

Boletín bibliográfico: Teología, estudios de la mujer y estudios de género	313/324
Fichero de revistas latinoamericanas	325/381
Teología	329/355
Filosofía	357/381
Indice bibliográfico	383/384
Indice general	385/386

La mística popular como conjunción de fe y razón en América Latina

por Jorge R. Seibold S.I.
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Este ensayo tiene que ver con la "mística popular". Pero lo haremos desde el horizonte de la mística cristiana y en particular de la práctica que de ella tienen nuestros pueblos latinoamericanos en el ámbito de su religiosidad popular. Trataremos de mostrar *tres* grandes afirmaciones. La *primera* que la mística cristiana y con ella también la "mística popular", tal como la concebimos, no es ajena a la "fe" vivida por el creyente. La fe da nacimiento a la vida mística en el sujeto humano, la sostiene y la alimenta continuamente, aun en los momentos más graves de dolor y de pérdida. La fe es la respuesta gratuita del ser humano al don salvífico de Dios. Sin ella esta mística del creyente no podría sobrevivir, ni aun progresar. De no recurrir a ella la vida mística del creyente quedaría desnaturalizada y ahogada en sus propios forcejeos. Esta fe vincula la mística cristiana con la piedad popular. De este modo el creyente se religa vitalmente a la fe de la Iglesia e impregna con esa fe toda su vida de inserción en el mundo.

La *segunda* afirmación tiene que ver con la "razón" y nos dice que la mística cristiana y también la "mística popular" no pueden prescindir del sujeto humano y de la cultura que él continuamente forja en su devenir histórico. En esta construcción de la cultura humana es muy importante tanto la "razón práctica", que tiene que ver con la voluntad humana y sus fines pragmáticos, que la insertan inmediatamente en el mundo, como la "razón teórica" o "especulativa", que tiene que ver con el saber y las ciencias, y en general con la "sabiduría", que abarca tanto lo "práctico" como lo "especulativo". Pero junto a estas dimensiones fundamentales de la razón, igualmente podemos hablar de diferentes tipos de "razón" como son la "razón simbólica", la "razón poética", la "razón estética", la "razón sentiente o empírica", la "razón lógica", la "razón matemática", la "razón ética", etc. Todos estos modos de razón son fundamentales en mayor o menor grado al momento de constituir la "experiencia humana" y consiguientemente la "experiencia mística". Esta "experiencia mística", no puede concebirse sin la presencia de diversas formas del actuar humano, teórico y práctico, como son las de aprehender y asimilar la experiencia, de sentirla, de vivenciarla en el cuerpo, de expresarla, de representarla, de razonar sobre ella, de hacer silencio ante ella, etc. Todo eso tiene que ver con la "razón" considerada en sentido "amplio", tal como en su detalle más adelante veremos. Una mística que no tenga en

cuenta esta compleja presencia de la "razón" no tendría ninguna posibilidad de rescatar lo que denominamos precisamente "experiencia" mística. Eso no significa que la "mística" quede aprisionada por la razón o que se reduzca a ella. El sujeto humano conformado por la razón al estar habitado por la fe, se halla abierto al Misterio divino, en el cual se injerta y del cual se sustenta.

Finalmente la *tercera* afirmación que sostenemos en este trabajo es que la experiencia mística no sólo tiene que ver con la experiencia de Dios, sino también con el mundo y la comunidad humana y por tanto con el desarrollo y el progreso de los pueblos, con la justicia, la paz y la convivencia a la que son llamados todos los seres humanos en orden a constituir finalmente el Reino de Dios. Una mística cristiana no puede estar exclusivamente polarizada por el Misterio de Dios, considerado en El mismo. Tal orientación sería alienante por ser falsa. Eso significa que la mística cristiana y por consiguiente también la "mística popular", debe estar abierta no sólo a Dios, sino igualmente al mundo y a la diversidad de los pueblos que en sus diferentes culturas son llamados a constituir el Reino de Dios. Y no sólo fomentando una sabia actitud contemplativa, sino también procurando producir acercamientos e intercambios significativos entre los hombres y sus culturas respectivas. En esta perspectiva nos interesa poner en relieve la mística tal como se da en nuestro contexto social latinoamericano. Creemos que esta mística no es, como algunos piensan, sólo atribuible a unos "pocos" elegidos, sino un fenómeno que alcanza a "muchos" dentro del pueblo de Dios, que la viven con características semejantes, tal como lo mostraremos más adelante.

Desarrollaremos esta triple problemática en *cuatro apartados y una conclusión*. En el *primero* presentaremos lo que entendemos por mística cristiana y sus principales características de acuerdo a la tradición cristiana. En el *segundo* ahondaremos la vinculación que se da entre esta concepción de la mística y la "fe cristiana", examinando sus posibles conflictos u oposiciones y sus mutuas vinculaciones. En el *tercero* examinaremos la "experiencia mística" desde la perspectiva que le aporta la "razón" concebida no en su forma reduccionista, meramente lógica, sino integral, tal como la hemos insinuado más arriba. En el *cuarto* abordaremos, finalmente, el tema de la "mística popular" que se halla implicada en nuestra religiosidad popular latinoamericana advirtiendo cómo ella también es una conjunción de fe y razón, pero con características propias. Una *conclusión* resumirá y sintetizará los principales resultados aquilatados en este estudio.

1. La mística cristiana y sus principales características

Hoy en día, en la literatura filosófico-teológica se suele llamar "mística" a una experiencia inmediata, vivencial, inefable, que pone en comunicación al sujeto humano con una realidad que lo sobrepasa

esencialmente, a la que se la llama "Misterio", porque por más que el hombre a través de diversas vías pueda aproximarse a ella, jamás podrá descifrarla o ponerla enteramente de manifiesto¹. En este sentido amplio existen tanto místicas profanas como religiosas. También son variadas las interpretaciones que se da al fenómeno místico².

