

LA MÍSTICA EN CLAVE DE PROCESOS

Javier Garrido,

Habría que comenzar por aclarar los términos. La palabra “mística” se presta a equívocos. En algunos casos, está asociada a un espiritualismo desencarnado. Desde hace unos años, se habla positivamente de la necesidad de una mística para cualquier proyecto de existencia cristiana, especialmente, para el compromiso liberador del Reino. Se quiere dar a entender que toda ética se nutre de vivencias espirituales y que el horizonte último de la acción histórica remite “más allá”.

En los tratados de espiritualidad, la mística se refiere a una fase precisa del camino cristiano, cuando éste alcanza su realización última. Es verdad que su interpretación varía. Con frecuencia se habla de mística cuando aparecen determinados fenómenos extraordinarios (visiones imaginarias o intelectuales, locuciones interiores, éxtasis...), pero los grandes doctores “místicos”, por ejemplo, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, distinguen claramente entre el fenómeno y sus frutos de transformación; más, aún consideran que los llamados fenómenos místicos responden a la fragilidad de la naturaleza humana cuando es actuada por la soberanía del amor transformante de Dios. De hecho, en la “séptima morada” desaparecen, lo cual es altamente significativo.

Este artículo va a situarse en la perspectiva del itinerario espiritual, es decir, en la transformación personal que el Espíritu Santo opera progresivamente en el discípulo o discípula de Jesús. Sin embargo, como en otros temas, estamos en una época de revisión y relectura de la tradición; no nos basta reproducir los esquemas del pasado. Desde la Biblia, pasando por el modelo clásico del Pseudo-Dionisio, hasta las clasificaciones de los maestros espirituales del siglo XVI, siempre se ha sabido que ser cristiano es un camino de transformación interior. Pero hoy tenemos una sensibilidad particular para abordar la mística en clave de proceso.

1. Cambio de perspectiva

Es evidente que no hemos inventado la idea de proceso, pues la experiencia del tiempo es inherente a la condición humana, pero no todas las culturas han dado la misma importancia al tiempo. Para toda una tradición de espiritualidad, lo temporal se opone a lo eterno, el espíritu se acerca a Dios en la medida en que trasciende la historia y se engolfa en las verdades eternas. El proceso de transformación consiste en dedicarse a la actividad contemplativa, a vivir en el desierto, separado del mundo, concentrando todas las facultades en “sólo Dios”. El proceso depende directamente del grado de perfección en la unión con Dios. Si ésta es plena, al cristiano se le da anticipadamente, en cuanto es posible en este mundo, la experiencia del cielo.

Para nosotros el tiempo no es limitación, sino posibilidad. No concebimos el mundo ni la vida humana sino en acto de evolución. Somos en proceso, nos realizamos históricamente. Dios no actúa “desde fuera”, sino desde dentro del crecimiento mismo de la persona. La referencia básica no es trascenderse, sino alcanzar el sí mismo.

Este cambio de perspectiva está haciendo que la idea de proceso en la mística tenga acentos propios. Aludo sintéticamente a algunos:

El modo de entender la mística o consumación de la existencia cristiana necesita recuperar sus raíces históricas. Por ejemplo, el modelo clásico de referencia del místico cristiano, el monje, dedicado a la oración en el retiro, ha de dar paso al activo, al profeta, al apóstol. Basta abrir la Biblia para reivindicar nuevos modelos de mística. Basta acercarse a los santos y místicos más representativos del siglo XX.

El discernimiento de los maestros espirituales clásicos se centraba en el carácter pasivo de la experiencia mística. En mi opinión, dicho criterio es correcto, si se hacen algunas matizaciones, por ejemplo: que no todas las experiencias llamadas "pasivas" tienen la garantía de la acción de Dios, porque pueden ser producto del inconsciente; que es necesario aclarar qué tiene que ver dicha pasividad con la libertad de la persona. La mística no puede ser una coartada para recortar la autonomía. En otros términos: nuestra cultura antropocéntrica no acepta de entrada una experiencia religiosa donde la subjetividad personal se disuelve en la omnipotencia de Dios.

El despliegue de las ciencias humanas, en comparación con los conocimientos de otras épocas, está obligando a la espiritualidad a replantear cómo actúa la gracia en el hombre y la mujer concretos, según sus presupuestos psicológicos, el contexto socio económico, los ciclos vitales, los conflictos latentes no resueltos. La idea, pues, de proceso no queda sólo configurada por el grado de relación espiritual con Dios, sino por una visión integral de la persona.

2. Una propuesta: el proceso de personalización

A la luz del cambio de perspectiva señalado, fue surgiendo la posibilidad de una nueva síntesis, que releese la tradición, rescatando su sabiduría originaria, volviendo a la mejor tradición bíblica del proceso e incorporando la problemática antropológica actual. Habré de ser muy sintético para señalar siquiera someramente las claves de dicha propuesta[1]

La personalización relea la tradición a la luz de estos dos criterios:

Primero: la necesidad de distinguir entre la experiencia espiritual propiamente dicha y su representación cultural. La lectura orante que hoy hacemos del Evangelio no es la misma que hacían nuestros abuelos. La imagen del Jesús histórico, a raíz de las ciencias exegéticas, si las comparamos con las meditaciones de los clásicos (las del padre Lapuente o de Fray Luis de Granada, por ejemplo) se ha humanizado. Entendemos de un modo mucho más realista y concreto lo de la carta a los Hebreos: "Que en todo fue semejante a nosotros, excepto en el pecado"(Cf. Hb. 2, 14-18). Tanto nuestros abuelos como nosotros creemos en Jesús, el Hijo de Dios, pero la representación cultural de su filiación divina es diversa.

En cuanto experiencia radical de sentido, no tiene importancia distinguir entre el Jesús prepascual y el Jesús predicado por las comunidades cristianas, sin duda. La experiencia espiritual no existe sino plasmada en representaciones culturales, y no es meramente accidental el hecho de que yo alimente mi fe en referencia a las pruebas de fe que Jesús hubo de pasar. La fe en Jesús, como fundamento de vida, permanece; las representaciones culturales cambian. La fe no se da fuera de las representaciones culturales, pues no tiene un contenido intemporal. El Espíritu es el mismo y crea la unidad de la fe a través de los siglos; pero nosotros releemos la tradición y la volvemos a formular con nuevas representaciones.

Segundo: "distinguir para unir", decían los clásicos. La experiencia espiritual debe expresarse hoy con una representación cultural adecuada. No puede ser experiencia

espiritual honda la que se limita a reproducir el pasado. De hecho, a cada época de la historia envía Dios hombres del Espíritu, verdaderos profetas que reformulan la experiencia cristiana. Recordemos figuras tan señeras como Benito de Nursia, Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Carlos de Foucauld. A escala de conciencia individual, todos los días vemos a personas de hondura espiritual cuya mentalidad está anclada en esquemas culturales desfasados. A escala eclesial, de reflexión teológica y praxis pastoral, la consecuencia es grave, al crearse un desfase entre la experiencia espiritual y el soporte antropológico cultural. De hecho, la historia indica que las épocas de mayor vitalidad espiritual son aquellas en las que el diálogo cultural es mayor y más fluido.

¿Cómo se realiza esta relectura? Como toda creación auténtica, cuando se une la fuerza del Espíritu y la racionalidad humana; cuando a la experiencia se une el discernimiento; cuando el contenido de verdad no se confunde con sus representaciones; cuando la fidelidad nace de un proceso liberador y no de sistemas normativos; cuando el Espíritu se sumerge en las fuentes de la tradición y, a la vez, pone en conexión los “signos de los tiempos” con las corrientes subterráneas del presente. Como una obra de arte, la relectura se hace al principio atemáticamente, por intuición; más tarde, se reflexiona sobre ella y se formulan explícitamente las líneas rectoras del pensamiento.

La personalización se entiende a sí misma a la luz de la siguiente hipótesis de trabajo: en la formación de un modelo sociocultural convergen tres factores. El primero (A) tiene que ver con la Revelación, y le llamamos fuente inspiracional; el segundo (B) viene dado por el contexto socio cultural; el tercero (C) atañe al nivel de la praxis, a las circunstancias múltiples y a las opciones concretas de todo modelo que sea no sólo teórico, sino también pedagógico.

La fuente inspiracional (A) estaría dada por la experiencia de la Nueva Alianza, anunciada por Jeremías y Ezequiel, realizada en Jesús y formulada por Pablo como “libertad de los hijos de Dios”. Su referencial cultural (B) sería el principio antropocéntrico de la modernidad. Las opciones prácticas (C) suponen un discernimiento concreto, que se expresa a través de la dinámica pedagógica de transformación de la persona. La hipótesis de los tres factores convergentes ayuda a comprender la estructura dinámica de la creación de un nuevo modelo de espiritualidad (el esquema se aplica igualmente a otros campos, por ejemplo el moral).

Pongamos algún ejemplo ilustrativo. La humildad es una de las virtudes fundamentales de la vida espiritual. En esto coinciden el modelo de la espiritualidad monástica (los nueve grados de humildad), el modelo ignaciano de la misión (tres grados de humildad) y el modelo nuestro de personalización (crisis de autoimagen). Coincidimos porque nos inspiramos todos en el Evangelio (A), a cuya luz nadie puede ser discípulo de Jesús si no sigue a Jesús “manso y humilde de corazón” (Mt 11, 19). La diferencia más evidente está en la pedagogía práctica (C): el camino monástico de la humildad es el espíritu de compunción y obediencia al abad; el camino ignaciano busca la identificación afectiva y efectiva con la misión de Jesús, que realizó el Reino mediante el anonadamiento; la humildad, en el proceso de personalización, se centra en desmontar el narcisismo inconsciente de los deseos espirituales. ¿Se oponen dichas perspectivas? No; pero no basta con decir que son complementarias. Ciertamente, buscan el mismo fin, el ser en Cristo crucificado, pero por caminos diversos. La diferencia nace de la perspectiva socio-cultural (B). En efecto, para una cultura sacral, el hombre se realiza en la dependencia de Dios y sus representantes (humildad monástica). Para una cultura antropocéntrica y, además, secular, la humildad sólo puede justificarse si no impide la autovaloración y la libertad interior de la persona.

La relectura, depende especialmente del factor (B), del subsuelo antropológico en que ha de encarnarse el Evangelio. La cultura conlleva saberes, por supuesto; pero, sobre todo, tiene que ver con el modo en que una sociedad se sitúa en el mundo en una época determinada; es decir, tiene que ver con un estilo de ser persona, con la selección de unos determinados valores de autorrealización, con el sentido que se le da a la existencia, con una cosmovisión. Cuando hablamos del modelo socio cultural antropocéntrico, iniciado en la edad media y que será determinante en la modernidad, estamos diciendo que el valor “hombre” se erige en criterio determinante de toda otra realidad, incluida la que llamamos “espiritual” o “religiosa”.

La palabra “antropocéntrico” suscita resonancias inmediatas, precisamente porque estamos inmersos en su horizonte cultural. Para quienes lo antropocéntrico se opone a lo teocéntrico, la historia de Occidente, a partir del humanismo renacentista, se habría caracterizado por un progresivo abandono de la fe. Su expresión más nítida sería la proclamación de Nietzsche de la muerte de Dios, metáfora trágica que proclama que el hombre (el superhombre) toma el relevo de Dios en la historia. En el siglo XX, y a partir de la Segunda Guerra Mundial, la post modernidad habría hecho ver el fracaso del antropocentrismo. El siglo XXI, dicen, será la vuelta a lo religioso, al principio teocéntrico de toda cultura auténticamente humana.

Otros, sin embargo, creemos que lo antropocéntrico no se opone a lo teocéntrico, justamente porque se trata de un fenómeno socio cultural, y Dios no tiene por qué ser horizonte cultural. El antropocentrismo cultural es un modo, entre otros, de resituar la experiencia de Dios. Evidentemente, este discernimiento no es neutral ni acrítico. No ignora que el antropocentrismo ha nacido como reacción clara a las cosmovisiones religiosas, como emancipación del hombre respecto de toda tutela trascendente. Históricamente, está asociado al positivismo (lo real sólo es tal si es comprobable) y el ateísmo (negación de Dios). Para un creyente, la cultura occidental parece poseída por lo que los griegos llamaban la *hybris*, la desmesura del hombre que quiere ignorar su finitud. Su símbolo lo constituiría Prometeo y su pretensión de arrebatar la inmortalidad a los dioses como Adán (Gn. 3). La espiritualidad en clave de personalización alerta todo antropocentrismo prometeico; pero quiere recoger el esfuerzo gigantesco que muchos cristianos han tenido que hacer (con frecuencia dolorosamente) por integrar el humanismo en la experiencia de la fe. El antropocentrismo se opone a la fe cristiana cuando no es suficientemente humano. El teocentrismo se opone al antropocentrismo cuando no es suficientemente divino, especialmente cuando ignora la revelación de Dios en la humanidad de Jesús.

3. Claves de la personalización

Todo nuevo modelo antropológico realiza un desplazamiento de claves. Más que negar las claves de otros modelos, acentúa algunas, critica la importancia dada a otras, resitúa la dinámica y organiza el conjunto de un modo nuevo. Llamo claves de la personalización a los puntos neurálgicos que configuran este modelo; ideas matrices que sirven para articular orgánicamente el pensamiento y la praxis.

Nos fijamos en algunas especialmente significativas de las intencionalidades que animan este proyecto de espiritualidad. Por lo mismo, es imprescindible captarlas en su conjunto, unitariamente. Sólo así lograrán perfilar la coherencia de la personalización, evitando posibles malentendidos. Digo esto porque, al ser un término de uso polivalente, muchas veces la personalización ha sido superficialmente entendida. Por ejemplo, no se puede reducir la personalización a la mera atención individualizada o a la internalización de valores mediante amplios tiempos de reflexión. En estos casos se trata de formas de asimilación, sin más.

3.1 Autenticidad

Para la personalización es decisivo distinguir entre autenticidad moral y autenticidad existencial. La autenticidad moral se define por una conducta coherente, de acuerdo con referencias objetivas (mandamientos, consejos evangélicos, exigencias radicales...); la persona responde con un mayor o menor grado de generosidad a unos valores conscientemente asumidos y puestos en práctica. La autenticidad existencial radicaliza la libertad situándola más allá del bien y del mal. Entiéndase bien: no en sentido amoral, sino radicalmente moral, como experiencia trascendental de hacerse responsable de ser una persona que busca vivir en verdad. En efecto, la observación de todos los días nos dice cuántas conductas, irreprochables en el orden religioso moral, ocultan una profunda inautenticidad. La personalización quiere alcanzar las actitudes básicas, las que atañen al “corazón” en sentido bíblico; pero para ello prefiere la lucidez y el lenguaje antropológico, en lugar del espiritual, porque éste se ha prestado y sigue prestándose a enmascarar sistemas de autojustificación o motivaciones inconscientes.

¿Qué el lenguaje antropológico enmascara igualmente el narcisismo de la libertad? Sin duda. En consecuencia, habrá que situarlo en las coordenadas de la antropología cristiana; pero en una cultura antropocéntrica como la nuestra, creemos que la primera piedra de toque está ahí, en la ética de la libertad.

Auténtico es el que toma la vida en sus manos como algo suyo, irreductible y no subordina su libertad intransferible a ningún sistema de seguridad, por más garantías de objetividad que éste pueda tener. Fidelidad a sí mismo, por encima del “rol”, por encima incluso de las normas morales internalizadas en función de la necesidad de autoimagen. La pregunta decisiva no es si me porto bien o mal, sino si lo que hago es en verdad mío.

3.2 Proceso

Para que los valores de la vida cristiana se hagan míos, la personalización implica una experiencia radicalmente dinámica de la vida.

Los ideales y las normas son intemporales. Por eso la educación tradicional concebía al niño como un cristiano en pequeño, que vive anticipadamente como tal. Todavía hoy, cuando el chico o la chica asiste a la catequesis o va al colegio, la educación se centra en conformar su vida “desde arriba” y “desde fuera”, es decir, en función de normas, valores y conceptos. Para ello se van creando convicciones y hábitos de conducta dentro de un grupo que se caracteriza por ser signo o testimonio del Evangelio. Es verdad que los estudios actuales sobre la educación insisten en que ésta ha de ser gradual, en función de una introducción progresiva en un determinado estilo de vida. Vivir el proceso, por el contrario, significa permitir que el joven o el adulto sea él mismo; que vaya descubriendo por sí mismo si sus opciones son reales o “montajes” añadidos y si, al integrarse en un grupo e institución, estos le domesticarían o le permiten crecer en libertad.

Por supuesto que un cierto grado de adaptación social es necesario, y en este sentido la personalización habrá de procurar no caer en el individualismo; pero es irrenunciable que el grupo o la institución estén subordinados al proceso de la persona. Por ejemplo, si un joven, en la vida religiosa, aunque tenga votos temporales, necesita vivir cosas hasta entonces no vividas, porque su proceso de maduración humana y espiritual así lo exige, la comunidad educativa buscará la fórmula capaz de integrar sus necesidades institucionales con las del joven; pero, en caso de conflicto irreductible, el joven tiene siempre prioridad.

Hacer propios los valores de la vida cristiana implica un proceso de confrontación entre deseo ideal y realidad. La espiritualidad clásica, marcada por la metafísica platónica, hizo del deseo su principal clave. La espiritualidad bíblica, por su parte, no niega la aspiración del hombre a Dios, pero subraya sobre todo el descenso de Dios al hombre, y por ello considera como espiritual la presencia de Dios en el corazón de la historia. Sin duda, el adolescente precisa descubrir el sentido de la existencia ensanchando el horizonte mediante valores universales y perspectivas de Absoluto. El problema surge cuando hay que dejar de ser adolescente y empezar a ser adulto. El modelo de personalización propugna claramente la confrontación entre ideal y realidad como clave de la edad adulta. Ciertamente, no es lo mismo experimentar todo el peso de la limitación humana a los 45 años que experimentar la crisis de autoimagen a los 20 ó 22.

3.3 Experiencia de la condición humana

La palabra “personalización” está tan ligada a connotaciones narcisistas de corte “postmoderno” que, con frecuencia, provoca reacciones de rechazo o prevención. Nunca insistiremos suficientemente en la necesidad de entenderla en un sentido radical. Si ser fiel a sí mismo va a quedarse en capricho... Si ser auténtico consiste sólo en hacer lo que me parece, ignorando a los demás... Si respetar el proceso es una trampa para no arriesgar nada y evitar toda crisis y ruptura... La personalización sólo se entiende cuando conlleva la transformación de la persona. Conversión en sentido bíblico, y conversión, precisamente, que supone experimentar la densidad de lo real a niveles cada vez más hondos: lo contrario a una espiritualidad centrada en lo “objetivo imaginario”, es decir, en un mundo aparte, superior, desligado del mundo y de la condición humana. La personalización obliga a hacer la aventura humana hasta el final y sentir el escándalo de un Dios que quiso hacerse hombre y compartirlo todo con nosotros. Algunos temas se hacen especialmente significativos:

* La ruptura de la imagen infantil de Dios ligada a nuestros deseos imaginarios, sin conflictos.

* La experiencia de que el camino del Reino no responde a nuestras expectativas y deseos. Aplíquese a las metas de perfección individual, a las ambigüedades de la Iglesia, a la mediocridad de nuestras instituciones, a la ineficacia de los valores cristianos en la sociedad.

* El encuentro con la densidad del mal y del sufrimiento en todas sus formas.

* Las contradicciones insalvables de la condición humana, y entre ellas el pecado como experiencia global, como poder de muerte, que pone al descubierto la mentira existencial, el egocentrismo, la autojustificación.

Dicho de otra manera: la personalización da la máxima importancia a las crisis, sea que éstas irruman de repente o se produzcan de un modo gradual. La persona humana aprende a no huir de lo real y a liberarse de la necesidad de controlar y

objetivar la existencia. Tal es el ámbito propicio para lo que es el núcleo del proceso de personalización: la experiencia fundante. En este sentido, sus raíces inspiradoras no pueden ser más tradicionales. Sin esta verdad de la existencia, todo edificio espiritual se construye sobre arena.

3.4 Visión integral

Todos los documentos postconciliares sobre catequesis y educación intentan superar la formación preconiliar, considerada moralista y espiritualista, y afirman las dimensiones humana y cristiana. Es un paso importante. El problema estriba en cómo hay que articular esas dimensiones. La visión integral comienza por el discernimiento diacrónico, situando toda experiencia significativa en una historia e intentando captar las constantes, la trayectoria, las rupturas, para articular una unidad de sentido, en cuanto es posible. Para ello, hace a la vez un discernimiento sincrónico. En lugar de analizar por separado cada área del proyecto de vida, interrelaciona todas las áreas y hace de ellas una lectura de la experiencia vivida a diversos niveles: psicológico, social, existencial, espiritual.

3.5 El discernimiento

Vivir en proceso y desde una visión antropológica asistemizable equivale a vivir en discernimiento, no como algo ocasional para situaciones particulares (discernimiento del paso a la contemplación infusa o distinción entre consolación espiritual y consolación sensible), sino como un talante o actitud existencial que abarca la vida entera. Antropológicamente, dicha actitud se refiere a la subjetividad implicada en el proceso de personalización. Teológicamente, supone que, por fin, la vida cristiana adquiere su dinamismo propio, el del Espíritu Santo. En la concepción tradicional, la vida cristiana estaba dirigida por la Ley y, circunstancialmente, por las “mociones interiores”. Aquí propugnamos la inversión.

Aprender a vivir “desde dentro”, descubriendo la fidelidad a la verdad profunda del propio ser, no “desde fuera”, en función de esquemas ordenadores de conducta o de modelos ideales a alcanzar. La ley pasa a ser referencia objetiva y necesaria, pero no determinante.

Vivir en obediencia a la obra del Espíritu Santo, no en función de nuestros deseos de perfección, sino en función de la transformación real del yo al ritmo de Dios y en discernimiento de sus caminos, distintos de los nuestros.

Concuerdan la madurez humana (vivir en libertad interior, no condicionada por impulsos o por expectativas externas, aunque sean las exigencias evangélicas mejor justificadas) y la espiritual (Hebreos 5: el cristiano adulto se ejercita en el discernimiento, se acostumbra a ser guiado por Dios “desde dentro”).

4. Las etapas del proceso

4.1 Descripción del proceso

Lamento no poder detenerme a describir las etapas del proceso espiritual que propugna el modelo de personalización. Éste sería el esquema gráfico:

Expliquemos de nuevo las nociones básicas:

Equipamiento equivale a estructurar: cuando en el equipamiento hay lagunas o conflictos significativos, éstos bloquean, impiden o entorpecen notablemente el proceso de personalización.
Los problemas de equipamiento que obligan a la “estructuración” suelen aparecer en las experiencias de conflicto.

Integrar: presuponiendo una persona básicamente sana (o bien equipada), la existencia humana está atravesada por bipolaridades: ideal y realidad, integración de necesidades y liberación de necesidades, autonomía y dependencia, etc.
El proceso de integración trabaja la reconciliación de bipolaridades, lo cual requiere que la persona maneje la imagen real de sí misma.

