón de sumodo de vivirla. No sentían la necesidad de justificarlo ni ante su propia conciencia ni ante la sociedad que los circundaba. Esta seguridad anímica es suficiente para explicar la escasa bibliografía que el tema comunitario generó antes del concilio tanto dentro como fuera del mundo recoleto.

Es comprensible, por tanto, que la *Forma de vivir* solo en contadas ocasiones emplee los términos *comunidad* –una sola vez– y *común* –tres veces–. Con todo, alude a ella o la supone en multitud de ocasiones. Jesús Díez, que ha estudiado con detención este punto³, ha puesto de relieve el sabor comunitario que impregna

1 El capítulo «La vida común» de las *Constituciones* de santa Teresa se reduce a una lista de derechos, obligaciones y prácticas, sin fundamentación doctrinal o espiritual: *Obras Completas de santa Teresa* 2 (BAC 120), Madrid 1954, 885-87.

2 «Comunidad»: *Diccionario teológico de la vida religiosa*, Madrid 1989, 263-327; «Vita comune»: DfP10, Roma 2003, 270-351.

3 Jesús Díez, «La comunidad en la *Forma de vivir*»: INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD. AGUSTINOS RECOLETOS, *Forma de vivir los frailes agustinos descalzos de Fray Luis de León*. Edición y estudios, Madrid 1989, 177-249.

sus páginas. El sujeto de todas ellas es la casa o el monasterio, que aparece lleno de vida con las diversas actividades y competencias de sus moradores. Todo tiende a crear en ella un ambiente sencillo, de concordia y caridad fraterna, que queda identificada con la paz de los espíritus. Esa paz, signo de la caridad que une a los miembros de la comunidad y de la presencia del Espíritu Santo en ella (FV 2,1)), es, junto con el culto divino, la tarea fundamental de todos sus moradores, desde el superior al último de los religiosos.

De esta voluntad de paz y concordia derivan tres determinaciones concretas que encontramos en el capítulo segundo. Tratan del número de religiosos por comunidad, de la igualdad de trato entre ellos y de la atención a los enfermos. En las tres se aparta de la ley constitucional de la época o, al menos, de su práctica. Las constituciones de la orden no decían palabra alguna sobre el número, aunque de ellas cabría deducir cierta preferencia por comunidades grandes. La *Forma devivir*, por el contrario, no quiere comunidades grandes, «porque el amor se conserva mejor entre pocos» (2,2). La comunidad recoleta no rebasará la cifra de 14 frailes de coro y seis donados o legos. Solo en casos especiales podrá sobrepasar ese número.

Mayor significación reviste la segunda determinación, tanto por su alcance doctrinal y social como por su reflejo en la vida cotidiana de las comunidades. La costumbre, sancionada por el padre general en los mismos días del capítulo toledano con una discutible apelación al magisterio paulino —«no se debe a todos el mismo honor sino a cada uno según su mérito y puesto»⁴—, había introducido en las comunidades castellanas exenciones y privilegios de tinte mundano que desdecían de la fraternidad evangélica y perturbaban el clima familiar que debe presidir las relaciones humanas en un convento agustiniano. La *Forma de vivir* reacciona contra estos abusos con una norma que llama poderosamente la atención por su radicalidad: «Mandamos que el tratamiento, así de los preladados como de los súbditos, sea igual en todos y en todas las cosas, sin excepción ni diferencia en la comida, en el vestido, en la celda y en la autoridad». Todos sus miembros gozan de los mismos derechos y están sujetos a las mismas obligaciones. Nadie puede disponer de cosa propia, por mínima que sea, y el trato en el vestido, alimento, cama y cualquier otro aspecto es idéntico para todos. Sesuprimen las preferencias en el refectorio. Los títulos honoríficos quedan totalmente desterrados.

Solo los enfermos merecen atenciones especiales. En contraste con la práctica entonces bastante generalizada de buscar la salud en sus familias o entre bienhechores pudientes, los recoletos reproducen a la letra el pensamiento de san

4 «DefinitionescapituliToletani [1588]»: *Recollectio* 11 (1988) 135.

Agustín. La comunidad recoleta es austera y pobre, pero «para los flacos y enfermos no ha de haber “escasez ni pobreza, ni cosa que excuse”; se les ha de tratar “con todo regalo” por la representación que llevan consigo de un Dios *necesitado* en el seno de la comunidad. Las enfermerías, detalle muy humano, han de ser sanas y alegres, y tendrán un oratorio a vista de los enfermos para que puedan oír misa desde la cama»⁵. Estas ideas formaban parte del programa recoleto y descalzo de la época. Desde Francisco de Quiñones (1523)—«los enfermos sean curados, como la regla manda, con muy gran caridad y para ellos no haya ley»⁶— hasta santa Teresa de Jesús⁷ y sus numerosos epígonos, todos insisten en este punto.

«Esta misma benevolencia reaparece en el último capítulo, en el que, a pesar de la fuerza con que se acaba de proscribir toda mudanza en “estos estatutos y leyes”, se sugiere [...] la conveniencia de dispensar a las “personas graves y de edad [...] en todas aquellas cosas que su edad o flaqueza no pudiere bienamente llevar”»⁸.

Esta vena humana, en la que de ordinario no se repara, reaflore en el capítulo 9, que prescribe casi dos horas diarias de esparcimiento comunitario, es decir, casi el mismo tiempo que el dedicado a la oración mental, que es una de sus principales ocupaciones; recreaciones especiales en las fiestas principales «o cuando al superior le pareciere que conviene» y paseos ocasionales a los religiosos estudiantes. La recreación después de las comidas se mantiene hasta en el Desierto de La Viciosa, en el que se observaba «silencio perpetuo».

2. Acogida de la reflexión agustiniana sobre la vida común

En este campo nuestros padres jugaron con alguna ventaja. Contaron con un maestro, san Agustín, que habló de la vida común en repetidas ocasiones y, aunque casi siempre de pasada y afrontando problemas coyunturales, lo hizo con extraordinaria profundidad, y acertó a diseñar un modelo de comunidad que tras 16 siglos conserva el frescor y la lozanía del primer día.

5 J. DIEZ, La comunidad en la *Forma de vivir*, 192.

6 «Institución de las casas recoletas»: *Archivo Ibero-Americano* 9 (1918) 271.

7 «Las enfermas sean curadas con todo amor y regalo y piedad. [...] Antes falte lo necesario a las sanas que algunas piedades a las enfermas; [...] tenga lienzo y buenas camas...»: *Constituciones* 7,1-4: 887-88.

8 Diez, 192.

a. *En la Alta Edad Media*

Durante la edad media sus reflexiones ofrecieron a la vida religiosa inspiración y modelos, sobre todo en momentos de crisis. A principios del siglo IX los sermones 355 y 356 y otros pasajes agustinianos extraídos de los libros de Julián Pomerio, contribuyeron a deslindar la vida canónica de la monacal y a introducir en ella el aprecio por vida común. Los legisladores del concilio de Aquisgrán (817) los insertaron íntegramente en la *institutiocanonorum* (caps. 112 y 113), que estaba destinada a regir la vida de los canónigos hasta el último tercio del siglo XI. Puede sorprender que no dieran cabida en ella a la Regla del santo. Quizá advirtieron que su carácter laical desentonaba en un código clerical. Pero ya en la segunda mitad del siglo IX algunos cabildos del norte de Francia, insatisfechos con el capítulo 115 de la *institutio*, que admitía la propiedad privada, volvieron sus ojos hacia la regla agustiniana. Hincmaro de Reims (†882) regaló al cabildo catedralicio un manuscrito, el actual *Remensis* 392, con la regla del santo precedida del opúsculo *De sancta virginitate*. Otro manuscrito de la época, el *vaticanuspalatinus* 211, combina por vez primera la Regla con los sermones 355 y 356. Verheijen observa que esos manuscritos aparecen en una época y en una región en que se suspiraba por la vida común perfecta⁹.

La estima y el recurso de los canónigos al ejemplo y enseñanzas de san Agustín creció durante la reforma gregoriana, una de cuyos objetivos era precisamente la introducción en los cabildos de la vida común perfecta. En el concilio de Letrán del año 1059 el futuro Gregorio VII denunció con violencia la decadencia de la vida canónica, que él achacaba a la contradicción existente entre los principios doctrinales de la primera parte de la regla de Aquisgrán y las normas prácticas de la segunda. Como remedio propuso el retorno al ideal de la iglesia primitiva y la sustitución de los capítulos incriminados por otros más estrictos. Pero ni el papa Nicolás II ni el concilio acogieron plenamente sus deseos. El concilio se limitó a imponer a los canónigos mesa y dormitorio común así como la puesta en común de sus bienes y a exhortarles a recuperar la «vida apostólica»: *rogantes monemus ut ad apostolicam, scilicet secundum communionem, vitam summopere pervenire studeant*. Idénticas ideas aireaban, y con más pasión, Pedro Damiano (1007-72) y otros promotores de la reforma. Pedro Damiano alegó expresamente frases del sermón 356 en su diatriba *contra clericos regulares proprietarios*.

Esta campaña fructificó en iniciativas concretas. Aparecen ediciones expurgadas de la regla aquisgranense, se componen otras nuevas y surgen por doquier

9 L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite*, París 1967, 121-29.

cabildos reformados. Las nuevas reglas comienzan a aparecer en el último tercio del siglo xiy en ellas se nota un influjo creciente del santo, sobre todo en la implantación de la vida común. Las dos primeras la prescriben expresamente.

Pero la adopción de su Regla como norma regla única y jurídicamente vinculante tropezaba con obstáculos de monta. Era poco clerical y, sobre todo, arrasaba un lastre que frenaba su marcha. Era el *Ordo monasterii*, de dudosa paternidad agustiniana, con sus severas prescripciones acerca del ayuno y su arcaico ordenamiento litúrgico. Solo liberada de esa carga, podría abrirse paso entre los canónigos. Verheijen cree que esa liberación, que ha dado origen a la actual *regula recepta*, tuvo lugar en el norte de Francia. Entre 1120 y 1130 comenzó a suplantar a las demás y en pocos lustros se convirtió en la regla oficial de muchas comunidades canónicas.

A partir de Inocencio II (1130-42) la cancillería papal la asigna a todas ellas. El concilio II de Letrán (1139) sancionó solemnemente este proceso al emparejarla con las de san Benito y san Basilio en sus cánones 9 y 26. Con ellos Agustín recobró un puesto eminente en la historia religiosa occidental, y su Regla emprendió una marcha ascendente que todavía no ha terminado. A fines del siglo XIII y principios del XIV se adoptaron congregaciones nuevas dedicadas al servicio de los enfermos, a la redención de cautivos o a la predicación. Pero no en todas ellas alcanzó la misma significación. En algunas, su adopción era apenas un simple expediente, que solo servía para sortear ciertos escollos jurídicos. Había que adoptar una regla aprobada y la agustiniana era la más flexible. En todas debió convivir con *instituta, consuetudines o constitutiones* que limitaban su influencia.

b. *En la orden agustiniana*

En uno de esos institutos, la actual orden agustiniana, formada en 1256 con la fusión de grupos eremíticos italianos, alcanzó mayor relieve. Su título—*Ordo eremitarum sancti Augustini*—y la carencia de un fundador concreto y de prestigio que nutriera su piedad y diera consistencia a su conciencia corporativa la indujeron a acentuar el culto a la persona del santo, el estudio de su doctrina y el aprecio de su Regla. Pero incluso en ella hubo de medirse con influjos de muy diversa procedencia.

