

una enorme cantidad de material sobre animales americanos.<sup>63</sup> En ambos casos, Nieremberg y Schott, la información está tomada de segunda mano, a diferencia de los tratados de los misioneros.

### Conclusión

Los jesuitas hicieron un valioso aporte al conocimiento de la historia natural americana, no en términos de conocimiento científico estrictamente hablando, sino en función de sus objetivos misioneros (recordemos que la obra que podría considerarse más informada y profesional sobre el tema quedó sin publicar). En algunos casos, la historia natural constituía con la historia humana una totalidad articulada en dos vertientes y en esto hay una tradición textual que comienza con Acosta y va a ser recogida por cronistas e historiadores de la Compañía (Lozano, Guevara y la cantidad de grandes obras escritas por jesuitas americanos en Italia, después de la expulsión). La historia natural de los autores jesuitas se diferenciaba de lo que habitualmente se llama historia natural del Humanismo, pero los modelos históricos y geográficos sí eran los del humanismo, interpretados según la tradición educativa de la Compañía. Por cierto, ya a fines del siglo XVIII tenemos bien instalado en Europa el proyecto de la historia natural ilustrada y poco después la historia natural romántica de Humboldt y van a ser estas dos corrientes las que dominen el escenario durante la primera mitad del siglo XIX. Pero más allá de la *fortuna* de las obras de los misioneros jesuitas, que en general fue poco propicia (muchas de ellas quedaron como manuscritos hasta el XIX) las mismas testimonian un esfuerzo sostenido y, dadas las condiciones en que fueron escritas, notable, para dar cuenta del escenario natural en donde se desarrollaron los trabajos de evangelización de la Compañía.

(Lección inaugural. Colegio Máximo 2003)

<sup>63</sup> Ver la biografía de Schott por A. G. Keller en Charles Gillispie, ed., *Dictionary of Scientific Biography* (Nueva York: Scribner's, 1981), 16 t. en 8 vols. y Bernhard Duhr, S. J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts* (Munich, Regensburg: G. J. Manz, 1921), vol. 3, pp. 589-92.

## La mística de los humildes

por Jorge R. Seibold S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Las profundas crisis por las que a veces pasan los pueblos y las naciones tienen *la doble y contradictoria virtud* de poner de manifiesto, por un lado, las tremendas falencias y miserias que los atraviesan, y por otro lado, los enormes recursos humanos, espirituales y técnicos, a veces insospechados, que los constituyen, y que recreados con sabiduría pueden ayudarles eventualmente a salir de sus crisis.

La Argentina es uno de estos países, que en su crisis ha llegado a tocar fondo. Ella se ha manifestado de un modo descarnado y abierto en todos sus niveles desde su dirigencia hasta la base, desde los acontecimientos que desencadenaron la crisis en diciembre de 2001, hasta nuestros días, en que esa crisis se ha profundizado. Esto significa que en estos momentos nos hallamos en pleno proceso de mostración de esa *doble y contradictoria virtud* de la que hablábamos arriba.

Nuestra contribución se inscribe en la voluntad de aportar elementos que ayuden a una mayor toma de conciencia de los valores que tiene nuestro pueblo en su religiosidad popular y que pueden ayudar a superar la crisis. En particular tratará de descubrir y poner en evidencia el *elemento místico* que actúa en esa religiosidad, y que la sostiene y la transfigura. La toma de conciencia de la existencia de este *elemento místico* suscitará una nueva actitud en la pastoral eclesial que estimulará y alimentará, así lo esperamos, esta *dimensión mística* de nuestra religiosidad popular, que de este modo no solo verá enriquecida su experiencia religiosa, sino que, además, podrá convertirse en fuente de nuevos compromisos éticos y solidarios, lo cual incidirá directamente en la resolución positiva de la crisis.

Nuestro trabajo se dividirá en seis partes. En la *primera* haremos una breve presentación de la *religiosidad popular* como una de las espiritualidades emergentes en el actual *revival* religioso. En la *segunda parte* analizaremos las características fundamentales que reviste la *experiencia mística cristiana*. En la *tercera parte*, trataremos de bosquejar en general las *características propias de la mística* dentro de la *religiosidad popular*, tal como la muestra preferentemente nuestro pueblo sencillo y humilde en sus vinculaciones con Dios y con lo *sagrado*. En las tres últimas partes analizaremos más en particular los *aspectos místicos* que reviste en nuestra piedad popular la *devoción tradicional a la Virgen* (cuarta parte) y a la *Cruz* (quinta parte), para

examinar, finalmente, en una *sexta parte* las nuevas formas que hoy asume la mística en diversos ambientes ante la revalorización de lo *cósmico*, lo *corporal* y lo *interpersonal* en las relaciones humanas y que repercuten en las relaciones del hombre con lo divino. Sólo así podremos justificar lo que entendemos cuando hablamos en este trabajo de la *mística de los humildes*. Dicho relevamiento no tiene la pretensión de ser completo, pero alienta la esperanza de que nuevos estudios en estas y otras latitudes de América Latina permitan configurar y plasmar más plenamente este antiguo y recién ahora descubierto, por muchos, *nuevo fenómeno* de la *mística popular*.

### 1. La religiosidad popular en el nuevo "revival" religioso

Hoy es ya un lugar común decir que en nuestra época se da "un nuevo despertar religioso"<sup>1</sup> más allá de las olas secularizantes que atravesaron el Continente Latinoamericano por los años '60 y '70, y de los actuales procesos globalizadores que no dejan de imponer una cultura universal de consumo de productos y de modas comunes en todas las latitudes. En verdad, y a diferencia de Europa, América Latina nunca se dejó seducir completamente por este evangelio secularista. Esto no significa que no se hayan producido cambios en el ámbito de la fe y las costumbres, ni que no hubiera tenido lugar una masiva fragmentación, visible en la multitud de movimientos espirituales surgidos en la esfera pública de lo tradicionalmente religioso, tanto dentro de la Iglesia Católica, como fuera de ella. La cultura posmoderna ha sido propicia para alentar "el auge de las tendencias a la fragmentación, al inmediatismo, al nuevo individualismo, a la crítica de las instituciones establecidas, pero al mismo tiempo a la revalorización de las búsquedas espirituales y comunitarias de todo tipo"<sup>2</sup>.

Dentro de este fenómeno muy complejo de la diferenciación religiosa pueden, sin embargo, encontrarse algunas convergencias o aglutinamientos muy importantes, que alcanzan por su número y envergadura el nivel popular. Todos estos procesos no son otra cosa que la expresión de deseos que se hace realidad en la conformación de diversas tendencias espirituales, que luego se constituyen en movimientos e instituciones religiosas que les dan cuerpo. En general todas estas espiritualidades coinciden en remitir al individuo a una experiencia

<sup>1</sup> Cfr. V. Roldán, "La secularización y el despertar religioso a fin del milenio" en Revista *CIAS*, 48 (1999) 273-292, con amplia bibliografía.

<sup>2</sup> Ch. Parker, *Religión y posmodernidad*, Santiago de Chile, 2001, p.19.

inmediata de lo *sagrado*<sup>3</sup>. Ahora bien esa búsqueda de *experiencia inmediata* se hace sobre diversos ámbitos y con contenidos de lo *sagrado* muy diversos. Esto marca una diferencia esencial con las espiritualidades de la tradición cristiana, que no se distinguían por el contenido de la fe, que era único y común, sino por la acentuación de diversos aspectos ascéticos y místicos, que las particularizaban según fuera el carisma propio vivido y legado por sus fundadores. Las actuales, al moverse en el contexto cultural posmoderno, ya no tienen acotado el contenido de sus creencias. La crisis posmoderna de las ideologías, de los grandes relatos y de la mediación institucional hace que los individuos experimenten una tendencia a descreer de las verdades establecidas sin recurso a la experiencia y de su pertenencia a instituciones donde no tengan una efectiva participación. Las religiones tradicionales, que no han sabido adaptarse a estos cambios culturales han sufrido la deserción de muchos de sus antiguos adherentes y no han sabido eficazmente incorporar a nuevos prosélitos. En su lugar han emergido nuevas espiritualidades bien distintas de las tradicionales.

En este contexto general pueden bosquejarse al menos *seis espiritualidades mayores*, a veces compartidas en parte por diversos movimientos, que compiten en el actual mercado religioso<sup>4</sup>. Cada una de ellas se caracteriza por revalorizar algún aspecto en su espiritualidad como puede ser lo *cósmico*, lo *corporal*, lo *esotérico-pragmático*, lo *carismático*, lo *liberador* y lo *devocional*. Nosotros tomaremos como referencia principal la espiritualidad devocional del catolicismo popular latinoamericano, pero sin dejar de integrar otros aportes provenientes de otros movimientos o experiencias espirituales. Creemos que el así llamado *catolicismo popular*, que recién a partir de los años '60 y '70 ha comenzado a ser plenamente reconocido en América Latina<sup>5</sup>, tiene una vertebradura tal en los diferentes pueblos latinoamericanos, que le permite integrar en la unidad de una fe común los más variados aspectos de la experiencia religiosa, entre los cuales se encuentra lo místico,

<sup>3</sup> Cfr. nuestro trabajo "Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística" en *Stromata* 58 (2002) 263-296.

<sup>4</sup> Cfr. S.P. Arnold, "Espiritualidades para el nuevo milenio" en *Alternativas* (Managua), 6, n. 14 (2000) 97-103.

<sup>5</sup> Para comprender la historia de este redescubrimiento reciente véase nuestro trabajo: "Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana" en *Religión*, Editorial Trotta, Madrid, 1993, pp.79-91.

como más adelante mostraremos<sup>6</sup>. Ya en 1979 el *Documento de Puebla* (DP) de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano caracterizaba al *catolicismo popular*, al que denominaba también con las expresiones de "religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular" como "el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas creencias se derivan y las expresiones que las manifiestan" (DP 444). Esas formas están asimiladas a las culturas de los pueblos que las vivencian. Hoy decimos que están *inculturadas*. Por eso el DP llega a decir: "La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular" (DP 444). Y más adelante agrega que este *Evangelio* encarnado en los pueblos latinoamericanos se "simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe, que se yergue al inicio de la evangelización" (DP 446) y es vivido muy particularmente por "los pobres y sencillos", tal como lo decía ya en 1975 la *Evangelii Nuntiandi* (EN 48) de Paulo VI, aunque, agrega *Puebla*, "abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas" (DP 447). El *Documento de Puebla* también señala que esta piedad popular como "sabiduría popular católica" tiene la propiedad de producir una profunda "síntesis vital" en la que se "conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución, persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto" (DP 448).

Este *catolicismo popular* entiende así simbólicamente lo divino a partir de su praxis cotidiana que se halla inculturada en las más variadas culturas de América Latina. Pero antes de estudiar estas formas de la piedad popular para hallar sus expresiones místicas es conveniente que, primero, nos aboquemos a describir las diferentes características que circunscriben el fenómeno místico cristiano.

## 2. El fenómeno místico cristiano y sus principales características

La religión cristiana es una religión esencialmente mística<sup>7</sup>. Sin

<sup>6</sup> Para un relevamiento actual del catolicismo popular, Cfr. P. Trigo, "Discernimiento cristiano de las formas ambientales de espiritualidad" en *Discernimiento cristiano de la experiencia de Dios*, Buena Prensa, México, 2002-2003. En este trabajo se pasan revista a nueve formas de espiritualidad, siendo la novena la destinada a caracterizar a los "cristianos que viven en los cauces del catolicismo popular".

<sup>7</sup> Cfr. J.M. Velasco, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 1999, especialmente el capítulo 2, pp.22-33.

embargo a comienzos del siglo XX algunas corrientes del protestantismo intentaron negar que el cristianismo fuera místico. Pero lo hicieron desde una concepción griega de lo místico en la que veían sólo un intento trazado por el esfuerzo humano para alcanzar al Absoluto en contraposición a una revelación salvífica que se manifiesta al hombre y lo diviniza. En este sentido se debía oponer lo místico a lo salvífico tal como aparece en la revelación cristiana. Pero esta oposición ha sido hoy superada al haberse purificado la mística de sus presupuestos griegos y específicamente neoplatónicos. La mística aparece así en la concepción cristiana como un camino de la experiencia humana, pero posibilitado y abierto desde Dios por su *gracia* y sus *dones* que introduce, salva y transfigura al hombre en su encuentro con el *misterio divino*. El hecho universal de la salvación alcanzada por Cristo incorpora al hombre a su *misterio* y lo introduce en el nuevo ámbito del *misterio trinitario*, donde Cristo es el *camino*, la *verdad* y la *vida* que lleva a la comunión con el Padre y el Espíritu Santo. Ya no se trata ahora de establecer meras normas de comportamiento ético dentro de una comunidad específica, como lo pretendía la ley mosaica, sino de infundir por iniciativa divina una nueva vida que posibilite a los fieles en su libertad alcanzar el amor como suprema vinculación con las divinas personas del misterio trinitario y con los semejantes, más allá de cualquier raza y nación y en clara perspectiva universal. El núcleo de la mística es así la vida trinitaria y su místico por excelencia es el mismo Jesucristo<sup>8</sup>.

Jesucristo mismo suscribirá esta doctrina e inculcará esta *mística de unión* a sus discípulos en múltiples ocasiones, pero sobre todo hacia el final de su vida: "Que todos sean uno: como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tu me enviaste..." (Jn. 17,21-23). Esta *mística de unión* no es lograda por el esfuerzo humano, sino que es fruto exclusivo de la gratuidad y de la iniciativa divina. Así lo dice claramente san Pablo: "Pero Dios que es rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, precisamente cuando estábamos muertos a causa de nuestros pecados, nos hizo revivir con Cristo -¡ustedes han sido salvados gratuitamente!- y con Cristo Jesús nos resucitó y nos hizo reinar con El en el cielo..." (Ef.2,4-10). Esta *mística unitiva y gratuita* será también una *mística de amor*. Jesucristo a los suyos que estaban en el mundo "los amó hasta el fin" (Jn.13,1). Y les dejó a sus discípulos un mandamiento nuevo: "Este es mi mandamiento: ámense los unos a los otros como yo los he amado" (Jn.15,12). Esta *mística unitiva y gratuita del amor* es profundamente

<sup>8</sup> Cfr. Ch. Kaufmann, artículo "Mística" en C. Floristán y J.J. Tamayo, (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, pp.818-827.