Unificar: la vida no consiste en desarrollar capacidades, ni siquiera en el equilibrio de la personalidad, sino en darle a la vida un sentido.
El sentido se constituye por la suma de un valor, que se supone incondicional y el deseo, la afectividad que tiende a él.
Para la fe cristiana, los valores se inspiran en el Evangelio, pero ¿es Dios acaso un valor?
Aquí aparece la densidad antropológica de la frase de Jesús, que da razón de la importancia de la unificación: “Donde está tu tesoro allí está tu corazón”.

Fundamentación: el término sigue siendo antropológico, pero expresa el salto cualitativo que se da en el proceso: de ser en sí a ser desde Dios, actuado por su Espíritu Santo.
Entrada en la vida teologal.

Plataforma: las contradicciones insalvables de la existencia humana (autonomía incapacidad de autoliberación, experiencia global del pecado, egocentrismo radical...).

Plataforma, igualmente: la llamada de Dios a vivir el don que sobrepasa las posibilidades del hombre (elección y alianza, vida en Cristo, etc.).

Fe del Reino: presupone la crisis del ideal del yo inspirado en la utopía evangélica y la experiencia fundante, al menos inicial.
Se nutre del proceso del discípulo que va identificándose teologalmente con Jesús y el proyecto del Reino.

Tensiones propias de lo escatológico en el corazón de la historia: madurez humana e infancia espiritual, compromiso de liberación y sabiduría de lo oculto y pequeño, el más del deseo y la humildad.

Seguimiento: Sabiduría de la Cruz atravesada por la ley del “morir para dar fruto”.

“Segunda conversión”: predominio de la vida teologal.
Concentración de la existencia en el amor.
Luz teologal de la misión.

Pascua: purificaciones pasivas y reducciones existenciales.
Amor de entrega hasta la muerte.
Sólo Dios.
Cristificación.

4.2 Algunas observaciones

Comencemos por advertir que la correlación entre el proceso de crecimiento y transformación y los ciclos vitales es más teórica que real. Si la personalización da tanta importancia al tema de los ciclos vitales es porque la tiene, dada la densidad existencial con que la persona vive el tiempo. Por la misma razón, porque uno es el tiempo cronológico y otro el tiempo existencial, con frecuencia no se correlacionan. Indico las edades con interrogaciones, no sólo porque los ciclos vitales no son matemáticamente exactos, sino, sobre todo, por lo que acabamos de decir: se puede tener años y estar en la fase de equipamiento, como si se tuviese doce.

La misma razón hace que la Pascua, o sea, la consumación de la existencia cristiana, se quede sin referencia cronológica. De alguna manera, Dios hace su obra mediante las crisis existenciales de los diversos ciclos vitales, supuesto que la persona esté "a la altura de su edad" psicológica, existencial y espiritualmente. La transformación escatológica por excelencia, la participación en la Pascua de Jesús, trasciende absolutamente la sabiduría de la finitud incluso en su elaboración religiosa más alta, lo cual, a su vez, nos permite invertir el esquema y ser conscientes de que la Pascua y la acción del Espíritu Santo en el bautizado ya están presentes desde el comienzo. ¿Por qué unos maduran tanto en tan poco tiempo, mientras que otros han de seguir el ritmo normal de los ciclos vitales? Dejemos, pues, que los esquemas sean sólo esquemas.

Con la palabra equipamiento expresamos todo lo que es presupuesto del crecimiento como su condición de posibilidad. No olvidemos que el equipamiento perfecto no existe. Toda la vida sigue haciéndose, incluso en las fases en que predomina la vida teologal. Por ejemplo, la sanación de ciertos problemas del inconsciente, restos de la infancia, suele darse con la unificación teologal.

Si la iniciación está ya avanzada, la palabra integración es adecuada para designar los desafíos y las tensiones que marcan esta etapa: integración de lo psicológico y lo espiritual, obediencia a Dios y autonomía, fe y vida, oración y misión, la afectividad del Absoluto y las otras afectividades, etc.

La primera conversión puede darse como unificación del deseo o como experiencia fundante inicial, según se produzca en relación con los ideales que unifican el sentido de la vida o con la experiencia primera de las contradicciones insalvables de la existencia, respectivamente.

La fundamentación se refiere tanto a la experiencia fundante inicial, con la que concluye la etapa de iniciación, como a esa otra experiencia, la del discipulado, en la que el creyente, fundamentado en la fe, entra en la dinámica propia del Reino, y que es especialmente compleja, porque la vida teologal emerge, pero está condicionada por los procesos de maduración humana. Se consolidan tanto las virtudes morales como las teologales; en la misma medida aparecen las tendencias inconscientes, psicológicas y espirituales, que el creyente no puede purificar ni transformar con su solo esfuerzo. Su deseo está polarizado en el Reino, pero no está purificado teologalmente.

La crisis de realismo, ciertas situaciones límite, o la dinámica interior del amor, conducirán al discípulo al paso decisivo: el seguimiento, en el que, identificado por el Espíritu Santo con el Maestro, el discípulo empieza a comprender internamente la sabiduría del Reino en la Cruz: "hay que perder la vida para ganarla". Después de tantos años de lucha en la "meseta", ahora recoge los frutos de la libertad interior. Sin saber cómo, sin programarlo, sin esfuerzo, la vida teologal comienza a soltarse, a desplegarse, a unificar el corazón, la oración, el trabajo, la afectividad humana y espiritual... Se da la segunda conversión, tan deseada y temida.

Al principio, incluso se hace la ilusión de haber alcanzado la plenitud, la suficiencia de Dios que colma, pero no tardará en darse cuenta de que es sólo el comienzo de la verdadera vida, la del Espíritu Santo. Sin embargo, a diferencia de las etapas anteriores, ahora no se empeña en alcanzar ninguna meta. Es tan evidente que “sin Jesús no puede nada” que, aún poniendo toda la energía en la generosidad (precisamente se le ha dado una generosidad nueva, al perder el miedo al sufrimiento y al futuro, desde la confianza renovada en Dios), sólo cuenta de antemano con la gracia. Vive cada día. Y, sobre todo, tiene el instinto de lo esencial: el amor teologal, el amor desapropiado de sí, el abandono amoroso a la acción soberana del Amor Absoluto. Las pasividades transformantes se encargarán de llevarle a la Pascua.

El lector se habrá dado cuenta que recojo los grandes temas de los tratados de ascética mística, pero releídos y resituados en un contexto más integral del proceso de transformación.

5. Seguimiento y mística

Pedro es un galileo imbuido de expectativas mesiánicas. Discípulo quizá del Bautista, en un determinado momento se adhiere sinceramente al movimiento de Jesús de Nazaret. ¿Fue llamado desde el principio, como sugieren los evangelios, a seguir a Jesús en sus campañas de predicador itinerante, o lo fue más tarde, cuando Jesús formó el resto de los Doce como signo del Reino inminente, dándole entonces el nuevo nombre de Pedro? Poco importa. Pedro es atraído por la persona de Jesús, a quien ama apasionadamente; comparte con Él su proyecto mesiánico de liberación de los oprimidos; escucha sorprendido su mensaje de confianza en Dios-Abba, de la misericordia de Dios, que ama por igual a justos y pecadores, del amor no violento, de la interiorización radical de la relación con Dios, de la pobreza voluntaria... Sin duda, Jesús le resultó desconcertante, como a Juan el Bautista: “¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?”. Sus ideas sobre el Reino no coincidían exactamente con las de Jesús. Pedro pensaba, como la inmensa mayoría de la gente, que el Mesías venía a implantar definitivamente el modelo teocrático, la solución a las grandes calamidades. Por eso Jesús le dice: “¡Dichoso el que no se escandalizare de mí!”. A pesar de todo, se fiaba del Maestro. ¿Era una estrategia de Jesús el ocultarse? ¿Debía ser sencillo, como repetía Jesús, para entender las cosas del Reino? Pedro está desconcertado, pero se siente misteriosamente atraído.

Fue un momento decisivo cuando, en Cesarea de Filipo, Jesús formuló la pregunta: “¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? ¿Quién decís vosotros que soy yo?”. Pedro sintió que le crecía por dentro la respuesta, como una evidencia que se le imponía más allá de sus propias dudas: “Tú eres el Mesías”. Todo estaba claro. Jesús era el esperado, el que cumpliría las expectativas seculares de Israel y sus discípulos, a pesar de todas las apariencias.

A continuación, sucedió algo que dejó a Pedro sumido en la oscuridad: Jesús comenzó a decir que había que llegar hasta el final, y que tal vez el camino del Reino debía pasar por el sufrimiento. ¡No era posible! El Reino suponía, por definición, la victoria última de Dios sobre todos los poderes del mal, el sueño realizado. Pedro observó que Jesús sufría. Su mensaje y su proyecto del Reino habían provocado más rechazo que adhesiones. La sensación global era de fracaso. ¿No sería todo una ilusión, un movimiento mesiánico entre otros? Jesús le parecía digno de fe; pero ¿no estaría engañado? Los momentos de entusiasmo suelen estar muy cerca de los momentos de desesperación. El desconcierto llegó al extremo en el Tabor: en plena crisis, después de una larga noche de oración, al amanecer, Jesús estaba radiante, transformado, como si viniese de otro mundo. Pedro tuvo la sensación de tocar el cielo, de que había llegado el momento de implantar el Reino, de que Jesús había decidido

manifestarse como lo que era, el Salvador, cumpliendo lo anunciado en las Escrituras. De nuevo ocurrió lo inesperado: Jesús les dijo que había que subir a Jerusalén, dispuestos a lo peor, incluso a la muerte, pues en Jerusalén debían cumplirse los designios del Padre. Estaba decidido. Entonces Pedro escuchó las palabras del seguimiento: que había que perder la vida para ganarla. Durante el camino a Jerusalén, lógicamente, los discípulos iban detrás, sin entender nada. Jesús les inculcaba principios de radicalidad que les estremecían: hacerse pequeños, servir a los demás, dejarlo todo. No era algo nuevo, pues tampoco en Galilea, cuando los envió en misión, les había anunciado precisamente un camino de rosas; pero ahora las palabras de Jesús adquirían un tono trágico, de sufrimiento inevitable.

Lo previsto por Jesús sucedió. En un último intento para que su misión fuese aceptada, se lo jugó todo a una sola carta: entró públicamente en Jerusalén, cosa que no había hecho nunca; purificó el templo, apropiándose lo anunciado por el profeta y provocando a las autoridades de Israel; discutió largamente en el atrio del templo sobre la cuestión central, su autoridad de enviado. ¿Pensó Jesús que tal vez el conflicto en el corazón mismo de Israel, en Jerusalén, iba a ser la señal escogida por Dios para irrumpir en la historia? El hecho es que procuró celebrar con especial cuidado la Cena Pascual de los peregrinos. Y desde el principio dejó muy claro que había llegado la hora de asumir el rechazo de Israel haciéndose solidario con su pecado hasta la muerte. Lavó los pies de los discípulos, realizando un gesto que dejó a Pedro paralizado. Rompió el pan, lo repartió y dio a entender que era su cuerpo entregado. En el momento más solemne, el de la bendición de la copa, las palabras de Jesús fueron inequívocas: sangre derramada por los pecados de todos, en alusión a la misteriosa figura del Siervo de Yahvé de Isaías.

El amor de Pedro a Jesús intentó el último esfuerzo heroico, más allá de sus expectativas del Reino y la decepción que suponía la muerte del Mesías: “¡Entregaré mi vida por ti!”. La respuesta de Jesús fue terrible: “¡Esta misma noche me negarás!”. Y así fue. Y con la negación de Pedro se produjo también el abandono de todos los discípulos, la victoria de los enemigos de Jesús y el hundimiento de todas las esperanzas. Estaban en juego las expectativas mejor justificadas, las que se apoyaban en la palabra de Dios. No había servido de nada ni siquiera la fe en Jesús. Noche de la fe, fracaso de Dios.

Sin embargo, en lo más recóndito de su conciencia, cuando Pedro se dio cuenta de su negación y, en un momento dado, se encontró con la mirada de Jesús, tuvo, sin saber cómo, la sensación de ser protegido de la tentación que le acechaba: la decepción que se cierra fríamente y para siempre a todo futuro. Y lloró... Lágrimas de dolor que, a pesar de todo, mantuvieron la vinculación con el Maestro.

Volvió a Galilea. A las tareas de siempre. Lo anterior parecía un sueño. Quedaba el recuerdo del Maestro y una extraña sensación, mezcla del dolor de un sueño inútil y de nostalgia del Maestro recién sepultado. Pero la evidencia estaba ahí: en el sepulcro sellado, símbolo de una esperanza sin sentido. Cuando el Resucitado se le apareció mientras él se encontraba pescando con sus compañeros, al principio se sobresaltó. Pensó que era un fantasma. Cuando Jesús le dijo: “Soy Yo, no temáis”, Pedro entendió de repente, sin necesidad del más mínimo razonamiento, que todo (la vida y la muerte, la alegría y el sufrimiento, las esperanzas y el fracaso) estaba en su sitio y que el mundo amanecía de nuevo, como el primer día, cuando Dios dijo: “Hágase la luz”. No necesitó creer. Su presencia le abrió el corazón y en medio de las tinieblas más hondas surgía la paz, victoriosa, humilde, feliz. La fe estaba en su mirada sencilla, confiada, agradecida. Cuando, en la orilla, Jesús le preguntó: “¿Pedro, me amas?”, recordó su negación y sintió tristeza. Pero ¡era tan distinta...! Era más bien pena, pero

una pena dulce, llena de la mirada misericordiosa del Maestro: “Tú lo sabes todo, Tú sabes que te quiero”...

Entonces recordó muchas palabras de Jesús, y entre ellas una que le asediaba tenazmente: “Pedro, no lo entiendes ahora; lo entenderás más tarde”. En efecto, comenzaba a entender los caminos misteriosos de Dios, tan distintos de los suyos; porqué el mesianismo de Jesús había sido tan desconcertante y oculto; porqué el Reino tenía que pasar por la muerte. Él mismo, Pedro, era el signo de porqué “era necesario que el Hijo del hombre muriese”. Jesús tenía que asumir el pecado del mundo, la negación del discípulo. Era una locura, un pecado de obcecación, su pretensión de entregar su vida por el Maestro. Jesús tenía que quedarse solo. Nadie puede seguir al Maestro. Le nacía de un hontanar muy hondo la alegría del don inaudito del amor de Jesús hasta la muerte. Sin apropiación. Con la certeza de la propia incapacidad y la confianza plena en el Maestro.

¿Para qué quería su vida, sino para el Maestro y el Reino de Dios que Jesús había inaugurado, primero desconcertadamente en Galilea y Jerusalén, luego gozosamente con su Pascua? Volvió a Jerusalén con los otros compañeros, los más cercanos a Jesús. Sentía por dentro el impulso del Espíritu para anunciar a Jesús como Mesías y Señor.

Dejo al lector que lea entre líneas las sutiles y poderosas convergencias entre el proceso de Pedro y el proceso del cristiano.

LA LITURGIA COMO EXPERIENCIA MÍSTICA

Simón Pedro Arnold. osb

“Los ritos son necesarios...” decía el zorro al Principito durante una lección de amor y amistad. No hay amor sin ritos y lo que quiero compartir aquí es, ni más ni menos, una historia muy antigua de amor entre amados, entre el Amado de la Iglesia y su amada. La liturgia sólo se puede saborear y descifrar como Cantar de los cantares del creyente con su Dios, de la comunidad con su Señor. Fuera de este contexto amoroso pierde todo sentido y se vuelve la fría ejecución de una costumbre o, peor, de una ley y una obligación.

Confieso sentir temor al intentar desvelar algo de un secreto precioso como la vida y la muerte. Mejor sería guardar el enigma del corazón a la manera de san Juan que, al encontrarse con el Amado, se contenta con señalar púdicamente la hora en que se conocieron: las cuatro de la tarde. Para mí la experiencia litúrgica participa de esta hora bendita, en el fondo de mi infancia, sobre la que el Amado puso la cubierta de su silencio, como el velo de púrpura encima del arca de la Alianza.

La ritualidad, ritmo del amor

En la casa de mis padres hay obras de arte de gran belleza y objetos anecdóticos, sin otro valor que nuestra historia familiar común. Las unas y los otros acompañaron mi infancia, mi adolescencia y mi hoy, solidarias de risas y lágrimas, encuentros y despedidas, fiestas y duelos. Siempre estuvieron allí, en su sitio, ocupando su espacio, desempeñando su papel en mi alma y la de mis hermanos. Cuando, volviendo a casa después de larga ausencia, constato que algunos de estos objetos del culto familiar han desaparecido o, simplemente, han sido desplazados, siempre lo considero como una traición de la gran liturgia de nuestros amores acumulados. Lo siento como una herida en lo más hondo de la carne secreta de nuestro cuerpo familiar, en mi integridad, en mi persona. Estos objetos nos hacen personas en historia y relación, y por eso mismo adquirieron para mí algo como una existencia personal, sagrada y definitiva.

La liturgia es, ante todo, el espacio que abrimos juntos al misterio de un amor compartido, este arte poco a poco aprendido, de habitar el mundo nuestro y de Dios en una especie de sintonía de intuiciones entre cielo y tierra. Este espacio poético abierto al misterio se vuelve entonces escenario de la Palabra, de este nombramiento mutuo que, desde el origen del mundo, Dios pronuncia para y en nosotros, y de los balbuceos infinitos con los que nosotros sus criaturas le respondemos.

Espacio nocturno de los servidores “buenos” en espera de la voz del novio, de ese retorno imprevisible y seguro a la puerta de las auroras de la fe. Esperar infinitamente al Amado en un silencio de vigía, entre impaciente y apaciguado, en el recinto de su propio ser interior. En el silencio litúrgico de la esperanza, el alma explora, enamorada, las huellas del que viene, rebuscando en el tesoro de la madre Tradición, escuchando y vibrando a la vez, atenta al mínimo susurro anunciador de su llegada. El alma enamorada madruga apresurada de amor sin nunca haber dormido realmente, tan inmensa es la impaciencia del Reino, tan obsesiva es la nostalgia de su anuncio. Maitines sin tregua de la humilde y certera pasión de Dios.

Este espacio, maitines de la soledad esperante, se transfigura de repente en el tálamo del conocimiento jubiloso del novio en busca de su novia. Laúdes desbordantes del esposo solar que atisba a la ventana de la noche y salta la muralla de la duda y de la tristeza cansada para sacar el alma a bailar con el mundo, con la humanidad toda y con esta mano recogida de humanos latidos que es mi comunidad.

Este espacio del amor, lleno de la espera inquieta, de la palabra silenciosa y del silencio hablador, este tálamo de la Iglesia universal y recogida en la mano de una casa humana, este espacio íntimo, tiene también la distancia infinita del pudor y la comunión. Espacio donde el Amado se pone a distancia de la amada un tiempo y otro tiempo, mirándose los dos desde la lejanía del pecado perdonado y reconciliado, para que nadie, ni tú ni yo ni él, toque la franja del misterio. Espacio cerrado en lo íntimo y sin embargo sin muralla y sin paredes, sin otro templo que el Cordero, en medio de la ciudad bajada del cielo, Cordero que reina sobre la vida y huye de todo lo que la vida podría encerrar en su muerte amorosa.

Las liturgias cósmicas

El universo gira y gira entre su adviento gestante, su santa semana de parto, su duelo cuaresmal y la terquedad recalcitrante de su Pascua definitiva. El cosmos ensaya la boda con el tiempo. El tiempo del mundo es liturgia, la liturgia es tiempo del mundo. ¿Quién dirá el tiempo del niño de ardua corteza terrena que baila y sufre, muere y nace a cada instante? El frío y el calor de la desnudez, ora solitaria, inviernos, ora compartida, veranos. Sacramento incesantemente confundido de amaneceres y tempestades, de diluvios y primaveras sosegadas. Pasión dulce y cruel de mundos en permanentes gemidos de vida. Bautismo de la aurora y óleo santo de las convulsiones de parturienta moribunda: tierra, tierra, Madre Tierra, santa y ramera en una misma danza. Tiempo del parto, navidad cósmica en la noche de los pastores anónimos.

Y esta "Misa sobre el mundo" donde la historia humana emerge del Tohu Bohu cósmico como una inmensa hostia blanca y sangrienta... Cristo celebra la eucaristía infinita de la historia humana a la que se inmoló en una obediencia apasionada. La cruz cada día replantada en la carne de sus pequeñuelos le sirve de altar trágico y sublime, costado infantil por siempre traspasado con la lanzada tenebrosa que, al atravesar al hombre, alcanza a Dios en su fragilidad amorosa. Tiempo de la redención.

En esta mesa del sacrificio, germinan sin cesar miles y miles de "Juanes". No son la luz pero la anuncian desde las raíces de la humanidad, la atestiguan, teofanías escondidas, homenaje al amor herido de Dios en la carne. La hemos visto, hemos tocado la sangre del Verbo, la carne divina toda ensuciada de humanidad sublime, y la compartimos para que el gozo de vivir sea completo.

Tiempo del Espíritu Paráclito. Tiempo apocalíptico de la revelación secreta, del libro abierto en la anónima y humilde belleza del humano de pie en su dolor.

El sabor sagrado del amor ordinario

El tiempo litúrgico no se detiene en una especie de hieratismo altanero. Es el capricho infinitamente variado de lo ordinario. Se destila en horas y días, en el goteo incesante de las fiestas y solemnidades o en la banalidad de la simple memoria cotidiana del amor. Liturgia-sabor, paladar del alma que disfruta ahora el dulce alcohol de la fiesta nimbada de incienso, vestida de glorias y credos engalanados. Mañana caminará en la áspera bondad de lo simple, paso a paso, con sus vecinos y familiares, con sus pequeñas penas y sus gozos conocidos. Ordinario también el amargo sabor de la ausencia, desierto doloroso del ser animado de amor, duelo de lo que pasa sin

regresar, sabor íntimo, entre dulce y amargo, del límite: hasta aquí no más. Adiós y gracias...

Gravedad de las horas únicas, grandes órganos de lo que acontece por una sola vez y se atreve a dejar su marca definitiva. Casar, comulgar, morir... Entrada y salida, lazos y pasos del despertar a Dios y al otro. Solemne belleza de lo único, donde cada uno es todo y todo está en cada uno. ¡Oh! sabor familiar, sabor banal y tan entrañable de tu calle, de tu cuerpo, de tu vecindad y de la dulce amistad que se viste de eternidad en la sombra gris del barrio de siempre.

Liturgia, amor cotidiano de un Dios cotidiano, vestido de overol, trabajo de un mundo que se construye con Él en el silencio y el murmullo de las palabras de paso.