La palabra "mística" proviene del griego, del verbo "myein", que significa el acto de "encerrarse uno a sí mismo", "cerrar los ojos y la boca para enterarse de un secreto y no divulgarlo", de ahí el carácter "secreto", "íntimo" de ese acto. Ya en la antigua Grecia ese sentido se había trasladado para aplicarlo a los cultos ligados a la "religión de los misterios", es decir, a las religiones que trataban de cosas ocultas o divinas, no patentes al vulgo. Por eso el "iniciado" (*mystés*) en esos "saberes secretos" (*mystéria*), era llamado "místico" (*mystikós*). Allí el "iniciado" no sólo recibía una doctrina oculta, sino que entraba en posesión de una experiencia que no era alcanzable en la vida ordinaria. De ahí la puesta en acción de ritos culturales, que eran el ámbito propio donde se daba esa experiencia en la que los "iniciados" entraban en posesión de los bienes del dios. Así eran, por ejemplo, los ritos del "pan" y del "vino" de Ceres y Baco. También las doctrinas neoplatónicas como las sostenidas por Plotino (203-270 d. de C.) al acentuar hasta el extremo la trascendencia de Dios y colocarla más allá del ser en el "Uno" inicia un camino especulativo, que más tarde será llamada "teología negativa", por el cual no se puede aplicar propiamente a Dios ninguno de los atributos positivos con los que se califica a lo finito. Este conocimiento especulativo de Dios será llamado "místico". Pero el camino hacia el "Uno" no será meramente un ejercicio "intelectual" de negaciones. El filósofo, según Plotino, debe entrar dentro de sí, en su conciencia, e iniciar un largo camino de purificación y desprendimiento de toda finitud, de su ser corporal y anímico, por el ejercicio de la virtud. Además las artes y la misma filosofía serán caminos positivos para alcanzar la suprema sabiduría del ser "Uno". Para ello se debe elegir finalmente el camino del amor que lleva al "éxtasis, a la simplificación, al reposo y a la unión"³. Esas serán las supremas experiencias de ser Uno.

La primera tradición cristiana al estar inmersa en ese mundo cultural toma ese vocabulario, aunque le da otro significado en función de su propia tradición. Las palabras "misterio" y "misterios" se encuentran

¹ Cfr. nuestro trabajo: "Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística. Nuevos ámbitos para el encuentro personal con un Dios personal", *Stromata* 58 (2002), p.289 y ss.

² Cfr. J.Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Editorial Trotta, Madrid, 1999.

³ Cfr. N.Abbagnano, *Historia de la Filosofía*, vol.I, Montaner y Simón, Barcelona, 1978, p.217.

ya en el Nuevo Testamento, pero no la expresión "mística"⁴. Marcos y Mateo hablan del "misterio del Reino de Dios" (Mc.4,11 y Lc.13,11) anunciado por Jesús. Para Pablo el "misterio de Dios es Cristo" (Col.2,2). El es el "misterio que estuvo oculto desde toda la eternidad y que ahora Dios quiso manifestar a sus santos" (Col. 1,26). Y este "misterio" no abarca solo a Cristo, sino también a la unión entre Cristo y la Iglesia (Ef.5,32).

Aunque la palabra "mística" no se encuentra en las fuentes bíblicas de la tradición cristiana, sin embargo la expresión "místico" como adjetivo fue ya introducida en los primeros siglos de la era cristiana para expresar ese sentido velado, profundo e inagotable que tiene la nueva fe centrada en Jesucristo tal como se la expresa en los ámbitos del culto, de la enseñanza y de la teología⁵. Así se llama "místicos" a los objetos litúrgicos por vincularse al "Misterio" insondable de Cristo o también se le aplica a la eucaristía en cuanto más allá de sus velos "sacramentales" ("misterios") del pan y del vino se esconde la misma realidad de Cristo. También se llama "místico" al sentido espiritual de la Sagrada Escritura que está detrás de su sentido histórico o literal⁶. Así mismo será llamada "mística" la unión del cristiano con Cristo efectuada en el bautismo. Por su parte Orígenes en el siglo III con su *Comentario al Cantar de los Cantares* y más tarde en el siglo IV los Capadocios, San Gregorio Niseno, San Gregorio Nazianceno y San Basilio, con sus doctrinas acerca de la incomprendibilidad de Dios impulsarán el cultivo de la vida mística en el cristiano⁷.

Esta perspectiva "mística" ligada a la vida espiritual del cristiano

⁴ Cfr. G.Finkelrath, artículo "Misterio" en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1983, vol.III, pp.94-98.

⁵ Cfr. S.Andrade, "La mística en la Biblia", *Cuadernos franciscanos*, año 37, N° 142, abril/junio 2003, pp.77-84; S.Guerra, artículo "Mística", *Diccionario teológico El Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992, pp.897-916.

⁶ Cfr. nuestro trabajo: *La Sagrada Escritura en la evangelización de América Latina*, San Pablo, Buenos Aires, 1993, pp.23-24, nota 15.