*transformante*. San Pablo llega a decir que esta transformación se realiza por una total identificación con el Señor: "Yo estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí: la vida que sigo viviendo en la carne, la vivo en la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí" (Gal.2, 19-20). Pero esta *mística unitiva* plena de *gratuidad y de amor transformante* no es un acontecimiento meramente individual. Esta transformación unitiva en el *misterio divino* abre a un nuevo ámbito comunitario. Es la *utopía* ya anunciada por Jesús al comienzo de su vida pública en el Sermón de la Montaña: "Felices los que tienen alma de pobres, porque a ellos les pertenecen el Reino de los Cielos..." (Mt.,5,1-12). Serán los pobres y los humildes los que poseen el Reino que trae la salvación de Jesús. Al final de la vida pública de Jesús quedará claro que ese ideario del Monte será encarnado en primer lugar por Jesús y luego por todos los que quieran ingresar en su Reino, para lo cual deberán seguir sus mismos pasos. Jesús mismo se manifestó en toda su vida, y sobretodo en su pasión y muerte como "pobre", "paciente", "aflicto", con hambre y sed de justicia", "misericordioso", de "corazón puro", que "trabaja por la paz", y es "perseguido por practicar la justicia". Y cuando Jesús vea asomar algún deseo de vanas ambiciones en sus discípulos les dirá: "Entre ustedes no debe suceder así. Al contrario, el que quiera ser grande, que se haga servidor de ustedes y el que quiera ser el primero, que se haga servidor de todos. Porque el mismo Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate de muchos" (Mc.10,43-45). Sin embargo esta *utopía social y mística* de Cristo no está circunscripta a una pequeña comunidad. Ella está abierta a todos los hombres y pretende abrazar a *todos los pueblos*. En este sentido Cristo relanza el proyecto ya anunciado por los profetas de Israel. La de convocar a todos los pueblos a la montaña de Sión (Is. 66,18 y ss.). Esta perspectiva estará presente tanto en los *Evangelios* como en los restantes escritos del *Nuevo Testamento*. Ya en los *Hechos de los Apóstoles* se concibe a la Iglesia como "pueblo de pueblos" (Hech.15, 14) y en el *Apocalipsis* el discípulo, en su ilustración mística llega a percibir simbólicamente las realidades definitivas de los últimos tiempos con esta visión: "Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo y venía de Dios, embellecida como una novia preparada para recibir a su esposo..." (Ap. 21, 2-4).

La *utopía social y mística* de Cristo representada simbólicamente por medio de la imagen de la ciudad o de la esposa es una *realidad escatológica* que ya se halla presente y que actúa desde dentro como el fermento en el interior de la masa. Esto significa que dentro del mundo actual tan lleno de excluidos y de injusticias, de anonimato y despersonalización, de violencias, sufrimientos indignos y muertes, ya está actuando una nueva realidad que es la antítesis de aquella, pues habla de

inclusión y de justicia, de reconocimiento y personalización, de vida y dignidad<sup>9</sup>. Los pobres son los que viven esta aparente contradicción. Al ser excluidos y sufrir las consecuencias del anti-reino, al mismo tiempo lo anuncian en su carne y en su testimonio. Este es un *signo crucifical y transfigurativo* de la *mística de los humildes*.

### 3. La religiosidad popular cristiana y la *mística de los humildes*

El reciente "Directorio sobre piedad popular y liturgia"<sup>10</sup> habla de la "religiosidad popular" o "piedad popular", como de términos equivalentes (D 6). En ella el pueblo cristiano manifiesta "junto y al lado de las celebraciones litúrgicas múltiples y variadas modalidades de expresar, con simplicidad y fervor, la fe en Dios, el amor por Cristo Redentor, la invocación del Espíritu Santo, la devoción a la Virgen María, la veneración de los Santos, el deseo de conversión y la caridad fraterna" (D 6). Ya se ve por esta primera aproximación cómo lo central de esta piedad o religiosidad popular es el misterio trinitario en sus diversas personas divinas, la devoción a la Virgen y a los santos y la relación de caridad con el prójimo. El fiel que participa de esta piedad popular lo hace con "simplicidad y fervor", y al mismo tiempo tiene conciencia de sus propios límites, de que es pecador, pero que lo anima un "deseo de conversión". Cuando un fiel se acerca a tocar una imagen de su devoción no vemos en ello un acto externo meramente sensorial o imaginativo, sino una verdadera experiencia de fe encarnada en la sensibilidad, y que habla de "sentidos espirituales" tan preciosos para la piedad mística<sup>11</sup>.

La piedad o religiosidad popular se presenta así como un "verdadero tesoro del pueblo de Dios" (D 9 y nota 14) y el Directorio retoma un texto de la *Evangelii Nuntiandi* (EN) de Pablo VI donde se alaba a la religiosidad popular cuando está bien orientada ya que "manifiesta una sed de Dios que sólo los sencillos y los pobres pueden conocer; vuelve capaces de generosidad y de sacrificio hasta el

<sup>9</sup> Cfr. J. Sobrino, "La utopía de pobres y el reino de Dios" en *Revista latinoamericana de teología* 56 (2002) 145-179 y reproducido en la *Revista CIAS* 51(2002) 546-572.

<sup>10</sup> Cfr. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Directorio sobre piedad popular y liturgia*, Roma, 2002. Citaremos a este importante documento con la sigla D seguida de un número correspondiente a su párrafo.

<sup>11</sup> Cfr. M.A. Fiorito, *Buscar y hallar la voluntad de Dios. Comentario práctico a los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*, Ed. Diego de Torres, Buenos Aires, 1989, Tomo 1, p.336.

heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe; comporta un sentimiento vivo de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante; genera actitudes, raramente observadas en otros lugares, en el mismo grado: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desprendimiento, apertura a los demás, devoción" (D 9; EN 48).

Del mismo modo este pueblo sencillo tiene una profunda *teología mística*, como "conocimiento experimental de Dios a través del abrazo del amor unitivo"<sup>12</sup>. Esto da lugar a una espiritualidad mística donde los fieles viven la "paternidad" de Dios no en abstracto, sino como "hijos del Padre" en su Hijo Jesús. Viven también en todo momento su "providencia" a través de incontables hechos que entretejen su vida cotidiana y la interiorizan con el sentimiento de su "presencia amorosa y constante", que los acompaña de día y de noche. Así lo expresa una hermosa oración popular que se reza en la Novena del Señor de los Milagros de Mailín:

Señor, que a todas horas del día y de la noche, mi pensamiento a Ti se eleve.

Señor, que a todas horas del día y de la noche, mis ojos te contemplen.

Señor, que a todas horas del día y de la noche, mis oídos te perciban.

Señor, que a todas horas del día y de la noche, tus perfumes me embelesen.

Señor, que a todas horas del día y de la noche, mi lengua y mis labios tus virtudes canten.

Señor, que a todas horas del día y de la noche, mis brazos te aprisionen.

Señor, que a todas horas del día y de la noche, mis pasos se encaminen a tu paternal mansión.

Señor, que a todas horas del día y de la noche, de hinojos yo te adore más que los ángeles todos, que más que todos ellos te debo yo<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. W. Johnston, *Teología mística. La ciencia del amor*, Herder, Barcelona, 1997, p.83.

<sup>13</sup> La devoción al Señor de los Milagros de Mailín es una devoción típica del catolicismo popular argentino que tuvo su origen en la Villa de Mailín en Santiago del Estero hacia fines del siglo XVIII. La devoción a la bendita cruz se ha extendido luego y sobre todo en estos últimos años a otros países de América Latina, como Paraguay, México y Cuba.

Todos rasgos inconfundibles de la experiencia mística. Ya san Juan de la Cruz señala que el deseo por la presencia es una de los rasgos que caracterizan al alma mística: "¡Descubre tu presencia y máteme tu vista y tu hermosura, mira que la dolencia de amor no se cura sino con la presencia y la figura!"<sup>14</sup>.

Nos toca ahora adentrarnos un poco más en profundidad en las diversas místicas que animan la experiencia religiosa de nuestros pueblos. Podemos decir que la vida religiosa de nuestro pueblo y en general de los pueblos latinoamericanos está ligada muy principalmente en su fe popular a dos grandes devociones, como son la de la Virgen y la de la Cruz. Esta simbólica está presente en toda América y en todas las etapas de la evangelización americana. Y no puede estar ausente en estos momentos de crisis. Examinaremos en *primer lugar* los rasgos que caracterizan a la *mística mariana* (párrafo 4). En *segundo lugar* nos referiremos a la *mística de la Cruz* (párrafo 5), tal como se da en nuestro catolicismo popular. *Finalmente* (párrafo 6) nos referiremos a algunos nuevos rasgos de la mística, como son el *cósmico*, el *corporal* y el *interpersonal*, que aparecen en diversos ámbitos de nuestra religiosidad popular latinoamericana.

#### 4. La mística mariana

Latinoamérica es un continente eminentemente mariano. Todos los países tienen a la Virgen María como a su Patrona en sus diversas advocaciones. Eso muestra la devoción que todos estos pueblos lo profesan. En Argentina toda una serie de imágenes como la Virgen del Valle en Catamarca, la Virgen del Milagro en Salta, la de Itatí en Corrientes, la de Sumampa en Santiago del Estero, y la de Luján en Buenos Aires, para citar sólo algunas de las más importantes, han formado y siguen formando la piedad mariana de nuestro pueblo. En los últimos años otras devociones de la Virgen se han agregado a las tradicionales como son, por ejemplo, la Virgen del Rosario de san Nicolás y la Virgen Desatanudos, que atraen a verdaderas multitudes a sus santuarios. Podríamos referirnos a cualquiera de estas devociones marianas para mostrar su carácter místico. Sin embargo hemos preferido elegir una devoción típicamente latinoamericana y cuyo culto está entre nosotros y en toda América, como es la de Nuestra Señora de Guadalupe. Ella no sólo es patrona de México, sino también de toda América Latina. Además el fenómeno guadalupano es el primer testimonio que nos habla de la intervención directa de la Virgen en la evangelización de este Nuevo Mundo. Basados en este hecho hasta podríamos afirmar

<sup>14</sup> San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* B, 11.

también que la *mística mariana latinoamericana* comienza con las apariciones de la Virgen de Guadalupe en los inicios mismos de la evangelización de México<sup>15</sup>.

De esta devoción tenemos la ventaja de poseer documentos muy antiguos que relatan las apariciones como es el *Nican Mopohua* (*Aquí se narra*) del indio Antonio Valeriano escrito en la lengua náhuatl y que guarda toda la riqueza de sus expresiones culturales originales<sup>16</sup>. En este relato se nos cuenta la historia de las cuatro apariciones de la Virgen María al indio Juan Diego en la colina del Cerrito Tepeyac en las proximidades de México entre el 9 y el 12 de diciembre de 1531. También allí se narra una quinta aparición de la Virgen a Juan Bernardino, tío de Juan Diego, que por esos días se encontraba enfermo. En esas apariciones a Juan Diego la Virgen le encarga que vea al Señor Obispo de México, fray Juan de Zumárraga, a fin de solicitarle que en ese lugar del Tepeyac le construya un templo para allí mostrar a su Hijo y consolar a su pueblo. Tras muchas idas y venidas el indiecito logra convencer al Obispo. Para ello le lleva, como signo de que lo enviaba la Señora del Cielo, su ponchito o tilma llena de fragantes y frescas rosas cortadas en la cumbre del Tepeyac, imposibles de crecer y florecer en esa época invernal. Juan Diego en presencia del Obispo abre su tilma y al dejar caer al suelo las rosas, muestra su propia tilma ahora estampada con la bendita imagen de Guadalupe, tal como todavía hoy se la venera en su Santuario del Tepeyac.

El *Nican Mopohua*, sin pretenderlo, nos brinda en su sencillez el primer *texto místico* de la evangelización americana. De este misterio místico primordial participan hoy los *peregrinos* que acuden a venerar su Imagen en el Santuario de Guadalupe. Estudios bien documentados nos permiten caracterizar los rasgos típicos de sus devotos<sup>17</sup>. Este acercamiento a la piedad mística guadalupana nos permitirá a su vez apreciar mejor las diversas particularidades de la mística mariana de nuestro Continente.

La mística guadalupana aparece en primer lugar como profunda-

<sup>15</sup> Cfr. F. Johnston, *El milagro de Guadalupe*, Ed. Verdad y Vida, México, 1996.

<sup>16</sup> *Nican Mopohua*, traducido del náhuatl al español por el Pbro. Mario Rojas Sánchez, Ed. Pan y Trabajo, Buenos Aires, 2000. Utilizaremos esta versión y pondremos entre paréntesis la sigla NM seguida del número del párrafo citado. Esta versión tiene, además, una serie de notas puestas al final donde se clarifican el sentido náhuatl de sus expresiones.

<sup>17</sup> Cfr. P. Giuriati y E. Masferrer Kan (coordinadores), *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica*, Centro Ricerche Socio Religiosi-Plaza y Valdez Editores, México, 1998.

mente *simbólica*. Las cuatro apariciones de la Virgen a Juan Diego están entretrejidas con elementos altamente simbólicos para la mentalidad indígena. Así el canto de los pájaros y la variedad de las flores, reflejan no sólo hechos naturales, sino signos sagrados<sup>18</sup>. Y todavía hoy la piedad popular guadalupana no deja de cantarle a la Virgen sus "mañanitas", la "guadalupana" y otras muchas canciones. También en sus fiestas el pueblo sencillo la agasaja con pétalos de rosas y con otros ramos de flores, como tiernamente se lo dice en una de sus "mañanitas": "Despierta, Madre despierta, mira que ya amaneció, mira mi ramo de flores que para ti traigo yo". Todos estos signos, vividos en la fe, son símbolos místicos de piedad.

La característica *simbólica* de esta mística introduce inmediatamente a un segundo aspecto que es su carácter *presencial*. Esta *simbólica* no conduce tanto a transmitir significados segundos de tipo conceptual, sino sobre todo a afirmar *presencias divinas*. Así cuando por primera vez Juan Diego sube al monte se le muestra una "Doncella que allí estaba de pie" (NM 14). Esa imagen *presencial* se le grabará hondamente y quedará simbólicamente impresa en su tilma.. Esa *presencia* la sienten sus innumerables peregrinos que cada día pasan frente a ella en su nuevo Santuario del Tepeyac. Puede decirse que todo el cerrillo del Tepeyac con sus diversos lugares identificados comunica al promesante o al devoto, que lo visita y pasea, esa misma sensación de *presencia*: "el peregrino guadalupano, en manera mucho más evidente que los peregrinos a otros santuarios, se dirige al lugar sacro del Tepeyac para encontrar a la madre que ama y de quien se siente amado. Cumple con espontaneidad actos que le son familiares, dialoga con Ella: refuerza un ligamen vital que continúa en el tiempo"<sup>19</sup>.

Uno de los aspectos que más resaltan en esta mística *presencial* y *simbólica* de Guadalupe es su alto sentido *personal* y de *sencilla familiaridad entre Juan Diego y la Virgen*. No es una mística que desemboca en un absoluto despersonalizado e incognoscible. El *Nican Mopohua* trae numerosos ejemplos donde se muestra esta familiaridad. Las primeras palabras que oye Juan Diego en la primera aparición fueron "Juanito, Juan Dieguito" (NM 12). Palabras en diminutivo, que

<sup>18</sup> Las antiguas tradiciones precolombinas hablan de bellas flores y bellos cantos como signo de lo sagrado, cfr. nuestro trabajo: *La Sagrada Escritura en la Evangelización de América Latina*, San Pablo, Buenos Aires, 1993, p.108 y ss.