Los agustinos no acertaron a encarnar sus ideales con suficiente lucidez, pero al menos conservaron su memoria y, aunque de modo parcial, a través de la lectura semanal de la Regla y de algunos comentaristas autorizados—Hugo de

San Víctor, Jordán de Sajonia, san Alonso de Orozco, Ludovico Torelli, Andrés de San Nicolás—, sus religiosos pudieron apreciarla, asimilarla y difundirla.

c. Centralidad de la vida común en su ideal religioso

No es este lugar a propósito para exponer las notas de la comunidad agustiniana. Lo han hecho ya otros colaboradores del proyecto en que se inscribe este ensayo. Solo quiero recordar el valor central que ocupa en su concepción de la vida religiosa. Para Agustín vida religiosa y comunidad son términos íntimamente entrelazados, por no decir sinónimos. Cuando en sus controversias o en sus sermones le viene a la mente la idea de la vida religiosa la expresa siempre con palabras de sabor comunitario: los que viven juntos, los que no tienen nada propio, los que han puesto todo en común... Sin vida común no había para él vida religiosa. Era una consecuencia más de su concepción del hombre como sujeto de relaciones, llamado a la sociabilidad y a peregrinar, bajo la acción unificadora del Espíritu, desde la dispersión y multiplicidad del pecado a la unidad consigo mismo, con el prójimo y con Dios¹⁰.

Un ligero repaso de la Regla basta para descubrir que toda ella tiende a construir una comunidad modelada sobre el ejemplo de la primitiva iglesia de Jerusalén. La idea de comunión la impregna de principio a fin. Forma el núcleo del primer capítulo y dirige el desarrollo de todos los demás, que se preocupan más de las implicaciones comunitarias de la vida de sus miembros que de su perfección individual. Su protagonista no es el religioso sino la comunidad, una comunidad compuesta de personas con individualidad propia, poseedoras de deberes y también de derechos. Más que la perfección individual a través de la ascesis y la soledad, sus miembros buscan «la fraternidad, la caridad, y, en ella y a través de ella, alcanzar la madurez humana y cristiana»¹¹.

Para Agustín la comunidad no es solo ni preferentemente un clima que facilita a cada hermano la tarea de desarrollar su vida personal, sino el fin que todos persiguen, la realidad que todos juntos se esfuerzan por construir, reparar y embellecer.

10 Nello CIPRIANI, *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín*, Guadarrama (Madrid), 2013, 23-93.

11 Luis MARÍN, *Agustinos. Novedad y permanencia. Historia y espiritualidad de los orígenes*, Madrid 1990, 133.

d. *El lastre eremítico*

Sin embargo, era tal el peso de la tradición, que suponía a Agustín ermitaño y padre de ermitaños, y la vida solitaria gozaba de tal prestigio, que pocos comentadores de su Regla acertaron a desembarazarse de ella y a percibir con nitidez la atmósfera comunitaria que la envuelve. Un ejemplo lo encontramos en el mismo Orozco, cuyo comentario adquirió el crisma de la oficialidad en la orden agustiana a partir del año 1686.

En ese comentario, y todavía con más claridad en su *Instrucción de Religiosos*, teje hermosas consideraciones sobre la vida fraterna y el alcance de la vida común.

«El fin para que somos llamados a la religión», escribe en el primero, «es, no para que nos vistamos solamente de un paño, comamos a una mesa, oremos en el coro y en todo lo de fuera seamos uno. No ha de parar aquí nuestra religión, sino en la unidad del corazón y en ser unos en espíritu, amándonos en Dios. La vida de comunidad [...] es vida perfecta y de gran utilidad. Por esto el Señor dijo que donde estuviesen dos o tres allegados en su nombre, que él estaría en medio de ellos. ¿Pues cuánto más dará su favor y acompañará a todo un convento, donde hay tantos siervos de su Majestad? Y si a dos discípulos, que caminaban el día de la resurrección tristes, acompañó y consoló, cumpliendo con ellos esta promesa, ¿por qué nos faltará a nosotros en la religión, siendo unos en amor y caridad? = Baste para entender el gran provecho de la vida común que, si Dios hallara diez justos, que era convento bien pequeño, no abrasara las ciudades de Sodoma y Gomorra. También notaremos aquí que la intención de los fundadores de órdenes fue despertar aquella imagen viva de la primitiva Iglesia, la cual dice san Lucas que seguía vida común, y eran de un alma y un corazón en Dios» (*Regla* 1,4-6,3-5).

En su *Instrucción de religiosos* se hace eco de los comentarios de san Agustín al salmo 132.

«Buena cosa es morar los hermanos en unidad y agradable y alegre negocio es seguir vida común. Aquellos 120 hermanos de la primitiva Iglesia, como nos enseña san Lucas, andaban a una: trataban de Dios cada día en unidad; no poseían cosa ni aun decían por solo nombre: “esto es mío”; y, lo que más es, tenían un alma y un corazón en Dios [...] De aquí salieron las órdenes reformadas y de aquí se levantaron los santos para instituir “manera de vivir” conforme a la vida de los apóstoles [...]. Por manera que la vida de comunidad y unidad de los religiosos es vida de perfectos, y así el nombre de monje quiere decir “unidad”. *Monachus* significa “uno”. Siendo hermano de todos y caritativo con todos, serale la vida común provechosa y aun serle ha muy alegre y darle ha gran contentamiento; mas si fuere inquieto, si siguiere su parecer y procurare usar de su libertad –que ya por Dios había renunciado–, robador es, y contrario enemigo de la unidad y de la fraternal hermandad. Es nuestro Salvador muy amigo de unidad y hermandad. = [...] La vida común y unidad fraternal de la orden debe ser amada y seguida, porque es buena y provechosa para amar y servir a Dios de todo corazón y

apartarse de las ocasiones, tantas y tan grandes, del mundo. También se ha de tener en mucho, porque es agradable, alegre y sin pesadumbre al que quiere en esta vida del suelo gustar algo de la unidad y compañía de aquella vida buena y bienaventurada de los santos religiosos en el cielo» (*Inst. rel. 5*, 61vb-62va).

Y prosigue animando a los religiosos a perseverar en ella y a rechazar como tentación diabólica la idea de abandonarla para abrazar la vida solitaria. Pero, a pesar de todo, fiel a las enseñanzas de la tradición, encarnadas y perpetuadas en las obras de Juan Casiano y en la misma Regla de san Benito, termina por dar la primacía a la vida solitaria:

«No podemos negar que la vida solitaria sea más perfecta, porque hay más aparejo para darse el religioso a la contemplación [...] Mas a la verdad, no se habiendo muchos años ejercitado en la religión, en donde se perfeccionan las virtudes todas, mayormente la paciencia, engañoso sería querer morar en el yermo solo. De aquí que san Jerónimo dice a Rústico: “La vida solitaria no la reprendemos, antes muchas veces la loamos; mas queremos que del nido de la religión y conventualidad vuelen los religiosos al desierto”. De manera que para ser varón perfecto, ha primero de vivir vida común y conventual, para que así sea hábil para vivir vida solitaria, la cual pertenece a los ya perfectos y no a los principiantes.[...] Gran sentencia fue aquella del Filósofo: “El que no comunica con otros, o es bruto animal o es Dios”; quiere decir que el tal lo hace de rústico y salvaje, o porque es hombre divino y muy dado a Dios, por quien deja toda compañía y conversación» (*Inst. rel. 7*, 64ab).

De estas citas cabe concluir que Orozco está más próximo a las elucubraciones de san Jerónimo, cuyo aprecio por la comunidad deriva de sus valores pedagógicos y psicológicos¹², que a las de san Agustín, para quien la comunidad tiene sentido en sí misma. Ve en ella una realización del mandamiento del amor al prójimo y un estado en el que se experimenta el amor de Dios en el amor mutuo. *Caridad de la vida común* la llama en uno de sus escritos monásticos¹³. La comunidad depara al religioso la posibilidad de construir unas relaciones basadas no sobre el egoísmo, el interés, la ambición o el afán de poder, sino sobre el desprendimiento y el amor que la convierten en templo de Dios, en una pequeña iglesia y un anticipo terreno de la Jerusalén celestial. Van Bavel ha insistido en su potencialidad testimonial e incluso en su rechazo frontal de la sociedad actual fundada sobre el egoísmo. Sus ideas han sido acogidas por la *Ratio formationis* de los agustinos: «La regla resuena como una protesta contra la desigualdad de una sociedad caracterizada por el egoísmo y el individualismo, por la sed de poseer, el orgullo y la manía del poder, por una visión distorsionada de la libertad y de la sexualidad»¹⁴.

12 *Epistola 125,5: Epistolario 2*, Madrid 1995, 599-600.

13 *De op. mon.* 25,32: PL 40,1573.

14 *Ratio formationis*, Roma 1996, 32.

e. *El legado de Jordán de Sajonia*

Sin embargo, ya en plena Edad Media hubo un comentador que acertó a descubrir la entraña comunitaria del texto agustiniano. Fue Jordán de Sajonia (†1380) en un libro que tituló *Vitas fratrum* y estaba destinado a dejar huella profunda primero en la orden agustiniana y luego en la Recolectión. También Jordán creía que el eremitismo era superior al cenobitismo, pero, a la vez, estaba convencido de que éste ofrecía un camino más seguro. «Cum sancto sanctus erit», había leído en el salmo 17,26. Esta convicción junto a la percepción de que el santo patriarca, única regla y modelo de la orden —«beatissimus pater Augustinus debet esse omnino nostrae actionis exemplar et regula»—, había asentado sus fundaciones sobre la comunidad —«ipsetotam religionem supercomunitatem vel melius communionem fundavit»—, le ayudó a individuar y dar el debido realce al fondo comunitario de la Regla¹⁵.

Communiolocalis

Ya en las primeras líneas de su amplio comentario, en el que la historia, la teología y la espiritualidad se dan continuamente la mano, da por sentado su carácter comunitario. Siguiendo la letra de las primeras frases de la Regla, distingue en él cuatro aspectos. Ante todo, la comunidad agustiniana es una *communiolocalis cohabitatio*: expresada en las palabras «ut unanimeshabitetis in domo: para que habitéis unánimes en la casa». Por tanto, el eremitismo debe ceder el puesto al cenobitismo y el monje agustino nunca podrá vivir solo. Esta cualidad es la más visible y también la más imprescindible. Con todo, la historia muestra que entre nosotros no siempre ha sido respetada. Durante casi siglo y medio, desde 1835 hasta 1950 la mayoría de los recoletos han vivido solos. De los 330 recoletos que trabajaban en Filipinas a principios de 1898 unos 250 vivían solos en sus parroquias. Situación que volvió a repetirse a lo largo del siglo xx en Brasil, Venezuela, Trinidad y Filipinas, y, en escala algo menor, en China, Perú y Estados Unidos. En Argentina se logró ofrecer el servicio parroquial desde comunidades de tres y cuatro religiosos. Pero la vida común digna de tal nombre solo estaba reducida a las casas de formación y a alguna que otra residencia: Bogotá, Zaragoza, Caracas, etc.

15 JORDÁN DE SAJONIA, *Libervitas fratrum* (ed. de R. Arbesmann y W. Hümpfner), Nueva York 1943, 36.

En el siglo XIX hubo intentos de acabar con esa situación. No pocos capítulos provinciales ordenaron colocar siquiera dos religiosos en las parroquias más populosas. Pero ni eso se consiguió. Al parecer, sus ordenaciones no eran expresión de una voluntad firme sino de una simple veleidad, cuyo cumplimiento se pospone apenas se interpone la más mínima dificultad. Es evidente que el deseo de aumentar ministerios prevalecía sobre la voluntad de servirlos de acuerdo con nuestro carisma. Bien lo comprendió, y lamentó, el padre Fernando Mayandía en 1892:

«Cuando nuestros capítulos provinciales insisten, *todos*, con una candidez que ya se avecina a tontería en que N.P. provincial ponga dos religiosos en cada uno de nuestros ministerios, es prueba de que la cosa es grave, que hay que hacerlo así para que no muramos como corporación. ¿Se ha podido? No. ¿Se podrá? Menos aún. Resulta, pues que el mal acrece cuando aumentan los ministerios[...]. Urge, pues, el poner remedio, y no es otro que el dejar ministerios. Quererlo todo es no querer nada; hay algo de engaño a Dios y al Estado en tener muchos ministerios sin poderlos servir como se debe. Nos hemos derramado mucho como corporación, y es fuerza que nos recojamos»¹⁶.