⁷ Cfr. W.Johnston, *Teología mística. La ciencia del Amor*, Herder, Barcelona, 1997, p.29 y ss. El tema de la incomprendibilidad de Dios se plantea ya en el siglo I con Filón de Alejandría, pero en el siglo IV se agudiza su problemática por la herejía de los anómeos que afirmaban que el hombre alcanza una perfecta comprensión de la esencia divina. Eunomio será uno de los principales sostenedores de esta tesis. Los capadocios se levantarán contra ella y luego a partir del siglo VI la "teología mística" del Pseudo Dionisio reafirmará esta doctrina de la incomprendibilidad divina para Oriente y Occidente (Cfr. H.C de Lima Vaz, *Antropología filosófica*, I, E. Loyola, São Paulo, 1991, p.287, nota 174).

será desarrollada de un modo muy singular en el monacato cristiano tanto de Oriente como de Occidente. En este camino, donde se introducen diversas modalidades ascéticas para desarraigar al hombre de todo lo mundano y hacerlo divino, tendrá un lugar muy especial la oración. En ella el monje, abrevando diariamente en la lectura de la Sagrada Escritura, la meditará en su corazón, la elevará a su contemplación y la transformará en plegaria y en acción. Ahí está el núcleo de lo que más tarde se llamará la *lectio divina*⁸. La *lectio divina* no tendrá así una finalidad exegetica, ni teológica, sino eminentemente práctica: unir al hombre con Dios y hacerle conocer sus caminos. De ahí la importancia que revestirá en la vida de oración y en la misma *lectio divina* el "discernimiento espiritual", que será desarrollado muy especialmente por la tradición monacal y luego retomado modernamente por San Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales⁹. En la primitiva tradición de los Padres, "teólogo" es el que ora, el que tiene experiencia directa de Dios, discernible por el trato personal, íntimo, afectivo con el Señor, y no el que se aplica al "estudio" sobre Dios. Fue Evagrio Póntico (345-399) el primero en decir que "teólogo" es el "orante" y no el "estudioso" acerca de Dios¹⁰. Para los Padres, hasta los "ignorantes" según el mundo, podían ser "teólogos" y "místicos", es decir hombres y mujeres traspasados e inhabitados por el Misterio divino¹¹.

Pero las cuestiones del conocimiento comienzan a plantearse en el ámbito de la primera filosofía cristiana impulsada por los Padres de la Iglesia. Orígenes (185-255) fue uno de los primeros que propuso el distinguir "fe" (*pistis*) y "conocimiento" (*gnósis*). La misma fe busca sus

⁸ Cfr. nuestro trabajo, nota 6, p.25 y 47 y ss.

⁹ Cfr. M.A.Fiorito, *Buscar y hallar la voluntad de Dios. Comentario práctico a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Ediciones Diego de Torres, San Miguel, 1989, vol.II, pp.89-152.

¹⁰ Cfr. W.Johnston, *op.cit.*, p.36.

¹¹ Cfr. nuestro trabajo, nota 6, pp.37-39, donde los Padres insisten en que la Sagrada Escritura esté en manos de todos y no sólo de los letrados o eclesiásticos. En relación a la mística Gersón en el siglo XIV dirá que la "mística teología, aunque sea noticia suprema y perfectísima, ella sin embargo puede ser poseída por cualquier fiel, aun si fuera una humilde mujer o un iletrado ". Otra cosa será la "teología especulativa" que requiere diversos conocimientos especializados que no están al alcance del vulgo. (cfr. Gerson, *De mystica theologia*, Thesaurus Mundi, Lugano, 1958, p.78.) Por esto más adelante llega a afirmar "Está probado que los simples iletrados por la fe, la esperanza y la caridad llegan más rápida y sublimemente a la teología mística que los eruditos en teología escolástica o discursiva" (p.229). Para comprenderlo no hay que olvidar que para Gerson la "teología mística es conocimiento experimental de Dios a través del abrazo del amor unitivo" (p.72).

razones y se convierte en conocimiento cubriendo con ello un amplio y nuevo espacio al que la razón no podía dar respuesta dado el misterio incomprensible de Dios¹². Más tarde Agustín (354-430) afirmará el doble movimiento de una fe que busca comprender y de una razón que busca creer. Será el Pseudo Dionisio, el Areopagita, a comienzos del siglo VI el que imponga finalmente el nombre de "teología mística" para señalar a una "teología *negativa*" que prescindiendo de todo conocimiento sensible e inteligible se eleva "mediante el puro éxtasis -desvinculado y libre de sí mismo y de todo- hacia el rayo supraesencial de la divina oscuridad"¹³. En esta "teología mística" Dios aparece así como dotado de una naturaleza *supraesencial* absolutamente incomprensible, que está más allá de la naturaleza esencial de Dios uno y trino, que se aprehende en la *teología afirmativa* o "catafática". Esta *teología apofática* o *teología negativa* tiene por objeto a Dios en cuanto absolutamente incomprensible. Dios aparece así más allá de lo positivo y de lo negativo. No es algo captado sensible o inteligiblemente por criatura alguna. Esta teología apofática del Pseudo Dionisio continúa la doctrina ya establecida por los Padres Capadocios acerca de la incomprensibilidad conceptual de Dios¹⁴. Pero este resultado no es meramente negativo. La incomprensibilidad de Dios no significa caer en el agnosticismo, sino que lleva consigo consecuencias muy importantes¹⁵. Da el resultado positivo de que a Dios no se lo alcanza con el mero esfuerzo humano. Y que todavía es necesario ir a El con ayuda de su misma gracia y guiados por el Dios de la revelación. No se trata de una simple operación intelectual de negación. Hay que abrirse a la contemplación, pero con ojos amplios que hunden su mirada en la insondabilidad del Misterio contemplado. La incomprensibilidad de Dios no es el más allá del camino teológico o filosófico, sino que afecta a cada paso la experiencia de Dios. La teología mística vive así de la experiencia mística, de esta experiencia de verse tomado y transformado por Dios, donde lo catafático no desaparece, sino que es penetrado por lo apofático.