<sup>19</sup> Cfr. P. Giuriati y E. Masferrer Kan, *op.cit.* en nota 18., p.124.

expresan cariño y cercanía como las que diría una madre a su hijo.<sup>20</sup> Juan Diego le responderá de la misma manera con mucho afecto y familiaridad. Después de preguntarle la Virgen adónde se dirigía, Juan Diego le responde como si la conociera desde siempre: "Mi Señora, Reina, Muchachita mía, allá llegaré, a tu casita de México Tlatelolco, a seguir las cosas de Dios..." (NM 24). Este diálogo lleno de sencilla familiaridad, ternura y confianza que se da entre la Virgen y Juan Diego será el paradigma más profundo sobre el cual se labrará toda la piedad y la mística guadalupana. Así lo viven los fieles, que todavía hoy concurren a su santuario, a pesar de que los tiempos y los problemas en relación a aquellos han variado substancialmente. El peregrino guadalupano va mayormente al Santuario para "visitar a la Virgen"<sup>21</sup>. A semejanza de Juan Diego, le gusta "hablar con la Virgen"<sup>22</sup>. Si pide algo siempre lo hará en medio de su diálogo con ella<sup>23</sup>.

En las diversas apariciones sorprende no sólo el trato familiar con que se relacionan la Virgen y Juan Diego, sino también el carácter *contemplativo* y *humilde* que Juan Diego manifiesta en su trato con la Virgen. Juan Diego en todas las apariciones no sufrió arrebatos u otros fenómenos que hubieran podido enajenarlo y que acompañan a veces las experiencias místicas. Pero tuvo visiones, que sin hacerle perder su conciencia, le permitieron *contemplar* a la Virgen con todo su detalle *corporal, simbólico* y *presencial*. En la primera aparición al sentirse llamado por la voz subió a la cumbre del cerrillo: "y cuando llegó frente a Ella mucho admiró en qué manera sobre toda ponderación aventajaba su perfecta grandeza: su vestido relucía como el sol, como que reverberaba" (NM 14-17). Juan Diego extiende su mirada contemplativa a la naturaleza transfigurada por la luz que brotaba de ella: "la piedra, el risco en el que estaba de pie, como que lanzaba rayos, el resplandor de ella como preciosas piedras, como ajorca parecía, la tierra como que relumbraba con los resplandores del arco iris en la niebla..." (NM 18-21). Descripción que sólo puede comprenderse desde una experiencia *contemplativa* semejante a la que vivieron los discípulos en la transfiguración de su Maestro en el monte (Mc.9,2-10 y paralelos).

Pero ante esta *mirada exterior, contemplativa*, que le hace presente un misterio, el de la Virgen, que lo sobrepasa y que le viene

<sup>20</sup> Este carácter afectivo y coloquial es un rasgo típico de la cultura náhuatl. Así en un texto precolombino un padre aconseja a su hija con estas expresiones: "Aquí estás, mi hijita, mi collar de piedras finas, mi plumaje, mi hechura humana, nacida de mí..." (cfr. mi trabajo sobre *La Sagrada Escritura...*, p.114).

<sup>21</sup> Cfr. P. Giurriati y E. Masferrer Kan, *op.cit.*, p.99.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.101.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.126.

como de fuera, está también presente en Juan Diego una *mirada* ahora *interior, también contemplativa*, que lo remite ante la grandeza y belleza de ese misterio a la *pequeñez* y la *humildad* de su propia existencia. Juan Diego en el segundo encuentro con la Virgen está decidido a dejar la misión, pues no se siente preparado para ella. El Obispo no ha hecho caso de sus palabras y del pedido que él le llevaba. Es su primera prueba. Pero allí en la manifestación de su propia incapacidad es donde se muestra su *verdad* y su profunda *humildad*. Juan Diego le pide a la Virgen que envíe en su lugar a otro mensajero más creíble: "mucho te suplico, Señora mía, Reina, Muchachita mía, que a algunos de los nobles, estimados, que sea conocido, respetado, honrado, le encargues que conduzca, que lleve tu amable aliento, tu amable palabra para que le crean. Porque en verdad soy un hombre de campo, soy mecapal, parihuela, soy cola, soy ala; yo mismo necesito ser conducido, llevado a cuestras, no es lugar de mi andar ni de mi detenerme allá adónde me envías, Virgencita mía, Hija mía menor, Señora, Niña; por favor dispénsame..." (NM 54-56)<sup>24</sup>. Esta *humildad* de Juan Diego está en consonancia con el apelativo con que muchas veces la Virgen lo llama al decirle "hijo mío *el más pequeño*". Es un apelativo evangélico. Ya Jesús había hablado en su *Evangelio* que el "Reino de los Cielos pertenece a los que son como niños" (Lc.18,16). La *humildad*, el ser pequeño ante sí y los demás, sintiéndose completamente puesto en las manos de Dios, es una *exigencia del reino* y no meramente una cualidad que puede ennoblecer a ciertas personas.<sup>25</sup> Así lo viven los peregrinos y devotos de la Virgen de Guadalupe que se acercan a su Santuario<sup>26</sup>.

Finalmente esta mística guadalupana es también una *mística profética*. Juan Diego en su sencillez contemplativa y servicial tiene un rasgo inconfundible de *profeta*. Al igual que Jeremías (Jer.1,4 y ss), Oseas (Os.1,1 y ss), Isaías (Is. 6,1 y ss) y otros profetas, Juan Diego es elegido para llevar a cabo una misión. Y él como mediador es convocado para comunicar una voluntad divina, a la cual sirve a pesar de las

<sup>24</sup> El "mecapal" es una faja de ixtle que pasa por la frente y ayuda a sostener la carga y la "parihuela" es un conjunto de cuerdas y varas que ayuda a poner la carga sobre la espalda. Amabas palabras "son expresiones de mucha humildad" como si dijeran con ellas "no soy más que un animal de carga..." (cfr. Nota 55 al Nican Mopohua). La expresión "soy cola" en náhuatl es una expresión que significa "pueblo, gente baja, humilde" (cfr. nuestro trabajo *La Sagrada Escritura...*, p.114, nota 39. ).

<sup>25</sup> Cfr. nuestro trabajo, "Santa Teresita del Niño Jesús. Nueva doctora de la Iglesia" en *Boletín de Espiritualidad*, Buenos Aires (Nov.-Dic. 1997) pp.4-7. La "pequeñez" será uno de los rasgos típicos de la mística de santa Teresita.

<sup>26</sup> P. Giurriati y P. Masferrer Kan, *op.cit.*, p.112.

contradicciones que sufre. Esta misión lo hace al profeta *siervo, servidor* de un mandato que lo sobrepasa y al que debe obediencia. La misma Virgen le dirá a Juan Diego después de confirmarlo en su misión y darle el signo de las rosas: "Tú que eres mi mensajero..." (NM 139). La *humilde sencillez contemplativa, familiar y profética* de Juan Diego es como un "caminito", al decir de santa Teresita, que se ofrece a los hombres de hoy para vivir su vida cristiana de un modo simple y comprometido. De hecho son los pobres los que centralizan la utopía del Reino. Ellos son una profecía viva no ya encarnada en un solo elegido, sino en muchos<sup>27</sup>. Y no sólo lo son por sus sufrimientos y exclusiones, por sus carencias y necesidades, sino mucho más por lo que aportan a la utopía universal del *hombre nuevo*, al mostrarnos modelos concretos donde ya se vive la *esperanza de un amar comprometido lleno de ternura y solidaridad*. Pero esta mística *profética* del pueblo humilde tiene también introyectada dentro de sí, no sólo a la *Virgen*, sino también al *misterio de la Cruz*. Esta es otra de las dimensiones de la mística vivida en el pueblo fiel, que ahora deberemos considerar.

### 5. La mística de la Cruz

Los pueblos latinoamericanos tienen además de su devoción mariana una acendrada devoción al misterio de la Cruz o al misterio del Señor en la Cruz. También en todos nuestros pueblos se les da a estos Cristos crucificados un nombre propio según sea el lugar o las circunstancias que dieron nacimiento a su culto. Así en el Perú, el Señor de los Milagros de Lima, en Guatemala, el Cristo negro de Esquipulas, en Argentina, el Señor del Milagro de Salta y el Señor de los Milagros de Mailín, para no citar más que algunos.

El culto del Señor crucificado en América Latina se remonta a la llegada de los conquistadores<sup>28</sup>. Ellos son portadores de la insignia de la Cruz. Ese signo, que según la tradición vio Constantino y que siglos más tarde será el emblema de los cruzados, venía ahora con los conquistadores en sus carabelas, en sus estandartes y en sus vestiduras como expresión de su fe cristiana.

Sin embargo el signo de la cruz en América es anterior a la

<sup>27</sup> Cfr. I. Ellacuría, "Utopía y Profetismo desde América Latina", *RLT* (1989) 141-184, citado por J. Sobrino, "La utopía de los pobres..." en *Revista CIAS* 52 (2002) 560.

<sup>28</sup> Sobre el uso de la cruz a lo largo de la historia como signo del cristiano véase el artículo "Cruz" de B. Sesboüé en X. Pikaza y N. Silanes (comp.): *Diccionario teológico "El Dios Cristiano"*, Secretariado Trinitario, Salamanca,, 1992, pp.317-339., con amplia bibliografía.

llegada de los españoles<sup>29</sup>. Una rica y variada iconografía de la cruz puede encontrarse de un extremo al otro de América en testimonios artísticos y orales que se refieren indudablemente a tradiciones precolombinas. Los conquistadores y los misioneros quedaron sorprendidos por esa presencia. Al no comprender su significación cultural le adjudicaron una interpretación cristiana. Según esta interpretación el apóstol Tomás, al ir a evangelizar a las Indias Orientales habría evangelizado, sin saberlo, el Nuevo Continente. Y al perderse el contenido de esa primera predicación sólo habría quedado el signo de la cruz<sup>30</sup>. Hoy gracias a un intenso y prolongado trabajo etnográfico ha podido descifrarse ese enigma.

Estos estudios han mostrado que el signo de la cruz fue una creación cultural propia de las culturas indígenas de este Continente e independiente de sus orígenes cristianos. Ella era utilizada en variadas formas de representación. Así los indígenas acostumbraban plantar cruces de madera en sus sembradíos, como así también pintaban o labraban cruces en diversos objetos u obras de arte sacro o profano, como eran ídolos de piedra o metal, tinajas y otros elementos de uso cotidiano<sup>31</sup>. El significado general de la cruz se encuentra vinculado a la *cruz de los vientos*. Por el signo de la cruz se pedían a los dioses que los vientos desde sus cuatro direcciones fueran propicios en la formación de nubes portadoras de lluvia. De allí la presencia de esas cruces plantadas junto a los sembradíos o en los elementos decorativos de las vasijas que recogían el agua. También es frecuente encontrar el signo de la cruz junto a otros elementos simbólicos en vasijas o tinajas que servían de enterramiento. Con ello los indígenas pedían a sus dioses que a sus difuntos no les faltara el agua en su vida de ultratumba. El signo de la cruz aparece así en estas culturas precolombinas como signo de *abundancia y de vida*.

Los conquistadores y los misioneros que anunciaron el Evangelio de la Vida con el signo de la Cruz no conocieron este significado que los indígenas le daban a la cruz. Lo cierto es que ellos, a pesar de este desconocimiento, llevaron la nueva Cruz por todas partes del *Nuevo Mundo*. Así lo cuentan numerosas crónicas de la época. Juan Nuñez del Prado, uno de los primeros conquistadores que desde el Perú hacia 1550 se internó en los actuales territorios de Argentina, fue plantando cruces

<sup>29</sup> Cfr. A. Quiroga, *La cruz en América*, Edic. Castañeda, San Antonio de Padua, Buenos Aires, 1977.

<sup>30</sup> Cfr. nuestro trabajo: *La Sagrada Escritura en...*, p.165-166.

<sup>31</sup> Cfr. T. Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, 1980.

en su camino<sup>32</sup>. Los misioneros harán lo mismo. San Roque González de Santa Cruz, uno de los fundadores de la reducciones jesuíticas del Paraguay a comienzos del siglo XVII acostumbraba plantar una cruz al fundar un pueblo<sup>33</sup>. Así lo cuenta en una carta: "los indios levantaron la cruz delante de la iglesia, y habiéndoles dicho la razón de por qué los cristianos la adoramos, nosotros y ellos la adoramos todos de rodillas, y aunque es la última que hay en estas partes, espero en Nuestro Señor ha de ser principio de que se levanten otras muchas...".<sup>34</sup> La Cruz con el correr del tiempo dejó de ser un *signo externo* de la evangelización para convertirse en un *signo internalizado* de inserción eclesial y de pertenencia a Cristo. Todo ello ya nos introduce en el ámbito de la *mística de la Cruz*. Hace unos meses atrás, cuando todavía estábamos en lo peor de la crisis argentina por televisión vi cómo un grupo de mujeres sencillas del Norte Argentino hicieron un singular acto de protesta, pero no con cacerolas como el efectuado en diciembre de 2001 por familias de la clase media de Buenos Aires. Ellas, las del Norte, eligieron un símbolo que les era muy cercano y muy querido, el de la cruz. Por eso se "crucificaron" poniéndose sobre sus espaldas una madera a modo de cruz transversal y ataron sus brazos a ella. Así expresaban de un modo silencioso y vívido la desgarrada situación social por la que pasaban. Y no lo hacían dentro de los actos religiosos de la Semana Santa, sino en medio mismo de sus penurias y necesidades. Con ello querían significar algo más profundo que la exigencia a una justa reivindicación. Estaban proclamando con su gesto que en ellas y en sus familias el *Señor seguía todavía crucificado*.

En un trabajo reciente Jon Sobrino nos recuerda que la "realidad del pueblo crucificado, de las víctimas, de los pobres, no se reduce a sufrimiento y carencia, sino que ellos poseen un potencial para aportar, no sólo para recibir; en nuestro caso, para aportar a la constitución de la utopía -universal- de la familia humana"<sup>35</sup>. Esto lo ha comprendido el pueblo sencillito de América Latina, que como esas mujeres crucificadas del Norte Argentino, tienen en la Cruz más allá de la mostración de su sufrimiento y opresión, la fuente de su dignidad y de su sabiduría. En este sentido los pobres expresan los signos de la utopía del Reino porque, más allá de las miserias que puedan darse en su seno por la natural fragilidad humana, en ellos anidan verdaderas aspiraciones humanizadoras y actitudes solidarias que son semillas de fraternidad que

<sup>32</sup> Cfr. A. Quiroga, *op.cit.*, p.17.

<sup>33</sup> Cfr. nuestro trabajo: "La Cruz, la Virgen Conquistadora y el Corazón" en *Stromata* 44 (1988) 371-421.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.409, nota 66.

<sup>35</sup> J. Sobrino, *op.cit.* en nota 27.

quiere caracterizar a la nueva familia humana<sup>36</sup>. Los pobres son en su dignidad el "modelo de toda utopía"<sup>37</sup>.