Hubo también alguna propuesta de sustituirlas parroquias unipersonales por centros de tres o cuatro religiosos. Entre 1873 y 1875 san Ezequiel sugirió la creación de núcleos evangelizadores de dos o tres religiosos en Mindoro. En 1877 el provincial José María Learte dispuso que los tres misioneros del suroeste de Negros se instalaran, una vez que hubieran explorado su territorio, en Inayauan «para trabajar de mancomún en ella, y solo se separarán para instalarse en su misión cuando, después de haber trabajado unidos hasta dar forma a las tres, se hayan puesto en las condiciones de poder sostener la vida»¹⁷. Ambos proyectos cayeron en el vacío. La misma suerte corrió en 1886 la idea de acomodar al espíritu comunitario de la orden la administración de las seis misiones recién abiertas en Mindoro. En esa ocasión se barajaron tres posibilidades. La primera preveía la instalación de un único centro con seis o siete misioneros dirigido por un superior. La segunda, previendo las dificultades prácticas que podría entrañar ese modelo, proponía distribuir los misioneros en dos centros estratégicamente situados. La tercera se limitaba a urgir una norma que ya había asomado en algunos capítulos sobre la colocación de dos religiosos en cada ministerio¹⁸. Todo quedó en simple deseo.

16 F. MAYANDÍA, *Carta al comisario provincial*, Manila 22 agosto 1892: AM, 132, 1.

17 A. MARTÍNEZ CUESTA, *Negros*, 79; *Crón*, 12, 202-03.

18 «Breve reseña sobre la isla de Mindoro», Manila 18 diciembre 1886: AM, leg. 53, n. 4.

Communiospiritualis

La comunidad agustina jamás puede contentarse con la simple cohabitación física. Debe aspirar a vivir *lacommuniospiritualis*: «sitvobis anima una et corunum: tened una sola alma y un solo corazón». La unión de corazones es requisito esencial de toda comunidad humana que no sea simplemente funcional, porque solo en ese ámbito se da un auténtico encuentro entre hombres. «Únicamente habitáis juntos si tenéis un solo corazón: *si unumcorhabetis*»¹⁹. Cualquier tipo de vida común exige concordia y armonía. Es imprescindible compartir algunos ideales y tender a algunos fines comunes, lo cual exige la existencia de normas a las que es necesario adherir que representen las aspiraciones de la comunidad y el grupo se reconozca en ellas. Si esto falta no hay razón para estar juntos. Si no hay tal unión, solo cabe hablar de aglomeración o turba. Con más razón será necesaria en una comunidad religiosa, ya que sin ella resulta imposible agradar a Dios: «nam in discordia non benedicisDeum»²⁰. Hasta el nombre de monje la está exigiendo.

Ello indica que la comunidad agustina debe llegar a las capas más profundas del ser. Implica compartir sentimientos, ideales, propósitos, incluso modos de pensar y de amar. En la carta 243 Agustín anima a Leto a desoir la voz de la sangre y a seguir la llamada de Cristo, que es el alma común de todos los monjes. El desapropio llega aquí hasta la misma alma: «No se puede ir más lejos en el ideal de la comunión»²¹.

Solo entonces se puede hablar de comunidad espiritual. Pero esa unión tan íntima no es cosa sencilla. No es fruto de simples intereses humanos, de afinidad de carácter o de simpatías naturales. Su única fuente es la caridad de Cristo: «por medio del fuego del amor esos son un solo corazón y una sola alma dirigidos hacia Dios»²². Solo Cristo puede debelar los obstáculos que el pecado, la concupiscencia y el orgullo levantan continuamente contra la vida común²³. Es decir, solo la caridad hace posible esa comunidad espiritual y, por tanto, quien no posea la caridad no merece el nombre de monje, por más que habite en el monasterio:

19 *En. in ps.* 100,11: PL 37, 1291.

20 *Sermo* 103,3,4: PL 38, 614; cf. 1 Jn 4,12. Santa Teresa diría que la división expulsa al esposo de su casa: *Camino* 11, 10, Madrid 1954 (BAC 120), 97.

21 A. DE VOGÜE, *Histoirelittéraire* 3, 218: «Onnepeutaller du plus loindansl'ideal de communion».

22 *Contra Faustum* 5,9.

23 *De Trin.* 14,9-12.

«Únicamente viven en común aquellos que poseen la caridad de Cristo en grado perfecto. Porque quienes no poseen la perfección de la caridad, aun cuando vivan juntos, odian, molestan, perturban a los demás con sus impacencias y andan buscando qué han de decir de ellos. Son como el jumento no domado uncido al tiro. No solo no tira, sino que, a fuerza de coces, rompe la coyunda. Pero si posee el rocío del Hermón, que desciende sobre los montes de Sión, es manso, reposado, humilde, tolerante, y responde a la murmuración con la oración. En efecto, los murmuradores están magníficamente descritos en cierto lugar de las Escrituras: “El corazón del necio es como la rueda del carro” (*Ecl* 33,5). ¿Qué quiere decir “El corazón del necio es como la rueda del carro?” Que lleva paja y cruje. La rueda del carro no puede menos de chirriar. Así son muchos de los hermanos: los que no viven juntos más que con el cuerpo. Pero ¿quiénes son los que viven realmente juntos? Aquéllos de quienes está escrito: “tenían una sola alma y un solo corazón dirigidos hacia Dios, y nadie tenía por propia cosa alguna, sino que todas eran comunes”»²⁴.

En la tradición recoleta no encuentro expresiones semejantes. Alguna relación con ellas podríamos ver en las disposiciones de la FV sobre la igualdad y en sus exhortaciones a la paz o unión de voluntades entre los religiosos; en la corrección fraterna, en las conferencias espirituales semanales, en los capítulos *de culpis* y hasta en las visitas canónicas. Todas ellas ofrecían ocasiones para practicar la comunicación espiritual y, a la vez, contribuían a abatir la muralla del orgullo, de la avaricia y del ensimismamiento. El primer capítulo provincial (1602) impuso a los superiores locales la obligación de entrevistarse todos los meses «a solas» con sus súbditos para informarse «de su espíritu y aprovechamiento, de sus aficciones y peleas interiores, y de las demás necesidades; para consolarlos, remediarlos y alentarlos como padres» (*Crón* 1, 338).

Communitemporalis

Tampoco esta *communio spiritualis* es suficiente. Es preciso completarla con la *communitemporalis*: «non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia: no consideréis nada propio sino que todo sea común». La importancia de la base material de la comunidad de la que Agustín habla en muchas ocasiones, ha sido puesta de relieve últimamente por Tarsicius van Bavel y otros comentaristas. De todos modos, es el aspecto en que más ha insistido la disciplina canónica y en la que todos hemos sido educados. La canonizó san Isidoro con la famosa sentencia, recogida después en el *Decreto de Graciano*: *Quidquid monachus acquirit*

²⁴ *En. in ps.* 132,12: PL 37, 1736.

*non sibi, sed monasterio adquiri*²⁵. Hay que decir, sin embargo, que no siempre esa sentencia se ha interpretada del mismo modo. A menudo ha convivido con el peculio, más o menos substancioso. En la orden de san Agustín, desde sus inicios; y entre nosotros, al menos desde fines del siglo XVIII hasta el segundo tercio del XX. Hablo de convivencia legal, admitida y regulada por la ley. La real es más difícil de detectar.

Communioproportionalis

La vida común agustiniana no sería perfecta sin una última nota que Jordán denomina *communioproportionalis*: «distribuatur unicuique vestrum a praeposito vestro victus et tegumentum non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit: a cada uno de vosotros distribuya vuestro prepósito la comida y el vestido, no a todos por igual, pues no gozáis todos de la misma salud, sino más bien a cada cual según su necesidad». Quizá este rasgo sea el más característico del santo. Al menos, parece el más novedoso. Supone una valoración del individuo poco frecuente en la cultura de su tiempo y compensa la aparente supervaloración de la comunidad con una atención continua a las personas que la componen. De todos modos ya alcanzado cierto relieve en los Hy en la Regla de san Basilio: «La calidad y medida de los alimentos se regulará según los usos, edad, trabajo y fuerza o debilidad del cuerpo. No es posible que en los alimentos todos los hermanos sigan un mismo orden método y una sola regla. Los sanos pueden observar todos la misma medida en las comidas. Con quienes hay motivos para admitir diferencias los encargados de su distribución deben, sin embargo, admitir algunos cambios, aunque con prudencia y precaución»²⁶.

Tampoco esta dimensión ha alcanzado mayor significación en la Recolección. Hasta el concilio Vaticano II el individuo contaba poco. No se cuidaban las relaciones interpersonales, apenas se hablaba de la dignidad de la persona y se reparaba poco en su individualidad, a no ser que ocupara puestos de gobierno o desempeñara oficios que conllevaran prestigio social. La aplicación de esta dimensión proporcional requiere en superiores y religiosos un gran equilibrio, tanto conceptual como emocional. Exige claridad de ideas, profundidad religiosa y sensibilidad humana, ya que pocas veces resulta fácil conjugar armónicamente los intereses de la comunidad con los del individuo. Pero una comunidad sana no puede descuidar ninguno de esos dos polos. De ordinario se ha privilegiado a los

²⁵ *Sancti Isidori Regula Monachorum* 19,1.

²⁶ *Parvum Asceticon* 9: Giuseppe TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Roma 1990, 172-73.

intereses de la comunidad. Los del individuo se tenían en cuenta con los enfermos, a quienes las leyes siempre, y la práctica casi siempre, reservaban atenciones especiales. Actualmente la situación es más compleja. Incluso podría decirse que se ha invertido. Con alguna frecuencia los intereses del religiosos prevalecen sobre los de la comunidad.

En las líneas siguientes de su Regla Agustín señala otras notas o condiciones que forman o deberían formar el perfil de toda comunidad agustiniana, notas que nunca deberían faltar en ninguna de ellas: tensión hacia Dios, humildad, pobreza o, si se prefiere, sobriedad, conciencia de formar con los hermanos templo colectivo de Dios, espíritu de servicio, concepción de la autoridad y obediencia como medios a disposición de la comunidad para alcanzar su finalidad, que no es otra que la armonía y la concordia de sus miembros, y a través de ellas, la santidad. Hace unos años, combinando frases que el santo fue sembrando en sus obras, esbocé el siguiente perfil de la perfecta comunidad agustiniana:

La perfecta comunidad agustiniana, tal como queda descrita en la Regla y en otros escritos monásticos del santo, es una comunidad de amor, nacida y sostenida por la gracia de Dios (*En. in ps.* 86, 9; *En. in ps.* 132,2, 10 y 11; s. 354.3; *Epist.* 117,39; 210.1; 212,2, *De Tri.* IV, 9,12) y consagrada a su servicio (R. 1,2; *Sol* I,12,20; *Conf.* IX,8,17; *De s. virg.* 8,8 y 11,11;s. 355,6; *Epist.* 126,7; *De civ. Dei* X, 6; POSIDIO, *Vita* 3); una comunidad de vida sencilla y sobria (POSIDIO, *Vita* 22; s. 355,13; *Sol.* I, 10,17; *En. in ps.* 146; *C. Iul.* 4,10,67), en la que todo se pone en común: talentos, afectos del corazón y bienes materiales (*Epist.* 243,4; *En. in ps.* 132, 6); en la que no cabe el autoritarismo ni el privilegio (R. 1,3-6; 7,1-4), pero respeta la personalidad de sus miembros y atiende a sus necesidades (R.3,3,5; 3,3-4; 5,2,3-9,11; *De mor. Eccl. et man.* I, 33,71-72); una comunidad que vive en diálogo fraterno y confiado (*Posidio* 22), dedica algún tiempo al trabajo manual (*De op. mon.*) y se comunica con la Iglesia local (s. 355 y 356); una comunidad siempre atenta a las necesidades de la Iglesia (*Epist.* 48,2; *De op. mon* 29,37, *Posidio, Vita* 17).

Es evidente que la comunidad recoleta no ha alcanzado nuncaniveles tanelevados.El mismo Agustín era consciente de su carácterutópico. En general, los recoletos hemos dado vida a comunidades humanamente ricas, en las que esrelativamente fácil el diálogo y el esparcimiento. Más difícil nos ha resultado organizar comunidades preparadas para el debatedoctrinal, la programaciónpastoral y el intercambio de experiencias espirituales.