Estas concepciones entrarán en la Edad Media y tendrán una gran importancia no sólo en las escuelas teológicas que investigarán el universo especulativo del misterio cristiano, sino también en las diversas

¹² Cfr. N. Abbagnano, *op.cit.*, vol.I, p.263.

¹³ Pseudo Dionisio Areopagita (traducción de M-D.Boeri): *Acerca de la teología mística a Timoteo*, Tópicos 23 (2002) p.22.

¹⁴ Cfr. W. Johnston, *op.cit.*, p.31 y ss. Véase lo que dijimos sobre la "incomprensibilidad" de Dios en nota 7.

¹⁵ Así dirá Lossky (*op.cit.*, p.40): "Incognoscibilidad no quiere decir agnosticismo o rechazo de conocer a Dios. Sin embargo este conocimiento se efectuará siempre sobre la vía cuyo fin propio no es el conocimiento, sino la unión, la deificación".

escuelas de espiritualidad que hicieron del "télós místico" incognoscible el fin de su ascensión mística. Estas asumen el legado del "télós místico" pero lo hacen por otro camino diferente al que le proporcionaba el orden de los conceptos propios del quehacer filosófico y teológico. Los espirituales de esta época a ese saber no lo llamarán "místico", sino "contemplativo", para no confundir su propia búsqueda con la de los "especulativos". Por esta vía "contemplativa" intentaban acercarse a la suprema verdad por la fuerza de la misma Verdad, y no por el mero esfuerzo humano. Sólo aspiraban a adentrarse en el misterio de Dios con la ayuda sobrenatural de Dios. Ahora la iniciativa tiene su origen en el mismo Dios y no en el hombre. Y no sólo el comienzo, sino también la prosecución y el mismo término del proceso que lleva a la unión con Dios y a la transformación en El. La "vida mística" o "vida contemplativa" está así ordenada a la plena intervención y gestación de lo "divino" en la vida humana. No se trata de una nueva dialéctica de conocimiento o *gnósis*, sino de una verdadera transformación en Dios o *théosis*.

Santo Tomás dará un aporte capital para comprender la naturaleza de la experiencia mística. Al hablar de la "sabiduría" distingue sus diversos sentidos, ya que es un concepto analógico. En primer lugar se habla de "sabiduría" divina para referirse al Misterio de Dios objeto de la revelación. En este sentido el "contemplativo" es aquél que está sumergido y vive desde su interioridad en este Misterio. Este horizonte "objetivo" de la sabiduría divina se despliega en su dimensión trinitaria, cristológica, neumática y eclesiológica. En segundo lugar la "sabiduría" es un don infuso que Dios le da al hombre gratuitamente, y por el amor que le tiene, en orden a que a su luz sepa juzgar y ordenar otras cosas (*S.Th.*, II^a-IIae, q.45, a.1). Esta sabiduría divina como don difiere de la sabiduría humana, de naturaleza intelectual, por su carácter infuso. Ambas sabidurías son conocimiento. Pero la *sabiduría infusa* proviene de Dios y se da al hombre, mientras que la *sabiduría intelectual* es alcanzada por la experiencia e industria del hombre (*S.Th.*, II^a-IIae, q.45, a.1, ad. 2). Igualmente la *sabiduría infusa* difiere de la *fe*, pues ésta asiente a la verdad divina según ella misma, mientras que la sabiduría es un juicio que se hace con la ayuda de esa verdad divina. De este modo la sabiduría infusa supone la *fe* (*Ibid.*). En este sentido la *sabiduría infusa* reside en todos aquellos que poseen la fe y viven por el amor en comunión con Dios. Esta sabiduría en orden a la salvación es dada a *todos*, aunque según fuere la condición del hombre y sus responsabilidades puede llegar a ser acrecentada y alcanzar variados grados. En este sentido esta *sabiduría infusa* será un acervo de *todo el pueblo cristiano*, incluso de los

iletrados e ignorantes según el mundo, como lo decíamos más arriba¹⁶. Esta *sabiduría infusa* es también tanto *especulativa* como *práctica*. Es "especulativa" en cuanto juzga de las cosas divinas en ellas mismas y es "práctica" en cuanto juzga de las cosas humanas con razones divinas (*S.Th.*, II^a-IIae, q.45, a.3). Esta sabiduría procede "por connaturalidad" en el cristiano que se halla unido a Dios por la fe y la caridad. Es un conocimiento que se desprende casi naturalmente de la experiencia de amor que vive el fiel por obra del Espíritu Santo, que lo acompaña con sus gracias "dadas gratuitamente" (*S.Th.*, II^a-IIae, q.45, a.5). Esta doctrina de la sabiduría cristiana otorgada por infusión gratuita del Espíritu abre un campo muy amplio para comprender la vida mística del pueblo sencillo tal como lo veremos más adelante al examinar la mística de nuestros pueblos latinoamericanos.

Pero a partir de la Edad Media esta búsqueda "sapiencial" o "contemplativa" de Dios más ligada al pueblo sencillo, a los monjes o a los contemplativos/as, se irá separando de esa otra búsqueda de Dios más "científica" dependiente de una teología consciente de las exigencias conceptuales de su estatuto epistemológico. Se produce así un distanciamiento progresivo entre dogma y experiencia cristiana. Es el divorcio entre una "teología sentada" y una "teología arrodillada", entre "teología" y "mística"¹⁷. De este divorcio ninguna de las dos sale gananciosa. La teología se hace especulativa y abstracta, incapaz de leer la manifestación del Misterio de Dios en los acontecimientos humanos. La mística al independizarse de los Misterios del Dogma reducirá sus perspectivas a temas más individuales y subjetivos, en un claro giro antropológico, que aunque no descarta el tema objetivo del Misterio divino, lo trata desde las perspectivas del sujeto humano, haciendo más hincapié en los diversos fenómenos o etapas por los que transcurre la experiencia mística. Se analiza más la "experiencia interior" que el "misterio" experimentado¹⁸.