La liturgia: un amor encarnado

Nuestro Dios gusta tocar y dejarse tocar en su Hijo y en sus hijos e hijas en quienes le hemos visto y reconocido. Dios se hizo, en Jesús "el más bello de los hijos de los hombres" a la vez que Siervo Sufriente "sin rostro ni belleza". Dios revelado en la carne, sublime carne intacta y dolida, nueva y destrozada; Dios joven y viejo, ligero de comienzos humanos y cargado de humanidad antigua y pesada; emoción de la página blanca, gravedad de la página llena.

En Jesús, Dios se hizo caricia y herida. El cuerpo humano es el altar y la víctima, nos dice, audaz, la madre liturgia, la madre Iglesia pascual, en esta locura divina llamada Jesús. Hasta podemos exultar en la noche del cirio bendito por nuestra feliz culpa que nos vale esta carne entregada por siempre, divina y divinizada una y otra vez en la cruz de las humanidades caídas y levantadas. Pasión y resurrección de un Dios más humano que los humanos por Él creados.

La liturgia es sensación carnal, sensualidad divina. Olores, gritos y cantos, lágrimas; manos levantadas y apretadas, manos juntas y abiertas; cuerpos erguidos, cuerpos abrazados, cuerpos hundidos, cuerpos tendidos en el último abandono, el último consentimiento creyente de la muerte. Caminata en pueblo o discreta soledad en la intimidad escondida. Liturgia - cuerpo porque es celebración del Dios encarnado y de la carne llamada, en su ascensión mariana, a ser Dios.

Estar con Cristo: la liturgia como deseo anticipado del reino

Las cuatro de la tarde son mucho más que el cuerpo que baila, solo y en pueblo, la misa sublime de la historia humana y el cosmos partero de mundos, tiempos y espacios. Es Él y punto... Jesús el Amado, el único, el "solo" de las transfiguraciones secretas del amor. "Para mí mucho mejor sería estar con Cristo". Paseando mi vida por tantos caminos oscuros y luminosos, rocosos o floridos, sólo a Él he buscado, deseado y esperado en definitiva. Liturgia - nostalgia de Cristo. Tantos amores encontrados, contruidos, acogidos y acariciados. Detrás de cada uno la ventana abierta del Único. En el crepúsculo del corazón: Jesús solo, "tal como es", Jesús y nada, nadie más.

"Nada anteponer al amor de Cristo" como me susurra San Benito desde que me escondí en su claustro que canta en silencio día y noche: Jesús. Descubro poco a poco que todo y todos no son más ni menos que iconos, evocaciones, invitaciones a penetrar el misterio de un amor único. Liturgia, escuela suave, sabrosa y ardua del Único. Liturgia Belén, Nazareth y Gólgota, Betania de las horas escondidas en lo íntimo del misterio hecho persona para mí. Juntos en el santuario buscamos, intuimos,

vislumbramos, esperamos y gozamos, cada uno en su soledad compartida, aquel que era, que es y que viene.

El culto que te rendimos, oh Amado, es la puerta del cielo “y no lo sabíamos”, lugar tremendo, morada de la carne divina. Liturgia, ensayo sin fin de la boda trinitaria a la que se nos invita desde los caminos y las esquinas desdeñadas por los primeros invitados. Goteo del vino de Caná hasta que llegue el esposo. La puerta está abierta. Ven Señor Jesús a compartir la mesa, “tú conmigo, yo contigo”. ¡Maranatha!

Somos liturgias

En definitiva, tú y yo, nosotros, somos liturgias y lo que celebramos juntos en nuestros santuarios no es más que el baile sagrado de nuestro propio misterio. El Reino está en ti. La vida que Jesús vino a dar en plenitud y que hierve en el dolor y el gozo humanos es el primero y primordial sacramento. Soy signo para ti y tú no dejas de hacerme signo en esta celebración que cantamos en los caminos efímeros de nuestras peregrinaciones pasajeras. ¿Cómo nos hemos olvidado que éramos, los unos para los otros, el signo de Jonás escondido, abierto y revelado?

Hermano, amigo, amiga... enemigo... profetízame el día nuevo que viene y la cruz que es su pasaje obligado. El culto es abrazo y mano tendida, mirada y silencio, beso y lágrimas, golpes y volteo enojado. Ahí habla Él antes que vayamos al santuario de piedra. “Deja tu sacrificio y vete a reconciliarte”. Hacer humanidad, contemplar a Dios en ti, hermano, en tu ser querido, temido, deseado. Enséñame, profeta, la Palabra divina que guardas escondida para mí en el latido interior, secreto y trágico de tu existencia.

El pobre que me dice mi pobreza, el niño que me recuerda mi infancia, la madre, el anciano, el sufriente y tantos, tantos gritos, son el coro dramático donde Dios llora al levantar la batuta. Justicia: eucaristía, transubstanciación esperada, en preparación de eternidad. El “otro mundo posible” donde “al levantar la vista”, podremos abrazarnos como un solo ser universal, es lo que ensaya toda liturgia.

Así tu culto, hermano, no es espalda al mundo sino ensayo de mundo. Cuando venga la Jerusalén celestial no habrá ya ni templo ni sacerdote ni culto. Sólo el Cordero degollado en medio de la ciudad, degollado en tantas heridas humanas. Amen.

“MÍSTICA Y PROFETISMO” PRIVATE

Bárbara Bucker, mc

Abstract

Mística y profetismo parecen oponerse como una llamada a la interioridad espiritual y otra al compromiso de cambiar situaciones injustas. Dos dimensiones, vertical y horizontal que sin embargo se encuentran unidas en la persona de Jesús Crucificado. Es esencial en el seguimiento de Jesús unir ambas dimensiones, pues la mística tiene sus raíces en la interioridad del espíritu personal y el profetismo se proyecta hacia la exterioridad del cambio de situaciones históricas. Ambas se reúnen ante la trascendencia de un Padre que envía su Hijo para cambiar el mundo, siendo la plenitud del profetismo, y al Espíritu que es la fuente de toda unión mística. La vida religiosa ha expresado las dos dimensiones en los votos, de la mística como consagración a Dios y del profetismo como misión y testimonio ante el mundo. Pobreza, castidad y obediencia encarnan a la vez la mística de comunión con Cristo y el profetismo de la denuncia y el anuncio de valores en el mundo. María, como Virgen nos enseña a vivir el lado místico de la consagración y como Madre, a ser actores y actrices de los cambios de la vida. Una vida religiosa para el tercer milenio tiene que realizarse como vida mística y como expresión de un profetismo en el seguimiento de Jesucristo.

Se ha hablado bastante de “mística” y “profetismo”. Es innegable que el fenómeno del misticismo se ha extendido en forma notable en la cultura contemporánea. Hace evidente que el mundo tiene sed de Dios, sed de experiencias religiosas, aunque con frecuencia al margen de las Iglesias y las religiones establecidas. La búsqueda de Dios no se dirige en primer término a las experiencias cristianas de Dios, sino que es llevada sobre todo hacia el misticismo de las religiones orientales. Incluso cuando se vive dentro del Cristianismo, la búsqueda se desarrolla sobre todo en ambientes Pentecostales, Católicos y Protestantes, donde el centro de la espiritualidad es el encuentro con la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, dejando la persona de Cristo en un lugar menos destacado.

Paralelo a este proceso de interés por lo místico, en las décadas transcurridas desde Medellín, se ha despertado la conciencia eclesial hacia la opción por los pobres. El tema del profetismo ha sido también frecuente, destacando con vigor la denuncia de situaciones inaceptables, y tal vez menos el anuncio de la proximidad del Reino.

Parece existir una cierta oposición entre misticismo y profetismo, que a veces se expresa como oposición entre el “horizontalismo” y el “verticalismo”. Se nos dice que lo propio de la vida religiosa es el verticalismo y que toda preocupación por la justicia es horizontalismo, más propio de la vocación laical que de la consagrada, pero en realidad hay un punto de encuentro entre ambas dimensiones en el misterio de la persona de Jesucristo Crucificado.

En la Cruz se encuentran las dos líneas, vertical y horizontal, con una persona crucificada uniendo las dos dimensiones. Si la vida religiosa es seguimiento de Cristo, esta idea central puede ayudar a comprender mejor la integridad de lo místico y lo profético en la palabra “Cristianismo”. Es decir, ¿cómo podemos los religiosos y religiosas vivir en forma integrada las dos dimensiones y, al mismo tiempo, comprender la autenticidad evangélica ellos?

En los dos últimos siglos la humanidad ha colocado excesiva confianza en el progreso ilimitado de la razón humana en las ciencias y las técnicas. Nunca hemos acumulado tantos conocimientos ni inventado tantos aparatos como en el último siglo. Parece que conociendo los secretos de la naturaleza y controlando el mundo podremos hacer de la tierra el lugar de una convivencia cada vez más feliz. ¡Pero vemos que no es así! dominamos la tierra sí, pero no a nosotros mismos ni a nosotras mismas, nuestros propios corazones, nuestras ideologías, nuestros racismos y marginaciones religiosas, de género, de culturas.

Considerando que, si del nivel de las ciencias de la naturaleza pasamos al de las ciencias humanas, también descubrimos la excesiva confianza de nuestra razón. Jamás hemos tenido tantos conocimientos sobre la psicología humana, sobre las leyes sociológicas que rigen los comportamientos en la política, la economía, la cultura. Sin embargo, jamás hemos sentido tanta inseguridad, tanta desconfianza delante de aquellos y aquellas que nos son desconocidos o extraños, sean personas, países o continentes.

En lo que se refiere a las experiencias religiosas, jamás llegamos a conocer tanta diversidad de creencias, ni tanta libertad para elegir las propias convicciones. Hasta parece ser una señal positiva, el interés por las religiones sobre todo orientales y sus prácticas de meditación. Hay un retorno a lo sagrado, aunque no precisamente a las confesiones tradicionales ni a sus formas institucionales. Por eso el retorno a lo sagrado puede ser una forma sutil de buscar en la trascendencia las fuerzas que nos faltan para desarrollar nuestros propios proyectos. En otras palabras, lo sagrado puede ser un remedio para nuestro estrés y nuestro vacío psicológico, pero quizás no para un verdadero encuentro con Dios.

Todos estos síntomas nos hablan de desorientación, angustia, falta de sentido de la vida. Y nos preguntamos ¿qué tiene que ver todo esto con el tema de la mística y profetismo? La experiencia nos enseña que, precisamente, en tiempos de crisis, las personas sensibles que supieron ofrecer razones para vivir, arrastraron a los desanimados, e inyectaron dinamismo, garra, entusiasmo. Todo eso, lo calificamos de “mística” y también de “profetismo de lo cotidiano”.

Como creyentes, tenemos una propuesta de mística de vivir la dimensión profética del Evangelio. La mística evangélica y su consecuente profetismo habla de retornar a la profundidad interior en la apertura al mundo y a Dios y de dar sentido humano a las creaciones de la ciencia y la técnica. La mística evangélica nos habla de un estilo de convivencia que no sólo nos hace humanos, sino también fraternos y sororales como núcleo del verdadero ser de todo hombre y mujer. La mística evangélica y el profetismo nos hablan de Dios como fuente de vida, un Dios que es además de Padre, Madre de toda bondad, con una voluntad a ser realizada amorosamente en la historia así en la tierra como en el cielo, que es su Reino.

La vida religiosa tiene que ser, una expresión viviente de la mística evangélica pero esto sólo ocurre cuando ella es vivida en profundidad. Y desde este punto vive el profetismo. Para volver a esa mística inicial de los carismas fundacionales hablamos ahora del “renacer” de la vida religiosa. Y ese es el concepto central de nuestra reflexión teológica. No queremos significar o anular las fundaciones de los institutos religiosos que han sido fruto del carisma dado por el Espíritu a los fundadores. Nos situamos en la línea de un movimiento de retorno a las fuentes[2] como respuesta a la invitación que Jesús hace a Nicodemo y que el Concilio solicitaba a todos los Institutos de vida consagrada. “Renacer” tiene el sentido de dejar hacerse por el Espíritu de Dios para expresar una vida profunda, desde la raíz de su existencia, que es el Misterio de Cristo, hasta el carisma recibido como don del Espíritu, pero manteniendo como

fundamento que el Kairós fundamental es el de Cristo y, por lo tanto, en Él se encuentra el sentido de ayer, hoy y siempre. Renacer es orientar la vida religiosa para todos los desafíos que puedan venir en el futuro.

Deseo presentar, en primer lugar lo que entiendo por mística y profetismo, y en segundo lugar la aplicación al camino de la vida religiosa a través del servicio de la CLAR. Finalmente quiero tocar el tema de María como modelo de vivencia de la mística evangélica y el profetismo. Lo hago porque creo, que más mueven los ejemplos concretos que las palabras abstractas. María, expresión de una creatura que ha vivido con entusiasmo místico por el Reino, se encuentra en el inicio de lo que podemos llamar con pleno derecho, “renacer de la humanidad”. Ella nos trajo a Jesús y configura su vida con él.

1. ¿Qué entendemos por mística y profetismo evangélicos?

1.1 ¿Qué es mística?

La mística es un fenómeno espiritual que toca todas las áreas de la actividad humana: su interioridad, su presencia en la historia y su apertura a lo trascendente. La mística cristiana por su propia naturaleza es profética y por eso el profetismo es la vertiente externa de las vivencias internas del gran misterio de la trascendencia.

La mística como vivencia de la interioridad

La mística es trabajo interior en el espíritu humano, es madurez y equilibrio, es descubrir las luces y sombras de sí mismo, la compasión de sus propias flaquezas para poder comprender a los demás y amarles en sus flaquezas e inseguridades. Mística es asumir la propia riqueza interior, separándose de las dependencias en que la primera personalidad provisoria ha sido desarrollada, esas dependencias buscan la seguridad fuera de sí, o se refugian en fantasías sobre sus propias capacidades que nunca serían reales en la confrontación de los hechos. La oración desde esta actitud mística, no es aquella del fariseo que se justifica constantemente delante de Dios con sus supuestos méritos en el cumplimiento de las leyes, al mismo tiempo que desarrolla un rigorismo hasta cruel con la conducta de los demás, sino la del publicano que es consciente de las propias fragilidades, que pide misericordia y da gracias por todas las manifestaciones de la gratuidad de Dios. Cuando el entusiasmo místico toca nuestra interioridad, nos hace ser verdaderos, asumiendo lo positivo y lo negativo, libres para orientar nuestra vida en la interrelación con nuestros hermanos y nuestras hermanas.

La mística como compromiso profético del Evangelio

La mística no es mera experiencia interior, sin compromiso, como fuga de la historia. Es cierto que toda mística penetra en lo profundo de la experiencia interior del ser humano, lo posee por completo desde las dimensiones más intelectuales y cognitivas hasta las afectivas y las tendencias ordenadas a la acción. Si la mística busca sus raíces en lo profundo de la personalidad es para ofrecer sus frutos a la humanidad. Por eso, la mística transforma “desde dentro” para fuera en el “espacio exterior de la historia”, por medio de convicciones firmes, inquebrantables. De esta fortaleza interior nace la actitud exterior del místico, nace la fuerza, la decisión y la superación de todos los obstáculos. El místico posee una fuerza interior que le sorprende y lo lleva ser un profeta de las señales de los tiempos.

Nuestro conocimiento actual de muchas religiones permite afirmar que la mística es un fenómeno presente en muchas de ellas, como las tradiciones de oración silenciosa, de

experiencias de comunión con la totalidad del cosmos, con lo divino, representado en otras formas diferentes a las cristianas.

La fuerza de la mística ocurre también en las esferas profanas. Los grandes movimientos sociales sólo han sido posibles por las místicas que los animan. Delinean utopías, sueños personales y colectivos de una realidad diferente que mantienen los esfuerzos y los sacrificios necesarios de la lucha. Nuestros pueblos pobres de América Latina de hoy, han sido despojados de utopías que marcan caminos alternativos y viven en otros niveles, la mística de la solidaridad, de la lucha por la dignidad y los derechos humanos, por una vida mejor para sus hijos.

Los que tenemos la experiencia de la mística evangélica, no podemos ocultarla delante de tantos pueblos que necesitan de esperanza para seguir viviendo. La mística cristiana no es un sustituto de las utopías sociales ni de las ideologías, tiene en común con ellas el entusiasmo por un futuro que en la esperanza tenga sentido para todos. La fe nos acrecienta la certeza

La mística como experiencia de trascendencia

Lo que caracteriza la mística no es sólo la profundidad interior ni las proyecciones sociales, sino la apertura a lo sagrado, al “espacio de la trascendencia” desde donde se experimenta esa fuerza interior y esa vitalidad en las luchas históricas.

La mística es experiencia profunda de Dios, pero sin evasión intimista o sentimentalismo vacío. Quiere ser muy eficaz en la historia, pero al mismo tiempo, no entra en el juego de las fuerzas humanas. La mística es incomprendible para la ley del mercado, porque es gratuidad, contemplación, experiencia de un don y de la libertad de Dios en relación con otra libertad, la humana. Es encuentro de libertades entre los seres espirituales, uno Infinito y otro finito. La mística no se separa del compromiso, es como el lado interior del compromiso. Un lado interior que es muy especial porque es esencial apertura al que trasciende a la misma persona. Mientras el compromiso es la acción real y concreta que transforma las cosas exteriores, la mística es el lado interno de la comprensión de un proyecto y de las exigencias que ese proyecto demanda. Para poner un ejemplo: una acción comprometida que no se alimenta de la contemplación y la mística, con el tiempo queda vacía de las finalidades iniciales, del sentido de esa acción y entra en el juego de todas las acciones históricas, pero sin ser portadora de la inspiración mística. De forma semejante podemos hablar de una mística que no se encarna en un compromiso, que se aísla en un espiritualismo que parece no tocar la realidad de la historia.

Suponiendo el equilibrio de mística y compromiso, de interioridad personal y exterioridad histórica, lo propio de una mística y profetismo religioso, es la apertura al Ser Trascendente. Hay exigencias del compromiso que nacen de la mística y que, sin ella, hacen del compromiso una acción sin consistencia de Reino. La mística exige ser verificada en el compromiso que se traduce en acción, pero la mística impone también exclusiones, como por ejemplo, el odio y la violencia, que nacen del egoísmo y la ambición de poder. Donde no hay contemplación pueden darse tentaciones en el compromiso, que terminan distanciando del proyecto de Dios.

La mística es un don gratuito que nos es ofrecido; es una experiencia contemplativa de un proyecto que nos es ofrecido y que da sentido a nuestro compromiso, para encarnarlo en la historia. También es una experiencia profundamente plenificante. Por experiencia plenificante quiero decir aquella que abre el interior de la persona no sólo hacia el exterior, donde debe desarrollar sus compromisos, sino también hacia el interior para una renovada relación con la trascendencia de Dios.

1.2 Lo que es característico de la mística y del profetismo evangélicos

La vida religiosa se encuentra en una Iglesia que se confiesa como comunidad de fe en Jesucristo, Hijo de Dios, Redentor de la Humanidad. Su fuente de inspiración y de sentido es la mística que viene de la Revelación. Se trata del Evangelio, de la Buena Noticia del Hijo de Dios revelándonos el Ser paternal maternal de Dios y la vocación de la fraternidad y del uso de los bienes creados. La búsqueda del Absoluto se realiza en la identificación de voluntades con un proyecto, que es anunciado como Reino por medio de Jesús. La manifestación de esas voluntades es la revelación de Dios Padre - Madre, que quiere que sus hijos e hijas sean felices en el medio del compartir de los bienes creados y la reconciliación en medio de conflictos y ofensas.

Este proyecto de Reino es designio de Dios para toda la historia. La plenitud de los tiempos, el Kairós de Dios que confesamos como acontecimiento en la Encarnación y Obra Redentora del Hijo de Dios, se dio en el inicio de estos milenios de cristianismo, siendo como el centro de los siglos anteriores y posteriores. La mística evangélica consiste en la contemplación orante del rostro amoroso de Dios, Padre - Madre, y en la comunicación en la comunidad de esa experiencia en los gestos concretos que se presentan como señales de la Buena Nueva.

Tenemos que buscar lo central de esta mística profética en palabras y gestos de Jesús. El núcleo de la experiencia de la mística profética evangélica se encuentra en la oración de Jesús el Abbá, que nos enseña cómo debe ser nuestra propia oración, expresión de vida. Allí, aparece el Reino que consiste en la voluntad realizada en la tierra del mismo modo como en el cielo, espacio de plena fraternidad en comunión con Dios.

La oración del Padre Nuestro es el corazón de la mística profética evangélica porque revela las tres actitudes fundamentales de todo ser humano: la actitud para con los bienes creados, la actitud para con el ambiente del entorno humano en que vive y la actitud para con Dios. Todo eso, desde la transformación del ser humano, de un ser personal en un hijo consciente de Dios, tocado por el misterio de la filiación de Cristo. La mística profética evangélica es la mística del Reino de Dios que la oración de Jesús condensa en tres peticiones: hacer la voluntad del Padre aquí en la tierra como en el cielo, compartir el pan y reconciliarse en fraternidad.

Si la mística profética evangélica se encuentra en la oración de Jesús al Padre, como camino de toda filiación humana para el misterio Trinitario del Dios que es Padre de Jesucristo en el amor del Espíritu, entonces podremos y debemos decir que los votos de la vida religiosa encarnan esta mística evangélica como proyecto de configuración con Jesucristo. Hablar de los votos y del modo de vivirlos en este tercer milenio es fundamentar la realidad existencial de la vida religiosa en la mística evangélica, pero situando los votos no en el marco de meras exigencias jurídicas, sino en la raíz trinitaria y evangélica de la vida de Jesús. La mística evangélica ofrece las energías espirituales para hacer los cambios por fidelidad al Espíritu y frente al inmovilismo que es la tentación de las tradiciones del pasado.

Describimos la experiencia mística como una vivencia totalizante que invade la interioridad de la persona. La experiencia de la mística cristiana se realiza por un encuentro entre la profundidad del espíritu humano y la realidad de Dios, en cuya profundidad vive el Espíritu de Dios. Por eso, en la Carta a los cristianos de (1 Cor 2,11), San Pablo tiene una bella expresión que podemos "bautizar" como "encuentro de los espíritus"; quiere decir, encuentro que se da en las profundidades del espíritu humano que se hace consciente de sí mismo y del Espíritu de Dios. Dios es total

presencia para sí mismo; el ser humano no siempre lo es porque puede acostumbrarse a vivir superficialmente la vida y hacerse incapaz de una espiritualidad, de una mística.

La mística cristiana realiza el “encuentro de los espíritus” en la persona de Jesucristo, porque toda obra del Espíritu Santo cristifica nuestro ser. El ser filial y redentor del Hijo Encarnado se imprime en el corazón humano, haciendo de él una sed de la acción salvadora de la gracia, partícipe del proyecto del Reino fraterno - sororal de los hijos e hijas de Dios. No hay mística cristiana sin contemplación de la persona de Jesucristo y no hay mística profética cristiana sin la contemplación de la totalidad de la historia humana que ha sido redimida ya por su muerte y resurrección, pero que tiene vivir esa redención actuante en un mundo fraterno.