Casi nunca han faltado conflictos y enfrentamientosmás o menos duraderos de tipo personal, regionalo ideológico. Pero de ordinario ha prevalecido una cierta camaradería y confianza, favorecida por un estilo de vida sobrio y sencillo.La sobriedad puede enquistar a la persona en sí misma, pero más a menudo favorece la comunión, porque obliga a prescindir de cosas que absorben y dividen. La ex-

perencia enseña que a medida que los pueblos mejoran su nivel de vida, crecen las necesidades personales y paralelamente decrece la solidaridad. Todo su tiempo y todos sus recursos son escasos para aprovechar al máximo las múltiples oportunidades de trabajo, ocio y diversión que toda sociedad opulenta ofrece.

Esta descripción requeriría añadir algunas reflexiones sobre las relaciones entre la vida interna de la comunidad y sus tareas apostólicas. Un campo que siempre ha sido fuente de tensiones y conflictos y en el que todavía no se ha llegado a un equilibrio satisfactorio. En 1996 la exhortación romana sobre la vida fraterna en comunidad reconocía explícitamente esa dificultad, pero, a la vez, veía en ella un acicate que podría ayudar a crecer a la comunidad entera.

Es convicción general, especialmente para las comunidades religiosas dedicadas a obras de apostolado, que resulta difícil encontrar, en la práctica cotidiana, el justo equilibrio entre comunidad y tarea apostólica. Si es peligroso contraponer las dos dimensiones, no es, sin embargo, fácil armonizarlas. También ésta es una de las fecundas tensiones de la vida religiosa, que tiene la misión de hacer crecer al mismo tiempo tanto al «discípulo» que debe vivir con Jesús y con el grupo de los que le siguen, como al «apóstol», que debe participar en la misión del Señor (vfc59).

3. Una perspectiva diacrónica

Tras esta presentación atemporal juzgo conveniente ofrecer una perspectiva diacrónica. Si esta perspectiva es connatural a cualquier relato, en la descripción de la vida común a lo largo de nuestra historia resulta imprescindible, ya que, como es sabido, en ella ha pasado por circunstancias muy diversas y ha experimentado cambios profundos.

a. *El primer siglo: fidelidad al modelo bosquejado en la Forma de vivir*²⁷

Una lectura atenta de la *Forma de vivir* permite descubrir en ella un modelo de vida comunitaria que tiene presentes las cuatro notas que Jordán de Sajonia

27 Resumen en este apartado las ideas que expuse en «La FV en las constituciones y en la vida diaria del siglo xviii»: *Forma de vivir los frailes agustinos descalzos de fray Luis de León. Edición y estudios*, Madrid 1989, 359-95, esp. 373-82; y en la *Historia de las Agustinos recoletos* 1, Madrid 1995, 341-49, 361, 367-70 y 565-66.

atribuye a la comunidad agustiniana. La comunidad local, temporal y proporcional aparecen con claridad. Pero incluso de la espiritual hay rastros en sus normas sobre las conversaciones, que se han de desarrollar en un clima de sencillez y familiaridad, lo cual supone, aunque no necesariamente, un intercambio de experiencias que no excluyen al mundo del espíritu. La íntima participación en el proyecto de la comunidad, las horas dedicadas a la oración y a la recreación común, y las comunicaciones de los misioneros la facilitaban y fortificaban. Pero quizá no ocupó el puesto central que santa Teresa le asignó su obra²⁸.

Las primeras generaciones recoletas fueron más sensibles al ascetismo y a la abnegación que al humanismo cristiano y a las interrelaciones fraternas. El arquetipo que inspira las numerosas biografías que esmaltan las páginas de los cuatro primeros volúmenes de las *Crónicas* es el religioso enamorado de la soledad de su celda, que dedica largas horas a la oración, vive austeramente, macera su cuerpo con cilicios, ayunos y abstinencias, y sigue con la máxima puntualidad la vida de la comunidad. Así los vieron también los primeros cronistas ajenos a la orden. «Representáseme cuando veo a estos religioso tan humildes y tan pobres», escribía en 1604 el carmelita Ximénez de Embún, «a aquellos santos ermitaños, piedras fundamentales de este instituto»²⁹. «Su vida», comentaba dos lustros más tarde el franciscano Diego Murillo, «es una perpetua penitencia, frecuencia de ayunos, disciplinas y oración»³⁰. Solo de vez en cuando ponen de relieve la fraternidad, la afabilidad en el trato, la alegría de la convivencia y el intercambio de experiencias espirituales. Juan Bautista Coronas (1579-1621), maestro de novicios en Zaragoza durante nueve años, creó una liga espiritual con otros religiosos para ayudarse mutuamente en el camino de la vida espiritual y comentaba a diario las dificultades espirituales con sus novicios. Juan de la Magdalena aunó la tendencia a la soledad de su alma contemplativa con la nostalgia de la vida común. Cuando la obediencia le obligaba a vivir en palacios de la nobleza, se sentía desterrado de su hábitat natural y soñaba con volver al convento, al que dedicaba todos sus ahorros. Veía en los hermanos retratos vivos de Cristo, redimidos con su sangre, y rebotaba de felicidad al pensar que formaba con ellos la gran familia de la Iglesia y la pequeña familia de la comunidad: «se mostraba a todos tan afable, tan benigno, tan cariñoso parece los llevaba entrañados dentro de su propio pecho» (*Crón* 3,437). Algún otro religioso acude al comentario de san Agustín salmo 132 para

28 Jesús CASTELLANO, «Vita comune. X. Il Carmelo teresiano»: DIP 10, 322-25.

29 *Estímulo a la devoción de la antigua orden del Carmen* 1, Zaragoza 1604, 35-43: *Recollectio* 11 (1988) 255-60.

30 *Fundación milagrosa de la capilla angélica y apostólica de la Madre de Dios del Pilar*, Zaragoza 1616, 353-57: *Recollectio* 11 (1988) 260-68.

expresar la superioridad de la vida monástica sobre la eremítica (*Crón* 3,317). Con más frecuencia recuerdan la entrega a las obras comunes, el servicio premuroso a los enfermos y la atención a los huéspedes.

Durante su primer siglo de historia los recoletos fueron fieles a este proyecto de vida común. Todos vivían juntos en los conventos y, en general, acertaron a evitar cuanto, en su opinión, podía comprometer la igualdad de los miembros. En 1622 el canónigo Blasco de Lanuza lo puso de relieve en sus *Historias eclesiásticas y seculares de Aragón*: «en el vestir son todos iguales, desde el provincial hasta el más pobre lego[...] Vistensayal, sin camisa de lienzo, tienen suma pobreza, sin sode libros, sino los del convento, sin cosa de comer en la celda, sin cerradura en ella, sin recibir presentes, aunque sean de sus mismos padres. Ellos se han de dar a la comunidad, que los divide primero a los más necesitados, y a los enfermos se acude con gran regalo y abundancia»³¹. Hasta en las misiones implantaron la vida común, fundando conventos de observancia en Manila, Cebú y Cavite y asentando la obra estrictamente misional sobre centros pluripersonales, desde los que los religiosos salían en búsqueda de infieles por los montes o ríos de la comarca. Combatieron con éxito el peculio, muy arraigado en la orden agustiniana desde sus mismos orígenes, y al menos hasta 1637 acertaron a defenderse contra las insidias que la desigualdad cultural y laboral de los religiosos y un concepto humano de la autoridad tendían de continuo a la igualdad que desde un principio aspiraron a crear en sus conventos.

No quisiera caer en el peligro de identificar la vida común con la igualdad. San Agustín dedica parte del primer capítulo de la regla a prevenirnos contra él. La insistencia en la igualdad puede ser peligrosa, porque suele prescindir de la situación concreta de las personas y tiende a convertirlas en simples números, en entelequias abstractas, sin vidaproia. Una igualdad lograda a costa de tan gran sacrificio no es otra cosa que una injusticia. Sin embargo, la igualdad es elemento esencial e irrenunciable de la vida común. La FVla tiene en gran estima, y no me parece descaminado tomarla por trama de estas reflexiones sobre el influjo en los claustros recoletos de sus ideas sobre la vida común. Parto de una frase lapidaria que siempre me ha llamado la atención y a la que ya he aludido anteriormente: «Mandamos que el tratamiento, así de los prelados como de los súbditos, sea igual en todos y en todas las cosas, sin excepción ni diferencia en la comida, en el vestido, en la celda y en la autoridad».

La frase sonaría a revolucionaria en aquella sociedad tan fuertemente jerarquizada. Lo habría sido realmente si hubiera incluido a los hermanos de obe-

31 *Recollectio* 11 (1988) 269-72.

diencia. Pero dicha inclusión superaba los moldes culturales de la época. Los hermanos, que no tenían su origen en los *fratres* de la tradición patristica, sino en los *fratresconversi* cistercienses, eran considerados como religiosos de segunda categoría, destinados a los ministerios que los sacerdotes no podían desempeñar «sin detrimento de un bien mayor», según rezaban las constituciones de la Compañía. La FV participa de ese modo de pensar.

Durante el primer siglo de la Recolectión, los hermanos fueron siempre numerosos y desempeñaron un papel importante en ella. Algunos dejaron huella en la fábrica de los conventos; otros propagaron devociones populares; y otros, en fin, participaron activamente en las misiones. Las constituciones de 1637 y 1664 reconocían que su profesión en nada difería de la de los clérigos. Pero, de acuerdo con la tradición medieval de la orden y los decretos tridentinos, que hundían sus raíces en una evidente supervaloración del elemento clerical en la Iglesia, los excluyeron de todo oficio que comportara no solo jurisdicción sino incluso una cierta dignidad, y les negaron voz y voto en toda clase de consultas y capítulos.

Con alguna frecuencia ingresaban ya adultos, en calidad de donados, quienes pronunciaban votos privados, y solo en un segundo momento recibían la capilla y se vinculaban jurídicamente a la congregación con la profesión religiosa. Durante el noviciado no siempre recibían una adecuada preparación religiosa. A veces lo hacían fuera del convento-noviciado. Y con más frecuencia se les empleaba durante él en oficios que consumían gran parte de la jornada con grave detrimento de su formación. Estas prácticas todavía las hemos conocido quienes llevamos ya sobre las espaldas varios decenios de vida religiosa.

El tratamiento que los hermanos han recibido durante tres siglos largos está en abierta contradicción con el espíritu agustiniano y solo en los avatares de la historia encuentra alguna justificación.

La igualdad de que hablaba la FV quedó, pues, reducida a los religiosos sacerdotes. Y tampoco entre ellos fue fácil implantarla y sostenerla. Tropezó una y mil veces con dos escollos, que al fin la hicieron zozobrar. El primero fue su notoria desigualdad cultural; y el segundo, el concepto de autoridad vigente en la época. Con frecuencia ambos actuaron juntos.

Los lectores y, en grado descendente, los predicadores y confesores, formaban grupos selectos que escapaban con relativa facilidad al rigor de la vida común. Por una parte, desempeñaban ocupaciones que exigían más tiempo que las de la generalidad de los frailes, lo cual dificultaba su asistencia al coro, que, como es sabido, llenaba buena parte de la jornada. Por otra parte, esas ocupaciones gozaban de gran estima social y les facilitaban el ascenso a las prelacías, que siempre, pero de modo especial durante el barroco, han entrañado prestigio social, exenciones y privilegios.

La congregación se percató de ambas insidias y durante las primeras décadas acertó a eludirlas. A superiores, lectores y predicadores se les concedían las exenciones que exigía el buen desempeño de sus funciones. Pero al término de ella regresaban a la disciplina común. La concesión de títulos honoríficos era muy rara y a veces era inmediatamente revocada.