Algunos podrían ver esta perspectiva como una utopía ideal de corte humanista. Pero no es así. Esta utopía escatológica en su realización no es el resultado del mero esfuerzo humano. Ella proviene de lo Alto. En su sentido más profundo y místico es obra de Cristo, en la que Cristo verdaderamente se manifiesta. Así los pobres "no son sólo camino a Cristo, sino su sacramento". Son "vicarios de Cristo"<sup>38</sup>. Esta mística de la cruz hoy se la vive en los pobres y excluidos como un nuevo modo de revelación del misterio de Cristo y plantea con nueva intensidad el problema del dolor de Dios presente en sus pobres. Ya en otros tiempos se daba el tema de la identificación del fiel con Cristo en la Cruz. Pensemos en san Ignacio de Antioquía, en san Francisco, en santa Margarita María y otros muchos santos de todas las épocas. No deja de ser admirable ver cómo los fieles llegan así a identificarse con Cristo en el misterio de su pasión. Y no deja de ser más admirable todavía el ver cómo el mismo Cristo se identifica, por su parte, con los pobres y con todos aquellos que padecen alguna tribulación. El dolor de Cristo se extiende a su cuerpo. Cristo padece en cada uno de sus miembros.

En Julio de 2001 visité en Brasil la ciudad de *Ouro Preto*, famosa por sus numerosas y bellas iglesias del barroco brasileño del siglo XVIII. Al llegar a la plaza central el guía nos hizo prestar atención al monumento que allí se levantaba. Era una columna al tope de la cual se erigía una estatua en honor de un patriota, de profesión dentista, "tiradentes" en portugués, que encabezó en aquellos años una revuelta contra el poder real portugués. El levantamiento fue sofocado y el patriota como escarmento fue ahorcado. Desde entonces el pueblo lo recuerda como héroe y, luego que el Brasil alcanzó su independencia, le levantó el monumento al que se lo bautizó con el nombre de el "Tiradentes". La historia no la hubiera yo retenido en mi espíritu si no fuera por otra circunstancia que me llamó poderosamente la atención. Al visitar el museo de esculturas de la ciudad, me encontré con un Cristo yacente hermosamente tallado y con una intrigante *sombra negra* en su cuello. Al preguntar por esa extraña peculiaridad se me dijo que a ese Cristo lo llamaban del "Tiradentes", ya que portaba sobre su cuerpo los mismos signos que el Tiradentes había padecido al ser ahorcado. Esta identidad, captada por el artista, no dejó de conmoverme y darme una luz especial para entender la identidad, que se da hoy también entre el Cristo paciente y muchas de nuestras poblaciones sufrientes, que como

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.567.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.560.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.568-569.

aquellas mujeres del Norte argentino, y en semejanza con el Tiradentes, viven y actualizan en sus vidas el misterio de la Cruz. Nosotros podremos ver en la cruz llevada por esas poblaciones sólo su dolor, pero Jesucristo no, porque él lleva impreso sobre su cuerpo, ese, su mismo dolor. Una *mirada mística*, más profunda, nos invita a ver en la cruz diaria de nuestros pueblos el dolor y la cruz misma de Cristo, que desde ellos sigue ofreciéndose por la salvación del mundo.

Pero esta experiencia de dolor y de humillación vivida a nivel de nuestros pueblos nos introduce un poco más en el conocimiento íntimo de la persona de Cristo. El camino de la Cruz es un camino de identificación que sólo avanza hacia nuevos espacios a medida que se acrecienta el *amor* que da sentido al dolor. El caminito de santa Teresita tenía como condición básica el conocimiento de la *propia pequeñez* a fin de abandonarse totalmente en los brazos de Dios. El caminito de este *puro amor* por el que avanza esta *mística de la Cruz* lleva, además, al conocimiento de la *pequeñez* de Dios<sup>39</sup>. Esto es lo nuevo. La grandeza de Dios está ligada a su omnipotencia. La *pequeñez* de Dios está vinculada a su *debilidad*. Jesús tanto en el pesebre como en la cruz se muestra *débil*. Y tanto en el pesebre como en la cruz Jesús muestra su mucho *amor*. Y porque nos ama renuncia al ejercicio de su poder y se somete al rigor de los tiempos y a las disposiciones de los hombres. No es que Jesús no tenga poder. Porque por su "palabra han sido hechas todas las cosas" dirá san Juan (Jn.1,3) y en el *Evangelio de san Lucas* (Lc.8,22 y ss) se verá como con su sola voz hace calmar todos los elementos del mar, cura a los enfermos y resucita a muertos. Pero también *someterá* su *omnipotencia* a su *amor* y a su *misericordia*. Y quiere ganar la voluntad del hombre más por la benevolencia y el amor que por su poder y majestad. Se mostrará impotente para suprimir el mal, si antes el pecador no inclina su libertad al arrepentimiento y al perdón<sup>40</sup>. En la cruz no acude a su omnipotencia para evitar su muerte y sufrimiento. Así tampoco impedirá que Judas se ahorque. Sin embargo su ejemplo de docilidad ante sus verdugos, como la de un débil cordero, puede que haya sido decisiva para la conversión postrera de Judas. En el *Evangelio* Jesús dirá "aprendan de mí que soy manso y humilde de corazón" (Mt. 11,29). Esto hace que Jesús se despoje de su omnipotencia

<sup>39</sup> Este misterio de la "pequeñez de Dios" lo intuyó al final de su vida santa Teresita, pero no tuvo tiempo de desarrollarlo. Así en su última carta al Abate Bellière, su hermanito de alma, le dice: "Yo no puedo tener miedo a un Dios que se ha hecho tan *pequeño por mí*... ¡Yo lo amo..! ¡Pues él es sólo amor y misericordia!" (carta 266).

<sup>40</sup> Cfr. J.M. González Ruiz, *La Cruz en Pablo*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2000, pp.12-13.

y majestad y se haga "alcanzable" por todos aquellos que a semejanza de El quieran hacerse *mansos y humildes* de corazón. La vida mística de unión con Jesús no es por tanto una utopía inalcanzable, sino perfectamente realizable, a condición de asumir en la vida esta *mística de la Cruz*.

## 6. Nuevos aportes a la *mística de los humildes*

Visualizamos al menos *tres nuevos aportes* a la *mística de los humildes* que emergen en diversos contextos y que pueden enriquecer al catolicismo popular. Esto no significa que estos aportes estén ya extendidos a todo el cuerpo social, sino que aparecen como tendencias aquí y allá. Pero ya el descubrirlos es importante, porque son como los primeros brotes de algo nuevo.

Estos *tres* aportes tienen que ver con *tres* nuevas dimensiones que están siendo revalorizadas en la experiencia mística contemporánea, como son lo *cósmico*, lo *corporal* y lo *interpersonal*. Veamos ahora brevemente y de un modo sintético cada uno de estos aportes.

### 6.1. La *dimensión cósmica de la mística*

La experiencia mística es siempre una experiencia de totalidad. La experiencia de lo *sagrado* se hace siempre dentro de un contexto humano donde el mundo no está ausente. Ya lo veíamos arriba al describir la primera visión de la Virgen, que experimentó Juan Diego, enmarcada en una naturaleza contagiada por su fulgor divino. Pero esta presencia de la naturaleza es una constante en toda experiencia mística. Cuando Teilhard de Chardin, el gran paleontólogo jesuita, celebró su "misa sobre el mundo" estando en China en una expedición científica, en pleno desierto de Ordos, el día de la Transfiguración de 1923, a pesar de no tener pan y vino, hizo su eucaristía mística y puso en un solo movimiento dirigido a Dios toda su experiencia y su amor por el mundo que tan incansablemente trataba de indagar: "Ya que, una vez más Señor, ahora no en los bosques de Aisne, sino en las estepas de Asia, no tengo pan, ni vino, ni altar, me elevaré por encima de los símbolos hasta la pura majestad de lo Real, y te ofreceré, yo, que soy tu sacerdote, sobre el altar de la Tierra entera, el trabajo y el dolor del mundo..."<sup>41</sup>.

Este carisma de Teilhard no es un carisma de su sola personalidad. Hoy hay una mayor sensibilidad por lo cósmico. La llegada del hombre a la luna abrió para muchos las fronteras del espacio. Para tener esta apertura no es necesario poseer conocimientos científicos. Conoció a una mujer en el monte santiaguense que me contaba su angustia al vivir

<sup>41</sup> Teilhard de Chardin, P., *El himno del universo*, Taurus, 1964, p.17.

prácticamente encerrada en un cuartito de pensión en el centro de Buenos Aires sin ningún contacto con la naturaleza y cómo volvió a la vida cuando regresó a su rancho en medio del monte. Allí recuperó su libertad cuando por la noche pudo finalmente dormir a cielo descubierto en el patio de su casa, tendida sobre su camastro de cuero, como es costumbre en esos montes en las noches de verano. Allí de espaldas y a sus anchas podía pasar las horas mirando hacia arriba su cielo azul oscuro, abierto, profundo y tachonado por miles y miles de estrellas, que la cubrían como un bello manto. Ella no poseía ninguno de los conocimientos científicos que hoy nos permiten apreciar objetivamente la magnitud y complejidad de nuestro cosmos. Pero esta mujer poseía un sentir de la naturaleza que le era tan vital como su propia vida. Su experiencia de la naturaleza era en ella ya germinativamente mística, aunque no haya utilizado un lenguaje explícitamente religioso o científico. Uno no puede dejar de hablar de lo que ama.

Hoy la vida hacinada en las grandes ciudades, la disminución de los espacios verdes y una civilización del consumo y del descarte ha envenenado nuestro medio ambiente y corre el peligro de erosionar nuestro contacto vital con la naturaleza y de hacerlo inviable. Sin embargo este peligro ha producido afortunadamente en amplios sectores de la población una sana reacción en orden a vivir más en contacto con la naturaleza y en una relación de respeto, que nos invita a retornar a costumbres ecológicas más acordes con la antigua sabiduría de los pueblos indígenas, para quienes la pradera, los bosques y todas las especies vivientes debían convivir en equilibrada armonía, pues eran sagrados. Así lo decía el Jefe Seattle de la tribu Suwamish en una carta que en 1885 le dirigió al presidente Franklin Pierce a su propuesta de comprarle las tierras indígenas de su tribu: "¿Cómo pueden comprar o vender el cielo, el calor de la tierra? Esta idea nos parece extraña. No somos dueños de la frescura del aire ni del centelleo del agua. ¿Cómo podrán comprarlas a nosotros?... Deben saber que cada partícula de esta tierra es sagrada para mi pueblo. Cada hoja resplandeciente, cada playa arenosa, cada neblina en el oscuro bosque, cada claro y cada insecto con su zumbido son sagrados en la memoria y la experiencia de mi pueblo. La savia que circula en los árboles porta las memorias del hombre de piel roja. Los muertos del hombre blanco se olvidan de su tierra natal cuando van a caminar por entre las estrellas. Nuestros muertos jamás se olvidan de esta hermosa tierra porque es la madre del hombre de piel roja. Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros. Las fragantes flores son nuestras hermanas, el venado, el caballo, el águila majestuosa son nuestros hermanos. Las crestas rocosas, las savias de las praderas, el calor corporal del potrillo y el hombre, todos pertenecen a la misma

familia..."<sup>42</sup>. Estas pocas líneas de esta hermosa carta ya muestran la concepción y la vivencia que estos indígenas tenían de su hábitat en el cual se sentían integrados. Afortunadamente hoy, frente a esta catástrofe ecológica se está dando a nivel mundial una nueva y más amplia *conciencia planetaria* de nuestra responsabilidad frente a la naturaleza. Esta nueva conciencia, por un lado, ha influido en la formulación de políticas ordenadas a producir un desarrollo humano sustentable en un mundo, que necesita ser cuidado y recreado continuamente. Por otro lado esta nueva actitud ante la naturaleza, al ser un hecho espiritual, ha repercutido favorablemente para una reactualización de la *dimensión cósmica de la mística*. Trataremos de mostrarlo en sus rasgos más significativos.

A mediados del siglo XIX comenzaron a percibirse en diversas partes del mundo desarrollado los primeros efectos negativos de la revolución industrial iniciada en el siglo XVIII. Por un lado se constataba la devastación salvaje de bosques y la extracción indiscriminada de diferentes riquezas naturales utilizadas, tanto como recursos energéticos o como materia prima, en orden a su reelaboración industrial. Por otro lado ya comenzaba el proceso de contaminación ambiental producido por los desechos industriales, sin tenerse todavía clara conciencia de sus consecuencias para el hábitat humano. Por eso en la conciencia de ese siglo XIX primó más el problema de la *devastación* que el de la *contaminación*. Surge así la *primera actitud positiva en defensa de la naturaleza* a la que se le da el nombre de *preservacionismo*. De esta actitud nacen los primeros *Parques Nacionales* en lo que se pretendía *preservar* a la naturaleza de toda contacto humano, tanto de los indígenas que los habitaban, como de los blancos que los explotaban<sup>43</sup>. Esta *actitud preservacionista* nace de una concepción naturalista de la vida y de la naturaleza, pero muy influidas por una visión romántica y panteísta. Con eso ella se oponía a una *perspectiva economicista y tecnológica*, que veía a la naturaleza como un simple recurso *económico y de carácter utilitario*. Los *Parques Nacionales*, con sus glaciares, sus montañas, sus lagos y sus bosques, se convierten así en ámbitos privilegiados para el solaz del espíritu humano que puede reponer sus energías de paz, serenidad y gozo para elevarse a las cumbres de la experiencia estética y religiosa a través de esas bellezas naturales incontaminadas por la mano del hombre.

<sup>42</sup> Esta carta ha sido ampliamente reproducida por revistas norteamericanas y europeas y ha sido calificada como "la declaración más hermosa y profunda que jamás se haya hecho sobre el medio ambiente".

<sup>43</sup> P.J. Bowler, *Historia Fontana de las ciencias ambientales*, FCE, México, 1998, p.232.

Una *segunda postura* ante la naturaleza comienza a perfilarse a inicios del siglo XX con el así llamado *conservacionismo*<sup>44</sup>. Es una reacción contra el *preservacionismo*, que mantenía una actitud meramente estética ante la naturaleza y que no permitía ninguna intervención en beneficio de ella. Y es también una reacción contra la *explotación salvaje* de la naturaleza, como era, por ejemplo, en aquel entonces, la tala indiscriminada de los bosques. Ahora nacen las *reservas de recursos naturales renovables*. Se busca un uso racional de esas reservas, alejado tanto del *preservacionismo* idealista, como de la anterior *explotación salvaje de la naturaleza*, a la que también se había opuesto el *preservacionismo*.

Un avance substancial a estas posiciones lo dio hacia 1972 un trabajo del filósofo noruego Arne Naess titulado *The Shallow and the Deep*<sup>45</sup>. Allí se propugnaba una actitud radical, profunda (*deep*) ante la naturaleza y no meramente *superficial* (*shallow*) como la que pretendía el ambientalismo precedente: Mientras que el ambientalismo superficial sólo se interesaba en un control y una gestión más eficaces del ambiente natural a beneficio del "hombre", el movimiento de la ecología profunda reconoce que el equilibrio ecológico exige una serie de cambios profundos en nuestra percepción del ser humano en el ecosistema planetario. En pocas palabras, requerirá una nueva base filosófica y religiosa<sup>46</sup>. Naess asumiendo una filosofía unicista de cuño espinosista, que unifica espíritu y naturaleza, ataca por igual a los *ambientalistas superficiales* y a la *cultura oficial* que les sirve de soporte de tinte *antropocentrista, androcentrista, explotadora, economicista y científicista*<sup>47</sup>.