Esta experiencia interior permite no sólo contemplar el Reino que tendrá que ser construido, sino también pedir que la gracia de Dios esté presente en el momento de construirlo (así es la oración del Padre Nuestro). La gracia de Dios permite también contemplar ese Reino que ya está presente.

La verdadera mística y el verdadero profetismo se encuentran en la persona de Cristo. ¿No hay en esta historia de oposiciones algo que está equivocado desde el comienzo? ¿Estamos respetando el misterio de la Encarnación del Verbo cuando tenemos la sospecha de que acercarnos a lo humano es alejarnos de lo divino?

2. La mística evangélica vivida en la permanente reactualización de la consagración a causa del reino

La CLAR tiene como meta fortalecer las líneas mística y profética con mucha autenticidad cada una de ellas y a la vez, en su mutua relación.

Esto significa alimentar la dimensión de la vida espiritual y al mismo tiempo la comprensión de las condiciones de la historia en cuanto se conforma o no con la voluntad de Dios Padre - Madre sobre sus hijos e hijas.

Ciertamente la situación marginada de los pobres contradice el proyecto de Dios. Seguir a Jesucristo en la vida religiosa es esencial a su carisma. Más que ningún otro sector de la vida cristiana, los religiosos y las religiosas debemos ser sensibles a encontrar a Cristo en los pobres, que es signo de la autenticidad de la Iglesia Esposa en su encuentro con el Esposo[3].

Cuando se recorre el camino de la reflexión teológica de la vida religiosa en América Latina, se percibe el énfasis extraordinario que tuvo el tema del seguimiento de Cristo, sobre todo para asumir con radicalidad la opción por los más pobres. Con efecto, para la vida religiosa, la pobreza de la mayoría de las personas de nuestro Continente no ha sido jamás un mero dato estadístico de la economía, ni una motivación política, pero sí, encuentro con Cristo reconocido en los pobres.

¿Cómo hacer concreta la mística evangélica en el servicio a la vida de la humanidad? La vida religiosa tiene una larga tradición de servicios en la educación y en la salud, que en el concepto moderno de Estado corresponde a los responsables por el bien común. Sin embargo, existen tareas de subsidiariedad que permiten la expresión de la sociedad civil también en esos campos, por ejemplo, de grupos de ciudadanos que quieren garantizar la educación religiosa de sus hijos, o la asistencia a los enfermos con el espíritu de la caridad cristiana. No se interfiere con las políticas educativas o

sanitarias de los Estados con esta presencia de la vida religiosa en los colegios y hospitales. Por el contrario, se ejerce un legítimo derecho de ciudadanía.

El tema de los pobres nos ha abierto a otra realidad en América Latina. La sociedad civil tiene que organizarse, salir de su pasividad frente al Estado cada vez más poderoso y totalitario. La animación de grupos de ciudadanos, sobre todo en la población marginada supone la convergencia de voluntarios técnicos que propongan soluciones eficaces, de agrupaciones políticas y sindicales que se comprometan a defender los derechos de los más pobres, pero también de una animación profundamente religiosa que pongan sus raíces en la religiosidad popular, de gran riqueza en América Latina.

Tenemos dos polos de referencia para hablar de la mística profética evangélica que se va realizando por medio de los votos: el primero es el enfoque unificador de la vida fraterna que nace de la filiación en Cristo, el segundo es el de los acentos que piden los tiempos en determinados aspectos de nuestra consagración.

2.1 El enfoque unificador de la vida fraterna

Lo permanente de la vida religiosa ha sido tematizado con mucha frecuencia en la teología de los votos. Hay largas tradiciones, formulaciones renovadas, transiciones que marcan diferentes acentos. Desde una concepción más litúrgica de los votos como consagración y oblación silenciosa a Dios hasta la perspectiva misionera que destaca los votos como mensaje profético delante de situaciones históricas. Todas estas perspectivas tratan de captar la riqueza de una experiencia profunda de carácter místico y profético.

Hoy ciertas corrientes de la teología de la vida religiosa insisten en la fraternidad como rasgo esencial del seguimiento de Jesucristo. En efecto, Jesucristo es el Verbo Encarnado, la eterna filiación adquiere un nuevo aspecto por el hecho de entrar el Hijo en la historia. Hay filiación en el Hijo único, pero al entrar en el mundo por la Encarnación y hacernos hijos de Dios, el Hijo se hace también hermano. La humanidad está llamada a descubrir el vínculo más hondo que la une a la común paternidad y maternidad de Dios. En este sentido, el seguimiento de Cristo se centra en el compromiso de fraternidad referida a Dios como fuente de ella. Los votos no hacen sino explicar el sentido de la filiación y fraternidad en Cristo.

El seguimiento de Jesús realizando la fraternidad del Reino tiene en cada momento y lugar de la historia exigencias particulares. ¿Cómo podremos anunciar el sentido de la fraternidad - sororidad cuando convivimos con un extraordinario desarrollo tecnológico, también de grandes desigualdades sociales, de búsqueda ansiosa de experiencias y respuestas que vienen de lo sagrado? ¿Pueden ser tematizadas las respuestas a estas preguntas en términos de una tradicional teología de los votos? En otras palabras, ¿cómo puede una mística profética evangélica en la vivencia de los votos orientar el renacer de la vida religiosa, o sea, llevarnos a la radical experiencia de Jesucristo?

2.2 La pobreza como compartir solidario

La fraternidad da a la pobreza nuevos enfoques. La pobreza tuvo a lo largo de los milenios anteriores diversos sentidos tanto en el plan económico como en el espiritual. No poseer nada o muy poco, vivir de limosna, de la caridad de otros, han sido formas de encarnar el seguimiento de Jesús. Hoy comprendemos que vivir de limosna en nuestro mundo moderno puede ser símbolo de pereza y alienación y no de valores religiosos; y que vivir del propio trabajo, sobre todo del trabajo desvalorado en nuestra

sociedad, compartir la suerte de tantas personas que viven en esa situación puede hacer más trasparente la señal de pobreza. La pobreza se transforma entonces en exigencia de encuentro con el pobre, de compartir sus esperanzas y su destino, y de acentuar el criterio de Jesús de hacer que por ellos se inicie el anuncio y la presencia del Reino de Dios. La pobreza se hace más evangélica cuando es vista desde la perspectiva de las relaciones de fraternidad. La pobreza de Jesús no se definió jamás por el número de bienes materiales a que se tenía acceso, sino por el uso que hacía de ellos en función de la fraternidad; gesto que los discípulos han guardado en su memoria no es el de la austeridad del profeta Juan Bautista, sino el modo de compartir el pan mirando al cielo y dando a los demás este gesto característico haciendo que los discípulos de Emaús constataren: “Es el Señor!”

Los tiempos modernos de respeto ecológico exigen también de la vida religiosa un testimonio de que la mística profética evangélica sea una mística profética cósmica, que integra la armonía del ser humano con la naturaleza, así como lo somático, psíquico y espiritual en toda la persona humana.

2.3 La castidad como expresión de madurez afectiva en la fraternidad solidaria de los hijos y las hijas de Dios

La castidad es símbolo de dedicación a Dios, de darle un corazón indiviso, de vivir para el Reino, de la fraternidad y sororidad solidaria de los hijos y las hijas de Dios. Los progresos de la psicología, el carácter más personal de las relaciones humanas entre hombres y mujeres, urgen que el símbolo de la plena dedicación al Reino sea también señal de madurez humana, sin represiones ni fobias, sin temores en el aprendizaje de las relaciones que se crean en el Espíritu y que, por eso mismo, anticipan la situación escatológica en que hombres y mujeres, conservando por la resurrección todo su ser somático y psíquico, propios de su existencia, pertenezcan a un determinado sexo, comulguen sin embargo la plenitud del gozo espiritual eterno de Dios. Dios, que ha creado la humanidad como hombres y mujeres, verá coronada su obra en una escatología de la plenitud del encuentro espiritual de la humanidad donde lo femenino y lo masculino encuentran su sentido, más allá de lo que eran los límites del espacio y del tiempo en su condición histórica, marcada por el precepto: “¡multiplíquense!”.

Por eso, es interesante considerar contribuciones de algunas escuelas de la psicología contemporánea que nos ayudan a entender esta integración de lo femenino y masculino como tarea que cada ser humano tiene que desarrollar en la conquista de sí mismo, en el trabajo de su propia interioridad para una integración plenamente humana. Para algunas corrientes psicológicas, la construcción del ego en el proceso de la adolescencia y primera edad adulta se realiza con el sacrificio de potencialidades latentes que están deseando ser vividas en la trascendencia del ego por una nueva forma de personalidad reconciliada consigo misma. Sólo personas reconciliadas interiormente con todo su ser, luces y sombras, pueden ser constructoras de una sociedad reconciliada, ya que la no aceptación plena de nuestra “sombra” interior se manifiesta en las proyecciones a otras personas, que a su vez producen las heridas del odio y la división.

La castidad como señal de un corazón no dividido, porque está dedicado a Dios, es señal de reconciliación interior por la madurez psicológica y la exterior de relaciones fraternas y sororales fundadas en nuestra filiación con respecto a Dios. De nuevo la perspectiva fraternal impone un sentido en el modo de vivir este voto tan característico de la vida religiosa. El ser hermana o hermano no anula el carácter sexual de cada ser humano, pero los une en una comunión, distinta de la sponsal, verdaderamente afectiva. Ser en la historia de las hermanas y los hermanos en el Reino, vocación de

pocos escogidos, es anticipar la situación escatológica donde toda la humanidad tendrá ese modo de vivir. Gran responsabilidad para una vida religiosa madura en la afectividad.

2.4 La obediencia como entrega a la voluntad del Padre que nos quiere hermanas y hermanos

La obediencia es señal de entrega y confianza a la voluntad de Dios. En una época de independencias exacerbadas, de individualismos marcantes que prefieren no tener vínculos ni asumir responsabilidades de ninguna clase, que no cree en grandes relatos, sino que quiere vivir la propia vida, el signo de la obediencia debe ser la transparencia de un encuentro sobre todo interior con la fuente de la vida que es Dios. Sólo desde ese encuentro, desde la aceptación de la voluntad divina que se oculta en nuestra más profunda interioridad, se puede dar sentido de libertad frente a las normas y las instituciones, consideradas siempre como mediadoras y jamás como fuente última que puede imponer a la propia conciencia. Jesús nos invita a superar la "exterioridad" de una ley que se nos impone desde afuera con la interioridad del único mandamiento que nos ha dejado: la ley del amor, que une en armonía la exterioridad de la ley y la interioridad y espontaneidad del amor, todo eso expresado en nuestra conciencia.

En la Iglesia como en toda la sociedad humana aparecen las formas institucionales propias de toda organización de seres racionales. También los ciudadanos de un país tienen vínculos de obediencia a las leyes que ayudan a buscar el bien común, y esto para la conciencia cristiana tiene el peso de legítima voluntad de Dios. De forma semejante, la obediencia une los padres a los hijos en una misma familia. Pero la Iglesia es diferente a un Estado o a una familia, es una convivencia de fe convocada por el Espíritu para encontrar en Jesucristo, el Hijo de Dios, el camino hacia el Padre. Por ser realidad espiritual el amor es nota característica de la ley y por lo tanto la obediencia verifica la filiación - fraternidad de quien la vive; la voluntad de un Padre delante de sus hijos e hijas no puede jamás ser cumplida si la persona no se siente verdaderamente hija o hijo y hermana o hermano.

Los votos son realizaciones existenciales de la fraternidad y sororidad que brota de la filiación de Jesucristo. La mística profética evangélica de anunciar el Reino a través de nuestra identificación con Jesucristo se expresa en la vida orante, en los compromisos existenciales de los votos, en la vivencia comunitaria de la consagración y en una transparente acción evangelizadora.

3. Una propuesta de modelo para el camino

Si la vida religiosa del tercer milenio tiene que caracterizarse por una mayor armonía entre la mística contemplativa y el compromiso profético activo; si hay que presentarse con mayor transparencia delante de jóvenes, adultos y ancianos, como señal del Reino de Dios; en una palabra, si hay que renacer, no podemos olvidar la presencia maternal de María. En ella se ha realizado el "renacer de la humanidad". Por eso, tiene que ser el camino del renacer de la vida religiosa. El "Sí" de María en el momento de la Encarnación ha sido la más profunda expresión del compromiso humano frente a la obra del Espíritu. El retorno a Jesucristo, la piedra fundamental donde debe descansar todo verdadero renacer, obliga a pasar por el camino de María. Deseo recoger en esta tercera parte, los elementos que fuimos describiendo en las anteriores, tratando de interpretarlos desde una "espiritualidad mariana".

Habíamos dicho que la espiritualidad puede ser interpretada según 1Cor 2,11 como “encuentro de los espíritus”: el espíritu humano, cuando es capaz de bajar a las profundidades de sí mismo, y el Espíritu Santo. Este “encuentro” tiene su fruto en la incorporación del Misterio de Cristo, el Verbo Encarnado, el Hijo del Padre, en el que somos hijos e hijas y fundamentamos toda auténtica fraternidad. La obra del Espíritu es, pues, una cristificación. Pero esta cristificación como misterio que asume la naturaleza humana y la hace comulgar con la fuerza y la gracia del poder de Dios, supone el consentimiento libre de la persona humana a la obra del Espíritu, supone un “sí” semejante al de María. En otras palabras, la Encarnación del Verbo es obra del Espíritu que dona lo divino, pero también obra de un ser humano que ofrece su compromiso, el compromiso de su ser de Madre, en el caso de María.

La sabiduría de los Padres de la Iglesia supo relacionar Virginidad y Maternidad de María con la Virginidad y Maternidad de la Iglesia. Nuestro espíritu racionalista moderno, un poco distante de los símbolos y las analogías y para explicar las verdades profundas, ofrece resistencia a estas comparaciones. En primer lugar, porque parecen excesivamente referidas a una sola parte de la humanidad, la mujer; en segundo lugar, porque parecen reducir inclusive el ser femenino a aspectos que en nuestra sociedad moderna se consideran domésticos, y que no permiten reconocer el papel de la mujer en las funciones públicas de configuración de la sociedad y el mundo.

Sin embargo, es necesario volver una y otra vez sobre la principal actividad humana que no es la de dominar la tierra por la ciencia y la técnica, ni tampoco construir las estructuras de la sociedad por la actividad política o económica, sino comunicar la vida a las futuras generaciones. La mística cristiana se inserta en la línea del respeto por la vida, del amor a la vida, de la protección de la vida. Claro que esta protección supone una sociedad justa y los instrumentos técnicos para hacer que la vida sea vivida en paz. Presenciamos grandes progresos técnicos con el ocaso de valores éticos; muchos instrumentos y pocos sentidos verdaderos para la vida.

Volver la mirada a María es enraizarnos en esta tierra simbólica llena de sentido. Si es verdad que María es mujer y como tal puede ser la Virgen-Madre que da su Hijo al mundo, también es verdad que radicalmente es una expresión de la humanidad, sin distinción de géneros, ofreciendo en nombre de toda la humanidad la libre aceptación del misterio del don de la Encarnación. En este sentido, la Virginidad y la Maternidad dejan de ser realidades vinculadas exclusivamente con el ser femenino de María, para convertirse en verdaderos símbolos de las radicales actitudes de la humanidad delante del misterio de la Gracia de Dios. María, cuando da su consentimiento, no es mera representante de lo femenino de la humanidad, sino de toda la humanidad; en ella la humanidad entera ha aceptado el misterio de la presencia salvífica del Verbo en la historia, tal como ha formulado san Roberto Belarmino: “En el sí de María se encuentra el sí de toda la humanidad”.

En este sentido los Padres de la Iglesia han interpretado el paralelo entre María y la Iglesia. Y en este sentido quiero interpretar la importancia del modelo mariano de una espiritualidad.

La virginidad es un hecho que pertenece a la vida psico-somática de un ser humano, pero que es símbolo muy profundo de una actitud interior de disponibilidad. El fundamento para una consideración teológica de la virginidad y de la maternidad está ya en la Alianza de Yahvé con su pueblo representado por expresiones conyugales. El amor de Dios por su pueblo es comparado con el amor de un esposo para con su esposa. Las infidelidades del pueblo son expresadas como prostitución por buscar otros dioses. Con todo, en el Antiguo Testamento no se ofrecía el símbolo de lo

virginal, pues las bendiciones de Dios estaban ligadas con la fecundidad y procreación de larga descendencia.

Si la virginidad es entendida como disponibilidad total para los proyectos de Dios, se trata de una actitud espiritual que se puede identificar con lo que estamos llamando "mística". Quiere decir, una profunda experiencia de Dios, que habíamos descrito como experiencia de gratuidad, contemplación del proyecto del Reino y camino de plenificación personal. Así entendida, la virginidad es pues disponibilidad, opción para acoger las solicitudes de Dios y poner en su palabra toda la confianza de las realizaciones que nos son solicitadas. Virginidad es poder repetir como María "hágase en mí según tu Palabra" precisamente cuando la voluntad de Dios parece pedirnos algo aparentemente imposible. Virginidad, en este sentido, es sinónimo de misterio, de acogida amorosa y retoma el nivel simbólico tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

La Virginidad de María es fecunda en Maternidad; virginidad no es esterilidad, es maternidad en un nivel y profundidad diferentes. La maternidad entrega al mundo hijos e hijas; es la actividad más bonita y profundamente humana que une por medio del amor al hombre y la mujer y que requiere la actividad de ambos para que una nueva vida sea posible. Sin embargo, en ciertos idiomas y culturas se identifica el "trabajo" por excelencia, "trabajo de parto" con la "obra" de dar a luz. El más bonito trabajo humano es, como dijimos, producir no un objeto o una situación social, sino un nuevo ser, una nueva vida. Todos los demás trabajos tienen sentido si permiten acoger esta vida que nace.

Los hijos de Dios que nacen de la Madre Iglesia, están confiados a toda la comunidad, de hombres y mujeres. Como una madre cariñosa que amamanta sus hijos, así toda la comunidad cristiana, hombres y mujeres, con la variedad y riqueza de sus ministerios laicales, de vida consagrada y ministerio jerárquico, va alimentando la vida que ha nacido del agua bautismal y del Espíritu. La vida religiosa tiene una función maternal, conforme a su propio carisma, en medio de los enfermos y los necesitados de educación, en el compromiso de inserción en medio del pueblo, siendo presencia de esperanza y sentido en medio de sus luchas por la supervivencia; siempre animando la vida que está por nacer, favoreciendo el crecimiento porque sabe que la vida que está en estas personas es la vida del Espíritu que nos identifica a todos como hijos de Dios.

Virginidad como camino de acción del Espíritu, maternidad como cooperación humana; los dos aspectos se unen en María y dan como fruto el Hijo de Dios que a Él se refiere como su Abbá, que es la misma persona del hijo de María. En el dar a luz, se unieron lo humano y lo divino; en la realidad humana de Jesús de Nazaret habita el misterio insondable de la eterna filiación del Padre.

Por eso, la Iglesia es verdadera Madre que engendra hijos en Cristo es decir, cristianos. Allí se "nace de nuevo" por el agua y el Espíritu.

Lo que estamos llamando aquí "espiritualidad mariana" no es otra cosa sino el esfuerzo por representar en María el símbolo de toda la vida cristiana, pensada tantas veces a lo largo de la historia con riesgos de dicotomías, como fe y obras; espiritualidad y compromiso; oración y lucha por la transformación de la historia. Volver a ver en María el paradigma de la vida cristiana tiene la gran ventaja de fortificar nuestro amor a la Iglesia. El simbolismo de la virginidad y maternidad que permite entender el misterio de la Iglesia a la luz del misterio de María, permite entender la vida permanente de todos y cada uno de los cristianos. Cada hijo nacido de la Iglesia Madre, vive su propia virginidad y maternidad cuando sabe unir la

contemplación con la acción, la mística con el compromiso profético. Con esta “espiritualidad mariana”, uniendo estas dos dimensiones de mística y profetismo, seremos capaces de ofrecer al mundo y a la Iglesia el testimonio transparente del Reino que podremos vivir ya en medio de nosotras y nosotros.

**¡OH QUANTO
È CORTO IL DIRE :!
Reflexiones en torno
a la experiencia mística**

Luce López-Baralt[4]

“Esto creo no lo acabará de comprender
el que no lo hubiere experimentado”
(San Juan de la Cruz)

“Un vaso creado no puede contener un bien increado”
(Rusbroquio: Bodas del alma, LV)

**1. La inefabilidad esencial
de la experiencia mística**

Se me ha pedido que escriba unas palabras acerca de un tema sobre el cual, paradójicamente, sé que no puedo y no debo decir nada. Es radicalmente imposible dejar dicho algo acerca del instante supremo en que el ser humano percibe, en un estado alterado de conciencia y más allá de las coordenadas de la razón, de los sentidos, del lenguaje y del espacio-tiempo, la unidad participante con el Amor infinito. Muchos místicos, como la Madre Ana de Jesús, destinataria del “Cántico espiritual” de san Juan de la Cruz, han reverenciado con el silencio esta cognitio Dei experimentalis o experiencia directa de Dios que acontece sin mediación alguna. Las palabras imprecisas con las que se ha abordado el misterio del éxtasis transformante, que no es susceptible de verificación racional o científica, hablan por sí solas de la dificultad comunicativa que les es tan propia.

Incluso el término “misticismo”, como recuerda Juan Martín Velasco, ha sido sometido a usos tan variados y utilizado en contextos tan diferentes que resulta polisémico y ambiguo. Etimológicamente, “místico” proviene de la voz griega *mystikos*, asociada con los misterios iniciáticos y con lo secreto. Deriva “del verbo *myo*, que significa la acción de cerrar la boca y los ojos”[5]. El éxtasis hace referencia, de otra parte, a la “salida” de sí mismo, es decir, al estado de quien queda fuera de las coordenadas de la conciencia normal. Imposible pues comunicar eficazmente experiencias recibidas más allá de las capacidades cognitivas normales que todos compartimos en nuestra vigilia habitual.

El carácter inenarrable de la cima del éxtasis y del órgano sobrenatural que lo percibe queda asimismo subrayado por lo variado de la nomenclatura con la que los místicos han intentado denominarlo: Eckhart alude a la “chispita del alma” (*Funklein*); Taulero oscila entre “fondo del alma” (*Seelen Grund*), “chispa” (*Funke*), e impulso sustancial (*Gemüt*); para Rusbroquio se trata en cambio de la “supraesencia del alma”; mientras que san Agustín, haciéndose eco de Platón, habla del “ojo del alma”, coincidiendo de cerca con el ‘*ayn al-qalb* u “ojo del corazón” de los musulmanes.