En los años siguientes la resistencia ya no fue tan compacta. Los recoletos ceden al espíritu del siglo y permiten la paulatina infiltración de exenciones y privilegios comunes en las órdenes no reformadas. Las constituciones de 1637 expresan bien esa actitud. Prohíben los títulos honoríficos, por ser «indignos de nuestra profesión [...] y más causa de vanidad que de utilidad». Pero su concepto de autoridad estaba ya teñido de secularismo y no aciertan a imaginar a sus detentores desprovistos de lustre y de privilegios que perduren incluso después de haber concluido su oficio:

«Y porque no parece bien que el que ha sido padre de toda la religión tenga oficio particular en ella, mandamos que el que hubiera sido vicario general no pueda ser electo en otro oficio inferior a éste; y que, para su quietud, paz y consolación interior, pueda elegir el convento que le pareciere en toda la congregación para sí y un compañero, el que eligiere, sin que los puedan mudar de él sino por culpas. Y en caso que cometiere algunas, solo las podrá juzgar y reprender nuestro padre vicario general o a quien él señalare juez particular para eso. Y encargamos al padre provincial y capítulo que le provean de prior y familia que él pidiere. Y tendrá voz en todos los capítulos generales o provinciales [en] que se quisiere hallar»³².

Los privilegios admitidos, a excepción de los concedidos al vicario general, no eran ni numerosos ni significativos. Pero eran suficientes para resquebrajar la oposición de la congregación a las excepciones no exigidas por una necesidad actual e introdujeron en ella unos criterios humanos que no tardarían en dar pábulo a nuevas y más peligrosas exenciones. En algunas cabría ver una simple aplicación de la *communioproportionalis*, o, dicho de otro modo, entraban en la dinámica no siempre fácil de armonizar entre el espíritu comunitario y el respeto debido a la persona concreta.

El capítulo general intermedio de 1651 eximió de la asistencia a maitines de media noche «a los religiosos que tienen 36 años de hábito». El general de 1654 extendió «las exenciones de provincial absoluto con voz y voto» a los rectores provinciales, es decir a los provinciales que habían gobernado en virtud de nombramiento extracapitular. El de 1660 dispensó a esos mismos lectores y a los exdefinidores generales de asistir al capítulo *de culpis* y de desempeñar el oficio de hebdomadario, los hizo miembros natos de la consulta del convento

32 *Regla y Constituciones de los fraylesdescalços de N.P.S. Agustín...*, Madrid 1637, 96v.

en que tuvieran la residencia y les otorgó mayor libertad epistolar. Por los mismos años se liberaron los superiores de participar en los oficios de humildad. El capítulo de 1678 autorizó el empleo del título de lector jubilado contra el precepto explícito de las constituciones que veían en él una vanidad impropia de recoletos.

Al amparo de estos privilegios legales, que no alcanzaban mayor relieve, se fueron infiltrando otros que minaban el normal desarrollo de la vida común y suscitaban aprensión en no pocos religiosos. Algunos religiosos se hacían curar en casas de sus familiares, práctica reprobada explícitamente por las constituciones de 1637 y los capítulos generales de 1666 y 1672. Otros vivían durante años fuera del convento, al servicio de nobles, valedores ricos o como administradores de fincas agrícolas.

La aspiración a gozar de estas excepciones era bastante general. El proyecto de vida delineado en la FV requería una abnegación y una generosidad que la historia de las familias religiosas ha mostrado ser patrimonio casi exclusivo de los fundadores y de sus discípulos inmediatos. El tiempo enfría inevitablemente el fervor primitivo y tiende una neblina que empaña y enerva el carisma primitivo. Además, en aquellos tiempos la vida del religioso dependía mucho más que hoy de la voluntad del superior. Este decidía sobre su carrera académica, con lo que condicionaba completamente el curso de su vida. Controlaba en todo momento su vida tanto dentro como fuera del convento. Podía incluso condenarle a la cárcel, que existía en todos los conventos, a la tortura y hasta a las galeras.

Es comprensible que algunos religiosos quisieran aflojar la presión de una ley que les acompañaba todas las horas del día y les negaba casi toda satisfacción humana. Otros preferían enredar en los capítulos y obtener algún puesto que luego les permitiera escapar al rigor de la ley. La historiaprimitiva recuerda los manejos de Juan de Vera y Gregorio de Alarcón a principios de siglo xvii y ciertos alborotos en un capítulo provincial celebrado en noviembre de 1625.

En 1655 apareció con el título de *Índice del designio más dichoso* el primer comentario recoleto de la Regla. Para su autor, así como no existía «cosa más buena y más gustosa que el vivir en unión de voluntades», así tampoco la había «más amarga como estar desunidos los que viven juntos». La división es un cáncer que mata la vida y expulsa a Dios del monasterio: «morar Dios donde ella permanece, siendo Dios de paz y mansedumbre, blando y humilde de corazón, es imposible; por lo cual la que fuere casa suya, quedará en posesión del demonio»³³. No menor era su aprecio por la comunidad temporal o de bienes y la proporcional:

33 Andrés DE SAN NICOLÁS, *Índice del designio más dichoso*, Roma 1655, 8-9.

«Para conocer si florece la disciplina y observancia en un convento, no hay otro indicio mayor que el uso de las cosas para todos. En habiendo en esto alguna desigualdad y diferencia, no parecerá casa de Dios y religiosos sino república de naciones diversas y distintas. Suele el demonio introducir pretextos y razones aparentes para entablar la propiedad en cada uno, con que en lo espiritual y temporal se destruye un monasterio. Donde hay propiedad, hay singularidad; donde hay singularidad, no hay comunidad; donde no hay comunidad no hay religión. Para vivir con la debida y amada quietud el religioso no ha de saber aquella palabra *mío i tuyo*, que ha sido siempre causa de gravísimos males en el mundo»³⁴.

«La necesidad sola permite en la casa de Dios la diferencia. Que al enfermo, al débil y al viejo se le conceda en particular algún alivio es muy conforme a razón y caridad cristiana, pero que quiera el sano, fuerte y mozo singularizarse, intolerable. [...] La mayor observancia o relajación de un monasterio consiste en dar lo necesario, dentro de los límites de la vida religiosa, o en descuidarse o excusarse de no hacerlo»³⁵.

Con todo, tampoco fray Andrés acertó a percibir la riqueza del pensamiento comunitario de la Regla y orientó su comentario por los caminos de la ascética individualista. La mismasenda siguió a principios del siglo xx otro comentarista recoleto, el padre Víctor Ruiz. De fray Andrés son las siguientes palabras:

«Son los conventos oficinas en que se baten y golpean los vicios de la carne y sangre. Reducirlos a lo contrario es profanarlos. El medio más cierto y mejor que muchos poderosos han tenido para despreciar las honras, regalos y riquezas ha sido el abrazar la vida monástica, que de suyo es muy penosa y trabajosa. Querer[...], siendo religioso, tener todas aquellas cosas como cualquiera, por lo menos será grandísimo error y desconcierto. Pobreza, mortificación y humildad, que son la hermosura y resplandor de un monasterio, no caben bien con la abundancia demasiada, con los regalos superfluos, y las honras. No se hicieron los claustros para procurar o pretender alguna cosa en la tierra, sino para pasar por ellos a los cielos. No son para estar en esta vida sin trabajo, sino para alcanzar la otra por medio de muchas mortificaciones y aflicciones»³⁶.

Los recoletos filipinos sintieron muy pronto la necesidad de ajustar su labor apostólica a unas normas comunes. Ya el capítulo intermedio de 1625 las fijó en el *Modo de administrar*, el libro que, con oportunos ajustes, reguló su labor pastoral hasta 1898. En él se especificaban las normas que deberían presidir no

34 *Ibid.* 10

35 *Ibid.* 12-13.

36 *Ibid.* 19-20. En otro de sus libros ve en la mortificación una condición necesaria para la paz y concordia entre los hombres: «Mortificatione passionum subinde praebepius, nam ipsos nos oportet frangere, ut pacem et concordiam teneamus: Danos, por tanto, piadoso [Señor], la mortificación de las pasiones, pues nos conviene quebrantarnos a nosotros mismos para vivir en paz y concordia»: *Passerculisolitariiplanctus* (Ed. de R. Buitrago), Bogotá 1988, n.77.

solo su actividad ministerial sino también otros aspectos estrictamente religiosos. Consciente del espíritu comunitario de la orden, optó por una evangelización centralizada. La misión es obra de la comunidad, que la acepta, administra y, eventualmente, abandona por medio de sus superiores. El doctrinero es un simple delegado de la comunidad. Ningún religioso debe vivir solo. Cada misión consta de un centro o cabecera, donde residen dos o tres religiosos a las órdenes de un prior, y periferia o barrios, que son visitados periódicamente y, a veces, por turno por los religiosos de la cabecera. En ella llevan un sistema de vida semejante al de los conventos, con administración centralizada, clausura, tiempo fijo para la oración mental, el oficio divino y otras prácticas piadosas de la orden. Esta última exigencia era demasiado pretenciosa y cayó pronto en desuso.

La inserción de los misioneros en la vida de la comunidad era total. De manos de su superior recibían el mandato y en su nombre administraban. El provincial era el «ministro universal de todas nuestras doctrinas», según rezaba una fórmula muy usada en los capítulos provinciales. Él era el responsable de su funcionamiento ante el rey. Él nombraba a todos los doctrineros, juzgaba de su idoneidad y los removía cuando lo tenía por conveniente. Los ministros eran unos simples delegados suyos. Su capacidad de decisión autónoma era bastante limitada, ya que debían dar cuenta de todo al provincial o a su delegado en el distrito. Sin su permiso no podían ser vicarios foráneos, ni fundar pueblos, ni mudar su emplazamiento ni embarcarse en nuevas construcciones. Sus despachos y comunicaciones con las autoridades de Manila pasaban siempre por el tamiz del procurador provincial. Todo ello recordaba continuamente a los doctrineros que eran hijos de obediencia y miembros de una comunidad.

b. Rutina y debilitamiento de la propia identidad, 1666-1795

En España

La tensión religiosa de la orden continuó bajando a lo largo del siglo XVIII. Durante todo él careció de auténticos líderes espirituales, de almas carismáticas que frenaran el declive iniciado a mediados del siglo anterior y actualizaran el programa diseñado en la *Forma de vivir*. Como parte de una Iglesia incapaz de recoger el desafío de las ciencias y de las letras de la época, se aisló y negó su colaboración al mundo que éstas estaban alumbrando. No faltaron almas selectas ni grupos de religiosos dignos que con su fervor y su generosidad apostólica ennoblecieron las viejas estructuras. Pero con demasiada frecuencia las motivaciones naturales, el abuso de la ley y el recurso indiscriminado a la costumbre

franquearon la entrada en sus claustros a la rutina, al legalismo y a la supervaloración de los chismes y enredos domésticos. La combinación de estos tres factores dio origen a tediosos pleitos, que consumieron las mejores energías de muchas comunidades y creó en ellas un clima poco apto para el desarrollo de una auténtica familia agustiniana. Poco a poco fue adoptando prácticas que los primeros recoletos habían combatido como incompatibles con la vida común.

Una de ellas fue el aumento de los religiosos residentes fuera del convento. Algunos vivían de continuo en las haciendas agrícolas que en esta época ya poseían todas las comunidades recoletas. Otros servían capellanías, coadjutorías y hasta curatos. En 1727 el convento de El Toboso tenía empleados en parroquias a siete frailes; Santa Fe, a seis, y Almagro, Campillo y Luque, a algunos menos. Y la usanza no era exclusiva de la provincia andaluza. Durante todo el siglo aparecen religiosos de Castilla y Aragón al frente de numerosas capellanías, incluso en pueblos alejados de sus conventos. En 1747 la provincia aragonesa tenía 11 frailes destacados en curatos de la diócesis de Zaragoza. En la de Tarazona no eran menos. Entre ellos había sujetos de toda clase y condición. Junto a religiosos de excelentes cualidades intelectuales y morales, había otros de cortos alcances, valetudinarios o incluso pícaros que huían de la disciplina regular y daban que hablar al vecindario, por más que no quedaran pruebas de hechos escandalosos. Su permanencia en un curato podía durar hasta cuatro, cinco y más lustros.