El movimiento de la *ecología profunda* promueve una verdadera revolución en las actitudes humanas. Ya no se trata de vivir en el *tener*, sino en el *ser*, como decía Gabriel Marcel. Para ello hay que variar los hábitos de consumo y ponerse otras metas espirituales. Como dice muy bien F. Capra: estos "principios de simplicidad voluntaria" no son otros que el "consumo frugal, la conciencia ecológica y el interés por el crecimiento personal e interior"<sup>48</sup>. Todo ello es propicio para descubrir nuevos modos de vinculación entre los hombres y alcanzar una experiencia profunda del mundo concebido en su riqueza y diversidad

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp.224-235.

<sup>45</sup> A. Naess, "The Shallow and the Deep. A Long-Range Ecology Movement. A summary" en *Inquiry* 16 (1973).

<sup>46</sup> F. Capra, *El punto crucial*, Editorial Troquel, Buenos Aires, 1992, p.487.

<sup>47</sup> Cfr. A.I. Bugallo, "Las ideas de *naturaleza* en la ecología profunda y sus implicancias prácticas" en *Ludus Vitalis* 17 (2002) 65-93.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.489.

ecológica y que prolongada por la luz de la fe pueda llegar a las cumbres más altas de la experiencia religiosa y mística, tal como en el Medioevo ya lo hicieron otros notables hombres como por ejemplo san Francisco de Asís y san Buenaventura<sup>49</sup>.

La aventura mística a través del cosmos no es imposible hoy como no lo fue imposible ayer. Pero tiene nuevas exigencias. Un habitante de nuestro siglo XXI sigue viendo casi el mismo cielo, salvo las diferencias que impone el cambio de lugar y el pulular de satélites artificiales detectados en sus órbitas nocturnas, que un habitante de la vieja Atenas del siglo IV antes de C., que otro de México a comienzos del siglo XVI u otro de París a finales del siglo XVIII. ¡Pero qué diferencias en las interpretaciones! Hoy ya no se puede admirar el universo con las cuadrículas con las que se miraba el universo antiguo o el medieval. Hoy para comprender y situarse en el nuevo universo que nos muestran los recientes descubrimientos científicos hay que contar con un espíritu abierto y deseoso de introducirse en lo desconocido. El universo ha estirado sus dimensiones. Nuestra casa ya no es sólo la tierra que gira alrededor del sol, tal como lo veía un copernicano o un galileano del siglo XVII, ni tampoco basta con situarnos en nuestra galaxia, la Vía Láctea, con sus 100 mil millones de estrellas de las cuales el sol es una de ellas, tal como se pensaba todavía en los primeros decenios del siglo XX. Ahora después de la teoría del Big Bang, forjada a mediados del siglo XX, debemos situarnos en un universo en expansión formado por unos 10 mil millones de galaxias, de las cuales nuestra Vía Láctea es una de ellas<sup>50</sup>.

Hoy también el universo se nos ha estirado en su temporalidad. Su origen ya no está confinado a los 4.000 o 5.000 años que se deducían de la cronología bíblica. Esta estimación era la vigente en los medios científicos y creyentes a comienzos del siglo XIX. La cosmología actual nos habla de un universo en permanente evolución nacido hace unos 15 mil millones de años y en cuyo devenir surge la tierra con una antigüedad de unos 4.500 millones de años, lapso en el cual se ha cumplido un complejo proceso evolutivo cuyos horizontes la ciencia actual no acaba de determinar<sup>51</sup>. Todo ello plantea al hombre de nuestro tiempo graves e importantes interrogantes que lo tocan en su más propia mismidad y

<sup>49</sup> Cfr. Nuestro trabajo: "Liber naturae et liber scripturae. Doctrina patrístico-medieval, su interpretación moderna y su perspectiva actual" en *Stromata* 40 (1984) 59-85.

<sup>50</sup> Cfr. T. Ferris, *La aventura del universo. De Aristóteles a la teoría de los cuantos: una historia sin fin*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1990.

<sup>51</sup> Cfr. S.W. Hawking, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Grijalbo, Buenos Aires, 1988.

que ya no pueden estar fuera de o en contradicción con su visión espiritual de fe<sup>52</sup>. Algo parecido debe decirse en relación a los problemas que plantea el origen de la vida y la evolución de las especies en el planeta y en el universo<sup>53</sup>. Ya puede verse por estas consideraciones presentadas tan sintéticamente que la problemática cósmica y ecológica de la naturaleza nos invita a ascender a estados más interiores y plenos de crecimiento humano. Por eso creemos que la nueva *mística de los humildes* tendrá que tener muy en cuenta esta nueva conciencia que está surgiendo en todos lados, que es la de estar sumergidos y abiertos a un cosmos, que al mismo tiempo se presenta a la conciencia creyente como un *medio divino*<sup>54</sup> en el que pueda consumarse el encuentro definitivo de todas las cosas en un Dios personal. Para ello será necesario juntar la experiencia humilde de Juan Diego en la cumbre del Tepeyac, con la sabia y creyente de Teilhard en el desierto de Ordos, con la del Jefe Seattle en sus praderas no contaminadas por el hombre blanco, con la experiencia profunda y libre de aquella mujer santiagueña que se sentía a sus anchas cubierta por las estrellas de su hermoso cielo nocturno y con tantas otras experiencias de todos aquellos que comienzan a expresar esta nueva conciencia ecológica que no quiere quedarse en lo "superficial", sino que al contrario, desea alcanzar lo "profundo" y siguiendo el espíritu cristiano llegar hasta lo "trascendente", que logra su culminación en la *unión y transformación mística del cosmos en el misterio de un Dios personal*. Pero para comprender en qué consiste esta unión y transformación mística de la totalidad en este *misterio divino* es preciso, en primer lugar, revalorizar en nuestra experiencia el sentido de la *materia* y de lo *corporal* en particular. A esto nos referiremos en el siguiente apartado.

## 6.2. La dimensión corporal de la mística

La mística cristiana es una experiencia tan profunda del *misterio divino* que afecta a todo el hombre, llegando hasta sus raíces corporales,

<sup>52</sup> Cfr. nuestro trabajo "Ciencia, filosofía y religión. Memoria y futuro de un imaginario social controvertido" en *Stromata* 54 (1998) 3-32.

<sup>53</sup> Cfr. H. Häring, "La teoría de la evolución como megateoría del pensamiento universal" en B. van Lersel, Ch. Theobald y H. Häring (eds.): "Evolución y fe", *Concilium*, n. 284 (2000) 27-40. Para un acceso didáctico a esta problemática evolutiva puede consultarse: M.C. di Sarli, *Del Big Bang al homo sapiens. Una aproximación al proceso evolutivo*, Aique, Buenos Aires, 1999.

<sup>54</sup> Esta expresión fue acuñada por Teilhard de Chardin en su obra *El medio divino*, Taurus, Madrid, 1965.

psíquicas y espirituales. Lo corporal en el ser humano no se entiende sin la presencia de lo psíquico y lo espiritual. Ni a su vez lo psíquico y espiritual sin lo corporal. Hubo tiempos en que la mística estuvo muy circunscripta al cultivo de las potencias superiores y espirituales del alma humana, como eran la inteligencia y la voluntad. El cuerpo era visto como un impedimento que dificultaba el acceso a Dios. Desprenderse del cuerpo era el camino más idóneo para unirse a El. En estos últimos años una nueva valoración del cuerpo humano ha permitido tomar conciencia de las virtualidades corporales que se hallan en toda experiencia humana y que no siempre han sido reconocidas como tales. Todo ello permite visualizar no sólo la íntima unión de la *corporalidad* con la *experiencia humana*, sino también con la *experiencia mística*, de la cual es una dimensión insoslayable.

Lo que ha variado es la concepción del ser humano. Fundamentalmente se ha intentado superar una concepción dualista iniciada por Platón en la Antigüedad y canonizada en otra perspectiva por Descartes en los tiempos modernos, y que ha sido una de las concepciones más influyentes y recurrentes hasta nuestros días<sup>55</sup>. Además este dualismo se ha agravado por la inclusión de las antiguas concepciones maniqueas que adjudicaban a la *materia* y consiguientemente al *cuerpo* ser el origen y el causante del mal que aqueja al hombre<sup>56</sup>.

Por eso urge recuperar un concepto nuevo de ser humano que permita desarrollar una espiritualidad donde lo *corporal* esté plenamente integrado a lo *psíquico* y a lo *espiritual en la unidad de la persona humana*. Este es un prerrequisito para que podamos acercarnos a comprender en su propia hondura la dimensión corporal de la experiencia mística. Nosotros nos acercaremos a ver la realidad humana desde la perspectiva que hoy nos propone la antropología filosófica, enriquecida con algunas consideraciones que nos proporciona la antropología

<sup>55</sup> Cfr. H.C. Lima Vaz, *Antropología filosófica*, Ed. Loyola, São Paulo, 1991, Vol. 1, p.82.

<sup>56</sup> C.G. Vallés, *Mis amigos, los sentidos*, San Pablo, Bogotá, 1997, p.8. No hay que pensar que esta opinión ha sido una constante del pensamiento cristiano. Basta recordar la defensa que hizo san Juan Damasceno sobre la dignidad de la materia frente a los iconoclastas en el siglo VIII: "Vilipendias la materia y la declaras vil, los maniqueos hicieron lo mismo. Pero la Sagrada Escritura la proclama buena porque dice: 'Dios vio lo que había hecho y todo eso era muy bueno' (Gen. 1,31). Por tanto la materia también es obra de Dios y yo la proclamo buena..." (*De imaginibus oratio* I,16 en PG 94, 1246). Véase sobre este tema nuestro trabajo "Ciencia, filosofía y religión", *Stromata* 54 (1998) 7-8.

teológica<sup>57</sup>. Para ello partimos de que el *hombre*, al cual entenderemos desde ahora como *varón y mujer*, en sus respectivas diferencias, debe ser comprendido adecuadamente en su triple dimensión, *corporal, psíquica y espiritual* convenientemente integradas en una visión personalista.

Cuando hablamos de *dimensión corporal* intentamos acercarnos a ver el *cuerpo propio* como una realidad *esencialmente humana*, que nos habla del *ser del hombre* como tal y no como un hecho meramente físico o biológico<sup>58</sup>. Ya la antigua concepción bíblica del hombre lo consideraba como "basar", es decir, como "carne" para señalar su dimensión horizontal corpórea que lo proyecta por su "carnalidad" en medio de la comunidad humana<sup>59</sup>. Aquí todo el hombre es *basar*, no una parte de él tal como lo quería la antropología griega al contraponer "cuerpo" (*sôma*) y "alma" (*psyché*). En este sentido la antropología bíblica dice que el hombre no sólo "tiene" cuerpo, sino que más bien "es" su cuerpo, con lo cual se señala el *carácter creatural del ser humano*, siempre precario y contingente, como lo expresa tan bien el salmista "Mi *carne* tiene sed de ti..." (Sal 63,2) o el profeta "Toda *carne* es como flor del campo" (Is. 40,6).

La primera distinción que debemos hacer para separarnos de una concepción dualista o materialista donde lo corporal sea reducido a un elemento material o biológico es afirmar que el cuerpo humano es siempre *conciencia corporal* que trasciende con su intencionalidad lo meramente físico o biológico. Yo soy *mi* cuerpo cuando tengo *conciencia intencional* de que es *mío*. Así por *mi* cuerpo vivido yo ya estoy presente tanto pasiva, como activa y conscientemente en el mundo en un sinnúmero de relaciones, que conformarán mi mundo humano, social y cultural<sup>60</sup>. Ahora bien, este *estar corporal* del hombre en el mundo tiene sus niveles. Un *primer nivel* lo obtiene el niño o la niña al tomar conciencia de sus propias *posturas corporales* (espacio) y de sus propios *ritmos y movimientos* (tiempo). Todo esto dentro de su propia especifici-

<sup>57</sup> Así véase para la antropología filosófica la obra arriba citada de Lima Vaz y para la antropología teológica la de C. Rocchetta, *Hacia una teología de la corporalidad*, San Pablo, Madrid, 1993.

<sup>58</sup> Cfr. H.C. Lima Vaz, *op.cit.*, pp.175-178.

<sup>59</sup> Sobre el concepto de *basar* bíblico véase: C. Rocchetta, *op.cit.*, pp.29-32.

<sup>60</sup> Cfr. los análisis de la corporalidad desde una perspectiva fenomenológica llevados a cabo genialmente por M. Merleau-Ponty especialmente en sus dos obras fundamentales: *La estructura del comportamiento y La fenomenología de la percepción*.

dad sexual<sup>61</sup>. Un *segundo nivel* de la expresión y actuación corporal del hombre se muestra en su configuración *afectiva y emocional*, donde la sexualidad humana cumple también un rol relevante según sean los ciclos de su maduración personal. El *tercer nivel* de la expresión y actuación corporal del hombre se da en el *mundo intersubjetivo y social*, para lo cual la utilización de señales y símbolos es fundamental y donde la sexualidad no dejará de tener su influencia en orden a determinar conductas y comportamientos. Se llega al *cuarto nivel* de la expresión y comportamiento corporal cuando se asume la dimensión *cultural* de lo corporal que aparece en el juego, la danza, el deporte, la alimentación, y en las más diversas actividades sociales, políticas, económicas y hasta religiosas, que hacen parte de la cultura de un pueblo. Todo está implicado por una presencia innegable de lo corporal. Tal es la dimensión insoslayable de la vida humana donde en principio no debe por qué encontrarse dissociado ni contrapuesto el *si mismo* a lo *corporal*. Pero al menos en el marco de nuestra cultura occidental vemos a cada paso, más allá de cualquier dicotomía de principio, que no es tarea fácil la de asumir lo corporal en cada uno de estos niveles. Suponemos con relativa facilidad que ya conocemos todo lo que se refiere a la corporalidad. Pero con tal proceder más bien mostramos que desconocemos nuestro propio ser y nos exponemos a padecer funestos resultados. Porque de este modo no cuidamos nuestro cuerpo, lo agredimos y lo sometemos a excesos que nos pueden hacer caer en la enfermedad y hasta en la misma muerte. Pero no se trata tampoco de saber "cuidar" nuestro cuerpo. Asumir lo corporal significa antes que nada *sentir* nuestro propio cuerpo. Estar *alerta* ante sus reclamos. Es *percibir* sus *tonos* haciéndonos *sensibles, conscientes y receptivos*, a fin de poder, luego, modificar nuestros propios comportamientos corporales<sup>62</sup>. Se trata de reconocer nuestro cuerpo y de aceptar las sensaciones que nos despiertan. Así al desarrollar la conciencia de piel nos hacemos capaces de reconocerla como fuente de sensaciones y evocadora de *memorias*, unas agradables, placenteras y otras traumáticas que nos remiten a situaciones dolorosas de la vida. La piel nos invita a penetrar en nuestro *espacio interior corporal* hasta alcanzar la *estructura ósea* del cuerpo con lo que se afianza el sentimiento de fuerza interior. ¡Qué hermoso es respirar profundamente, relajarse y distenderse de las tensiones acumuladas! Igualmente nos hace sensible a nuestro *espacio exterior corporal*

<sup>61</sup> Cfr. F. Ferder y J. Heagle, *Tu ser sexual. Camino hacia una auténtica intimidad.*, Confer, Perú, 1999.