Esta perspectiva "subjetiva" de la mística tendrá sin embargo también logros muy positivos, como los alcanzados por San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Avila. Ellos desarrollarán una mística nupcial, pero con profundas connotaciones teológicas. Estos santos han sobresalido en la historia de la mística cristiana no sólo por sus experiencias particulares, sino porque han sabido describirlas y dejarlas como camino

¹⁶ Cfr. nota 11. Nicolás de Cusa (1401-1460) escribirá hacia 1450 su famoso *Idiota de sapientia*, que puede ser traducido *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría*, Eudeba, Buenos Aires, 1999. En este diálogo del Cusano un *iletrado* conversa con un *orador*, rico en doctrinas y autores, acerca de la verdadera sabiduría, que sólo es patente a los humildes.

¹⁷ Cfr. S. Guerra, artículo "Mística", *Diccionario teológico El Dios cristiano*, *op.cit.*, pp.905-906.

¹⁸ *Ibid.*, p.906.

espiritual para otros. Han sido teólogos de su propia experiencia mística y han tenido la capacidad para poder expresarla a través de una amplia obra escrita. Pero no todos tienen esta virtud. Hay muchos que son místicos, pero completamente desconocidos para el mundo.

Al terminar este primer itinerario queda claro que la mística cristiana es esencialmente una mística del amor, que abarca toda la realidad de Dios, el hombre y el cosmos. A lo largo de su historia se ha manifestado en una variedad muy amplia de formas y contenidos. A veces destacando el carácter "esencial", otras veces lo "esponsal" de la unión, desde donde son tratados, con diversas acentuaciones, los aspectos dogmáticos que hacen a lo cristocéntrico, lo trinitario, lo neumático, lo eclesial o lo cósmico. Pero cualesquiera sean sus diferencias, todas estas místicas remiten siempre a un Misterio de Amor fundante, inabarcable e insondable, aun en su revelación, y que se le comunica al hombre en su total gratuidad. En este sentido es verdad decir que el *Misterio* hace al *místico*.

2. La conjunción de mística y fe cristiana

A finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX se desató sobre todo en medios protestantes una fuerte crítica a la temprana "helenización" del cristianismo naciente. Uno de sus más principales impugnadores fue el teólogo protestante Adolf von Harnack (1851-1930). Había razones para justificar una cierta "inculturación" helénica del mensaje cristiano y también para rescatar las raíces hebreas y arameas de muchos giros y expresiones traducidos al griego. Pero esta crítica quería ir más lejos y presentar el proceso del paso del medio palestino y su cultura al medio greco-romano como una tergiversación del mensaje evangélico. Era pues necesario iniciar un proceso de purificación a fin de recuperar la fe de Jesús desprendida de sus elementos paganos o neoplatonizantes. De ese modo se cuestionaba la "mística" como contradictoria con la "fe". El mismo Lutero ya había advertido en su tiempo el peligro que representaba la "teología mística" del Pseudo Dionisio para la recta comprensión de la fe cristiana¹⁹. Esta actitud crítica protestante era compartida desde dentro del catolicismo por algunos teólogos, como la del dominico francés A.J. Festugière, que eran críticos de ciertas formas platonizantes que habían tomado algunas doctrinas místicas de los Padres²⁰.

¹⁹ Lutero acusó al Pseudo Dionisio de "plotinizar" el cristianismo: "Yo os exhorto a huir como de la peste de esa "teología mística" de Dionisio y otros libros similares que contienen toda esa cháchara", citado por W. Johnston, *op.cit.*, p.43.

²⁰ *Ibid.*, p.44.

Esta polémica tuvo un efecto positivo al hacer avanzar la clarificación de ciertos términos como "misterio" y "mística" a fin de distinguir su sentido en la tradición religiosa y filosófica griega, como su uso en la teología y en la praxis de la experiencia cristiana, tal como hemos visto más arriba. En ese debate quedó claro que la mística cristiana no tiene por qué ser enemiga de la fe. La mística no es un proceso espiritual en el cual el hombre construye su incorporación a Dios mediante la utilización de ritos e iniciaciones como meras construcciones humanas. La mística cristiana desde el vamos se inaugura con la fe y va indisolublemente unida a ella. La fe es la primera realidad mística que habita en el hombre²¹. En ese misterio de la fe hay un contenido que se le revela al hombre. La verdad de ese misterio está garantizada por el mismo Dios que se descubre en su Hijo Jesucristo, consumidor de la fe. Esta realidad de Dios que se muestra al hombre en el contenido de la fe es la que obra, alienta, impulsa, plenifica y diviniza el ser del hombre. Esta es la pasividad esencial que ya lo hace místico. La fe expresa el misterio de la respuesta y adhesión del hombre al Misterio divino que lo solicita y le posibilita con su gracia su acceso más radical.

La fe sumerge al hombre en el medio divino y lo pone en un plano de total disponibilidad donde se desarrollará su vida mística. Para la concepción cristiana la fe es primera. Ella inaugura la vida sobrenatural y la sostiene hasta que el hombre llegue a la visión final del cara a cara con Dios. Sólo entonces cesará la fe y la esperanza, pues en el bienaventurado sólo reinará la caridad (*1 Cor.* 13, 8-13). La misma fe es un acto místico en cuanto es un don infuso de Dios que lleva al hombre a dar su asentimiento al Misterio divino. Santo Tomás dirá que la fe es el resultado en el hombre de un doble movimiento conjunto. Por un lado el obrar de Dios que pone la gracia de la iluminación interior en el hombre y por otro el obrar de este hombre que se abre por el oído a la escucha de esa palabra de vida nueva y la hace suya²².