Ausencias tan prolongadas no encajaban en la trama constitucional de la congregación ni respondían a su primitiva inspiración. Pero, al parecer, no inquietaban a sus superiores. En 1727 el provincial de Andalucía las justificaba porque aliviaban la extrema pobreza de los conventos y facilitaban el cumplimiento de sus obligaciones apostólicas. Pero la cuestión era grave y no cabía despacharla en pocas palabras. La congregación intentó disminuirlas y reglamentarlas, pero nunca lo hizo con la energía y continuidad que se habría necesitado para desarraigar una práctica bien considerada por la sociedad y sus agentes directos. Los párrocos veían en ella un modo barato de atender a sus feligreses; no pocos frailes satisfacían su deseo de escapar a las exigencias de la vida común; y los priores contaban con sus ingresos para cubrir las necesidades materiales de sus conventos. A mediados de siglo las repetidas intervenciones del rey y del nuncio la obligaron a adoptar medidas más severas. El número de religiosos *extra claustro* disminuyó sensiblemente, pero no desapareció. En 1762 la provincia de Castilla tenía fuera de los conventos a 43 religiosos: 34 de tenientes o capellanes en pueblos diversos y nueve en las haciendas conventuales. En 1803 seis conventuales de Maqueda estaban sirviendo otras tantas parroquias de los alrededores y otros tres pasaban en ellas largas temporadas.

Otro abuso fue la paulatina introducción del peculio. Las constituciones, fieles al primitivo ideal, prohibían con la máxima severidad todo acto de propiedad y

el usufructo personal. Cuanto llegaba a manos del religioso debía pasar dentro de 24 horas a la cajacomún. Con todo, aconsejaban al prior que tuviera alguna atención con el religioso que lo había adquirido. El ejemplo de no pocos superiores y su desenvoltura en la concesión de permisos de administración y usufructo minaron las bases del sistema y franquearon la puerta a la generalización del peculio. Este consistía en dinero, rentas, casas, campos y hasta capellanías que a menudo exigían la residencia fuera del convento.

No poseemos datos suficientes sobre su uso y administración. Al parecer, dependía en gran parte de la clase de bienes que lo constituían. El dinero, los recibos, vales y cosas similares se custodiaban en el depósito común, y su beneficiario solo podía retirarlos en días señalados y en presencia del prior y de los padres depositarios. Pero la misma ley que ponía esos límites alusufructuarioprohibía al prior echar mano de él, aun en casos «de urgente necesidad», sin la anuencia del interesado y el permiso expreso del provincial.

Más difícil resultaba controlar las entradas de las capellanías, censos y bienes inmuebles. Los usufructuarios estaban obligados a rendir cuentas periódicas. En Castilla el provincial debía examinarlas con cuidado durante la visita canónica. Pero no parece que estos controles fueran suficientes. Las comunidades preferían concordar con el usufructuario la cantidad que éste debía entregarles y con ella se contentaban.

A la muerte del religioso, su peculio seremitía al provincial que lo aplicaba al convento del finado o a otro más necesitado. Por lo general, estos espolios eran modestos, ya que solían oscilar entre los 150 y 500 reales. Pero los había más substanciosos, que incluso comprendían casas, viñas y tierras de pan llevar. Entre todos constituían un ingreso importante, al menos en Andalucía. No faltaban religiosos que se desprendían del peculio en vida y lo aplicaban parcial o íntegramente a su convento. Los vicarios generales disponían de algún dinero, que solían emplear en beneficio de los conventos de su provincia, ya durante, ya después de su mandato. Otros religiosos hacían testamento en favor de sus conventos, pero se reservaban un violario o renta vitalicia.

Estos abusos encuentran explicación parcial en la pobreza de los conventos, que, a veces, no podían cubrir ni las necesidades vitales de los religiosos. Varios quedaron arruinados durante la guerra de Sucesión (1701-13) con su secuela de horrores, inseguridades, malas cosechas, hambres y epidemias.

Las exenciones prosiguieron la marcha ascendente iniciada en el periodo precedente y se propagaron como manchas de aceite por el cuerpo de la congregación. El capítulo general de 1700 eximió a los predicadores con 12 cuaresmas en su haber del servicio del coro y los hizo miembros del consejo de cualquier convento en que se encontraran. El de 1730 dispuso a los organistas y cantores,

tanto a los actuales como a los que tenían 20 años de servicio, de la asistencia a los maitines nocturnos y «de ser echados en tabla». Otros capítulos otorgaron el título y los privilegios de exprovincial a religiosos que nunca lo habían sido. Alasombra de los privilegios otorgados por las máximas autoridades de la congregación, muchos religiosos se procuraban permisos para administrar bienes, residir fuera del convento, usar escarpines, vestir lienzo, comer carne los días de abstinencia y otras mil excepciones.

Muchos de estos privilegios eran de escasa significación. La gravedad residía en su proliferación, que contribuía a dividir las comunidades, creando en ellas diferencias injustificadas, y a socavar la autoridad de los superiores. Difícilmente podría urgir con eficacia la observancia quien ayudaba a otros a soslayarla y estaba dispuesto a rehuirla él mismo al término de su mandato. Las repetidas denuncias y mandatos de los capítulos resultaron infructuosos, en parte, porque a sus promotores les faltaba ejemplaridad. El capítulo general de 1754 mandó reexaminar todos los privilegios y licencias concedidas hasta entonces, pero a renglón seguido extendió los privilegios de los exoficiales generales a los exdefinidores provinciales, otorgó el título y exenciones de provincial absoluto al cronista general y a otros cuatro religiosos, y recomendó que se señalaran «las excepciones que deben gozar los bibliotecarios» conventuales (Ao 8, 322).

Algo más eficaz resultó la severa llamada de atención de Pío VI (1795), que derogó todas las determinaciones de los capítulos generales y prohibió terminantemente que en adelante se arrogaran la facultad de otorgar nuevos honores y exenciones³⁷.

En Filipinas

Estatendencialaxista repercutió inmediatamente en Filipinas, que se surtía de religiosos formados en España. También allí aparecen síntomas de cansancio. La rutina suplanta a la creatividad, decrece la fe en los valores ascéticos de la espiritualidad recoleta, surgen dudas sobre la posibilidad de integrarlos en la contextura apostólica de la provincia y se buscan criterios de vida en tradiciones menos exigentes. La espiritualidad comunitaria retrocede ante el empuje del individualismo pastoral.

Hacia 1730 la eficacia apostólica, no siempre bien entendida, comienza a prevalecer sobre la vida común. El capítulo provincial de 1731 aprovechó una

37 Breve *Per multa*, 18 agosto 1795: *Crón*8, 617-26.

precaria «copia de religiosas» para colocarlos «de asiento» en doce visitas de Zambales, Romblón, Mindanao y Palawan. El intermedio de 1738 se hizo eco de ciertas quejas contra la administración centralizada de Caraga y exhortó al provincial a repartir por los pueblos del partido los religiosos que no fueran necesarios en la cabecera. Los capitulares de 1740 y 1743 mandaron poner religiosos en otras nueve visitas de Zambales, Romblón y Mindanao. Y, por fin, los de 1746 institucionalizaron esas medidas y, «para mayor aumento de los pueblos y consuelo espiritual de sus habitantes», dividieron los partidos existentes creando seis vicariatos y encomendándolos a otros tantos religiosos. Al año siguiente ya estaban solos casi todos los religiosos de la provincia. En 1749 solo en Masinloc vivían juntos dos religiosos.

Al principio esos vicariatos permanecían bajo la jurisdicción del prior de la cabecera, y sus ministros eran simples delegados suyos. Pero no tardaron en dar origen a doctrinas autónomas. De esa semilla tan alegremente esparcida brotó la clásica figura del párroco filipino del siglo XIX. La provincia la sembró sin reparar suficientemente en el carácter comunitario de la congregación y en las insidias que la soledad tendería a sus religiosos. En Madrid tampoco advirtieron su transcendencia. El 30 de octubre de 1747 el vicario general consideraba muy oportunas todas esas medidas, porque con ellas estarían «más asistidos los fieles».

La colación o institución canónica, aceptada por la provincia en 1790, terminó de dismantelar la estructura jurídico-espiritual montada a principios de la evangelización y proseguida con indudable éxito durante casi dos siglos. Desvinculó al párroco de la comunidad y de simple delegado suyo lo transformó en cura propietario, con misión recibida directamente del obispo, al cual debía rendir cuenta personalmente. No todos los religiosos acertaron a conjugar estas exigencias con las derivadas de su vocación religiosa.

La provincia recoleta se había negado durante varios lustros a aceptarla, porque desde el primer momento se percató de que traería consigo efectos deletéreos. Al fin hubo de plegarse a la presión conjunta del gobierno y de la jerarquía eclesiástica. En junio de 1793 todos los párrocos recoletos del archipiélago ya habían recibido la colación canónica, que adelgazaba peligrosamente sus vínculos con la provincia. El provincial se encontró desautorizado, sin apenas posibilidad de contar con ellos. La remoción de un cura colado exigía la apertura de un proceso judicial, que no siempre era posible o aconsejable instruir. A veces podía resultar escandaloso; y otras, su resultado era falseado por el influjo del párroco en la localidad. En consecuencia, el religioso podía perpetuarse en una parroquia durante 20, 30 y más años contra la voluntad de su superior. Durante algunos años (1795-1807) ni siquiera pudo obligarle a aceptar un oficio capitular. Lógicamente, se resintió la disciplina regular, se debilitó su espíritu de cuerpo y, paralelamente, aumentaron los abusos morales y administrativos. En septiembre

de 1807, a instancias de los procuradores de las cuatro órdenes filipinas, Carlos IV restringió su autonomía y los obligó a dejar su curato y admitir sin excusa cualquier oficio capitular para el que hubieran sido elegidos.

En Colombia

También en Colombia la vida común dejaba que desear. La insistencia del visitador general (1777) en proscribir el peculio ya lo da entender. En 1806 los religiosos tomaban la misma pitanza, vestían las mismas ropas y en sus enfermedades eran atendidos por la comunidad. Pero el vestido se lo procuraba cada uno con sus ahorros. Con ese fin estaban autorizados a recibir regalos de familiares, amigos y bienhechores y a celebrar a intención propia tres días a la semana. No pocos religiosos poseían bienes muebles e inmuebles y los administraban con libertad casi omnímoda. Otros heredaban y disfrutaban rentas de capellanías y censos varios.

Estos abusos quizá fueran una consecuencia más de la residencia de no pocos frailes en curatos y capellanías; quizá también de la pobreza de los conventos, que a menudo no estaban en condiciones de subvenir a las necesidades más elementales de los religiosos. En previsión de estas estrecheces, algunos religiosos se reservaban bienes en la renuncia que precedía a la profesión. En 1735 el novicio José de San Rafael hizo renuncia «de la legítima [tanto] materna como paterna, y de todos los demás derechos que me competen de bienes adventicios, castrenses, legados, mandas, cesiones, y donaciones» en favor de su padre. Pero le obligaba a él y a sus herederos «a sufragarme y asistirme en lo necesario de vestuario y alimentos aquellos que cómodamente la religión no me puede dar».

Otros religiosos no se contentaban con lo necesario y obraban con la deservoltura de un pequeño propietario. A mediados de siglo abundaban los que, «afectando ignorancia, detienen en su poder dinero, alhajas, prendas de valor, que dan en empréstito a personas seculares, cambian, mutúan y logran sin licencia expresa del prelado». El provincial Francisco de San Joaquín sintió la obligación de poner fin a semejantes abusos y con fecha 19 de enero de 1750 impuso a todos los religiosos, bajo precepto formal de obediencia, la obligación de presentarle, a los tres días de recibir «este mandato, una fiel y legal memoria de todo lo que tuvieren a su uso», y hubiesen prestado o depositado en casa de deudos o familiares. Actualmente se conocen once declaraciones de conventuales de Bogotá. Sus «pertenencias» se reducían a unos pocos efectos personales, a ornamentos litúrgicos, ropa de cama, algún que otro libro y a una o dos bestias de montar, con sus respectivos aderezos: botas, ruanas, silla de montar, espuelas, petacas, etc. Alguno que otro poseía objetos de plata, tres o cuatro caballos, un par de toros y alguna ternera.