<sup>62</sup> Para un acercamiento práctico a este mundo de la corporalidad vivida véase: B. Vishnivetz, *Eutonia. Educación del cuerpo hacia el ser*, Paidós, Buenos Aires, 1994.

y nos da la posibilidad de desarrollar la conciencia de *contacto*. Sentir *cómo tocamos* o *nos dejamos tocar* nos pone en contacto con nuestras barreras, asperezas y dolores, pero también nos abre las puertas a la ternura, la cercanía y la comunicación. Al escuchar las voces de nuestro cuerpo podemos percibir las ansias de *transformación* que aletean en las profundidades de nuestras entrañas y entregarnos a ellas: "En cuanto se logra esta transformación el individuo se torna persona, lo que significa una forma de vida en la cual el Ser Divino resuena"<sup>63</sup>. Y la mística tiene que ver con todo esto. Los contemplativos de todos los tiempos han honrado los sentidos y les han dado posibilidades insospechadas para el común de los mortales. Pero para ello es preciso integrar la *dimensión corporal* con las otras dimensiones del ser humano como son la *psíquica* y la *espiritual*<sup>64</sup>. Ya en el mundo bíblico el hombre, además de ser *basar* (carne), era también considerado como *nephesh* (viviente) y *ruah* (espíritu)<sup>65</sup>. Todo el hombre es *nephesh*. El hombre no tiene *nephesh*, sino que es *nephesh*", es decir, ser viviente, nacido del soplo de vida que Dios le inspira (Gen. 2,7). Este carácter de ser *viviente* le da al ser humano una cierta independencia con relación al medio en el que vive y cierta capacidad para reaccionar sobre el mismo medio. En la traducción griega de la Biblia, la versión de los *Setenta*, el término *nephesh* será traducido por *psyché*, que en el mundo griego era el término con se designaba al *alma* como fuente de vida del cuerpo. Del mismo modo según la concepción bíblica el hombre es *ruah* (aliento, espíritu), en cuanto que salido del soplo de Dios lleva grabado en sus entrañas y en su corazón el deseo de buscar y encontrar el rostro de su Dios y Creador. Tal como *basar* y *nephesh* la expresión hebrea *ruah*, traducida en griego *pneûma* y en latín *spiritus*, cuando se la aplica al hombre designa siempre *a todo el hombre* en cuanto *está abierto y dirigido a Dios*. El *ruah* o *espíritu* en castellano no es, pues, una parte del hombre, ni siquiera opuesta al cuerpo, sino una dimensión que orienta al hombre hacia lo divino. El *espíritu* asume lo *corporal* y lo *psíquico* del hombre, no los suplanta ni menos los anula, y les da su más radical direccionalidad. En el *Evangelio* el mismo Señor recibirá en diversas ocasiones la irrupción del *espíritu* como en el bautismo (Mt. 3,16) y conducido por el *espíritu* iniciará su vida pública (Mt. 4,1). El mismo Señor les prometerá a sus discípulos el *espíritu* (Jn. 15, 26) y finalmente ellos lo recibirán el día de Pentecostés (Hech.2, 4) para iniciar la misión universal.

<sup>63</sup> Cfr. C. Duerckheim, *Meditation and the way of transformation*, Allen and Wunoin, Boston, 1971, p.115.

<sup>64</sup> Cfr. H.C. Lima Vaz, *op.cit.*, pp.173-237.

<sup>65</sup> Cfr. C. Rocchetta, *op.cit.*, pp.33-34

En el ámbito de nuestra religiosidad popular latinoamericana es frecuente encontrar gente sencilla donde las tres dimensiones, la *corporal*, la *psíquica* y la *espiritual*, suelen hallarse en un juego de constante intercambio y cercanía. Al poseer esta gente sencilla una dimensión psíquica altamente afectiva y ligada a lo corporal, les es relativamente simple expresar las determinaciones de la experiencia espiritual de un modo simbólico en esas coordenadas o dimensiones. Los humildes viven sus experiencias más profundas con el *misterio divino* en la simplicidad de su corporalidad asumida a la luz de la fe.

Veámoslo ahora en un testimonio de los muchos que podríamos citar de nuestra religiosidad popular. Es una breve historia, que nos cuenta con sus mismas palabras Marcela, una humilde joven inválida y que se dedica a visitar enfermos en un barrio popular del Gran Buenos Aires: "Cuando estoy mal conmigo o con los míos, o cuando se me dan sueños feos, yo le rezo a la Virgen, allí me parece que paso horas rezando. Después de esa oración, siento como que la Virgen me toca y me trae la paz que necesito. Ella abre sus brazos para que yo vaya a su encuentro. Entonces comprendo por qué ella es la madre de los pobres y los afligidos de este mundo; en su regazo maternal entramos todos los más necesitados de consuelo, porque ella es la Madre de la Consolación". En este testimonio aparecen completamente desplegados los *sentidos espirituales*, es decir los sentidos que transponiendo sus funciones objetivas se elevan por la fe para captar y expresar las vivencias del espíritu. Así Marcela parte de su interioridad psicológica donde percibe un desencuentro consigo misma o con otros, o se da cuenta de que está angustiada por sus sueños. Luego recurre al ámbito espiritual-religioso del rezo que la saca del flujo real del tiempo y la pone en contacto con la Virgen. Allí comienza a sentir la cercanía de ella en términos corporales-espirituales. Así percibe cómo la Virgen la "toca" al mismo tiempo que le comunica la "paz" que ansiaba, experimentando con ello esos singulares dones del espíritu. Y no solo eso sino que ve con los ojos del mismo espíritu a la Virgen que le "abre sus brazos" para que ella "vaya a su encuentro". Allí en su "regazo maternal", al sentirse acunada por los brazos de la Virgen, colmada de su ternura y de su cariño, se produce el momento más íntimo de todo el encuentro, que le permite comprender, cómo la Virgen es "madre de los pobres y afligidos de este mundo" y "madre de la Consolación". En la sencillez de este breve relato se expresa una profunda experiencia mística.

Otro ejemplo de esta íntima vinculación de lo *corporal*, lo *psíquico* y lo *espiritual* en la religiosidad popular lo da la experiencia de

la *peregrinación*<sup>66</sup>. No es un hecho meramente físico. La peregrinación ha puesto en movimiento toda una serie de acciones simbólicas que tienen por finalidad el encuentro personal con el *misterio de lo sagrado* a realizarse en la intimidad del santuario. No hay duda de que desde la misma preparación de la peregrinación ya se dan motivaciones religiosas que distinguen ese caminar de una justa meramente deportiva. El peregrino no camina solo, por más que vaya solo por la ruta, pues lleva consigo, además de su mochila, toda una serie de *intenciones* propias y ajenas, lo que hace ese caminar comunitario. Parte de su experiencia está vinculada también con el dolor, la fatiga, el esfuerzo, el sacrificio, que requiere la jornada, todas realidades corporales, que repercuten en su esfera psíquica. Pero tales dificultades deben ser leídas para ser bien interpretadas no como meros hechos físicos, productos de la marcha, sino como ofrenda en el contexto religioso de la peregrinación. La entrada al templo exige la realización de nuevos gestos rituales y simbólicos, como son, por ejemplo, el entrar de rodillas o encender un cirio. Estos gestos preparan y solemnizan de un modo especial el momento del encuentro. Finalmente el peregrino se dirige al altar de su devoción donde, hincado o de pie, deja su ofrenda y tiende sus ojos o sus manos hasta tocar, si fuera posible, la imagen venerada. Tampoco éste es un mero hecho físico, que puede ser registrado desde fuera. Es quizás el gesto más denso de sentido religioso y de experiencia personalizada. Allí se da el intercambio de dones. El peregrino deja allí todas sus *intenciones* y con ellas toda su vida y la de los demás, a quienes representa. En reciprocidad recibe la *gracia* de ese encuentro, que lo inunda de gozo y acción de gracias. Al salir del templo simboliza con diversos gestos su festejo. Finalmente reconfortado con tal encuentro el peregrino rehace su camino que lo lleva a su casa. La experiencia religiosa y mística llevada a cabo en lo más profundo del santuario debe proseguirse ahora en las *entrañas* de lo cotidiano.

Por ahí se retorna en perfecta circularidad, de la esfera explícitamente religiosa, al compromiso con el mundo en su tenor diario. La religiosidad y mucho más la mística, so pena de quedar engañosamente encerradas en ellas mismas, deben ser convalidadas por el compromiso con el otro. El mismo Jesús no dejó de condenar la actitud pseudo-religiosa de los fariseos que se buscaban a sí mismos en las obras de la oración, la limosna y el ayuno (Mt. 6,1-18). La relación a lo divino, que se alcanza en la experiencia religiosa y mística, tiene como piedra de toque el amor del hermano. Y esto se realiza fundamentalmente en la vida de todos los días. No puede haber por consiguiente una oposición

<sup>66</sup> Cfr. D. Hervieu-Léger, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris, 1999.

entre *mística* y *compromiso*. Este es un criterio para examinar dentro de las experiencias y manifestaciones del actual *revival* de Dios, lo que es genuino y debe ser retenido y lo que es falso y debe ser descartado. Sólo así la experiencia religiosa y mística será pujante y vigorosa.

Por eso más allá de los momentos fuertes de religiosidad como son las fiestas y las peregrinaciones, la gente sencilla ligada a la religiosidad popular expresa sus vivencias místicas en su *vida cotidiana*, tal como se dan en el ámbito del hogar, del vecindario, del trabajo, del esparcimiento, del descanso y en los diversos desafíos y compromisos que le presenta la vida diaria. Es en esos ámbitos donde la gente sencilla vive una *vida* transfigurada que suele ser invisible a los ojos del mundo replegado sobre sí. La *mística de los humildes* no es noticia en los diarios, ni hasta el momento ha sido objeto preferencial de estudios de espiritualidad. Los grandes místicos tienen su público en sus libros ya consagrados, pero no los pequeños, que tienen sus textos ocultos en la experiencia de su vida cotidiana. Valdría la pena acercarse a contemplar esta mística. Si lo hacemos nos encontraríamos con "una mística de *ojos* profundos y contemplativos; de *manos* parteras de la vida allá donde se encuentran con cualquier 'parturienta' que esté a punto de dar a luz vida nueva, valores, esperanza...; de *pies* solidarios, buscadores sin muchas seguridades; de *oídos* abiertos, atentos a los gritos de dolor y los cantos de gozo de nuestro mundo; de *boca* profética que denuncia y anuncia que el Reino está ya entre nosotros, pero todavía no ha llegado a su plenitud, que permite *sentir* y *gustar* el sabor de la presencia/ausencia de su Señor; de *entrañas* de misericordia preñadas de vida; de *corazón* apasionado, latiendo en cada aliento de vida. Una mística de *cuerpo sexuado* que se hace encuentro no discriminatorio; que se hace *piel*, cuyos límites abarcan no sólo las pequeñas fronteras del yo, sino el mundo entero y el cosmos que reconoce como 'cuerpo de Dios'<sup>67</sup>.

Esta transfiguración del ser humano no se contenta con lo que antes tradicionalmente se afirmaba al decir, "salva tu alma", sino está ávida de identificarse con Cristo resucitado.<sup>68</sup> La mística cristiana viva en los humildes experimenta a diario esta tensión entre el *sí* de esta realización y el *todavía no* de su efectuación definitiva. Aunque todavía no le compete alcanzar ese estado definitivo y transhistórico, está en *camino* hacia ello y puede decirse que *ya* vive en esas realidades. Esto puede verse en el *cuerpo transfigurado* con el cual el pueblo humilde asume los acontecimientos de su vida diaria, muchos de ellos dolorosos

<sup>67</sup> Cfr. E. Martínez Ocaña, "Invitación a la mística de la vida cotidiana" en *Frontera. Pastoral misionera*, 19 (julio-septiembre 2001) 344.

<sup>68</sup> Cfr. E. Fabbri, "El cuerpo, germen de resurrección" en *Revista CIAS* 50 (2001) 521-542.

y difíciles de llevar. Ellos sienten la *levedad* de sus cuerpos transidos por el espíritu, que les permiten llevar el *peso* de la vida y sentir la *integridad* de sus afectos, que les hace gustar por anticipado los goces de la vida eterna, de la que los separa sólo una "leve tela", como dice san Juan de la Cruz<sup>69</sup>. Estos también son signos de la vida mística del pueblo fiel y sencillo. Pero la mística en su relación al *misterio divino* no tiene que ver sólo con el *cosmos* y con el *cuerpo*, sino también con el *otro*. Es hoy su gran desafío. A este misterio debemos dedicarle el siguiente apartado.

### 6.3. La dimensión interpersonal de la mística

La experiencia mística implica en el ser humano un cambio de *direccionalidad* de tal manera que se hace pasivo ante una causalidad del espíritu que lo invade y lo mueve con renovado impulso a llevar a cabo un nuevo accionar, del cual será libre protagonista, pero ahora bajo la completa moción del espíritu. Este movimiento según el espíritu puede darse en la experiencia personal que el hombre mantiene de un modo inmediato con el *misterio divino* a través de diversas mediaciones simbólicas, como pueden ser la *oración*, la *visión*, la escucha de la *palabra*, una *peregrinación*, la recepción de un *sacramento*, etc., que hacen simbólicamente manifiesta esa *presencia divina*. Tal es la experiencia mística de Pablo en el camino a Damasco o la experiencia de Juan Diego en el cerrillo del Tepeyac. Es también la experiencia de Marcela en su encuentro con la Virgen, la experiencia de nuestro peregrino y la de tantos humildes y pequeños que viven en su vida diaria esa experiencia orante de sentirse transfigurados en el Señor. Pero este movimiento del espíritu también puede darse de otro modo. Ahora la mediación simbólica por la que se manifiesta el *misterio divino* no es una forma explícitamente religiosa, como las arriba mencionadas, que asume el sujeto en su acción simbolizante, sino una forma humana, un *otro* u *otra* con quién se establece la relación primera, de la que *él* o *ella* es también responsable en su libertad propia. Ahora la experiencia religiosa se hace a través de una *relación intersubjetiva e interpersonal*. En la misma *relación* se epifaniza el *misterio divino*. Para que eso sea posible es imprescindible que ella no se encierre en el bucle de las dos personas intervinientes, sino que se mantenga abierta al *misterio divino* que obra por igual en *ambos extremos* de esa *relación interpersonal* e incluso en la *misma relación*. En este caso ambas personas en su mutua relación al estar sumergidas en el *medio divino* toman conciencia de la

<sup>69</sup> Cfr. San Juan de la Cruz, *Llama del amor viva*, Canción primera, Declaración.

*nueva direccionalidad* que los impulsa y los conduce en el Espíritu. Esta es la *relación* que ahora queremos examinar desde la perspectiva de la experiencia mística.