En las enseñanzas místicas egipcias, herméticas y alquímicas, y aún en el Taoísmo chino, el Tantrismo de la India y el Budismo tibetano, el locus de la manifestación mística se simboliza con el corazón, centro espiritual del ser humano dotado de una función dinámica que integra las energías celestes y las hace converger con la subjetividad espiritual del gnóstico. En los textos funerarios egipcios, por otra parte, el

corazón como receptáculo de la divinidad fue celebrado bajo el símbolo de un “escarabajo de oro”, ya que el escarabajo, como se sabe, tiene connotaciones de vida eterna en la espiritualidad del antiguo Egipto. En el xin de los textos taoístas chinos y el citta del budismo, Vajrayana es, de otra parte, un órgano sutil que sirve de morada a la naturaleza del Buda, es decir, a la “budeidad” o esencia divina que habita en todo ser humano[6]. Para los sufíes del Islam ese órgano simbólico con el cual aprehendemos la esencia divina recibe el nombre de qalb, que quiere decir, simultáneamente, “corazón”, “cambio perpetuo” e “identidad”[7]. Se trata de un receptáculo espiritual espejeante dotado de oscilación o cambio perpetuo: esta pulsación constante le permite reflejar todas las manifestaciones o epifanías infinitas que la Divinidad hace de Sí misma sobre el alma del extático, sin detenerse en ninguna, porque eso sería atentar contra el carácter infinito de la experiencia[8]. Pero, ¿cómo dar nombre a ese locus sobrenatural donde acontece la unión mística? El místico contemporáneo Ernesto Cardenal experimenta la misma indefensión expresiva de sus predecesores espirituales y sólo acierta a decir que “en el momento del éxtasis, es como si naciera un nuevo órgano de percepción”[9].

Los místicos que se animan a testimoniar lo que aconteció más allá del espacio-tiempo intentan pues lo imposible: comunicar al lector su experiencia mística infinita. La tarea parece condenada al fracaso porque es imposible traducir un trance supraracional y sin límites a través de un instrumento racional y limitante como el lenguaje. El problema es, sin duda, muy antiguo: ya en el Cratilo, Platón propone una de las primeras críticas del lenguaje, crítica que se intensifica cuando los Padres de la Iglesia se plantean a Dios - al Dios vivo, centro de la experiencia mística - como referente de la palabra humana. Clemente de Alejandría y su discípulo Orígenes declaran insoluble el problema teológico-lingüístico y su seguidor Plotino los secunda: “Se nos debe perdonar si al hablar de Dios utilizamos el lenguaje, porque, estrictamente hablando, no admitimos que sea aplicable (para ello)”[10]. Para Hilario, obispo de Poitiers, Dios no sólo trasciende la palabra sino el pensamiento mismo, y san Agustín habla del non ut illud diceretur, sed ne taceretur[11]. Maimónides va aún más lejos al afirmar en su Guía de los extraviados que aquel que se atreve a afirmar los atributos de Dios inconscientemente pierde su fe en Él (El rabino de Córdoba parece muy cerca aquí de la respetuosa abstención del uso del nombre de Dios - el tetragrámaton - que caracterizó al judaísmo tardío). Santo Tomás evade la alternativa del silencio y se esfuerza en su Summa por defender la legitimidad del pensamiento especulativo teológico, explicando que las palabras que usamos para referirnos a Dios (por el contrario de las palabras usuales) no expresan la Esencia divina tal y como ésta es en realidad.

La meditación sobre la insuficiencia del lenguaje ante la trascendencia se prolonga durante el Edad Media y el Renacimiento (recordemos a Dante y Giordano Bruno) y ya en la época contemporánea pasa a ser preocupación central del pensamiento filosófico: Bertrand Russell, Fritz Mauthner, Ludwig Wittgenstein, entre tantos otros.

Los místicos de todas las épocas y de todas las persuasiones religiosas han sido pues plenamente conscientes del problema comunicativo que les aqueja. Oh quanto è corto il dire , gemía Dante en el canto XXXIII de su Paraíso, aceptando que le era imposible decir algo del Amor que movía “el sol y las demás estrellas”. Y opta por terminar apresuradamente su Divina Comedia, para quedar a solas con su experiencia abismal. San Francisco de Asís, aquel cantor enternecido que se hermanó amorosamente con el fratello sole y la sorella luna, sólo acertó a balbucir “¡Dios mío y todas las cosas!” ante la gracia inconmensurable del éxtasis que había recibido. La soledad fundamental del místico es, como resume, conmovida, María Zambrano, “una soledad sin compañía posible, una soledad sin poros, una soledad incomunicable, que hace que la vida sepa a ceniza”[12]

Los místicos de Oriente, por su parte, desde las embriagadas casidas de Ibn Arab de Murcia en el siglo XIII hasta el intrigante método del koan del Budismo, empleado incluso en nuestros días, han hecho de la inefabilidad mística una de sus reflexiones especulativas centrales. El célebre poeta persa Yalaludd'n Rm celebra el carácter estrictamente supralingüístico de la unión transformante y reclama un espacio sagrado para la vivencia de su amor sin límites: "a puerto del necio lenguaje humano, tú y yo". Chuang-Tzu se consuela a su vez con un acertijo verbal bajo cuyo ingenio subyace una avasallante lección espiritual: "el que lo sabe, no lo dice, y el que lo dice, es porque no lo sabe".

Intentar la comunicación precisa de este trance imposible de verificar por vía racional o científica es acometer una empresa imposible. No hay místico auténtico que no lo sepa. A pesar de que comprenden que su desesperado intento comunicativo será en vano, los místicos han intentado sin embargo sugerir algo de su trance teopático, sirviéndose de unas desconsoladas aproximaciones simbólicas que resultan igualmente enigmáticas en cualquier época y en cualquier lengua: el Todo y la Nada; el mísero cuerpo de arcilla que sin embargo contiene todas las esferas del universo; "la música callada" y "la soledad sonora" de san Juan de la Cruz; el "rayo de tiniebla" del Pseudo-Dionisio; la "luz negra" de Simnan; "la noche luminosa" y "el mediodía oscuro" de Abastar; la "esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna" y el Aleph circular en el que Borges vio el universo entero, y a sí mismo; el fuego, que Pascal se vio precisado a escribir en enormes caracteres para tratar de comunicar su aturdimiento; el punto lumínico con el que Dante tiene que cerrar su Divina comedia porque sabe que el lenguaje se le comienza a venir abajo; el séptimo palacio del Zohar hispanohebreo, que ya no responde a imagen ni palabra; la vividura experiencial "de una dulzura tan intensa que se vuelve dolor, un dolor indecible, como algo agridulce pero que fuera infinitamente amargo e infinitamente dulce" de Ernesto Cardenal[13] el "aroma que invade una tarde sin rosas como la nuestra"[14] de Angel Darío Carrero.

Todos estos místicos comparten lo que Michael Sells llama el language of unsaying o "lenguaje del des-decirse"[15]. El lenguaje apofático constituye una de las características más reconocibles del discurso místico, e incluso ha sido imitado por escritores que admiten no haber tenido la experiencia. La apo phasis, que en griego significa "des-decirse", es el lenguaje negativo al que recurren los extáticos para decir de alguna manera a Dios, porque saben bien que "el Tao que se puede decir no es el Tao". El místico se refugia en el dislate y el oxímoron: tan pronto comienza a afirmar a Dios, se desdice y se des-autoriza, protegiendo su experiencia trascendente del limitado lenguaje humano, que no sabe decirla.

Más allá de las circunstancias históricas y culturales en las que se encuentren, los espirituales que han saboreado la theopoiesis saben que lo único que han logrado compartir es su perplejidad. La literatura mística comparada no es sino la historia de un antiguo y prolongado asombro. Los "dislates" verbales de los extáticos constituyen un informe radicalmente incompleto de su experiencia, pero por ello mismo es posible intuir que han experimentado el mismo estado espiritual inenarrable. Los místicos, como observa Evelyn Underhill, terminan por persuadirnos de que algo sobrenatural les ha acontecido de veras:

"A pesar de su incoherencia, (las descripciones) de los místicos poseen una extraña nota de certeza, una nota de pasión todavía más extraña (...) que significa, dondequiera que las encontramos, que su origen no es la tradición, sino la experiencia directa. Impulsados por necesidad a negar todo lo que sus mentes racionales han conocido con un lenguaje que, llevado hasta sus últimas consecuencias, amenaza con

venírselos abajo a cada momento estos contemplativos todavía son capaces de comunicarnos un algo difuso, de darnos noticia de (un) Absoluto inmutable con el que han logrado una unión verdadera. Los místicos concurren de tal manera en los informes que nos dan acerca de esta Realidad, que resulta obvio que todos han hollado el mismo espacio y han experimentado el mismo estado espiritual. Aún más: nuestras mentes interiores dan testimonio por ellos. Nos encontramos con ellos a mitad de camino. Sabemos instintivamente que dicen la verdad, y sus palabras evocan en nosotros una nostalgia inacabable, un sentimiento amargo de exilio y de pérdida"[16].

Se impone, con todo, un caveat. Barbara Kurtz, aun cuando acepta que las visiones que dieron pie a la literatura mística pudieran ser auténticas, advierte que "el lenguaje de los místicos no puede transcribir una experiencia sin interpretarla y mediatizarla, por más que el místico luche contra los límites del lenguaje humano"[17]. Es imposible expresar literariamente una experiencia pura sin alguna clase de mediación verbal. La experiencia teopática toma forma pues de elementos relacionados con las coordenadas culturales e históricas (y también con el temperamento y la constitución psicológica) que el místico lleva a la experiencia y que, indefectiblemente, ayudan incluso a dar forma a la experiencia misma. Los místicos usan, y no pueden evitar sino usar propone Stephen Katz "los símbolos disponibles de su entorno cultural y religioso"[18].

Evelyn Underhill, por su parte, identifica tres categorías simbólicas fundamentales que se reiteran en la literatura mística universal. El primer símbolo es el del peregrino nostálgico que reemprende el camino hacia su perdida patria celestial. Aquí cabe evocar los caminos trascendidos de visionarios como Dante y Walter Hilton. El segundo símbolo es el del místico enamorado que intenta encontrar su insondable pareja Divina más allá del espacio-tiempo: estamos ante el discurso amoroso de san Bernardo, de san Juan de la Cruz, de santa Hildegarda, de Rym*, de Ernesto Cardenal. El tercer símbolo estudiado por Underhill es el del espiritual que desea purificar ascéticamente su alma hasta transformarla en Dios: es el lenguaje de alquimistas del espíritu como Jacob Boheme. Pero no importa cuál sea el símbolo del que se sirva el discurso místico, un denominador común subyace siempre a la experiencia: ésta es imposible de comunicar con el lenguaje, porque trasciende la palabra humana. El misterio del Unus/ambo trasciende igualmente el lenguaje alterno de otras formas de arte: santa Hildegarda musicaliza y pinta sus éxtasis visionarios, como haría Blake siglos más tarde; Santa Rosa de Lima intenta ilustrar sus éxtasis con extraños gráficos de corazones de papel circundados de glosas verbales al estilo del collage; los derviches giróvagos danzan embriagados para celebrar lo Indecible; el libanés Mijail Na'imy somete a figuras geométricas sus vivencias inenarrables. Estamos ante una misma afasia reiterada que toma distintas formas ante el *mysterium tremendum et fascinatum* .

Cuando los místicos hablan lo hacen siempre bajo protesta. De ahí la cautela de san Pablo, que, arrebatado al paraíso, confiesa que "oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar " (Corintios 2,12). Otro tanto san Juan de la Cruz. El Reformador encomienda, desconsolado, "a un puñado de signos verbales la imposible misión de expresar algo que él mismo consideraba inefable"[19], y nos advierte lo imposible de su tarea comunicativa una y otra vez: "(del éxtasis) yo no quería hablar porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería que ello es menos si lo dijese" (LI 4, 16). Para el santo, Dios no sólo "no se puede decir", sino que ni siquiera se puede entender: "Dios, a quien va el entendimiento, excede al entendimiento, y así es imcomprensible al entendimiento; y por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo, no se va llegando a Dios, sino antes apartando" (LI 3, 48). Escribir sobre el trance extático es, por eso mismo, una tarea desleal que el escritor se siente

tentado a abandonar una y otra vez: “los sentidos (...) no perciben (el lenguaje de Dios), y así les es secreto y no lo saben ni pueden decir, ni tienen gana, porque no ven cómo” (N2, 17,4). Thomas Merton secunda a san Juan en el siglo XX: “¿Qué podría decir (acerca de la experiencia mística?) No quiero construir más muros en torno a ella, no sea que quede afuera del todo”[20] Ernesto Cardenal, sumando su voz a la queja inmemorial, compartió conmigo una reflexión melancólica: “¿cómo explicar el color azul a un ciego?”[21]. Salta a la vista que los místicos quedan escindidos “entre la imposibilidad de decir y la imposibilidad de no decir”[22] estamos ante una experiencia que es, ab initio y por definición, incomunicable.

2. Teoría de la experiencia mística

Hace casi un siglo William James describió la experiencia mística sirviéndose de cuatro características principales en su célebre estudio *The Varieties of Religious Experience*. Este esquema ha tenido larga fortuna y, aunque con variantes, de él se han servido en lo fundamental especialistas canónicos como Evelyn Underhill y estudiosos contemporáneos como W.W. Meissner y Juan Martín Velasco. La primera cualidad que James advierte en la experiencia es su esencia inefable: es literalmente indescriptible e intransferible a quien no la haya experimentado a su vez. Los místicos insisten en que los que no han accedido a la experiencia se acercan a ella de manera incompetente. Jorge Luis Borges dejó dicho a Willis Barnstone: “si no se ha tenido la experiencia no se puede compartir: es como tratar de hablar del sabor del café a alguien que nunca hubiese bebido café”[23]. La segunda característica definitoria del éxtasis, según James, es su calidad noética o intuitiva, es decir, su capacidad de aprehensión directa de la Realidad Trascendente. Predomina en ella el aspecto afectivo sobre el intelectual, aunque, sin embargo, el místico se siente inmerso en un estado cognoscitivo que le permite aprehender directamente grandes verdades trascendentes. Pero estas verdades, paradójicamente, no están sujetas al discurrir racional, que sobrepasan del todo. El trance es, de otra parte, efímero: dura por lo general unos segundos o minutos (El cuerpo queda rígido y anestesiado, como si los procesos metabólicos descendieran al mínimo) Por último, la experiencia es infusa y pasiva: se puede ayudar a inducir por ejercicios de concentración o meditación pero es totalmente gratuita y deja al sujeto con un sentido de impotencia total, como si se encontrara ante un poder frente al que no tuviera la posibilidad de ejercer su voluntad (Santa Teresa nos da cuenta de su indefensión ante el rapto místico en el sexto castillo interior de sus *Moradas*: dice sentirse literalmente arrebatada -como san Pablo- por una fuerza divinal contra la que no podía ni quería luchar).

Se trata pues de una gracia de carácter trascendente y ultramundano. Los místicos auténticos que la han recibido, sin embargo, no suelen estar aquejados de narcisismo en lo que a su gracia infusa se refiere. Bien lo supo Rusbroquio, cuando insiste en que la experiencia no hace santo al que la recibe: “es propia de todos los hombres buenos y malos, pero está allí sin duda el principio de toda santidad y bienaventuranza”[24]. Lo secunda Ernesto Cardenal, al sentir que Dios le susurra: “No te escogí porque fueras santo o con madera de futuro santo, santos he tenido demasiados, te escogí para variar”. Y argumenta con humildad admirable, zanjando para siempre toda duda al respecto, que “a veces Dios nos da la experiencia a los más débiles, que somos los que más la necesitamos”[25].

Muchos estudiosos, como dejé dicho, han matizado y actualizado el antiguo esquema con el que James describe la experiencia mística. Martín Velasco eleva a categoría quinta una dimensión que el filósofo pragmático atiende por separado: el místico adjudica a su experiencia un significado de radical importancia, ya que modifica para siempre su vida espiritual y aun personal. James insiste, en efecto, en que la experiencia del éxtasis transformante, de un rango mucho más alto que otros

fenómenos paranormales como la telepatía o el hablar en lenguas[26], queda presente siempre, aunque de manera difusa y desarticulada, en la memoria del contemplativo. “Los sueños no logran pasar este examen”, asegura James[27] a la luz de los innumerables testimonios místicos que explora en su estudio (James, que fue un psicólogo y un filósofo pragmático, se ocupa no sólo de los testimonios de los espirituales canónicos, sino de lo que personas laicas e incluso agnósticas que le fueron contemporáneas tuvieron que decir al respecto). El contemplativo siente pues una certeza radical ante la experiencia trascendente que ha modificado su vida para siempre: Evelyn Underhill lo resume de manera lapidaria, recordándonos que allí donde el filósofo argumenta y el artista intuye, el místico experimenta.

Los teóricos del misticismo, por otra parte, también han explicitado el camino de la vida contemplativa dividiéndolo por etapas. Underhill advierte que se trata de un simple mapa sinóptico del que los contemplativos se sirven para dar una idea aproximada de lo que puede ocurrir en el proceso del desarrollo espiritual, que es sumamente complejo y varía de persona a persona. Los espirituales no pretenden que las etapas se cumplan en orden sucesivo, ni siquiera que se cumplan del todo. Teniendo esto en mente, vale la pena reconstruir este camino teórico del que tanto se han servido los espirituales, sobre todo en el Occidente cristiano. La primera vía mística es la “vía purgativa”. El ascetismo que se suele asociar a esta etapa de la aniquilación del ego se interpreta modernamente también en términos de un altísimo estado de concentración en Dios (La experiencia mística como tal ha sido considerada como el estado máximo de concentración y de armonización interior al que puede llegar un ser humano.) De ahí que las renunciaciones mundanas -la reclusión monacal o el celibato- no se interpretan como castigo, sino como métodos para facilitar el proceso de concentración (Esto no es óbice para que muchos contemplativos laicos descubran que se concentran mejor fuera del monasterio). El místico, eso sí, renuncia a las cosas creadas no porque sean malas, sino porque lo pueden distraer. Cada cultura religiosa, sin embargo, interpreta esta “distracción” a su manera: si bien el cristianismo entiende que la castidad aleja al contemplativo de las distracciones de la carne, el sufí hace el amor con su esposa justamente para quedar libre de la tentación de la carne: así siente que puede acceder mejor y más libremente a la oración contemplativa.

Existen, de otra parte, métodos inmemoriales consagrados en todas las religiones para coadyuvar a la centralización máxima de la vida espiritual: basta recordar los ejercicios respiratorios que proponen el budismo Zen, san Ignacio de Loyola y Juan de los Ángeles, las mantras repetitivas como el rosario de los cristianos y el *fikr* de los musulmanes, la contemplación de la naturaleza, característica de los poetas místicos ingleses, que en algunas congregaciones sufíes se tradujo por la contemplación de un rostro hermoso.

La segunda vía del itinerario místico, denominada “iluminativa”, se asocia con la experiencia extática misma. Es la etapa que cantan los poetas y los artistas con su lenguaje apofático balbuceante. Ya nos hemos referido por extenso a la imposibilidad de comunicar satisfactoriamente este trance indecible. “¿Cómo cantar en tierra extranjera los cánticos de Yahvé?”, gimió san Juan de la Cruz, y, para no cantar en tierra del todo ajena puso su “Cántico espiritual” en las manos sabias de Ana de Jesús, que había recibido la misma gracia mística que él. Su consuelo como escritor fue saber que aquellos que hubieron gustado experiencialmente el Amor Último habrían de seguir sus versos sin alarma y sin dejarse intimidar por su delirio poético, que no traduce otra cosa que la imposibilidad de comunicar racionalmente aquello que había experimentado por vía suprarracional. La comunicación del éxtasis místico constituye, no cabe duda, un diálogo entre iniciados: “sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, más no decir”[28].

Algunos contemplativos -aunque no todos- pasan a experimentar a continuación la etapa que san Juan y los musulmanes llamaron “la noche oscura del alma”. Se trata de una temporada de aridez y desconsuelo espiritual casi insoportable, pero siempre inmensamente aleccionadora para el espiritual, porque es una etapa de crecimiento. Santa Teresa de Jesús se refiere una y otra vez a los tormentos y a las dudas que acontecen en esta difícil etapa del itinerario místico. Fue la crisis que padeció Santa Teresita de Lisieux en el lecho de muerte, cuando sintió flaquear su fe, para luego entender que sus dudas religiosas la habían hermanado para siempre con la angustia de los no-creyentes. Modernamente esta etapa se asocia a todas las proporciones guardadas con una depresión o un estado de agotamiento espiritual: el alma ha vivido de manera tan exacerbada sus experiencias extáticas que le sobreviene un estado alterno de desolación. *Gyra gyrando vadit spiritus*.

De aquí el espiritual suele pasar a la vía unitiva, que santa Teresa de Jesús denominó como “matrimonio espiritual”. En esta morada se asume de manera profunda la experiencia mística, que se convierte en el centro absoluto de la vida espiritual. El místico se instala en una vida sub specie aeternitatis y aúna su voluntad completamente con la de Dios, por lo que su oración queda reducida a un rotundo *fiat voluntas tua*. En esta etapa de suprema madurez espiritual el místico ni siquiera pide que se repita el regalo de su experiencia indecible: ha quedado desasido de todo. Santa Teresa ilustra esta etapa indicando que si bien en los “esponsales” el místico aún puede separarse de Dios, como dos velas que han unido momentáneamente sus fuegos, luego pueden quedar separadas nuevamente, en el matrimonio espiritual, en cambio, ya es imposible la separación. Es como nos vuelve a ilustrar la santa a manera de la lluvia que cae en un río, que luego resulta imposible de separar de sus aguas, y como la luz que se cuela por dos ventanas, “aunque entra dividida, se hace toda una luz”[29]. Contemplativos como Ricardo de San Víctor añaden una vía mística adicional: después del alma quedar convertida en *Sponsa Dei*, puede pasar a ser *Mater Divina Gratia*; es decir, opera como “madre” o “fuente” de donde emana la gracia mística. El espiritual deviene un centro de energía divina, el creador de una familia espiritual, un colaborador de la Trascendencia.

2. Amada en el amado transformada: el carácter unitivo de la experiencia mística

Todos los enamorados (y los místicos no son sino enamorados en grado superlativo) reconocen que el norte último del amor es la fusión total con el objeto amado, el cese de la dualidad y de la herejía de la separación. Petrarca lo dejó dicho mucho antes que san Juan de la Cruz: en la culminación última del amor, *l'amante ne l'amata si trasform(a)* [30] Para acceder a esta transformación amorosa, intuida en el amor neoplatónico y experimentada en el éxtasis místico, hay que rendir el ser. Es por eso precisamente por lo que en los momentos culminantes del amor se intuye la muerte: el eros y tánatos son imposibles de disociar en la vividura extrema del amor. En la esfera de las nupcias físicas la transformación en uno de los enamorados es imposible, porque la carne, como recuerdan con tanta lucidez Lucrecio y Marsilio Ficino, es separadora.

De ahí que Cardenal evoque en la vida en el amor la dulzura dolorosa de las cosas bellas. Somos “ánforas rotas” que no nos podemos contentar con una belleza que tenga límites. Sólo nos consolamos con Dios porque, paradójicamente, sólo a Él lo podemos poseer totalmente en el misterio del unus/ambo.