Así en la fe también hay un lado humano y que también es imprescindible para que el acto pueda darse. Para la fe no basta sólo el tener "oídos". Es necesario que su "oído" esté presto y abierto para recibirla, comprenderla, para hacerla suya, lo que implica libertad y responsabilidad, como así también adhesión afectiva y vital. Y ésta es la imprescindible contribución humana realizada con el auspicio de esa infusión gratuita, divina, interior, del don de Dios.

La fe acompañará todo el desarrollo espiritual del hombre. No es un dato sobreagregado o lateral a su propio crecimiento. Incluso puede decirse que la fe madurará en ese proceso y asumirá rostros más y más

²¹ Cfr. P. Agesse-M. Sales, artículo "Mystique" en *Dictionnaire de spiritualité*, Tome X : "Mystique et Foi" (pp.1948-1955).

²² Cfr. Tomás de Aquino, *In Boetium de Trinitate*, I, q.1, a.1, ad 4.

profundos si el desarrollo es positivo y no traumático. Esta vida espiritual y mística del hombre que vive en íntima comunión con Dios pone también a prueba su fe y la purifica a fin de afrontar nuevos desafíos. La fe de Moisés en la zarza ardiendo no es la misma que la vivida por Moisés en la cumbre del Horeb. La fe de Saulo en el camino a Damasco no es la misma que la de Pablo predicando en el areópago de Atenas (*Hech.* 17,23). Más aun la experiencia mística puede llevar a situaciones muy agudas y conflictivas como las que vivió Santa Teresita al final de su vida y que la condujo a cuestionarse su misma vida de fe²³. La experiencia mística cristiana tiene que renovarse y actualizarse por el recurso continuo a la Palabra. Esa ha sido la constante enseñanza de la tradición monástica tanto de Oriente como de Occidente. Y esto significa asumir la fe que proclama la Iglesia y tenerla como guía y sostén. La Palabra, cuya fuente expresa es la Sagrada Escritura, nos recuerda que nuestra vida está en Dios, que Dios aunque no lo sentimos está cercano, que no estamos solos en las pruebas, sino que la Iglesia ora por nosotros, como rezaba por Pedro cuando lo encarcelaron en Jerusalén (*Hech.* 12,5). La fe no sólo fue fuente de justificación para Abraham (*Rom.* 4,3), sino también fuente de alianza, por la cual fue "constituido padre de muchas naciones" (*Rom.* 4,17). Y la fe no es solo creencia, sino "la que obra por medio del amor" (*Gal.* 5,6). Ni la fe, ni la mística pueden estar divorciadas del amor y de las obras inspiradas en el amor²⁴.

Del mismo modo la fe trinitaria abre los caminos de la experiencia mística trinitaria, de la cual muchos místicos gozaron, como San Ignacio de Loyola²⁵. La mística no se opone como algunos opinaron a una fe en un Dios personal²⁶. Ni tampoco la mística cristiana se opone a la fe en la Iglesia. La experiencia mística nace con la Iglesia el día de Pentecostés y se alimenta de los carismas y de los dones del Espíritu Santo, pero discernidos por la comunión eclesial. Por eso una auténtica mística cristiana no puede ser individualista ni sectaria, sino al contrario profundamente eclesial, lo que no significa eclesiástica. Este dato de la fe, que inaugura y anima la vida cristiana de los fieles será importante para

²³ Cfr. Santa Teresa de Lisieux, *Obras Completas*, Edit. Monte Carmelo, Burgos, 1996, Ms C-X: La prueba de la fe: "Permitió que mi alma se viese invadida por las más densas tinieblas, y que el pensamiento del cielo, tan dulce para mí, sólo fuese en adelante motivo de lucha y de tormento...", p.278.

²⁴ Cfr. M. Leiner, "Mística y dogmática: ¿Convergencia u oposición?", *Selecciones de teología*, vol.43, N° 170, abril-junio 2004, pp.129-136. El autor analiza varias oposiciones que desde la dogmática sobre todo protestante se oponen a la mística. Una de ellas es la que quiere contraponer ética y mística.

²⁵ Cfr. R. García Mateo, *Ignacio de Loyola: mística trinitaria*, Miscelánea Comillas 57 (1999), pp.421-468.

²⁶ Cfr. M. Leiner, *art.cit.*, p.130.

comprender la vida mística de nuestro catolicismo popular latinoamericano. Sin la fe la mística se ahogaría en su propio esfuerzo para sobrevivir. Y la fe sin la mística no podría crecer y transfigurarse. Por eso podemos hablar de una verdadera "conjunción de mística y fe." Ahora nos toca ver qué entendemos por "conjunción de mística y razón".

3. La conjunción de mística y razón

En la historia del cristianismo no ha sido fácil concebir la relación de mística y razón²⁷. La razón, cualquiera que haya sido su comprensión a lo largo de la historia, siempre ha sido una constante y un concomitante esencial de cualquier manifestación humana. Justamente desde la Antigüedad se ha sentenciado que la diferencia que separa esencialmente al hombre del animal es su racionalidad. Podemos decir que esa diferencia ha estado presente desde las primeras señales distintivas de vida humana percibidas en las culturas más primitivas hasta nuestras actuales culturas altamente elaboradas por la revolución científico-tecnológica e informática. Siempre que haya una expresión humana ahí estará la razón o una forma de razón. De ahí que no debería asombrarnos que en la mística, que es la obra del Misterio divino en el hombre, se halle presente ese sello humano que da la razón. No existe una mística intemporal y desprovista de algún tipo de racionalidad. Toda mística es situada. Y también lo es la mística cristiana. Así como podemos hablar en esta mística de una "conjunción con la fe", también debemos hablar en ella de una "conjunción con la razón". No es que la razón la explique, sino que sin la razón no la podemos entender ni concebir.