Fue el mismo Jesús el que inculcó en diferentes circunstancias este misterio de su presencia divina en medio de sus discípulos: "donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, yo estoy presente en medio de ellos" (Mt., 18,20); "que ustedes estén en mí y yo en ustedes" (Jn.14,20) o "el que recibe a este niño en mi nombre me recibe a mí." (Lc.9,48) o finalmente la hermosa doctrina en la cual Jesús se identifica con los más pobres y necesitados: "Porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; estaba de paso, y me alojaron, desnudo, y me vistieron; enfermo, y me visitaron; preso, y me vinieron a ver... (Mt.25, 31-46). Siguiendo esta enseñanza se han dado en la tradición viviente de la Iglesia innumerables ejemplos en los que se muestra cómo los cristianos han vivido esta enseñanza del Maestro, muy especialmente en el servicio a los más pobres y enfermos. Un testimonio patente de ello, en nuestros tiempos, lo ha dado la Madre Teresa de Calcuta, quien no sólo ha servido con amor a los más pobres de los pobres, sino que ha visto en ellos a Cristo: "Sí, los pobres son grandes. Tenemos que amarlos, pero no con amor de compasión. Tenemos que amarlos porque es Jesús quien se oculta bajo la semblanza de los pobres. Son nuestros hermanos y hermanas. Nos pertenecen. Los leprosos, los hambrientos, los desnudos, todos ellos son Jesús."<sup>70</sup>

Pero no hay que creer que sólo en estas situaciones extremas se da esta experiencia mística de percibir lo divino en los encuentros humanos. Cualquier situación humana donde se dan intercambios positivos o incluso negativos es propicia para vivir esta *trascendencia*. Hasta en las mismas persecuciones asumidas en la fe se puede percibir la presencia del *misterio divino*. Pero indudablemente son más propicias y fructuosas para ambos intervinientes aquellas situaciones en las que se experimentan relaciones personales de cercanía y amistad<sup>71</sup>. Estas relaciones pueden ser de muy diferente nivel de profundidad. Hay relaciones amistosas entre vecinos o entre compañeros y compañeras de trabajo. Pero hay también *amistades profundas*, que se distinguen de aquellas, como el día de la noche. Estas amistades, que suelen ser contadas con los dedos de una mano, *marcan* la vida por su hondura y permanencia. Son espacios abiertos que jamás se cansan de ser frecuentados y en los cuales se da siempre un rico intercambio recíproco. Feliz el hombre que encuentra a un amigo así, dirá el sabio.

<sup>70</sup> Teresa de Calcuta, *La alegría de darse a los demás*, Planeta, Barcelona, 1995, p.19.

<sup>71</sup> Cfr. nuestro trabajo ya citado "Experiencia simbólica..." (arriba nota 3).

Para que este tipo de amistad sea fecundo debe estar garantizado al menos por cinco notas: la *respetabilidad*, la *benevolencia*, la *reciprocidad*, la *intimidad* y la *emancipatoriedad*<sup>72</sup>. Por *respetabilidad* o *respektividad* entendemos esa cualidad de la relación de amistad en la que se garantiza la *independencia* de los amigos, de tal manera que su relación de amistad no los absorbe el uno en el otro ni les quita su propia libertad. La *benevolencia* es la *recta intencionalidad* de los amigos que no buscan en su relación la satisfacción de su ego propio, sino *el bien honesto del otro*. La *reciprocidad* mira a un aspecto de la relación en la que los amigos se *intercambian mutuamente un caudal de acciones y bienes simbólicos* que los enriquecen y los hacen crecer como personas. La *intimidad* apunta a señalar esa "experiencia de la cercanía o unión entre dos personas"<sup>73</sup>. Y finalmente la *emancipatoriedad* poner de relieve aquella característica de la relación por la cual la presencia de un amigo estimula al otro a crecer en libertad y, a su vez, les permite a ambos asumir de manera responsable la misión de promover la libertad de otros.

Todas estas notas son importantes e imprescindibles para poder hablar de *amistad profunda*, sin embargo la *intimidad* es el rasgo que define propiamente la *profundidad* de la *amistad*. Este espacio común que hace a la *cercanía* y *unión* de los amigos no se construye sin superar distanciamientos, miedos diurnos y nocturnos, barreras afectivas y efectivas que solemos poner los humanos para preservar nuestra yoidad. Cuando el otro deja de ser una amenaza para nosotros y se convierte en el ámbito en el que pueden ser acogidos nuestros bienes y heridas, nuestras debilidades y falencias, nuestras desnudeces y vulnerabilidades, entonces estamos preparados para crecer en comunión llenos de confianza y sin temores. Uno recién allí descubre que la *fuerza* de la *intimidad* es el *amor*. Porque sólo el *amor* es el que produce el milagro del *éxtasis* o *salida de sí* de cada uno de los amigos<sup>74</sup>. Y el *amor* siempre habla de salidas, de intercambios entre los que se aman y de mutua transformación. La *intimidad* humana alcanza su dimensión *más profunda* cuando se descubre el *misterio de Dios* en medio de la relación

<sup>72</sup> *Ibid.*, p.268 y ss. A las cuatro notas que al menos allí definían la amistad le hemos agregado ahora una quinta, a la que hemos denominado "emancipatoriedad".

<sup>73</sup> Cfr. Artículo "Intimacy" en *New Dictionary of Catholic Spirituality*, ed. M. Downey, The Liturgical Press, Minnesota, 1993.

<sup>74</sup> J. Cruz Cruz, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Pamplona, 1999, pp.22-24.

interpersonal establecida. Y, entonces, hablamos de la *intima intimidad*.<sup>75</sup>

Jesús mismo en la última cena les abre a sus discípulos su *intimidad*, la que él vive con su Padre en el Espíritu. Así les dice: "Yo no los llamo siervos porque el siervo ignora lo que hace su señor. Yo los llamo amigos porque les he dado a conocer todo lo que oí de mi Padre" (Jn.15,15). Esta es la *intima intimidad* que Jesús desea entablar con sus discípulos. No quiere que solamente se contenten con cultivar una mera amistad humana, por más que sea transida de intimidad, sino los exhorta a que se aventuren a vivir en esa *amistad divina* que él les revela y les comunica. Entrar en esta *intima intimidad* significa adentrarse en el *amor divino* y ser transformado por él. Es importante notar que la utopía de Jesús no se reduce con ello a suscitar un fenómeno circunscrito y minúsculo en la humanidad, como si la amistad fuera cuestión de pocos, sino al contrario desea que esa amistad de *intima intimidad* sea un asunto de todos los llamados a su Reino. Ya en la Antigua Alianza, en el *Cantar de los Cantares*, bajo la figura de unas bodas entre un esposo y una esposa se había hablado de las nupcias eternas entre Dios y su pueblo. Ahora en la Nueva Alianza, el mismo Jesús es el esposo que viene a celebrar las bodas definitivas con su esposa, la Iglesia, el nuevo Pueblo de Dios, y con cada uno de los que forman ese Pueblo (cfr. Jn.2, 1-12).

A lo largo de la historia humana y del Cristianismo, en particular, se encuentran numerosos ejemplos de estas amistades, que supieron trascender sus propios vínculos, para hallarse en un ámbito de *trascendencia* más pleno y más fecundo. Nos limitaremos a estudiar un tipo especial de amistad, como es la amistad de *intima intimidad* entre un varón y una mujer. Nos referiremos en primer lugar a algún testimonio del pasado, para, luego, ver otros más actuales. Ello nos permitirá plantear el sentido de la amistad mística entre un *hombre y una mujer*, tal como puede darse hoy dentro de la *mística de los humildes*, donde ciertamente se dan muchas y fecundas relaciones de amistad, que vinculan entre sí a varones y mujeres, en sus diversos estados de solteros o solteras, casados y casadas, religiosos y religiosas y consagrados en general.

Un primer testimonio de amistad nos viene de santa Catalina de Siena.(1347-1380) y del beato dominico fray Raymundo de Capua (1330-1399)<sup>76</sup>. Todo comenzó en Florencia el 24 de junio de 1374 en la Iglesia de los dominicos. En la misa y sin conocerlo previamente Catalina sintió que la Virgen se lo daba como confesor y guía espiritual.

<sup>75</sup> Cfr. nuestro trabajo "Experiencia simbólica...", p.274.

<sup>76</sup> Cfr. J. Jörgensen, *Santa Catalina de Siena*, Editorial Acción, Buenos Aires, 1993.

Catalina tenía entonces 27 años y Raimundo 44 años. Poco después se trasladan a Siena. Al poco tiempo se desencadena una terrible peste. Tanto Catalina como Raimundo se desvivieron por los apesados, poniendo a riesgo sus vidas. Raimundo cayó enfermo del grave mal y fue salvado gracias a las oraciones y la bendición que le impartiera Catalina. Pero las relaciones entre ambos no resultaron fáciles. Raimundo se fatigaba por la exuberante vida interior de Catalina. No la podía seguir. Las revelaciones de Catalina lo dejaban escéptico. Se decía "¿Es posible que lo que me cuenta sea verdad?"<sup>77</sup>. Sus relatos de visiones y de favores místicos, que hablaban de abrazos y besos de Cristo, y de sangre, que fluía de su Corazón y que Catalina bebía, no lo conmovían. Para él atenerse al deber era suficiente. Las visiones sobraban. Pero un día estando al lado de Catalina, que yacía sufriendo en su lecho, vio estampado en su rostro el rostro de Cristo. Espantado por esta visión Raimundo cayó postrado en tierra y confesó "En verdad eres la esposa de mi Dios y Señor y su verdadera discípula"<sup>78</sup>. A partir de ese momento Raimundo se constituyó en el principal defensor de Catalina. Durante tres años Raimundo fue su fiel confidente y, según uno de sus biógrafos, se convirtió en "su amigo más íntimo y su apoyo más seguro"<sup>79</sup>. Pero Raimundo, por orden del Papa, tuvo que partir a Roma. La separación fue muy dura para ella. A semejanza de Juan el discípulo amado del Señor, Raimundo era para Catalina "il mio Giovanni singolare"<sup>80</sup>. En sólo tres años habían cristalizado esta gran amistad espiritual, ahora mantenida a la distancia y cruzada por el dolor de la ausencia. En ambos latía el corazón herido de la Iglesia de aquellos tiempos tan necesitada de reforma y tan sacudida y dividida por el Cisma. A fines de noviembre de 1378 Raimundo fue enviado por el Papa a una misión a Francia. Antes de la partida Raimundo y Catalina se encontraron en Roma. Fue un largo encuentro de despedida. El mismo Raimundo así lo relata: "... queriendo darme su último adiós me acompañó a la galera donde debía embarcarme; en cuanto empezamos a alejarnos de la orilla, se arrodilló, y llorando, hizo con la mano la señal de la cruz. Y me pareció que esto quería decir: 'Protéjate en la tierra, ¡oh hijo mío! este signo de la santísima Cruz; no volverás a ver a tu madre'"<sup>81</sup>. Y así fue. Catalina muere un tiempo después en Roma, el domingo 29 de abril de 1380. Raimundo será nombrado Ministro General de la Orden Dominicana el 12 de mayo de 1380 y morirá 19 años más tarde en Nüremberg. Tal fue

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.269.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.383.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.387.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p.476.

el curso de esta amistad espiritual entre Catalina y Raimundo, tan llena de vicisitudes como la historia de la Iglesia que les tocó vivir.

Un segundo testimonio de amistad espiritual nos lo brinda santa Teresita del Niño Jesús (1873-1897). En los dos últimos años de su corta vida religiosa Teresita vivió una singular experiencia de amistad y hermandad espiritual con un seminarista y con un sacerdote. Ella entró al Carmelo de Lisieux a los quince años. Allí vivió nueve años hasta su muerte ocurrida el 30 de setiembre de 1897. Su vida, al contrario de Catalina, salvo los años de su infancia y adolescencia, transcurrió enteramente dentro de los muros del Carmelo. Durante esos años fue una desconocida para el mundo. Sin embargo la vida de Teresita adquirió en el Carmelo una fisonomía tal que le permitió plasmar una rica vida espiritual, que por su simplicidad se hizo *caminito* para muchos, tanto dentro del Carmelo, como fuera. ¿Qué irradiación brota de su vida que nos encandila tanto?<sup>82</sup>. Basta leer sus escritos autobiográficos para quedar conquistados por la *madurez* de su espíritu, que supo aquilatar al superar un temperamento natural muy sensible y aniñado. Su propuesta espiritual, la de su "caminito de la *infancia espiritual*", está basado en dos grandes certezas interiores: la *confianza* total en Dios y la percepción de su propia *pequeñez* e impotencia para alcanzar las cosas de Dios. Puesto así en esa dirección el *caminito de la infancia espiritual* no podía ser otro que un camino de *amor*. Leyendo a san Pablo descubrió su más profunda vocación: "Comprendí que la Iglesia tenía un corazón, y que ese corazón estaba ardiendo de amor. Entonces al borde de mi alegría delirante, exclamé: ¡Jesús, amor mío... al fin he encontrado mi vocación! ¡Mi vocación es el amor...! Sí, he encontrado mi puesto en la Iglesia, y ese puesto, Dios mío, eres tú quien me lo has dado... En el corazón de la Iglesia, mi Madre, yo seré el amor... Así lo seré todo... ¡¡¡Así mi sueño se habrá hecho realidad...!!!"<sup>83</sup>. Este era el clima espiritual que vivía Teresita cuando la madre Inés de Jesús, hermana carnal suya y por entonces superiora del Carmelo, le propone en octubre de 1895, dos años antes de su muerte, acompañar espiritualmente a un joven seminarista de 21 años, Mauricio Bellière, que se preparaba a ser enviado como misionero al África<sup>84</sup>. Al año siguiente la Madre María de Gonzaga, nueva superiora del Carmelo, le confía ahora a un sacerdote, el P. Adolfo Roulland, de las Misiones extranjeras de París, que se preparaba

<sup>82</sup> Cfr. nuestro trabajo: "Santa Teresita del Niño Jesús: Nueva Doctora de la Iglesia" en *Boletín de Espiritualidad*, noviembre-diciembre 1997.

<sup>83</sup> Teresa de Lisieux, *Obras Completas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1996, Manuscrito B 3v, p.261.