El padre Francisco no pretendió suprimir el peculio, sino solo disciplinarlo, sometiéndolo a la voluntad del superior: «No es nuestra voluntad quitar ni extraer a nuestros súbditos aquello que según nuestras leyes y la opinión más amplia de los doctores pueden tener a su uso, sino solamente obviar el peligro de propiedad». De hecho, el peculio continuó siendo admitido en la provincia. En 1772 él mismo administraba personalmente el fruto de una capellanía y el sueldo que recibía como profesor del colegio de San Bartolomé. A fines de siglo el peculio seguía siendo una práctica común entre los religiosos. En cuanto a la residencia de frailes fuera de la comunidad, la actitud de la provincia fue semejante a la de las provincias españolas.

En resumen, en este siglo la vida común, tanto en sus aspectos local y temporal como espiritual y proporcional, no alcanzó niveles elevados.

c. El siglo XIX: práctica extinción de la vida común

Tanto en España como en Colombia los primeros decenios del siglo XIX fueron años de inseguridad, confusión y sufrimiento para los recoletos. Hombres acostumbrados a la rutina, al cauce trillado durante siglos, a una vida en que todo estaba previsto y legislado, se encontraron casi de improviso zarandeados de acá para allá, sin seguridad alguna, en situación de constante interinidad, en que todo se discutía, y sin apenas poder sobre su propio destino. Obligados a abandonar una y otra vez el convento, algunos se sintieron injustamente perseguidos, se reafirmaron en sus ideas y adoptaron una actitud de repulsa del mundo que se estaba gestando. Otros se encerraron en sí mismos, se desentendieron de la comunidad y de las exigencias de su vocación, y se acomodaron a vivir como sacerdotes diocesanos. Solo unos pocos asimilaron el mundo nuevo e intentaron conjugar sus valores con los tradicionales.

Los superiores no estaban preparados para abrir nuevos derroteros y no fueron capaces de afrontar la situación y programar los destinos de una comunidad en desmoronamiento. Había que medirse con la guerra, la destrucción de los conventos, la dispersión de los frailes, la pobreza de las comunidades y, sobre todo, con ideas ajenas a la visión tradicional de la vida religiosa, con la gestación de un mundo nuevo, que cuestionaba el pasado y ponía en duda la utilidad de su modo de vivir. Cuando apenas se podía sobrevivir, no resultaba fácil moverse con soltura en semejante maraña, y conservar lucidez y ánimos para levantar la mirada y programar para el futuro. Los frailes viven al día, al dictado de las circunstancias, sin calma ni preparación para discernirlas. Los intervalos de tranquilidad apenas dan para resañar heridas, reparar edificios y corregir abusos impuestos por las circunstancias.

La congregación se vio obligada a tolerar el peculio y a aceptar e incluso promover la residencia *extra claustra* de sus frailes y la administración individual de los bienes. Espacios de comunión como los capítulos o se suspenden o se reducen a reuniones rutinarias, en manos de unos pocos y sin resonancia en el corazón de los frailes.

El impacto de la guerra de la Independencia

Durante la guerra de la independencia española casi todos los recoletos terminaron por secularizarse, aceptando de grado o por fuerza las condiciones impuestas por el gobierno intruso. Algunos se colocaron de sacristanes, capellanes, cantores, coadjutores o curas interinos en sus pueblos, en las localidades en que estaban ubicados sus conventos o en sus inmediaciones.

Al final de la guerra la restauración fue tarea ardua. Algunos conventos estaban inhabitables, otros habían sufrido graves destrozos e incluso los que habían salido mejor parados habían sido abandonados. Pocos religiosos estaban dispuestos a volver a ellos. Algunos prefirieron quedarse de capellanes del ejército o al servicio de una parroquia o una capellanía e incluso vagar por el mundo sin rumbo fijo. Se habían acostumbrado a la libertad y preferían la inseguridad y las inclemencias de la vida errante a someterse a la disciplina y estrecheces de la vida conventual. El agustino Muñoz Capilla se sorprendía de su renuencia a volver al claustro: «Casi ninguno se atreve a decir abiertamente que no quiere volver al convento; pero muchos lo indican de un modo indudable en sus obras, y otros, que suspiran por él, dan bien a entender que por lo que suspiran es por la pitanza y comodidades de su celda, no por la abstracción, privaciones, tenor de vida, comunidad de bienes, subordinación al prelado y demás requisitos de una vida perfectamente religiosa»³⁸.

Para facilitar su regreso se les permitió percibir un cierto número de estipendios por ser el único medio de proveerse «de lo más necesario». En 1835 esa concesión todavía seguía en vigor, a pesar de la aprensión que suscitaba. El peculio, aunque sometido a una meticulosa reglamentación, siguió consolidándose. En abril de 1820 el prior de Barcelona acudió a los ahorros privados de los religiosos para contribuir a la erección del monumento al general Lacy. En marzo de 1835 el convento «socorría» a los religiosos graduados con 640 reales

38 MUÑOZ CAPILLA, *Carta a Agustín Reguera*, 13 diciembre 1813: F. J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, *Epistolario del P. Muñoz Capilla, agustino y cordobés liberal (1771-1840)*, El Escorial 1998, 206.

al año, mientras que a los demás solo les pasaba 480. A los cuatro religiosos de la provincia aragonesa que en 1824 pusieron en marcha el colegio de Alfaro se les pidió renunciar al peculio, ya que iban «a una casa de vida común». En abril de 1829 el prior de Valencia obtuvo de la comunidad una renta de mil reales anuales en agradecimiento por los 48.862 de su peculio que había aplicado a las obras del convento. En vísperas de la desamortización, en la mayoría de los conventos los frailes proveían personalmente a sus necesidades con estipendios de misas u otros auxilios. Buena parte de los religiosos siguió viviendo fuera del convento. Quizás solo en Zuera, Borja y Alagón se había logrado restaurar la vida común. En Caudiel se estaba en ello.

Tras la desamortización

Tras la desamortización (1835) la vida común quedó confinada a los colegios de Montegudo, Marcilla y San Millán, dedicados a tareas formativas, y al convento de Manila, sede del provincialato y refugio de ancianos y frailes disciplinados. Los vínculos corporativos se aflojaron y los requerimientos de la tradición y de los superiores llegaban a los frailes muy debilitados. En el aislamiento de sus ministerios, éstos vibraban más con sus intereses personales y parroquiales que con los de la comunidad. A pasos agigantados la orden fue volviendo la espalda a su espiritualidad comunitaria para adoptar otra de tinte individualístico y sacerdotal. Si la transformación no llegó a consumarse se debió a la educación impartida en los conventos, especialmente en el noviciado, y a las leyes, cuyo reclamo siempre encontró eco en grupos más o menos numerosos de frailes. Otros agentes de comunión fueron las visitas provinciales, los ejercicios espirituales, la procuración provincial y las reuniones de frailes vecinos, que en la segunda mitad del siglo se hicieron más frecuentes gracias a la fundación masiva de parroquias.

El fenómeno se repitió en Colombia en 1861. También allí los religiosos se convirtieron en clérigos desvinculados de sus superiores y poco relacionados entre sí. La mayoría se colocaron en capellanías y parroquias y se sentían a gusto en ellas, sin nostalgia alguna del claustro.

Durante las décadas del siglo la orden no tuvo posibilidades de cambiar de rumbo. Quizá podría haberlo intentado a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando se desvinculó de la tutela del ministerio de Ultramar y surgió en su seno una reflexión sobre su porvenir. Pero en ese momento crucial faltaron voces autorizadas, con una visión completa de la historia y espiritualidad de la orden, que equilibraran o, al menos, matizaran el peso de la tradición filipina, en la que casi todos estaban inmersos. El debate condujo a una reafirmación del carácter apostólico de la orden y a una aplicación a toda ella de una espiritualidad esen-

cialmente apostólica que hasta entonces solo había sido propia de una de sus provincias.

d. *Siglo xx: Esfuerzos por recuperar la tradición comunitaria*

Las docenas de religiosos que se establecieron en Panamá, Venezuela, Trinidad y Brasil entre 1898 y 1904 viajaron con normas que intentaban atajar las deficiencias que habían ensombrecido su labor en Filipinas durante el último siglo. Debían prestar más atención a la vida común, olvidarse del peculio, estrechar los vínculos entre ellos y con los superiores y cultivar con más asiduidad la oración, tanto mental como vocal. El individualismo «filipino» cedería el puesto a la participación y al espíritu de cuerpo. La actividad misional suplantaría a la parroquial; solo en casos extraordinarios se permitiría que un religioso viviera solo; y todos habrían de actuar en contacto permanente con los superiores, a quienes rendirían cuenta periódica de sus actividades. Incluso se pensó en que el título de párroco fuera exclusivo del superior y que los demás religiosos administraran «sus» parroquias en estrecha dependencia de él³⁹. En cierto sentido estas normas anticipaban las orientaciones de la instrucción *Congregavit nos in unum* sobre el apostolado de la comunidad: «La misión apostólica está confiada en primer lugar a la comunidad [...] Conviene tener en cuenta que cada religioso, cuando recibe de la obediencia misiones personales, debe considerarse enviado por la comunidad. Ésta, a su vez, debe preocuparse de su actualización regular e integrarlo en la verificación de los compromisos apostólicos y comunitarios».

Los responsables de aquellas expediciones urgieron el cumplimiento de esas normas. Pero con poco éxito. Tropezaron con escollos objetivos y subjetivos que inutilizaron sus esfuerzos. Se vieron obligados a aceptar lo que les ofrecían los obispos, y éstos buscaban, ante todo, párrocos para zonas rurales, pobres y aisladas, que rara vez podían mantener a más de un religioso, quien, además, solía quedar a horas y aun días de distancia de sus compañeros. Los pueblos no entendían de residencias o núcleos pastorales y presionaron para tener cerca a sus sacerdotes. Por su parte, los frailes, acostumbrados a vivir solos, no querían compañeros con quienes compartir su vida y dividir ingresos, que en América,

39 «Acta del venerable defensorio provincial sobre fundación de residencias en América e instrucciones que se dan a los padres misioneros», Manila, 19 agosto 1898: «De Filipinas a América del Sur. I...»: *Recollectio* 25-26 (2002-03) 567-70. Con el fin de fortalecer el espíritu corporativo y aunar voluntades en 1903 se pensó en publicar una revista mensual.

al menos durante los primeros años, no permitían igualar el nivel que habían alcanzado en Filipinas. De ahí que se opusieran a su implantación y terminaran por dispersarse y persistir en los hábitos contraídos en las Islas. En 1909 ninguna de las nueve parroquias del Triángulo Mineiro tenía más de un religioso.

En otros estados brasileños y en Venezuela la situación era muy parecida, y perduró varios decenios, a pesar de los intentos que se hicieron para acabar con ella. En Filipinas también se pensó en abrir residencias (1901 y 1906) en cada una de las regiones confiadas a la provincia, se trató de disminuir la autonomía y el peculio de los párrocos, y surgieron intentos de concentrar al personal, sobre todo a raíz de la visita apostólica de 1930. Tras ella la congregación de Religiosos (1931) nombró al provincial, prescindiendo del capítulo, con la precisa encomienda de abrogar el peculio. En 1933 los misioneros de China fijaron los ejercicios espirituales entre las fiestas de san Agustín (28 agosto) y san Nicolás (10 septiembre) para poder honrar juntos a sus santos patronos y disponer todos los años de unos días para convivir, celebrar y rezar juntos.

Esas ideas cobraron consistencia en la posguerra, con la entrada de la provincia y de la orden en el campo de la enseñanza y la determinación con que el padre Eugenio Ayapeurgió la cesión a los obispos de las parroquias unipersonales. Pero ya antes habían tenido alguna aplicación. Entre 1933 y 1936 la provincia filipina devolvió a los obispos las parroquias de Bohol, Mindoro, Romblón y Zambales; y la de Colombia, las de Santa Marta, Guaduas, Cartago y San Nicolás de Cali.