Son muchos los místicos que han celebrado este misterio supremo en el que el Observado y el observador devienen lo mismo en unión participante. Plotino declara en sus *Enéadas* (VI,7) que “el alma ve, de pronto, al Uno en sí mismo, pues nada hay

que los separe, ni son ya dos, sino uno”. En las Upanishadas leemos que de la misma manera que los ríos se pierden en el mar, así el conocedor, libre de nombre y forma, se pierde en la Persona Celestial”. Hui-Neng secunda la idea en el siglo VIII: “nuestra propia naturaleza es el rey (Buda de la iluminación, Buda en nosotros) que habita el espíritu. Hemos de esforzarnos por alcanzar la budeidad de nuestra propia naturaleza y no buscarla fuera de nosotros mismos”. Estamos ante la versión oriental del mandato agustiniano: *Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiori hominis habitat veritas* (“No salgas fuera, regresa a ti. En el interior del hombre habita la verdad”). Los místicos han reinterpretado desde esta óptica unitiva la lección del Génesis 1,27: Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza no porque Dios fuera antropomórfico, sino porque comparte la Naturaleza divina. Ibn ‘Arab• articula esta verdad con particular gracia poética: “cuando aparece mi Amado, ¿con qué ojo he de mirarle? Con el Suyo, no con el mío, porque nadie lo ve sino Él mismo”.

Para aleccionar a sus dirigidos espirituales el persa ‘Attâr acuñó en el siglo XII el símbolo del Simurg, que Borges reescribió a su vez en el siglo XX. El poeta de Nishapur cuenta en su célebre tratado *La conferencia de los pájaros* cómo cientos de aves de brillante pluma deciden ir en busca de su Simurg o “Pájaro-Rey”. Atraviesan geografías escarpadas y mares traicioneros a lo largo de miles de años de vuelo penosísimo, hasta que quedan reducidos a treinta aves. Al fin los treinta pájaros sobrevivientes logran acceso al palacio del Simurg, y en el instante en el que se va a producir por fin el encuentro prodigioso, descubren la maravilla: ellos mismos eran el Simurg que con tanta pasión habían buscado. Es que en persa, Si-murg significa “Pájaro-Rey” pero también “treinta pájaros”.

Muchos embriagados del amor del sufism como Bistam• y Mansyr Óallay aludieron a la misma entrega jubilosa de la mismidad exclamando dichos emitidos bajo los efectos desconcertantes del trance amoroso. (San Juan los habría de llamar “dislates” en su propio caso). Sintiendo, en su éxtasis, que se había transformado en aquello mismo que estaba en proceso de conocer, Bistam• parecería reclamar para sí una auto alabanza lindante en la herejía al exclamar, en lugar de *subhân Allâh* (gloria a Dios), *subhân•* (gloria a mí). Pero no hacía otra cosa que apuntar al antiguo milagro de la metamorfosis amorosa, como su compañero de camino Óallay, quien osó celebrar la unión teopática con una frase que ha devenido célebre, *anâ l’Óâqq*, que podemos traducir por “yo soy la Verdad (Dios)”. Por sus extremos teológicos fue crucificado, pese a que hoy muchos teóricos modernos suavizan los alcances de lo que quiso expresar este gran contemplativo que en su éxtasis unitivo sintió que participaba momentáneamente de la Esencia Divina. No hay que olvidar que el Corán secunda esta lección transformante con una imagen fisiológica enormemente aleccionadora: “(Dios) está más cerca (del hombre) que su vena yugular” (L, 15/16).

Los místicos cristianos soslayan, como se sabe, cualquier extremo de aroma panteísta: de ahí que san Juan de la Cruz glose cautamente su osado “amada en el Amado transformada” explicando que el alma, aunque en efecto se “deifica” o “endiosa” (LI 1,35), se convierte en Dios “por participación” (Subidu II,5,7). Y añade: “Esto es lo que quiso dar a entender san Pablo...cuando dijo *Vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus* (CB XII,7). Teilhard de Chardin actualiza en *El medio divino* el instinto transformante propio de la experiencia mística al reflexionar sobre “la aspiración de todo místico: unirse (es decir, hacerse Otro) siendo uno mismo”[31]. Ernesto Cardenal se declara su discípulo cuando nos habla de esa nueva identidad que el místico adquiere en estado de unión auténtica: “No sabemos que en el centro de nuestro ser no somos nosotros sino Otro. Que nuestra identidad es otro. Que encontrarnos a nosotros mismos y concentrarnos en nosotros mismos es arrojarnos en brazos de Otro”[32] Y reitera lo insoslayable de esta transformación en Uno: “Meister Eckhart

decía: Se postran y hacen genuflexión sin saber a quién: ¿para qué genuflexión si está dentro de uno?"[33].

Desde la India, Meher Baba parafrasea la lección milenaria: Cuando la unión se logra, el amante sabe que todo el tiempo él era el Amado que tanto amaba y con quien deseaba unirse; y que todas las situaciones imposibles a las que se sobrepuso eran obstáculos que él mismo había puesto en su propio camino.

¡Lograr la unión es tan terriblemente difícil porque es imposible venir a ser lo que ya se es! La unión no es otra cosa que el conocimiento de uno mismo en el seno de la Unidad sagrada [...] El aspecto humorístico del juego de amor divino consiste en que aquel a quien se busca es, a su vez, el mismo que busca. ¡El Buscado es el que impulsa al buscador a preguntar ¿dónde puedo encontrar a Aquel a quien busco? Cuando el que busca pregunta: ¿Dónde está Dios?, es en realidad Dios quien pregunta: ¿Dónde está el que busca?[34].

Thomas Merton nos da cuenta de la experiencia que le aconteció el 25 de octubre de 1947y que, como Pascal, conmemora de acuerdo al calendario litúrgico que ese día celebraba las fiestas de san Bernardo Calvo, san Crispín y san Crispiniano. Merton se congratula de la felicidad sin límites que le produjo haber rendido su mismidad en Dios de haber dejado de ser en Dios.

[..] después de la comunión, durante alrededor de 30 segundos, de repente supe a qué se referían realmente san Bernardo y san Juan de la Cruz cuando hablaban del "Amor puro".

No tiene nada que ver con esa paz que uno puede sentir que uno lleva en su interior. Uno no descansa porque sencillamente uno ya no es. No importa cuán absorto esté uno en esa paz, todas las funciones y modalidades del ser en las que uno advierte su propia existencia son laboriosas y monótonas y arduas y recuerdan y saben a la esclavitud de Egipto comparadas con ese vacío y libertad a través de cuya puerta entré por aquel medio minuto, que me basta ahora para toda una vida, porque implicó una vida completamente nueva. No hay nada con lo que se pueda comparar esta experiencia.

[...] Aquello sólo duró medio minuto. Heu recidere in mea compellor! ["¡Qué lástima, tener que replegarme otra vez dentro de mí mismo!"] Sufrir la indignidad de pertenecer al género humano es para mí ahora, en efecto, una indignidad. Sin duda podría argumentar que es un privilegio, pero en estos momentos cualquier razonamiento lo que me produce es dolor de cabeza[35].

Lleva razón el maestro trapense de Gethsemany: es una lástima para el místico tener que replegarse una vez más a su limitado estado existencial, ahora que sabe por experiencia que su ipseidad auténtica es compartir la esencia de Dios en unión participativa.

3. La mística en los albores del siglo XXI

Ya desde el siglo XX se renueva el interés por el fenómeno místico. En el diálogo interreligioso, que se da cada vez con más frecuencia y con mayor espíritu de paridad, la participación de esos cultivadores máximos de la experiencia religiosa que son los místicos tiene una importancia insoslayable. Thomas Merton, en su diálogo con el budismo, supo bien de la comunión de las distintas espiritualidades en la contemplación: todas las religiones comparten un mismo contacto interior con la

Realidad última y dialogan justamente a partir de su experiencia compartida. “La experiencia del Misterio sitúa a quien la vive en la mejor disposición para valorar la vida religiosa, sea cual fuere el lugar en el que florezca... (y) para captar el parentesco profundo de todas las religiones”[36]. Merton aprendió mucho de la experiencia monástica de los budistas, quienes le reciprocaban llamándolo amorosamente “the Jesus Lama”. A este diálogo interreligioso por el que han hecho tanto estudiosos como Raimundo Pannikar, se suman no sólo los budistas y los hinduistas, sino musulmanes como Seyyed Hossein Nasr y judíos como Gershom Scholem. La reciente valoración de la vivencia experiencial mística dio pie, por otra parte, a la ya célebre frase del teólogo Karl Rahner: “el hombre religioso de mañana será un ‘místico’, una persona que ‘ha experimentado algo’, o no podrá seguir siendo religioso”[37]. Pero esta capacidad relativizadora de los místicos, que dialogan a partir de una vivencia experiencial, no los convierte, como observa Martín Velasco, en anarquistas. Hace casi un siglo Underhill puntualizó que, con excepciones escasas como la de Emanuel Swedenborg, los místicos, pese a que han sido perseguidos por sus ortodoxias de turno, suelen ser fieles a su fe heredada.

Como se sabe, las teorías psicoanalíticas de Carl Jung y de su escuela han respetado siempre los estados alterados de conciencia que hermanan la humanidad y que incluyen la experiencia mística. Pero he aquí que el psicoanálisis freudiano se une a fin al estudio del fenómeno místico: W. W. Meissner lleva a cabo un “psicoanálisis” a distancia de las vivencias místicas de san Ignacio de Loyola[38], mientras que Ana María Rizzuto revisa la posición de Freud, que consideró la experiencia mística “oceánica” como una experiencia regresiva que corresponde al período más temprano del desarrollo del niño. Rizzuto argumenta que cuando el psicoanálisis dice al místico que sus experiencias son “patológicas” porque no son “reales”, da un salto filosófico desde su campo empírico, declarando qué puede existir y qué no. Como disciplina empírica la teoría psicoanalítica no está capacitada para afirmar o negar nada en el orden del ser[39]. La investigadora argentina, de otra parte, explora cómo el niño va armando desde la más tierna infancia su imagen de Dios y descubre, de otra parte, las razones psicoanalíticas del rechazo de Sigmund Freud al estudio del fenómeno místico en su indispensable *Why did Freud Reject God?*.

El psicoanálisis contemporáneo, por otra parte, concurre con William James y con los místicos de antaño en algo crucial: ¿cómo distinguir al místico auténtico del paciente que experimenta estados alterados de conciencia debido a estupefacientes o drogas, o a la patología de la locura? Es que el místico regresa de la experiencia con su personalidad armonizada, no desintegrada. “Por sus obras los conoceréis”: los místicos auténticos intentan ajustar sus vidas al Amor que experimentaron más allá del espacio-tiempo. Estos contemplativos no comparten ni el interés científico por los fenómenos paranormales que caracteriza el espiritismo científico, ni mucho menos el interés económico (o el posible interés humanitario) de otras formas de espiritualidad que procuran ayuda de carácter supranormal a clientes de turno. Se trata de una experiencia sustentada en el Amor, que sólo se puede expresar, dirimir y honrar vivencialmente en términos de amor. Por eso los místicos se convierten en reformadores de órdenes religiosas, de países socialmente atormentados y, sobre todo, en reformadores de sus propias almas (Algunos siguen su vida modesta y oscuramente, acogiéndose a máximas como ésta: “después de la iluminación, a seguir lavando los platos”). Da igual que se llamen Teresa de Avila, Teresa de Calcuta, Muhammad Iqbal, Thomas Merton, Ernesto Cardenal o Isaac de Luria: ni la época ni la geografía determinan la misteriosa gracia innombrable que cambió sus vidas para siempre.

BIBLIOGRAFIA

(Advierto una vez más que la traducción castellana de las citas de lenguas extranjeras es mía.)

Armstrong, A.H., ed., *Selections*, New York, 1953; Baba, Meher, *The Everything and the Nothing*, Sherian Press, South Carolina, 1989); Barnstone, Willis, *Borges at Eighty*, Indiana University Press, 1982; Bertrand, Michel, ed., *Lumières sur la Voie du Coeur*, *Connaissance des Religions* 57-58-59, *Revue Trimestrielle* en coédition avec l'Harmattan, Paris, 1999); Callahan, Annice, ed., *Spiritualities of the Heart*. Paulist Press, Mahwah, New Jersey, 1990); Cuevas García, Cristóbal, "Estudio literario", en Salvador Ros et al, *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1991 125-201; Cardenal, Ernesto, *La vida en el amor*, Trotta, Madrid, 1997, *Cántico cósmico*, Nueva Nicaragua, Managua, 1989, y *El telescopio en la noche oscura*, Trotta, Madrid, 1997); Carrero, Angel Darío, *Llama del agua*, Trotta, Madrid, 2001; James, William, *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, New York, 1925; Chardin, Teilhard de, *El medio divino*, Taurus, Madrid, 1959; Katz, Stephen, *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford Univ. Press, New York, 1978; Kurtz, Barbara, "The Small Castle of the Soul : Mysticism and Metaphor in the European Middle Ages", en *Studia Mystica* XV, 4, (1992), 19-39); López-Baralt, Luce / Piera, Lorenzo, *El sol a medianoche*, *La experiencia mística: tradición y actualidad*, Trotta, Madrid, 1996; "St. John of the Cross and Ibn 'Arabi: The Heart or qalb as the Translucid and Ever-changing Mirror of God" (*Journal of the Muhyidin Ibn 'Arabi Society* XXVIII, 2000, 57-90), *The Sufi trobar clus and Spanish Mysticism: a Shared Symbology* (Iqbal Academy, Pakistan, 2000a); Martín Velasco, Juan, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999; Merton, Thomas, *Entering the Silence*, Harper-San Francisco, 1996); Meissner, W.W., *Ignatius of Loyola, The Psychology of a Saint*, Yale University Press, 1992; Ruusbroec, *Obras escogidas*, ed. T.H. Martín, BAC, Madrid, 1997; Rahner, K., "Elemente der spiritualität in der Kirche der Zukunft", en *Schriften zur Theologie* XIV, Benziger, Einsiedeln, 1980; Rizzuto, Ana María, *The Birth of the Living God*, The Univ. of Chicago Press, 1979; "Reflexiones psicoanalíticas acerca de la experiencia mística", en López-Baralt, *El sol...*, pp. 61-75) y *Why did Freud Reject God?*, Yale Univ. Press, 1998); Sells, Michael, *Mystical Languages of Unsayings*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1994; Soelle, Dorothee, *The Silent Cry. Mysticism and Resistance*, Fortress Press, Minneapolis, 2001); Underhill, Evelyn, *Mysticism*, Dutton & Co., Inc., New York, 1961; Valente, José Angel, *La piedra y el centro*, Taurus, Madrid, 1982); Zambrano, María, "San Juan de la Cruz: de la noche oscura a la más clara mística", *Sur* LXIII (1939), 188-203, reproducido en *Los intelectuales en el drama de España: Ensayos y notas (1936-1939)*, Trotta, Madrid, 1998).

EL MOVIMIENTO DE JESÚS: UN MOVIMIENTO PLURAL Y DIVERSIFICADO (III)

José Mizzotti, smm

LA TRAGEDIA DE LOS AÑOS 66-70 D.C.: LA DESTRUCCIÓN DE JERUSALÉN Y DEL TEMPLO[40]

Palestina, tierra madre de todos los judíos esparcidos por el mundo entero, siempre fue una región muy codiciada por las potencias de todas las épocas. De hecho, ocupa un lugar estratégico muy importante y las tierras fértiles de Galilea son famosas. Palestina es un lugar de paso y de comunicación entre Europa, Asia y África. Quien primero dominó la región fue Egipto, después Asiria, posteriormente Babilonia, enseguida los persas, los griegos, y ahora, el Imperio Romano.

Mucha sangre, derramada violentamente, corrió por nuestra tierra de Palestina. El Imperio Romano nos sigue explotando a través de pesados impuestos. La represión romana ante cualquier rebelión es inmediata y violenta. Y las rebeliones populares no han faltado en Galilea. Nuestros abuelos siempre nos recordaban la famosa rebelión popular liderada hace unos 80 años, por Judas Galileo, hijo de Ezequías. Consiguieron robar muchas armas en el arsenal romano de Séforis, en aquella época capital de Galilea. La represión romana fue violenta e inmediata. Séforis fue totalmente destruida y su población reducida a la esclavitud. En las afueras de Jerusalén, el general romano mandó crucificar a más de 2000 rebeldes presos. Otras rebeliones populares sucedieron en Palestina. En Galilea surgió el movimiento guerrillero de los que celaban la soberanía de Dios. Se llamaban zelotas. Odiaban a los romanos y mataban a los soldados romanos y sus aliados. Prohibían el pago de impuestos a los romanos y promovían la guerra santa contra ellos y sus peles como Herodes Antipas, Herodes Agripa y los jefes sacerdotes del Templo. Las rebeliones eran dominadas y sofocadas con sangre (Hech 5,36-37). Hubo muchas muertes en ambos lados. El movimiento guerrillero de los zelotas fue creciendo y articulándose en los montes de Galilea y en el valle del río Jordán. Rebeliones esporádicas surgían en uno y otro lado, como la de Barrabás (Mr 15,7) y la de los dos galileos, en el Templo, durante una peregrinación (Lc 13,1). Cuentan que el clima era muy tenso. Muchos entraron en la clandestinidad. La calma era sólo aparente. Bastaba que alguien tomara la iniciativa para que inmediatamente explotara la rebelión. El ejército romano estaba siempre dispuesto para acabar con el pueblo y con todo, en caso de rebelión (Jn 11,48).

La chispa que incendió la ira del pueblo sucedió en el 66. Fue cuando el procurador romano Floro, robó parte del dinero del Templo. Algunos más rebeldes, para insultar a los romanos, salieron por las calles de Jerusalén pidiendo "limosnas para los romanos". Al procurador romano no le gustó la broma. Soldados romanos saquearon parte de la ciudad, mientras hacían gestos irreverentes contra los judíos. El pueblo explotó. Fue el principio de la rebelión popular. En pocos días, expulsaron a los romanos de Jerusalén y luego suspendieron el sacrificio diario en honor del emperador, que se realizaba en el Templo. Tropas romanas enviadas por el gobernador de Siria, fueron derrotadas por los rebeldes. Los romanos fueron expulsados del territorio de Palestina. Parecía un sueño. El pueblo estaba libre del yugo romano. Pero era de esperarse la reacción de los romanos. El pueblo, liderado por los zelotas, se preparó para la defensa. Construyeron pequeñas fortalezas sobre todo en Galilea. Un joven sacerdote del Templo fue enviado para dirigir la defensa del pueblo en Galilea. Se llamaba José.

Los romanos no tardaron en reaccionar. El emperador Nerón escogió al mejor general, Vespasiano, para dominar la rebelión de los judíos. Vespasiano, acompañado de su hijo Tito y de un poderoso ejército, atacó, comenzando por Galilea. La lucha fue desigual. El pueblo rebelde, al sentirse vencido, comenzó a huir. En poco tiempo, Galilea estaba de nuevo bajo el dominio de los romanos. El joven sacerdote José, comandante del pueblo rebelde, se entregó a los romanos y se alió con ellos. Agradecido, comenzó a llamarse Flavio Josefo y se convirtió, de una manera bastante tendenciosa, en el mayor historiador del pueblo judío. El jefe de los zelotas, Juan de Giscala, de Galilea, huyó con un grupo de compañeros fidelísimos, para ayudar a la defensa de Jerusalén que aún estaba en manos de los rebeldes. Era el año 67.

En las filas de los rebeldes cundió la desunión. Se formaron dos grupos: uno liderado por el zelota Juan de Giscala y el otro por el zelota Simón Bar Jona. Los dos grupos se enfrentaron violentamente entre sí. La violencia, el terror, la traición y el espionaje, se apoderaron de la ciudad. Mucha sangre se derramó debido a las divisiones internas.

En Jerusalén todavía existía una discreta comunidad cristiana. Debido al clima de odio, división y violencia entre el pueblo y la ciudad, la comunidad, casi en su totalidad, salió de la capital y fue a buscar refugio más allá del Jordán. La comunidad cristiana que salió, pensaba que la resistencia era un suicidio colectivo.

Los romanos organizaron el cerco de la ciudad. Crucificaron a los rebeldes que lograban detener en torno a los muros de Jerusalén para que sirviera de lección a los demás. Aún así, los jefes zelotas, con un grupo de rebeldes bien armados, organizaron la última defensa obligando al pueblo a resistir. Decretaron pena de muerte ante cualquier debilidad, falta de resistencia o traición. Tenían la certeza de que Dios iba a intervenir para tomar su defensa. Pero todo fue en vano. El ejército romano rompió la última defensa y entró en la ciudad, matando, destruyendo, incendiando. El general Tito entró en el Templo en llamas, fue hasta el Santo de los Santos, tomó el candelabro y la mesa sagrada de los panes consagrados y se los llevó como trofeo de guerra. Fue una gran humillación para el pueblo. Era el año 70. Una fecha triste, grabada para siempre en la memoria.

Estos acontecimientos marcaron mucho a las comunidades cristianas. Fueron cuatro años de guerra, odio, muerte. Los hechos se recordaban en las reuniones y en las celebraciones. La presencia en nuestros grupos de algunos que participaron, de una u otra manera, en aquellos acontecimientos, nos ayudaron a reflexionar. Incluso hoy, relacionamos aquellos acontecimientos con muchos dichos que Jesús pronunció sobre la vigilancia, contra el Templo, contra Jerusalén y sobre cómo discernir en tiempos de grandes crisis (Mt 24). Sacamos, y aún seguimos sacando, muchas lecciones para nuestro caminar como discípulos de Jesús. Al mismo tiempo, estos hechos hicieron más difíciles aún nuestras relaciones con los judíos, nuestros vecinos. Nos acusaban como si hubiéramos sido la causa de aquellos males.

EL JUDAÍSMO SE REORGANIZA

Jerusalén estaba totalmente destruida. El Templo se convirtió en una montaña de ruinas. El Sanedrín, que era el supremo tribunal de los judíos, estaba destruido y disperso. Los que pasaban por Jerusalén nos traían recuerdos de tristeza y dolor. Parecía el fin del Israel bíblico y del judaísmo, pero era solamente el fin de una etapa. Estos tristes acontecimientos significaron para el pueblo de Israel la necesidad urgente de reconstruir la vida, las esperanzas, a partir de la nada, o mejor, de la tierra arrasada, de la destrucción por todas partes. En lo cotidiano, retomar las plantaciones, los trabajos, la ayuda mutua para salir de esta situación desesperante. Mucha gente hizo esto en lugares extraños, ya que a lo largo de la guerra tuvieron que abandonar sus

casas y campos para no ser destruidos por los romanos. No es difícil imaginar como estos momentos fueron de extrema dificultad, ahora agravada por la imposición, por parte de los romanos, de un impuesto que tenía que ser cobrado a los judíos en el imperio, y por el establecimiento de las tropas romanas en el país, para vigilar y controlar más de cerca a la población, garantizar la sumisión de todos y evitar nuevas rebeliones.