<sup>84</sup> Cfr. *Ibid.*, Ms. C 31v, p 318.

a partir a China<sup>85</sup>. En una carta al Abate Bellière del 24 de febrero de 1897, el año de su muerte, Teresita le confesaba: "Verdaderamente, sólo en el cielo sabrá usted cuánto lo quiero. Siento que nuestras almas fueron hechas para comprenderse. Esa su prosa, que usted llama "ruda y pobre", me revela que Jesús ha puesto en su corazón unos anhelos que sólo concede a las almas que él llama a la más alta santidad. Y ya que él mismo me ha elegido para ser su hermana, espero que no mire mi debilidad, o mejor dicho, que se sirva de esa misma debilidad para llevar a cabo su obra, pues el Dios fuerte le gusta mostrar su poder sirviéndose de lo que no es nada"<sup>86</sup>. Esa unión de almas hermanas estaba transida por el amor de Dios y de la extensión de su reino. En otra carta del 25 de abril de 1897 le dice: Creo que nuestro divino Salvador se ha dignado unir nuestras almas para trabajar por las salvación de los pecadores, como en otro tiempo unió la del venerable Padre de la Colombière y la de la beata Margarita María.<sup>87</sup> En una de sus últimas cartas al Abate Bellière se despide de él con estas sentidas palabras: Hasta Dios, mi querido y muy amado hermano. Esté seguro de que por toda la eternidad seré su verdadera hermanita<sup>88</sup>. Afectos semejantes expresa en su relación al P. Roulland. En una carta que le escribe el 30 de julio de 1896 en vísperas de su partida para China lo llama "hermano" y le dice: "¿Verdad que me va a permitir no darle en adelante otro nombre, ya que Jesús se ha dignado unimos con los lazos del apostolado? Me encanta pensar que desde toda la eternidad, Nuestro Señor ha concebido esta unión, llamada a salvarle almas, y que me ha creado para ser su hermana..."<sup>89</sup>. Pero esta unión con los "lazos del apostolado" implica una *unión íntima* de ambos. En otro trozo de la misma carta Teresita se anima a expresarle sus más íntimos afectos: "De esta manera, hermano mío, mientras yo atravieso el mar en su compañía, usted se quedará junto a mí, muy escondido en nuestra pobre celda" (*Ibid.*). Y al final de la carta la emoción de Teresita salta todas las vallas para correr junto al que ama y decirle: "Adiós, hermano mío... la distancia nunca podrá separar nuestras almas, y la misma muerte hará más íntima nuestra unión. Si voy pronto al cielo, pediré permiso a Jesús para ir a visitarlo

<sup>85</sup> Cfr. *Ibid.*, Ms. C 33r, p.320.

<sup>86</sup> *Ibid.*, Carta 220, p.574.

<sup>87</sup> *Ibid.*, Carta 224, p.582. El jesuita P.Claudio de la Colombière (1641-1682), canonizado en 1992, fue director espiritual de santa Margarita María de Alacoque (1647-1690), hermana de la Visitación en Paray Le Monial, canonizada en 1920. Ambos tuvieron un rol destacadísimo en la revelación, reconocimiento y propagación de la devoción del Sagrado Corazón de Jesús.

<sup>88</sup> *Ibid.*, Carta 258, p.612.

<sup>89</sup> *Ibid.*, Carta 193, p.48.

a Sutchuen y proseguiremos juntos nuestro apostolado..." (*Ibid.*). Ya con estas proféticas palabras Teresita adelantaba aquellas otras palabras que dirá en su lecho de enferma pocos meses antes de morir: "Quiero pasar mi cielo haciendo el bien en la tierra"<sup>90</sup>, lo que justifica con creces el título que posteriormente recibiera de *Patrona de las Misiones*, aunque no haya salido nunca de su Carmelo. Tal ha sido la profunda amistad, que por la extensión del Reino, religó y sigue religando todavía hoy a Teresita y a sus dos hermanitos de alma.

Otras muchas historias de amistades espirituales están todavía por escribirse. Una más reciente para nosotros y no tan conocida es la que protagonizaron el gran teólogo jesuita Karl Rahner y la novelista Luise Rinser. Así la describe un especialista en espiritualidad celibataria: "La amistad es el gran don de Dios y puede ser profundamente íntima hasta en los consagrados (por el voto de castidad). Karl Rahner fue uno de los más grandes teólogos católicos de los últimos cien años. En los últimos 22 años de su vida hasta su muerte a los 80 años, estaba vinculado en una íntima relación de amistad y de amor con la novelista Luise Rinser. Se comunicaban con cartas, tarjetas y telegramas. Rahner le envió más de 1.800 y ella a él 400. Se encontraban frecuentemente en Innsbrück, Munich, Münster y Roma. Un compañero jesuita describió la publicación de la correspondencia de Rinser como "el acontecimiento humano más profundamente conmovedor en el catolicismo alemán durante la segunda mitad del siglo XX". Rahner la enriquecía con "calidez, cercanía maternal, titubeante ternura y una discreta pero real dirección espiritual". Ella escribió: "Ambos éramos plenamente conscientes de las implicaciones de una relación que se iba haciendo cada vez más cercana, una peregrinación espiritual por la cornisa de una rocosa montaña. No vivimos esos encuentros con un sabor desconcertante o como un fruto prohibido, pero sí como un divino experimento de ser totalmente varón y totalmente mujer, carne y sangre, y, con todo, con el esfuerzo de vivir en un camino espiritual"<sup>91</sup>. He aquí otro tipo de relación de *íntima intimidad* entre un varón y una mujer. Entre un consagrado por sus votos y una mujer laica, consagrada a su mundo literario. Ambos descubrieron el punto de encuentro, que muy probablemente fue el ámbito de la dirección espiritual, y que, luego, se extendió en una ancha franja en la que se integró tanto lo corporal, como lo psíquico y lo espiritual, en una amistad recíproca, respetuosa de sí y del

<sup>90</sup> *Ibid.*, Cuaderno amarillo, del 17 de julio de 1897, p.826.

<sup>91</sup> Cfr. S. Fagan, "Intimacy for Celibates" en *Religion Life Review* (Dublin), nº 206, ene.-feb. 2001, p.12, citado y traducido por E. Fabbri, "Cuerpo:transparencia del ser humano en el tiempo y el espacio" en *Revista CIAS* 50 (2001) 341.

otro, que fue creciendo con el tiempo. Ciertamente esa amistad a lo largo de esos 20 años no estuvo exenta de riesgos, como son los que se viven cuando se pasa por la "cornisa de una montaña rocosa". Pero tuvo la virtud de ser un "divino experimento", que nunca llegó a convertirse en "fruto prohibido" y en el que siquiera jamás pudo saborearse "un sabor desconcertante", que hubiera desnaturalizado esa relación de genuina amistad. No conocemos más detalles de este *camino espiritual* de Karl y Louise, pero lo dicho nos hace suponer que fue fecundo. Y abre la posibilidad de que en nuestro mundo de hoy tan surcado por encuentros superficiales y efímeros, puedan darse también encuentros interpersonales, profundos, prolongados en el tiempo y abiertos a la *trascendencia* y al *misterio divino*.

Hoy la mística tiene en estas relaciones de amistad un nuevo ámbito de realización. Han caído los tabúes del pasado, que ponían tabiques de separación a la relación entre el varón y la mujer. Pero eso no significa que hayan desaparecido las dificultades para establecer entre ellos una relación ciertamente madura de amistad. La crisis actual de la vida familiar e interpersonal tanto en el mundo como en la Iglesia así nos lo muestra. Y no es para menos. Hoy las exigencias para establecer una vinculación madura y estable entre varón y mujer son mucho más arduas que las establecidas en otros tiempos. Ya no hay defensas externas y la amistad profunda plantea condiciones que no siempre pueden ser alcanzadas, a no ser que se viva una espiritualidad que asuma la fragilidad de los amigos y la posibilidad siempre abierta de la reconciliación ejercida por ambos. Esto hace que esta mística no se sea de *omnipotentes*, sino de *humildes*. Sin esta *humildad* y sin el *soplo del espíritu* es imposible pretender llevar adelante una relación de verdadera amistad en el noviazgo, en el matrimonio, en la vida consagrada. No es nada fácil respetar la *alteridad del otro*, su *respetabilidad*, que conlleva la renuncia a dominarlo y a disponer de él. Tampoco es sencillo mantener habitualmente con el *otro* una actitud de *benevolencia*, que busque siempre el *bien honesto* del otro, sin dar lugar a ninguna instrumentación en provecho propio. La *reciprocidad* que se da en el diálogo y en el intercambio de bienes simbólicos exige un continuo desprendimiento de uno mismo, ya que en ese movimiento se nos invita a darnos y a entregarnos al *otro* en correspondencia a su don. Algo parecido debe decirse del espíritu de *emancipatoriedad*, que debe caracterizar para sí y para otros la relación de amistad. Finalmente abrirse a la *intimidad* con el *otro* exige adentrarse en el misterio de la propia desnudez, que lo muestra ante el *otro* tal cual es, en sus falencias y virtudes, en sus logros y en sus fracasos. Esta diáfana patencia debe ser mutua, para que haya verdadera *intimidad* en una relación de amistad y amor. En esta *intimidad* se labra el conocimiento íntimo y el amor de ambos, que los sostiene y los abre a nuevas realidades y a la *trascenden-*

*cia* en particular, donde se realiza el descubrimiento y el adentramiento en el *misterio divino*. Pero que la amistad sea difícil y exigente, no significa que sea imposible. Hoy muchos jóvenes, tanto en el noviazgo, como en el matrimonio y en la vida consagrada, desean cultivar relaciones profundas, íntimas y trascendentes. Muchos de ellos ya han probado el sabor decepcionante de las relaciones ligeras y están de vuelta. Están más experimentados. Muchos ya viven el sabor de un nuevo sentir, pero se hallan desconcertados por los nuevos caminos que tienen que transitar y que no conocen. Sobre todo aquellos que ya se han introducido y ya surcan los insondables ámbitos del *misterio divino*, que los invita a la *trascendencia* y a vivir fruitivamente la *íntima intimidad*.

### Conclusión

Al comienzo de este trabajo decíamos que una situación de crisis, como la que vivimos los argentinos, es propicia para inventariar no sólo los *aspectos negativos* que la definen, sino también para revelar sus *signos positivos*, que ya incursionan dentro de ella y tratan de superarla. Nos decidimos así a explorar esta *vía positiva* en el ámbito de la religiosidad popular y de otras expresiones religiosas y humanas a fin de poner en relieve la *experiencia mística* que vive nuestro pueblo. Así de este modo hemos hecho un largo recorrido por nuestra religiosidad popular latinoamericana especialmente al relevar algunas formas devocionales en las cuales se expresa una verdadera *experiencia mística* ligada a la *Virgen* y a la *Cruz*. El recorrido se amplió, luego, al examinar otras experiencias que se están dando en diversos ambientes en los que se intenta recuperar la *dimensión cósmica*, la *corporal* y la *interpersonal* de la experiencia mística. Todo ello corona congruentemente lo que habíamos llamado en un comienzo *mística de los humildes*. Este recorrido nos habla de una esperanza que late en el corazón de nuestro pueblo y en otros pueblos hermanos de América Latina y que se expresa en una religiosidad profunda, que hunde sus raíces en una rica *experiencia mística de íntima unión* con un Dios personal en su misterio trinitario. Esta experiencia es, además, mariana, porque es María la que ha dado la forma a la piedad latinoamericana ya manifestada eminentemente en el acontecimiento de Guadalupe. Esta mística aparece como *simbólica, presencial, de alto sentido personal y de sencilla familiaridad, contemplativa, humilde y profética*. Esta mística mariana contagiará sus rasgos a otras expresiones religiosas. Una de ellas es la de la *Cruz*. La *Cruz* se internalizó rápidamente en el corazón sencillo del pueblo. De un símbolo externo ligado a la conquista se convirtió en un signo *interior* de *inserción* eclesial y de *pertenencia* a Cristo. El pueblo *crucificado* patentiza la presencia de Cristo crucificado y la hace visible a través de una serie de virtudes insignes, como son la fortaleza en el

sufrimiento, la disponibilidad, la solidaridad, el servicio. Los pobres son así la *utopía del Reino*. En el pueblo sufriente se reactualiza el dolor de Cristo. Más aún el misterio de la Cruz, en el cual se adentran los fieles, los lleva a descubrir el *amor* como clave de sus vidas. En ese *amor* Cristo hace abandono de su *omnipotencia* y se reviste de *debilidad*. Dios se hace *pequeño* con los *pequeños* y *humildes* del Reino. Pero esta *mística de los humildes* ahonda también otras dimensiones. Los humildes sienten resonar a Dios en el *cosmos* y perciben al *cosmos* del cual son parte como *medio divino*. Los nuevos caminos de la ecología profunda apuntan en esta dirección y los nuevos descubrimientos de la astrofísica nos muestran un mundo en continua expansión y evolución, lo cual replantea bajo otras perspectivas el misterio del origen y del fin del universo. Pero en íntima unión con esta *dimensión cósmica* de la mística se sitúa la revalorización de su *dimensión corporal*. La nueva comprensión del ser humano, varón y mujer, en sus especificidades corporales, psicológicas y espirituales, ha llevado a una toma de conciencia corporal profunda por la que se vivencia, a la luz de la fe, a la misma realidad corporal, *transfigurada*, como *medio divino*. Sin corporalidad Dios no podría resonar en el ser humano y no habría experiencia mística humana. Del mismo modo en la *relación interpersonal de amistad profunda*, que para ser *profunda en su intimidad* debe ser de pequeños y no de omnipotentes, Dios resuena con variados tonos tanto en la *misma relación*, como en los *términos personales* de esa relación, que se sienten sumergidos y transfigurados en el *misterio divino*. Estos son nuevos caminos que deben ser transitados por nuestro pueblo fiel, jóvenes, esposos, consagrados. Esta *mística de los humildes* para ser genuina debe validarse en el compromiso diario y alentar desde ese contexto nuevas formas solidarias y emancipatorias. Tal es el desafío que tenemos por delante y que nos podrá ayudar a salir de la crisis.

## Violencia y ética de la gratuidad

### Hacia una respuesta a los desafíos del "absurdo social"

por Juan Carlos Scannone S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

El siglo XXI, que se inició hace poco, continúa y acrecienta las violencias personales y sociales del siglo XX: exclusión, injusticia y miseria estructurales, dominación cultural, criminalidad urbana, opresión de la mujer, guerrilla, depredación ecológica, etc. Aún peor, apenas comenzado el nuevo milenio, se está ya propugnando una nueva guerra global, que aparentemente no respeta los derechos humanos y que está siendo absolutizada por ambos lados: lucha entre un terrorismo que recurre hasta el suicidio, con tal de destruir al enemigo, y una "guerra preventiva" que no admite neutrales y ha sido emprendida según el espíritu del lejano oeste como una especie de cruzada contra el "eje del mal". Según mi opinión se está dando hoy lo que Bernard Lonergan llama "absurdo social", pero globalizado.

Por otro lado, la humanidad -a través de los sufrimientos del siglo XX- que, al menos parcialmente, pueden ser simbolizados por las víctimas de dos guerras mundiales, la *Shoah*, el *Gulag*, los "desaparecidos" en el Cono Sur, etc., ha ido tomando conciencia -al menos teórica y, no pocas veces, también práctica- de los *derechos humanos* (de todos y de cada hombre y mujer, por el mero hecho de serlo). Así es como ha ido revalorizando tanto el *Estado de derecho* -aun el *Estado social* de derecho-, como también una *ética elemental mundial*<sup>1</sup>, que -con justificaciones teóricas diferentes-, sostiene con todo una pretensión práctica *universal*.

Dentro del clima influido por ambos hechos -de signo negativo el primero, y positivo el segundo-, voy a plantear ahora la *cuestión ética de la violencia*, en general, pero sobre todo referida a América Latina. Lo hago *filosóficamente*, aunque con una filosofía consciente de su diálogo con la fe.

La primera sección de mi ponencia expondrá brevemente sus *presupuestos* de carácter *ontológico* y *semántico*. Allí explicitaré en qué

<sup>1</sup> Entre otras propuestas, cf. H. Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, 1999 (en alemán: *Projekt Weltethos*, München-Zürich, 1990).