Las ideas de Ayape sobre la abolición del peculio y el abandono de las parroquias unipersonales hundían sus raíces en la historia de su provincia. San Ezequiel viajó a Colombia con intención de instaurar una vida común perfecta. Desconocía el pensamiento de san Agustín sobre la vida común. Pero en la Regla había aprendido a estimarla. Toda su vida añoró la presencia de sus «hermanos religiosos» y, cuando en 1896 lo trasladaron a Pasto, sufrió físicamente al sentirse «lejos de ellos y privado de su trato». Sin el calor de la presencia fraterna, el palacio episcopal le pareció un témpano de hielo. La experiencia de los curatos filipinos dio soporte vital a sus convicciones y sentimientos. Los graves peligros que en ellos corría la vida espiritual de los religiosos le habían movido, cuando apenas contaba 25 años, a proponer el establecimiento de la vida común en la isla de Mindoro. Aquel gesto no pasó de ser un simple proyecto. Pero ahora, revestido de autoridad, se apresuró a llevarlo a la práctica. No contento con imponerla a los conventuales de Bogotá y El Desierto, la urgió también en las misiones. En Casanare organizó la actividad apostólica en torno a cuatro núcleos. Sus tres miembros —dos sacerdotes y un hermano— tenían oración, recreo y administración común, y vivían sin peculio, bajo la obediencia de un prior y sujetos a las prácticas religiosas compatibles con el apostolado. Nicolás Casas (1893-95), Santiago

Matute (1895-1901) y Manuel Fernández (1902-1911), que le sucedieron en el gobierno de la provincia, siguieron esas mismas líneas. La provincia solo aceptó parroquias a partir de 1911, obligada por razones económicas. En 1919 Pedro Fabo, alarmado por el peso que estas iban adquiriendo en la orden y en su misma provincia, llegó a escribir que sila orden «se dedicase [...] principalmente o casi exclusivamente al servicio de las parroquias sería degenerar del espíritu de las primeras Constituciones dadas por el gran siervo de Dios, fray Luis de León, de las editadas en 1637 y de las editadas en 1745»⁴⁰. Otro de los religiosos más eminentes de la provincia, Regino Maculet, las veía «como un mal menor, un mal necesario»⁴¹. Las constituciones de 1912 las miraban con recelo: «Ex ordinaria regula fratresnostricuramanimarumvelallicujusparociaeadministrationemminimeoportet» (p. 156).

Apenas le encomendaron el gobierno de la provincia (1945), Ayape comenzó a deshacerse de las parroquias administradas «adnutumepiscopi» y a promover la apertura de comunidades numerosas, las únicas que, a sus ojos, podían combinarla vida común, el culto litúrgico, el estudio y la predicación. En 1950, al ser elegido general, prosiguió la misma política. A finales de su primer sexenio la orden ya había abandonado 25 de las 81 parroquias que en 1949 administraba «non pleno iure». Por el contrario, las casas canónicas habían crecido en 15 unidades, pasando de 49 a 64. En el segundo sexenio se crearon otras 14 casas canónicas, con lo que su número subió a 78. La canonicidad de una casa implicaba la obligación del rezo coral. Pero él no se contentaba con la canonicidad. Aspiraba a «poner cuanto antes al menos los seis religiosos que se requieren para que sean casas formadas a tenor de Derecho. Todo esto, mirando a dar la mayor formalidad a nuestra vida común»⁴². Entre esas casas canónicas había ocho colegios de segunda enseñanza. Al igual que otros religiosos, Ayape veía en ellos un medio eficaz para fortalecer la vida común. Quería, ciertamente, dar respuesta a la creciente demanda educacional de la sociedad y buscaba prestigio social y recursos económicos, pero, sobre todo, le movía la posibilidad de practicar en ellos una vida común más profunda.

A los 70 años podemos preguntarnos sobre el logro de esos objetivos. ¿Se han conseguido? ¿En qué medida han respondido nuestras escuelas a aquellas expectativas? La comunidad local mejoró, ciertamente, con la instalación de comunidades de ocho, diez y más religiosos, cosa que no sucedía desde el primer tercio del siglo XIX. También se consiguieron cambios importantes en la comunidad temporal. En los colegios fue más fácil abrogar la administración individual y comba-

40 *Crón*6/1,342.

41 «Conventos, residencias, parroquias»: *BolCand.* 25 (1948) 11-14.

42 *Informe al capítulo de 1956.* p. 17.

tir el peculio. Más arduo resultó contener las aspiraciones de no pocos religiosos a una vida cómoda y lograr la sobriedad que en la primitiva recolección fue compañera inseparable e incluso guardiana de la vida común. En los primeros años esta insidia no constituyó mayor peligro. Más bien los religiosos dieron en ellos muestras de una abnegación y una laboriosidad excepcional. Con el paso de los años la situación se fue deteriorando. También la comunidad espiritual habría podido mejorar. De esporádico el contacto personal pasó a ser continuo, con el consiguiente aumento del diálogo; todos los días se tenían recreación y actos de piedad en común; había un superior que, entre otras funciones, debía promover la fraternidad y la participación. A pesar de todo, no experimentó cambios notables.

Pronto surgieron dificultades a la hora de conciliar el programa del colegio con la agenda de las residencias o conventos, a las que a menudo estaba anejo. La orden trató de resolverlas con reglamentos específicos, que confirieron a los colegios unidad, funcionalidad y eficacia. Su influjo en la calidad de la vida religiosa ya no es tan obvia. Se preocuparon casi exclusivamente de las exigencias de la escuela, dejando de lado la vida común de los frailes. Primaron lo académico y administrativo y en aras de una gestión eficaz sacrificaron importantes valores religiosos. Se redujo el tiempo de oración y recreación común. En ocasiones hasta la asistencia a las comidas resultó problemática. La sabia norma del Generalato para el colegio de Cebú (1953) —«las horas de clase y demás ocupaciones de los religiosos se han de disponer y distribuir de modo que ninguno de los dichos religiosos quede habitualmente en la imposibilidad de asistir a los actos ordinarios de la comunidad. Asimismo debe procurarse que todos los religiosos tengan disponible tiempo suficiente para el rezo, descanso y recreo, aun cuando para conseguir estos fines hubiere necesidad de emplear mayor número de seglares en el colegio»— cayó a menudo en el olvido. También se nota entre los religiosos educadores una excesiva libertad en la organización de su tiempo libre y cierta desenvoltura en el uso del dinero, así como criterios mundanos en cuestiones políticas, sociales y económicas.

Los colegios ofrecieron también nuevas posibilidades para fomentar la comunidad proporcional. Rompieron el tradicional monopolio parroquial o misionero, al que no todos sus religiosos se sentían llamados, y les abrieron nuevos campos y nuevos horizontes. Fuera de esa posibilidad, que tuvo aplicación inmediata, no parece que mejorara notablemente la atención a las peculiaridades y exigencias de la persona. Este aspecto tendría que esperar al concilio y a la reflexión posterior sobre la dignidad de la persona y el respeto a su individualidad.

En esos años se impuso una vida común en que primaba el silencio, la austeridad y la disciplina, mientras que la calidad de las relaciones interpersonales quedaban un tanto al margen. El padre Ocio, en su amplísima instrucción sobre el reclutamiento y formación de los postulantes y religiosos jóvenes dedicó un apartado

a la vida común. En ella insistió en la caridad como cemento cohesionador de las comunidades y alzó la voz contra las insidias del egoísmo, el apego al propio juicio, las rivalidades y otras pasiones humanas. En concreto apuntó a las pasiones políticas, al nacionalismo y a las disensiones entre provincias. La creciente expansión de la orden pedía a todos mayor apertura a los valores culturales de los países en que desenvolvían su actividad y a pensarse en la patria verdadera⁴³.

En estos últimos lustros la orden ha reflexionado sobre la comunidad en capítulos, congresos, semanas de estudio y jornadas de espiritualidad, y ha trasladado a las constituciones, al plan de formación y a la vida de cada día las ideas barajadas en ellos. Ha tratado de mentalizar a los religiosos sobre la centralidad de la vida común en toda vida religiosa de inspiración agustiniana. Ha denunciado la pobreza de nuestra comunicación. Las más de las veces se queda en las capas más superficiales de la vida –el tiempo, la política, los deportes, la salud, la familia–. Alguna que otra vez surgen temas culturales y apostólicos. Los estrictamente espirituales se excluyen casi por principio. Con justicia nos podemos aplicar el triste diagnóstico de la exhortación sobre la vida fraterna en comunidad:

En algunas comunidades se lamenta la escasa calidad de la comunicación fundamental de bienes espirituales: se comunican temas y problemas marginales, pero raramente se comparte lo que es vital y central en la vida consagrada (VFC 32).

La consecuencia no es otra que la que apunta la misma exhortación:

La falta y la pobreza de comunicación genera habitualmente un debilitamiento de la fraternidad a causa del desconocimiento de la vida del otro, que convierte en extraño al hermano y en anónima la relación, además de crear verdaderas y propias situaciones de aislamiento y de soledad (*Ibid*).

Todavía no hemos sido capaces de arbitrar medios concretos de vivirla día a día. No hemos creado espacios de comunión, abiertos al debate doctrinal y a la comunicación espiritual. Fuera de algunas excepciones periféricas –misioneros de Chota en los años 70 y 80– ni siquiera se ha trabajado en la promoción del trabajo en equipo. Últimamente se han hecho intentos por potenciar la presencia agustiniana en nuestros colegios, pero quizá se ha caído en el peligro siempre presente entre los eclesiásticos del siglo xx de primar el mundo de las ideas y dejar de lado los instrumentos concretos para llevarlas a la práctica. La ascesis sigue siendo campo vedado para los hombres del siglo xx.

En síntesis, en estos últimos decenios la orden ha mejorado sensiblemente en lo referente a la comunidad local y material e incluso a la proporcional. La espiritual

43 F. OCIO, «Instructio de congruentiori modo sodales Ordini adsciscendiosque in religioam et sacerdotalem perfectionem educendi», Roma 2 marzo 1952: *Acta Ordinis* 1 (1950-51) 9-146

sigue siendo una asignatura pendiente. Y esa deficiencia pone una seria hipoteca sobre las otras, porque las cuatro son interdependientes y se protegen y alimentan mutuamente. Aun más, la comunidad espiritual es la más importante, por ser la que en último término facilita el ejercicio de las otras tres y les da sentido religioso.

Entre nosotros no se ha consolidado ninguna comunidad alternativa. No se ha admitido la reducción de la vida común a algunos días de la semana, ni se han formado pequeñas comunidades homogéneas instaladas en apartamentos ni se han creado comunidades funcionales al servicio de un apostolado concreto. Todas esas formas se han visto como poco conformes con la *fraternitas* agustiniana e incluso con las últimas orientaciones del magisterio.

Ángel MARTÍNEZ CUESTA
ROMA

Resumen

Este ensayo presenta un resumen provisional del modo en que los recoletos han encarnado el ideal agustino de la comunidad a lo largo de su historia. Partiendo de la interpretación de Jordán de Sajonia (1380), que vio en la primeras líneas de la regla agustiniana cuatro clases de comunión –local, espiritual, temporal y proporcional–, rastrea su presencia en la legislación de la orden y su encarnación en la vida cotidiana de los frailes, tanto en los conventos como en las misiones. Esa presencia ha variado mucho de unos siglos a otros. La escasez de fuentes primarias y la pobreza de la especulación teológica sobre la vida común anterior al siglo xx limitan su alcance.

Abstract

This essay tries to present a provisional evaluation of the way in which the Recollect Order has followed the Augustinian ideas on the community life along the centuries. Using the interpretation of Jordan of Saxony (†1380), who saw in the very first lines of the Augustinian Rule four categories of communion –local, spiritual, temporal and proportional–, traces back their presence in the legislation of the Order and in the daily life of the friars, in the convents as well as in the missions. This presence has varied a lot from century to century. The scarcity of primary sources and the poverty of the theological speculation about common life previous to the 20th century, limits the usefulness of this reflection.