También en el campo religioso era necesario comenzar de nuevo. El Templo ya no existía, y con él dejaron de existir todos los sacrificios, las celebraciones, los rituales de purificación y las demás prácticas de los sacerdotes.

Quedan las sinagogas, que comienzan a ser entonces el centro de la vida religiosa del pueblo. Sinagoga es una palabra que significa "lugar de reunión". En ella se leía y se reflexionaba la Palabra de Dios y se orientaba al pueblo en la vivencia de esta Palabra en lo cotidiano. Si antes la sinagogas eran importantes, ahora serán decisivas para reunir al pueblo y no permitir la desintegración. Con eso los fariseos, con sus escribas y sus maestros de la Ley, que pudieron salvar la Torah del desastre, van adquiriendo cada vez más autoridad, respeto y liderazgo en medio del pueblo. Por otro lado, el único grupo que se había salvado de la destrucción era justamente el de los fariseos. Los otros grupos: saduceos, sacerdotes, esenios, desaparecieron. En este proceso, llega a ser cada vez mayor la importancia del texto sagrado, especialmente de los cinco libros del Pentateuco, que los judíos llamaban Torah. La reflexión sobre estos textos se va difundiendo siempre más en medio del pueblo, y es ella la que será el eje fundamental de la vida religiosa y social de los judíos. También nuestras comunidades viven intensamente este proceso, como es testimoniado por la presencia de tantas citas del Antiguo Testamento en nuestros libros.

De hecho, supimos que algunos fariseos, liderados por el único escriba sobreviviente del Sanedrín, Johanan Ben Zakkai, en torno al 75 hicieron una asamblea en Jamnia, un lugar del litoral de Palestina, cerca de Jaffa. Allí fundaron una especie de nuevo Sanedrín, formado esta vez exclusivamente por fariseos y escribas, donde se dedicaron de forma exclusiva a comentar la ley. Lanzaron las bases del nuevo judaísmo rabínico, con sus obras Mishna y Talmud, que en el fondo es una nueva religión. La autoridad del nuevo Sanedrín, poco a poco, fue siendo reconocida por los judíos de Palestina y el exterior.

Si en el pueblo de Israel, antes de la guerra, existía un pluralismo de tendencias y tradiciones (fariseos, saduceos, esenios, herodianos, zelotas, y todos los movimientos proféticos y mesiánicos populares), ahora, después del 70, la tendencia en el judaísmo rabínico fue hacia una interpretación única de la ley, excluyendo a las demás tendencias y tradiciones.

Si el movimiento de Jesús, al que nosotros pertenecíamos, antes del 70 pudo existir dentro del pluralismo judío, ahora, con el judaísmo rabínico ortodoxo e impositivo, empezó a tener problemas. El judaísmo rabínico se presentó como la única reconstrucción auténtica y legítima de la tradición de Israel después de la crisis del 70.

Por eso, el nuevo Sanedrín condenó duramente como heréticos a varios grupos disidentes de fariseos. Pero la condena más dura fue reservada para nosotros, los "nazarenos". Así nos llamaban ellos con desprecio. En las 18 bendiciones y alabanzas que todo judío debía rezar diariamente, introdujeron la siguiente maldición contra los herejes: "Que los calumniadores heréticos no tengan esperanza. Que esos enemigos sean eliminados todos de una vez. Deja que los nazarenos y los disidentes perezcan en un momento. Que sus nombres sean borrados para siempre del libro de la vida. Alabado seas, oh Eterno, tú que destruyes a tus enemigos y aplastas a los orgullosos".

El nuevo Sanedrín fue tomando nuevas medidas: reorganización del culto en la sinagoga, construcción de nuevas sinagogas, obligación de nuevos ritos. Como libros sagrados adoptaron solamente los que habían sido escritos en lengua hebrea. Todo ello era para distanciarse de los judíos traidores y disidentes, como veían a los cristianos procedentes del judaísmo. Nos acusaban como la causa de todos los males que habían caído sobre los judíos, sobre todo la destrucción de Jerusalén y del Templo. Las ruinas del Templo siguen allí, a la vista de todos. Los dominadores romanos habían prohibido cualquier intento de reconstrucción. Es realmente una gran humillación para quien pasa por allí ver aquel monte de ruinas. La herida continúa viva en la memoria de todos. Sobre todo en los que tanto creían en la existencia perenne del Templo y de Jerusalén.

Con las nuevas directrices, nosotros los cristianos, fuimos prácticamente expulsados de las sinagogas (Mt 9,35; 10,17; 12,9; 23,24). Ellos predicaban que el verdadero pueblo de Dios eran ellos y que nosotros sólo éramos traidores. Todo esto empeoró las relaciones entre nosotros y los judíos, nuestros vecinos de casa. Desconfianzas, intolerancias, odio y enemistades fueron creciendo cada vez más. Desgraciadamente, siguen los casos de persecución, de sabotaje, y hasta de malos tratos físicos contra algunos de los responsables de nuestros grupos.

Ante todo esto, muchos de nuestros grupos comenzaron a cuestionarse, a tener dudas. Se preguntaban: ¿Acaso fuimos nosotros la causa de la destrucción del Templo y de Jerusalén? ¿Será que nos equivocamos al abandonar el judaísmo? ¿No será que traicionamos la fe de nuestros padres? ¿Y ellos, los judíos, no tendrán la razón? ¿Valdrá la pena seguir siendo discípulos de Jesús de Nazaret? Fue un momento grave. Muchos entraron en crisis. Después de todo, la mayoría de los miembros de nuestras comunidades procedían del judaísmo. Esta situación permanece hasta el día de hoy. Aún hay compañeros entre nosotros que tienen dudas.

Por eso fue necesario hacer algo. Para cuestionar el planteamiento de Jamnia e intentar reconstruir la tradición de Israel de una forma alternativa y diferente al judaísmo farisaico, fue necesario releer la vida de Jesús a la luz de las Sagradas Escrituras. Por lo tanto, también estas preocupaciones y dudas fueron una de las causas que provocaron el surgimiento de los escritos del Nuevo Testamento.

LA INFLUENCIA DE LA COYUNTURA EN LA VIDA DE NUESTRAS COMUNIDADES

En el 68, como consecuencia de la política centralizadora de Nerón, el imperio Romano se debilita por las guerras civiles. En toda parte, tanto en las provincias como en el centro del imperio, estallan revueltas. Algunos pretendientes se auto proclaman emperador. Entre el 68 y el 69 Roma tuvo cinco emperadores: Vindex, líder de la rebelión popular en Galia; Galba, al frente de la revuelta de las legiones en España; Oto, jefe del golpe militar de la guardia pretoriana en Roma; Vitelio, al mando la rebelión de las legiones en Alemania; y Vespasiano que lideraba de la rebelión de las legiones en Palestina y en Egipto. La confusión fue grande. Al final, venció Vespasiano, apoyado por las provincias orientales.

En este contexto agitado por revueltas y golpes militares, tres acontecimientos causan una crisis muy grande en la vida de nuestras comunidades cristianas: la persecución de Nerón en Roma (64), el levantamiento y la masacre de los judíos en varias partes del imperio, sobretodo en Egipto (66) y la revolución judía en Palestina (66) que, como ya vimos, trajo la brutal destrucción de Jerusalén por los romanos (70). Un cuarto acontecimiento más interno de nuestras comunidades, a saber, la muerte de los

apóstoles y de los testigos de la primera generación, hizo aumentar esta crisis y contribuyó para que la vida de nuestras comunidades entrara en una nueva fase.

Debido a todos estos factores de coyuntura internacional, judíos y cristianos perdimos los privilegios conquistados por los judíos a lo largo de los años, desde los tiempos de Julio César. Por ejemplo, la exención del culto al emperador. Por eso, ahora ellos y nosotros estamos expuestos a las persecuciones por parte del imperio. No son persecuciones generalizadas decretadas por el poder central de Roma, sino conflictos locales con la sociedad civil. Las instituciones del imperio son movilizadas contra los cristianos con una facilidad cada vez mayor por personas que se sienten perjudicadas en sus intereses por el mensaje cristiano (Hch 13,50; 14,5.9; 16,19-24; 17,5-8; 18,12; 19,23-40). Por otro lado, los cristianos casi no conseguimos influenciar o mover estas mismas instituciones, para defender la justicia y la verdad. Los cristianos vivimos la situación de una pequeña minoría sin ninguna influencia política. No conseguimos mover la opinión pública a nuestro favor. Somos gente sin poder.

La creciente resistencia del imperio contra nuestras comunidades cristianas, la destrucción de Jerusalén en el 70 y la desaparición de la primera generación de testigos de la resurrección ponen en crisis la identidad de muchos de nuestros hermanos, producen una inseguridad muy grande y hacen que nuestras comunidades se encierren sobre sí mismas en vista de su sobrevivencia.

Así, a partir del 70, comienza una nueva etapa marcada por la trágica separación entre judíos y cristianos. Los dos, en vez de ser juntos el pulmón de la humanidad, nos volvimos dos religiones distintas, enemigas entre sí, que se excomulgan mutuamente.

Después del 70, muchas doctrinas y religiones diferentes, tanto gnósticas como místicas, comienzan a invadir el imperio romano. Señal de crisis espiritual e inestabilidad general. Ellas también penetran en nuestras comunidades y provocan nuevas tensiones y conflictos. Además de eso, separados de los judíos, los cristianos nos volvemos blanco de persecuciones cada vez más fuertes por parte del imperio romano. Al final del primer siglo, bajo el gobierno de Domiciano, junto con otros cultos místicos, a los cristianos nos declaran como "religión ilícita".

(continúa)

RUMOR DE DIOS

Hugo Mujica

Casi en silencio

Bajo los techos

Bajo los techos
se oyen respirar los sueños
en el callar de la noche;
en la calle
un niño,
sin sombra ni rumbo,
recorre el vacío de Dios, paso a paso
desanda su esperanza.

Entre la noche y el alba

Entre el tejado y el cielo
hay un vacío de
pájaros,
una nostalgia de lluvias.
Entre la noche y
el alba
la cita imposible de cada vida:
la ausencia que el alma abraza.

Casi en silencio

Hace frío y también el muelle
está desierto.
Una ola,
casi en silencio,
orla de espuma los surcos
de su repliegue.
Casi en silencio, como la espuma
se seca playa
o como la plegaria de un Dios
orillando la inmensa tierra.

Cauces

Sopla el viento
sobre lo oscuro de
este invierno;
sopla y pasa como un río
que pasando creará
él mismo sus orillas.
Siempre hay alguien que
se arrodilla
en la noche,
alguien en quien la espera
se le abre alma en la carne.

Descalzo

Noche sin luna,
alguien, descalzo,
cruza el desierto.
Hay huellas que la noche vela,
hay desnudeces que la luz apaga.

Al borde de sí mismo

A los pies de una
escalinata,
aferrada al
niño que mece en sus
brazos,
una mendiga
extiende su mano,
se asoma a su borde,
desnuda su tajo.
Cada humano es lo en él abierto:
su vacío
por el que respira un dios.

Hendidura

Sobre un mudo azul
el viento deshilacha nubes;
un pájaro atraviesa
el cielo
abre y cierra un instante,
hiende mi mirada.
Pasa y desaparece hacia más allá que ver,
hacia lo que jamás se olvida.

Abandono

Entre el puño
y la mano que se abre
se despliega una vida.
Sólo la muerte no nos es ajena,
sólo lo más propio nos nace del abandono.

[1] Cf. Proceso humano y Gracia de Dios,. Apuntes de espiritualidad cristiana Sal Terrae

[2] Cf. Perfectae Caritatis, 2

[3] Cf. NMI, 49.

[4] Universidad de Puerto Rico

[5] Martín Velasco, Juan, El fenómeno místico. Estudio comparado. Trotta, Madrid 1999,
p. 19

- [6] Cf. Bertrand, Michael, *Connaissance des Religions, Lumières sur la Voie du Coeur*, 1999 p. 57, 58 y 59 y Callahan Annice, Paulist Press, *Spiritualities of the Heart*, New Jersey 1990.
- [7] Cf. López-Baralt, Luce, *El sol a medianoche, La experiencia mística: tradición y actualidad*, Trotta, Madrid 1996; Piera Lorenzo, "St. John of the Cross and Ibn Arabi: The Heart or qalb as the Translucent and Ever-Changing Mirror of God", *Journal of the Muhyidin Ibn Arabi Society XXVIII*, 2000 pp 57-90.
- [8] Cf. Sells, Michael, 1974 y López-Baralt Luce, 1998.
- [9] Comunicación personal, San Juan de Puerto Rico, 1974.
- [10] Armstrong, A.H., *Selections*, 1953, p. 60. Advierto que la traducción española de las citas en lenguas extranjeras es mía en todos los casos.
- [11] De Trin.,v,9 "no por decirlo, sino por no callar".
- [12] Zambrano, María, "San Juan de la Cruz: de la noche oscura a la más clara mística", *Sur LXIII* 1939, p. 188-203
- [13] Cardenal, Ernesto, *La vida en el amor*, Trotta Madrid, 1997, p. 85.
- [14] Carrero, Ángel Darío, *Llama del agua viva*, Trotta Madrid 2001, pp 49
- [15] Sells, Michael, *Mystical Languages of Unsayings*, The University of Chicago Press, Chicago – London 1994
- [16] Underhill, Evelyn, *Mysticism*, Dutton & Co., Inc., New York 1961, p. 338
- [17] Kurtz, Barbara, "The Small Castle of the soul: Mysticism and Metaphor in the European Middle Ages", en *Studia Mystica XV*, 4 1992, pp 32
- [18] Katz, Stephen, *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford Univ. press, New York 1978, p. 24.
- [19] Cuevas García, Cristóbal, "Estudio literario", en Salvador Ros et al, *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz, junta de Castilla y León*, Salamanca, 1991, p. 125 - 201
- [20] Merton, Thomas, *Entering the Silence*, harper San Francisco 1996, p. 127
- [21] Comunicación personal, San Juan de Puerto Rico, 1974.
- [22] Valente, José Angel, *La piedra y el centro*, Taurus, Madrid, 1982, p. 62
- [23] Barnstone, Willis, *Borges al Eigthy*, Indiana University press 1982, p. 11 y López Baralt Luce / Piera, Lorenzo, *El sol a medianoche, La experiencia mística: tradición y actualidad*, Trotta Madrid 1996
- [24] Ruusbroec, *Obras escogidas*, T.H. Martín, BAC, Madrid 1997, p. 275.
- [25] Soelle Dorothee, *The Silent Cry. Mysticism and Resistance*, Fortress Press, Minneapolis, 2000 pp 54, por su parte, cree que la infabilidad a secas no es suficiente para garantizar una experiencia mística auténtica, y reclama que ésta nunca debe contradecir la ética.
- [26] Importa recordar que el místico no rechaza la autenticidad de los distintos estados alterados de conciencia como la audición de voces, la captación de aromas trascendidos, la telepatía, la "bilocación" o "traslación astral", entre tantos otros. Sólo que no se detienen en ellos ni les dan demasiada importancia, porque si se apegan en demasía a estos fenómenos, entienden que podrían constituir una distracción en el camino hacia el amor infinito de Dios. Una anécdota de la vida de san Juan de la Cruz ayuda a ejemplificar lo dicho. El testigo Miguel de Angulo percibe una aureola de resplandor inexplicable que procede de la persona del santo, y se anima a preguntarle qué eran aquellas luces, a lo que éste contesta, cortándole la palabra (pero con una tácita aceptación de los hechos) "calle, bobo, no diga nada".
- [27] James, William, *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, New York 1925 p. 388.
- [28] Prólogo a la *Subida del Monte Carmelo*.
- [29] Cf. *Moradas* 6, 2
- [30] *Triumphus cupidinis III*, 151, 162

- [31] Chardin, Teilhard de, El medio divino, Taurus Madrid 1959, p. 120
- [32] Cardenal, Ernesto, La vida en el amor, Trotta Madrid, 1997, p. 41.
- [33] Cardenal, Ernesto, Cántico cósmico, nueva Nicaragua, Managua, 1989, p. 551.
- [34] Baba, Meher, The Everything and the Nthing, Sherian Press, South Carolina, 1989, p 1y 19
- [35] Merton, Thomas, Entering the Silence, Harper, San Francisco 1996, p. 128.
- [36] Martín Velasco, Juan, El fenómeno místico. Estudio comparado, Trotta, Madrid 1999, pp. 472
- [37] Rahner, K., "Elemente der spiritualität in der Kirche der Zukunft", en Schriften zur Theologie XIV, Benziger, Einsiedeln, 1980, pp. 375
- [38] Meissner, W. W., Ignatius of Loyola, The Psychology of a Saint, Yale University Press, 1992
- [39] Rizzuto, Ana María, The Birth of the Living God, The University of Chicago Press, 1979, 1996 y 1998.
- [40] Cf. Moscon, Luis, "La buena Noticia de Jesús según San Mateo", Colección Biblia y vida 10, Dabar, Méjico, Mayo 1993, p. 37-43.

TRIBUNA AFRO-INDIGENA

RELIGIOSOS Y RELIGIOSAS AFRO EN EL RENACER DE LA VIDA RELIGIOSA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA

“iban hablando de todo lo que había sucedido.
Mientras hablaban y se hacían preguntas,
Jesús en persona se acercó y se puso a caminar con ellos”.
Lc. 24, 14-15

Compartiendo las alegrías por las resurrecciones de Nuestro Señor Jesucristo, nosotros y nosotras religiosos y religiosas afrodescendientes, nos reunimos en Lima – Perú, del 23 al 26 de abril de 2003, para continuar reflexionando sobre la presencia afro en la vida religiosa; el caminar en el proceso del renacer de la vida religiosa y evaluar el Proyecto Afroclar. Hemos sido fraterna y sorosalmente acogidos por Fray Guido Zegarra, ofm. quien nos dio la bienvenida en nombre de toda la Conferencia de Religiosos y Religiosas del Perú.

Al iniciar el encuentro nos alegramos por la presencia de Carmen Margarita Fargot, presidenta de la CLAR; el P. Jesús Emilio Osorio, del secretariado de Pastoral Afro del CELAM (SEPAFRO); Ángela Carreño Bueno, secretaria adjunta, y por los religiosos y religiosas representantes de las distintas conferencias nacionales: Altagracia González Ventura y Edward Rafael de República Dominicana; Emigdio Cuesta Pino de Colombia; Eunice Trejo y Adriana Monrroy de Ecuador; Rodriga María Flores y Fabio González de Venezuela; María Lucía Pinto, Francisco Coqueiro, Ronald Gogin y Guido Zegarra Costa e Perú; Irene Felisa Quiñónez de Guatemala; María Zenaide Costa y Antonio Aparecido da Silva de Brasil y la señorita Emilia gentilmente Asmat que nos ayudó en la secretaría. Fuimos gentilmente atendidos en los servicios por los funcionarios y funcionarias de la Casa de Encuentro Villa Asís. En el segundo día del encuentro participamos de una festiva Eucaristía, concelebrada por varios sacerdotes. Participaron los miembros de la junta directiva de la Conferencia de Religiosos y Religiosas de Perú, juntamente con un significativo número de religiosas y religiosos presente s de este país. La celebración fue animada por integrantes de la Pastoral Afro peruana.

La participación en el Encuentro de representantes de siete Conferencias fue motivo de gozo y de acción de gracias a Dios, pero lamentamos profundamente y nos ha causado preocupación las ausencias de representantes de otras Conferencias, sobretodo de países donde la población afro-descendiente es significativa.

Con la proclamación del Evangelio sobre “El Camino de Emaús” hicimos una relectura sobre las experiencias vividas en nuestra s Conferencias luego seguimos preguntándonos: “¿Dónde estamos?”. Hemos constatado los logros y dificultades ad intra y ad extra del Proyecto Afroclar, dentro de la vida religiosa en general y en las distintas Conferencias. Con alegría compartimos los logros y reflexionamos sobre los medios para superar las dificultades.

Bajo la pregunta: “¿Hacia dónde vamos?” reafirmamos nuestro objetivo y compromiso de concretar una vida religiosa “donde quepan todos y todas”. Compartimos nuestras intuiciones y con liberta expresamos nuestros sueños. Hemos manifestado también nuestra visión hacia el futuro: “La vida religiosa de América Latina y el Caribe abierta a la multiculturalidad, anima y acompaña a las religiosas y religiosos afrodescendientes para que aporten la riqueza de su identidad como elemento de revitalización a través del proyecto AfroCLAR”:

Estamos seguros de que la multiculturalidad es indispensable para una vida religiosa más auténticamente evangélica y universal. La presencia de los afrodescendientes, con sus culturas y sus valores, ayuda a la vida religiosa a encarnar esta búsqueda. Pero para que esto ocurra, es necesario que los afros tengan conciencia de sí y su misión en cuanto negros y negras en la iglesia y en la vida religiosa. La presencia afro es parte integrante en la vuelta a los fundamentos de la vida religiosa y una oportunidad de vivir una experiencia profunda de inculturación.

Al concluir el Encuentro nos propusimos: “Animar y acompañar a los religiosos y religiosas afrodescendientes para que desde su riqueza cultural, sean sujetos del proceso de renovación de la vida religiosa Latinoamericana y Caribeña”:

Como los discípulos de Emaús que “en la misma hora regresan a Jerusalén para contar a los demás lo que había sucedido” ¹, nosotros y nosotras queremos con ustedes las preocupaciones, las alegrías y esperanzas que hemos vivido en este Encuentro. Estamos seguros de que la vida expresada y la búsqueda compartida durante este encuentro “hace andar nuestros corazones” como religioso y religiosas afrodescendientes, pero también es un compromiso y un gran desafío para toda la vida religiosa de América Latina y el Caribe.

En la celebración final hemos agradecido a Dios por intercesión de la María. Madre de Latinoamérica y el Caribe por habernos asistido en el camino y en estos días de encuentro.

AfroClar, Lima, Perú – 23-26 de Abril de 2003

¹ Lucas 24, 33

AYUDAS PARA EL CAMINO

TESTIMONIO

MISTICA DE OPOSICION ME OPONGO A TODO LO QUE SE OPONGA A LA VIDA

Entrevista a Rigoberto Menchú, Premio Nóbel de la Paz

Ángel Darío Carrero, ofm

1. Últimamente Rigoberto Menchú ha vuelto a estar en las primeras planas de los periódicos, pero esta vez no anunciaban que había sido premiada, sino que había tergiversado la historia de su pueblo. Incluso han insistido que deben quitarle el Premio Nóbel de la Paz. ¿Qué es en verdad lo que está detrás de todo este revuelo, Rigoberta?