Vamos a llamar "razón" en sentido "amplio" a todo lo que pone la naturaleza humana en su propio ámbito natural para distinguirlo de todo lo otro, gracias y dones, que Dios aporta, según la fe, en el orden sobrenatural. Hay también un sentido estricto de "razón" que la vincula sólo a las potencias superiores del hombre, que lo hacen consciente de sí y del mundo que lo rodea en orden a alcanzar sus más altos intereses y fines. Nosotros no negamos esta diferencia y más adelante la utilizaremos y la especificaremos todavía aun más, pero comenzamos con esta concepción más bien "amplia" de razón. En esta concepción son "razón" el cuerpo propio humano, los sentidos, la imaginación, la afectividad, las pasiones y las potencias superiores, como así también los hábitos y las virtudes que los hombres generan en sí mismos gracias a la experiencia, la educación y la cultura. Incluso en esta concepción "amplia" de razón, incluimos al *inconsciente*, que también tiene su peculiar racionalidad. Creemos que el cuerpo y los "sentidos" del hombre: la vista, el oído, el

²⁷ Cfr. H.C. de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, Ed. Loyola, São Paulo, 2000.

olfato, el gusto y el tacto, no son iguales que el cuerpo y los sentidos de los animales. Aquí hablamos del cuerpo propio del ser humano y no meramente de sus especificidades físicas o biológicas²⁸. Lo propio del hombre es una diferencia cualitativa de "humanidad" que no posee el animal, y que hace que el cuerpo, los sentidos y potencias del hombre puedan ser plenamente humanos, en cuantos tienen en ellos, salvo algún problema que impida su ejercicio, la potencia de ejercitar en cada acto su humanidad, la que alcanza su madurez en el ejercicio de la libertad, que supone discernimiento, juicio y decisión, niveles del que están excluidos los animales. Por tanto en la experiencia humana es importante la vida corporal y sensorial ya que ella nos inserta vivencialmente con nuestro mundo inmediato. Pero el nivel corpóreo-sensorial está subordinado a niveles más profundos de interpretación. Lo mismo debe decirse de los productos de la imaginación y de la afectividad, tan importantes para constituir la madurez de la interioridad humana. Incluso los mismos procesos conscientes de la memoria, la inteligencia y voluntad, como así también los inconscientes no dejan de estar implicados en la conformación de la síntesis de la personalidad humana que se realiza en la efectuación de la libertad y el amor. Todo esto será importante cuando examinemos las características de la mística tal como se da en la religiosidad popular latinoamericana. Veamos ahora brevemente cómo se comportan los diversos niveles de la razón humana en el ámbito de la experiencia mística.

3.1. El nivel de lo corpóreo-sensorial

La mística en cuanto proceso experiencial del hombre con el Misterio divino, tiene que ver con la corporalidad y sensibilidad humana²⁹. La fe entra por el oído, que escucha, se afirma por la contemplación que ve, se interioriza por el gusto y el olfato y se vive afectivamente por el toque donde se siente la proximidad del Misterio. Son los sentidos espirituales ya sobreelevados por la gracia divina, pero que tienen el soporte de los sentidos naturales que le prestan su sustento. La tradición valoró enormemente esta presencia de los sentidos espirituales en la experiencia espiritual, sentidos que son místicos por la gracia que conllevan y que son humanos por la razón percipiente que les dan basamento³⁰. Por estos sentidos espirituales se sobrepasa el nivel meramente representativo del misterio contemplado y uno se introduce interiormente en el mismo Misterio que de este modo se internaliza. Es

²⁸ Cfr. H.C. de Lima Vaz, *Antropología filosófica, op.cit.*, vol.I, p.176 y ss.

²⁹ Cfr. nuestro trabajo: "La mística de los humildes", *Stromata*, 59 (2003), pp.44-52: "La dimensión corporal de la mística".

³⁰ Cfr. M. A. Fiorito, *op.cit.*, vol.I, p.325 y ss.

lo que recomienda San Ignacio hacer a aquellos que contemplan los diversos misterios de la vida de Cristo. Aquí con esta contemplación de los sentidos espirituales ya se supera el nivel sensitivo proporcionado por los sentidos y la imaginación. Esta aguda y penetrante vista espiritual es la que poseen muchos de los que viven la religiosidad popular al contemplar con sus sentidos y sus afectos imaginativos las imágenes sagradas de sus devociones³¹.

Es propio de la gente sencilla utilizar las formas más elementales de la sensibilidad y de la fantasía a fin de encontrarse y comunicarse con el mundo de lo divino. Se atribuye a Evagrio Pónico el prohibir a sus monjes la reproducción de imágenes o imaginaciones que interfieran en su práctica orante: "No te imagines, cuando ores, la divinidad en ti, ni dejes a tu inteligencia tener la impresión de forma alguna"³². Esta no será la tradición que sigue San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales* (EE.), cuando aconseja a los ejercitantes "ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo, donde se halla la cosa que deseo contemplar" (EE.47) o cuando al final de la oración le propone al ejercitante realizar un coloquio "imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en Cruz" (EE.53). Será también la doctrina de Santa Teresa³³. Este modo de orar con los sentidos, con la imaginación y con los sentidos espirituales es también el modo más habitual de oración en los medios populares. Es muy propio de nuestra religiosidad popular expresar la fe con signos y símbolos sensibles, lo cual conlleva un ámbito de gracia y de vida mística allí implicada.