Salió un artículo en New York Times diciendo: "Rigoberto Menchú mintió al mundo". He sido tal vez la mujer más investigada de este planeta, seguramente de las mujeres más discutidas. Los racistas quieren la sabiduría como legado personal; también la academia... Dijeron: "pero si Rigoberta habla muy bien el español y dice que no fue a la escuela". Como si el idioma fuera un obstáculo para transitar por la vida. Los que no saben, inventan. Yo me río cuando inventan, porque creo que hay una parte de mi vida que no ha sido escrita y que me gustaría escribir algún día, pero hay que dar tiempo a que se ponga un poquito más añeja la vida para poder escribirla, especialmente mi relación con los movimientos sociales de América Latina, mi relación con los movimientos de conciencia. Dice el Sr. Stoll a la prensa que yo miento (en la entrevista que me hizo Elizabeth Burgos, Me llamó Rigoberto Menchú y así me nació la conciencia, de 1982) al decir que vi la muerte de mi hermano Patrocinio con mis propios ojos, pero está ejecutado en otro lugar; que yo digo que quemaron a mi padre con saldo blanco y que fue quemado con otra cosa, que hablo de un hermano que está muerto, pero que tengo un hermano con ese nombre que sigue vivo y así por el estilo. Todo puede aclararse y lo he aclarado, pero a los que difaman de verdad les interesa decir que si la india que ha recibido el Premio Nóbel es mentirosa, ¿cómo no van a hacer mentirosos todos los indios que tienen huesos de sus familiares en fosas comunes en Guatemala? ¿Y cómo no van a ser mentirosos los indios de América Latina que luchan por sus derechos y que rescatan la memoria de sus muertos?

2. ¿Les interesa desacreditar el proceso de recuperación de la memoria de las víctimas?

Sí. No quieren asesinar a mí, quieren asesinar la historia de nuestros muertos. Yo quiero ver la cara de los muertos orgullosos de su historia. No como simples delincuentes, que se quedaron en fosas comunes, tirados en cualquier rincón. En la tragedia de Guatemala más del 20% de la población total vivió directamente en su familia una tragedia. Los hijos empezaron pronto a preguntar: "¿Y por qué quemaron a mi abuelito, a mi abuela, a mamá? ¿Por qué y por qué...?". Entonces, ¿cómo les explicas a tus hijos esa matanza? A los únicos que les toca explicarlo es a los responsables de esa matanza. ¡Que expliquen los responsables por qué! Yo visité seis fosas comunes recientemente y tener que bregar con las osamentas y mirar los rostros de la gente es algo muy fuerte. Estamos usando el ADN. Estamos usando la ciencia al servicio de la memoria. No es sólo recoger un testimonio que explique, sino también la voluntad de muchas familias de encontrar los restos mortales de sus seres queridos para enterrarlos dignamente. Las exhumaciones en Guatemala son un verdadero desafío para todas las personas que estamos cerca de esto. La verdadera lucha no es una medalla o un premio. Queremos hacer la lucha contra la impunidad. Hay que documentar los delitos. Tenemos que documentar los abusos y, entonces, hay que hacer un juicio a partir de las violaciones o de los delitos que se cometen. Si yo cometo un delito, tiene derecho a llevarme a un tribunal y documentar mi delito. Esta es la verdadera lucha, no hay que desviarse. Los premios son como una flor que te dan, pasa el tiempo y se seca. Ya el premio pasó, la lucha continúa. Si quieren que se metan conmigo, pero que no se metan más con mis muertos...

3. ¿Cómo fue tu relación con la vida religiosa de Guatemala?

Estuve muy ligada a las hermanas de la Sagrada Familia en Guatemala. Fue muy curioso: unos días antes de la muerte de mi papá, andábamos con una organización campesina en Guatemala y mi papá me llevó a la casa de una monja. Es una monja que fue olvidada por la historia, que sin embargo es una gran personalidad hoy. Aún vive y fue la primera mujer indígena que convenció al Vaticano para hacer un convento indígena en Guatemala. Además había luchado por usar sus trajes autóctonos en el convento; porque algunas monjas usaban el traje indígena, pero en el templo se ponían el traje religioso. Ella luchó bastante para que esto cambiara. Mi padre, unos meses antes de su muerte, le dijo a esta hermana: "Juana, aquí le traigo a mi hija, de le algo que hacer". Ella después dejó de ser monja, quedó desplazada. Todo esto me vinculó a la Sagrada Familia. Estuve con las hermanas por varios años, como cualquier muchacha que busca trabajo. Éramos varias las muchachas que limpiábamos el colegio...No se me olvidará nunca esta experiencia. Las niñas bonitas venían al colegio, llegaban y se paraban de una punta del piso y corrían con sus tacos hasta el otro lado. Un piso brillante que habíamos limpiado toda la mañana, lo ensuciaban en segundos. Era un trabajo digno. Yo no sé por qué los antropólogos se hicieron tanto lío cuando supieron que yo era trabajadora en un convento. El trabajo te enseña a dignificarte. Así que estoy orgullosa de mi trabajo con las hermanas de la Sagrada Familia. Gané un salario, trabajé con tantas muchas muchachas que trabajaban allí. Me enseñaban la alfabetización todos los miércoles, dos o tres horas. Tampoco fue pecado aprender a leer y a escribir. Hubiera querido una escuela y un colegio para mí, pero no fue posible. Es bueno saber que en esos años murieron muchas personas que eran estudiantes del Belga. Muchas señoritas que tenían un trabajo de campo fueron asesinadas y secuestradas. Las hermanas que dirigían los trabajos sociales del Belga tuvieron que ir al exilio hasta hace poco. ¿Cómo íbamos a explicar la historia como quisieran algunos? En esos momentos todo fue muy duro para Guatemala. Una parte de la historia era, es y será incontable. Para salir del país me tuvieron que cortar el cabello, sacarme una foto con mis trajes, para ir a expedir un pasaporte. Las hermanas religiosas me ayudaron para que pudiera sacar un pasaporte y salvarme de la muerte. Eso no es ilegal, pues gracias a esto estoy viva, pero en aquel tiempo no podía comprometer públicamente a las hermanas. Fueron tantas las víctimas. Gracias a Dios muchos religiosos y religiosas en Guatemala participaron para dar apoyo y consuelo.

4. Recuerdo un bellissimo poema tuyo titulado Patria abnegada que narra el dolor y la esperanza de los que tiene que emigrar.

Crucé la frontera amor
No sé cuando volveré.
Tal vez cuando sea verano,
Cuando abuelita luna y padre sol
Se saluden otra vez,
En una madrugada esclareciente,
Festeados para todas las estrellas.
Anunciarán las primeras lluvias,
Retoñarán los ayotes que sembró
Victoreen esa tarde que fue mutilado por militares,
Florecerán los duraznales y florecerán nuestros campos.
Sembraremos mucho maíz.
Maíz para todos los hijos de nuestra tierra.
Regresarán los enjambres de abejas que huyeron
Por tantas masacres y tanto terror.
Saldrán de nuevo de las manos callosas tinajas,
Y más tinajas para cosechar la miel.

Crucé la frontera empapada de tristeza. Siento dolor inmenso de esa madrugada lluviosa y oscura, que va más allá de mi existencia. Lloran los mapaches, lloran los saraguates, los coyotes y sinsontles totalmente silenciosos, los caracoles y los jutes desean hablar. La madre tierra está de luto, empañada de sangre. Lloro día y noche de tanta tristeza. Le faltarán los arrullos de las piedras de moler. En cada amanecer estará ansiosa de escuchar risas y cantos de sus gloriosos hijos. Crucé la frontera cargada de dignidad. Llevo el costal lleno de tantas

cosas de esta tierra lluviosa, llevo los recuerdos milenarios de Patrocinio, los caites que nacieron conmigo, el olor de la primavera, olor de los musgos, las carisias de la milpa y los gloriosos callos de la infancia. Llevo el güipil colorial para la fiesta cuando regrese. Llevo los huesos y el resto de maíz. ¿Pues sí!. Este costal volverá a donde salió, pase lo que pase. Crucé la frontera amor. Volveré mañana, cuando mamá tortura teja otro güipil multicolor, cuando papá vivo madrugue otra vez, para saludar el sol desde las cuatro esquinas de nuestro ranchito. Entonces habrá cuxa para todos, habrá pom, la risa de los patojos, habrá marimbas alegres. Harán lumbres en cada ranchito, en cada río para lavar el nixtamal en la madrugada. Se encenderán los ocotes, alumbrarán las veredas, los barrancos, las rocas y los campos.

5. ¿Me gustaría que hablaras del periódico en el cual escribes este precioso poema?

Normalmente se dice que la gente pasa por crisis al llegar la adolescencia, pues a mí me llegó la adolescencia y se fue sin darme cuenta, de forma natural. Me tocaron pruebas fuertes: en un año abrí y cerré los ojos y había que modificarlo todo, los secuestros y las muertes de casi toda mi familia. Comencé a rodarme por el destino. Es de lo que habla el poema, escrito hace ya varios años. Lo escribí pensando en los que tuvimos que cruzar las fronteras y cargar con nuestras cosas: sabemos que no regresaremos pronto, que el destino será incierto. Yo encontré a muchas personas en ese camino que me escucharon. Lloraban conmigo, hablábamos horas y horas. Gente que escuchó lo que yo quería decir. Creo que esa es la primera condición para que una persona pueda seguir adelante. En el camino hubo cristianos muy sabios, me tocó encontrarlos. Tengo el gran recuerdo de Monseñor Samuel Ruiz. Me recuperé en su casa. Quince días de sueño, una cura de sueño, así: dormir y dormir para recuperarme un poco de tanto viaje. Yo conocí a Monseñor Girardi... Otra cosa que me dio fuerza es haber encontrado gente que había sufrido más que yo; gente que no entendía nada del idioma español. Me convertí en la traductora de las cosas más terribles. Una persona te está contando toda su vida, tragedias fuertes, tienes que involucrarte en sus vidas...

6. ¿Cómo vivía la fe en medio de esta itinerancia impuesta por las circunstancias, en medio de tanta injusticia y dolor?

Yo no tenía tanta fe, así tan de propósito como alguna gente. Como toda joven, yo me dije, "bueno si bien que existe Dios, ahora, ¿cómo es que ese Dios no está aquí?". Yo me decía: "nosotros, ¿qué hemos hecho?, ¡a quién ofendimos?". En aquellos años cuestionarlo todote ayudó mucho. Así que, por un tiempo yo me dije: "Yo no creo. No tengo obligación de creer en nada". Pero el tiempo sabe dirigirte en los últimos años empecé a retomar la fe de maya, comencé a recordar a mi madre, sus ceremonias, los consejos de los abuelos. Actualmente, me considero una persona espiritual. Creo que no tendría sentido mi vida si no tuviera fe. La fe es tan grande, tan inmensa que uno no puede vivir sin ella. Estoy vinculada al Movimiento de religiosos mayas. Escucho a los ancianos y practico actualmente las ceremonias mayas, que es la fe de mis abuelos.

7. ¿Cuál ha sido una de las situaciones más difíciles y complejas del proceso de lucha?

El perdón. Yo tenía miedo de decir mi noción del perdón, porque casi todos nos obligaban a decir: "borrón y cuenta nueva. Olvida a tus muertos, ya están felices en el cielo y ya no van a sufrir más, olvídenlos, ya no hablen más de eso. S imposible que ustedes, los defensores y los familiares sigan hablando de la tragedia cuando ya hay paz en este país. Ya se formaron los acuerdos, entonces ustedes son unos anti-paz". Entonces empezó una corriente contra nosotros como si fuésemos un grupo anti-paz. Pero después, en los últimos tiempos, todos nos sentimos orgullosos de no haber olvidado la memoria de Guatemala. Era el camino. Hasta la fecha yo no perdono el genocidio en Guatemala, no puedo perdonarlo y nunca lo perdonaré. No creo que sea digno del ser humano perdonar un genocidio... Que nos ayuden a encontrar sus restos para exhumarlos.

Al fin, que seamos nosotros los que digamos cuál es la condición de nuestro perdón. Tenemos que tener la dicha de saber a quien perdonar. Esto es importante para mí. Yo no puedo dar un perdón a todos. ¿A quién estoy perdonando? Tenemos que perdonar a uno por uno, si es posible, a alguien con un rostro y bajo tres condiciones. Primero: que reconozca que lo que hizo es horroroso. Segundo: que se arrepienta, que nunca más vuelva a hacerlo, ni que tolere

que otro lo haga. Tercero: que ayude a dignificar la memoria de los muertos. Esas son las tres condiciones que formulan las familias de Guatemala y creo que eso nos ha dado mucha ayuda. Muchos victimarios han confesado. Nadie ha dicho: "yo lo maté", pero por lo menos han dado pistas y hemos hecho un mapa de donde están las fosas comunes. Gracias a muchos victimarios es que tenemos la verdad en tantos casos. Si no hubieran colaborado con nosotros, hubiese sido muy difícil establecer la verdad en este tiempo.

8. ¿Cómo definirías la misión que realizas hoy?

Me considero religiosa, misionera, trabajadora social y también opositora, o sea, que me opongo a la violencia, me opongo a la guerra, me opongo a la cobardía (ser cobarde es perder la noción de la vida de uno, la capacidad de accionar), me opongo a la destrucción de la naturaleza y me opongo al libre comercio económico y social, y me opongo a todo... a todo lo que se oponga a la vida. En el año 1993, por ejemplo, el señor Secretario General de la ONU me propuso que si quería ser su Embajadora de Buena Voluntad para el área internacional de los pueblos indígenas. Yo le dije que cómo no, que eso yo siempre lo hubiera querido hacer sin recibir un Premio Nóbel. Le dije que estaba bien, pero que yo no quería ser de tan buenísima voluntad. Que quería ser una buena orientadora de pueblos indígenas con un proyecto internacional. Convoqué la iniciativa indígena por la paz, y en un año visité – a caballo, a pie, en mula, como sea – veintinueve países. Hay que unir conciencias. Nunca hubo una sola clase de orquídea en este mundo y tampoco hay una sola clase de cultura en la civilización. Entonces tuvimos que preguntarnos: ¿quién se empeña en romper y violentar esas reglas naturales de la humanidad? Son pasos importantes... Por otro lado, hay una cantidad de propuestas que estamos haciendo para incidir en las agendas gubernamentales a nivel mundial a favor de los pueblos indígenas... Si yo hubiera sido palomita blanca ya me hubieran comido.

(Esta entrevista es un extracto inédito de una larga conversación pública que sostuvo la Premio Nóbel con el teólogo puertorriqueño Ángel Darío Carrero, ofm, en el Ateneo Puertorriqueño en el mes de abril de 2002).

DOCUMENTOS

MENSAJE DE LOS RELIGIOSOS Y RELIGIOSAS AFRO-DESCENDIENTES PARTICIPANTES DEL TERCER ENCUENTRO PARA RELIGIOSOS Y RELIGIOSAS AFRO DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

1. ¿DONDE ESTAMOS?

¿Hacia dónde vamos? Saber dónde estamos es fundamental para saber hacia dónde vamos. No estamos solos en este caminar. Caminamos con las comunidades afro en las bases; con los movimientos negros en la sociedad civil; con los movimientos sociales; con la vida religiosa; con la Iglesia. Todos y todas hacemos el mismo camino, sabemos dónde queremos ir y lo que buscamos.

1.1. A nivel social queremos:

- Una sociedad donde quepan todos y todas;
- Una convivencia igualitaria y sin racismos;
- Una vida digna centrada en valores y no en el consumismo;
- Que haya educación, salud, trabajo y tierra también para el pueblo negro; en fin
- Que no se nos niegue la participación política.

1.2. A nivel de vida religiosa buscamos:

- Que sea realmente un espacio fraterno y sororal;
- Que se abra sin reserva a la riqueza pluri-étnica y cultural;
- Que sepa utilizar pedagogías capaces de valorar e integrar las diferencias culturales;
- Que integre en la misión el trabajo específico con las comunidades negras;
- Que asuma realmente el Proyecto Afroclar como elemento de renovación;
- Que los superiores y las superiores, formadores y formadoras no tengan miedo de proporcionar a sus religiosos y religiosas, formandos y formandas una formación liberadora que les permita sumir su identidad.

1.3. A nivel de Iglesia queremos:

- Que continúe impulsando la Pastoral Afro;
- Que se abra el diálogo interreligioso con las tradiciones religiosas afro-americanas y caribeñas;
- Que esté abierta al aporte de las comunidades negras a la vida de la iglesia, sobre todo en la liturgia y en la reflexión teológica;
- Que valore y asuma las líneas pastorales.

2. DIFICULTADES Y CRISIS

Sabemos hacia dónde vamos y lo que queremos. Tenemos conciencia de las dificultades y crisis, en este periodo de transformación y de cambio de época.

Los cambios y la crisis afectan los movimientos sociales, la vida religiosa, la Iglesia y las iglesias:

2.1. En los Movimientos Sociales:

- Hay pérdida de las referencias utópicas;
- Vivimos la supremacía del neo-liberalismo y “el fin de la historia”;
- Pasamos de la utopía máxima a la utopía mínima;
- Nos encontramos frente a la globalización de la economía, la política y la relativización de las autonomías nacionales;

- Sigue creciendo el desempleo y los sindicatos y las clases obreras pierden influencia.

2.2. En la Vida Religiosa:

- Hay una subjetividad emergente (autonomía, proyecto personal);
- Prima la vida apostólica en detrimento de convivencia comunitaria;
- Ha perdido vigencia la misión, la inserción y la ética evangélica;
- Interferencia de los movimientos intraeclesiales neopentecostales y otros;
- Regreso a las obras y apego a la institución;
- Acción parroquial en detrimento de la vida religiosa;
- Disminución de las vocaciones.

2.3. La Iglesia:

- Cambió la Iglesia “pueblo de Dios” (participación) por una “Iglesia jerárquica” (comunión).
- Está de moda la participación activa y decisiva de los movimientos.
- Hay una interferencia de los movimientos intraeclesiales sobre los obispos, sacerdotes y en la formación.
- Se ha pasado de una Iglesia profética a otra de tinte moralizante.
- En vez de la teología de la Liberación se prioriza el fundamentalismo teológico.
- Los obispos considerados profetas no han sido reemplazados por otros que conserven la misma línea pastoral, eclesial y de participación.
- De las CEBs (comunidad de comunidades) se ha pasado a las Show-misas (masivas).

3. ALGUNAS ACTITUDES PESIMISTAS FRENTE A LA CRISIS

3.1. En los Movimientos Sociales:

- Buscar en neo-liberalismo más humano (renunciar a la utopía).
- Sentirse débil frente a la estigmatización de los Movimientos Sociales populares por parte de los que poseen el poder.
- Sustituir la categoría “pobres” por la de “excluidos” (No todo excluido es pobre).

3.2. En la Vida Religiosa:

- Falta de fe en el futuro de la vida religiosa.
- Optar por las soluciones paliativas a la evangelización a través de “exportación de religiosos y religiosas”.
- Retroceder en la formación e institucionalización del trabajo.

3.3. En la Iglesia:

- Hacer evidente el indiferentismo.
- Practicar una pastoral de mantenimiento de las estructuras (sacramentalista).
- Regresar al asistencialismo.

4. LA VIDA RELIGIOSA Y EL RENACER

El renovar es otra manera de encarar las crisis. No es una acción aislada, es un proceso. Teólogos como el español Felicísimo Díez suscitaron el tema del Renacer¹; La Conferencia de Religiosos de Brasil lo tomó como tema para su asamblea nacional en 1997; la CLAR lo asume y lo propone para toda la Vida Religiosa en América Latina y el Caribe en el año 2000.

La Renovación en la Iglesia y en la vida religiosa no es algo excepcional. De la misma manera como se dice: “ecclesia semper reformanda”; se puede decir también: “vita consecrata reformada”.

¹ Cf. Refundar la Vida Religiosa, 1994

Son muchos los ejemplos de resurgimiento que encontramos en la historia de la iglesia y de la vida religiosa: Del monaquismo a las órdenes mendicantes, el jesuitismo, las fundaciones del siglo XIX.

El proceso actual de avivamiento de la vida religiosa tiene como referencia el Concilio Vaticano II (1962-1965) al cual se suman las asambleas de Medellín, Puebla y Santo Domingo. Volver a las fuentes, es un método valorado por el concilio, los Padres conciliares sintieron que para ir adelante, es necesario volver atrás para tomar impulso. Volver atrás es tomar contactos con los fundamentos de la fe cristiana y de la Iglesia. En la vida religiosa es lo mismo. Renacer es volver a los fundamentos evangélicos de la vida religiosa, a los carismas fundacionales, es volver al "primer amor".

La referencia básica para la renovación de la vida religiosa es Jesucristo en diálogo con los discípulos 2por el camino de Emaús".

Los religiosos y las religiosas afro dentro de la vida religiosa son parte de este proceso de renovación en el que se ha encaminado toda la vida religiosa de América Latina y el Caribe. Los y las afros con su participación en la vida religiosa le están posibilitando a ésta ser más universal, vivir una experiencia de interculturalidad. Con el reconocimiento de los y las afrodescendientes como un elemento de reaparición, la vida religiosa latinoamericana y caribeña sigue viendo en los marginados y sufridos la presencia de Cristo sufriente en rostros concretos de hermanos y hermanas².

Los aportes de los religiosos afro al florecimiento de la vida religiosa se ha de sentir en la pastoral vocacional, en las distintas etapas de la formación y en la misión.

4.1. Renacer y Espiritualidad

Los religiosos y las religiosas afro se reconocen en todo el relato del acontecimiento de Emaús³ en:

- La charla sobre todo lo que había sucedido;
- Jesús que camina junto;
- El rostro triste;
- La pedagogía de Jesús que pregunta a los discípulos;
- Los que condenan a muerte;
- El descrédito del proceso liberador;
- El testimonio de las mujeres;
- Jesús está vivo!
- Sufrimiento y gloria;
- Escritura: Moisés y los profetas;
- Queda con nosotros Señor...!
- Partir el pan...
- El corazón que arde.

Así que la espiritual de Emaús, centrada en la figura del resucitado hace ver la trayectoria del pueblo negro que en su historia ha hecho camino de éxodo (diáspora) a la resurrección, pasando por la pasión y la cruz.

4.2. Las líneas inspiradoras como pasos en el resurgir

Desde la Asamblea General de junio de 1997 en Lima, la CLAR camina en el ritmo de las cinco líneas inspiradoras. A través de ellas, escuchamos la sinfonía de nuestros cantos y gemidos, generados desde la carne de nuestras inserciones y desde la carne del pueblo sufrido.

² Cf. Puebla, 33-35

³ Lc. 24, 13-35

La reflexión sobre las líneas inspiradoras en el proceso por el Camino de Emaús, nos ha llevado a una reflexión sobre “los signos de los tiempos”. Es decir a partir de una nueva sensibilidad.

Las líneas inspiradoras, además de ser instrumentos de reflexión, impulsan la solidaridad de los religiosos y religiosas Afro y de toda la vida religiosa con el pueblo suficiente de América Latina y el Caribe, concretándose en una “renovada opción por los pobres”, el “mundo de los jóvenes”, “la mujer y lo femenino”, la “espiritualidad encarnada, liberadora e inculturada” y de la “nueva eclesialidad”.