3.2. Los afectos y sentimientos

Este acercamiento por los sentidos espirituales a los Misterios divinos tiene la peculiaridad de suscitar variados "afectos" y "sentimientos" en el alma contemplativa. Esto hace que se introduzca en la contemplación una gran familiaridad, que permite al fiel alcanzar grados interiores y personalizados de intimidad, con las personas divinas que contempla. Todo esto también es visible en los modos simples, sencillos, hasta ingenuos, con que nuestro pueblo fiel se dirige a Dios, a la Virgen

³¹ Cfr. algunos ejemplos en: "Experiencia simbólica...", *art.cit.* en nota 1, p.292 y ss. Allí se transcriben experiencias sensibles de la piedad popular aportadas por los testimonios de Johnston y de Martín Velasco, que hablan de una genuina *mística de los sentidos*.

³² Evagrio Pónico, *De oratione*, 66, citado por M.A.Fiorito, *op.cit.*, vol.I, p.331.

³³ Cfr.M.A.Fiorito, *op.cit.*, vol.I, 331. Es de notar que Santa Teresa tuvo muchas dificultades para utilizar su imaginación y se ayudaba de imágenes (p.332).

o a los santos en sus fiestas y peregrinaciones. En este nivel es importante el tema del discernimiento espiritual. No cualquier sentimiento conduce a Dios o proviene de Dios. San Ignacio en sus Ejercicios Espirituales le dará suma importancia al saber discernir estos sentimientos o pensamientos que agitan el corazón humano. En las reglas de discernimiento se invita al ejercitante a entrar en su conciencia para discernir las "varias mociones que en la ánima se causan, las buenas para recibir y las malas para lanzar" (EE. 313). Todo un tema experiencial donde el orden sobrenatural está íntimamente vinculado al orden natural de la sensibilidad, de la imaginación y de las potencias espirituales. Asuntos que también son muy significativos en la piedad popular³⁴.

3.3. El comportamiento de las potencias en la ascética y la mística

La vida cristiana es una vida de incorporación a Cristo y de seguimiento a El. Cuando Jesús en el Evangelio habla de seguimiento no duda en proponer a sus discípulos un camino en el que tendrán que luchar: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame" (Mt.16, 24 y par.). El mismo, en la última Cena, se mostró a sus discípulos como "el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn.14, 6) para ir al Padre. Pero ese seguimiento no es sencillo, exige lucha y combate. Vencimiento de sí y lucha contra los enemigos espirituales que quieren impedir ese camino de seguimiento y transformación. La tradición bíblica de la Iglesia primitiva va a exhortar a sus fieles a hacer frente a ese combate como lo aconseja Pablo a los Corintios (1 Cor.9.24-25.27). Sólo más tarde con la Patrística y más particularmente con el Monacato esa lucha espiritual comenzará a ser sistematizada en un camino de perfección poblado de diversas "prácticas" en orden a seguir el camino de Jesús. A esta práctica de progreso en la vida espiritual se la llamó "ascesis" o "ascética"³⁵. La ascética no es, por lo tanto, un camino meramente voluntarista, sino un proceso espiritual llevado a cabo por el sujeto humano acompañado de la gracia divina, que le ayuda mediante prácticas determinadas a seguir el camino de Cristo. Estas prácticas tienen que ver con ejercicios corporales, mentales y espirituales, de diversas índoles que van desde el ayuno corporal hasta ejercicios de meditación y oración. Más allá de lo loable de muchas de estas prácticas ascéticas no faltarán tampoco en esta historia excesos indiscretos de la voluntad

³⁴ Cfr. nuestro trabajo: "Ejercicios en la vida cotidiana", *Boletín de espiritualidad*, N° 47, octubre 1976, pp.1-13. En este trabajo se presenta el resultado de una experiencia de Ejercicios Espirituales Ignacianos entre gente humilde y trabajadora de un barrio del Gran Buenos Aires.

³⁵ Cfr. T.Goffi, artículo "Ascesis" en *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1983, pp.92-106.

humana que las llevarán a rigores inhumanos y aun perversos. Esto produjo en la historia de la espiritualidad cristiana fuertes reacciones contra toda clase de "ascética", y a proclamar a su vez la "libertad del espíritu" como única norma del progreso espiritual³⁶. Tales fueron las actitudes que asumieron los "quietistas" o los "semiquietistas" del siglo XIII o los "alumbrados" del siglo XVI en España.

Algunos místicos, inspirándose en Santa Teresa y en otros espirituales, sostendrán un camino medio a costa de separar las aguas de la ascética y de la mística³⁷. Las prácticas de la "ascética" son llevadas a cabo por la *libertad* del hombre ayudada de la gracia divina y corresponde a lo que habitualmente se denomina "vida activa" porque en esta etapa se privilegia la acción del hombre secundado por la gracia. Por el contrario en la "mística" el rol principal lo cumple la irrupción del Espíritu que conduce la vida de los fieles, que ya han logrado, gracias a la ascesis, un cierto grado de perfección. Esta prevalencia de la iniciativa y acción del Espíritu sobre la actividad del fiel hace que esta etapa del camino espiritual se denomine "vida pasiva". En su "Castillo interior" Teresa simboliza el camino que lleva a la Perfección, es decir, a la unión plena con Dios, a través de siete moradas. Las tres primeras convienen a la *vida activa* presidida por la ascética y donde rigen modos discursivos de oración. Las últimas cuatro moradas convienen a la *vida pasiva* de aquellos que guiados por el Espíritu Santo son conducidos sucesivamente a la oración de "quietud" (4ta.morada), a la oración de "unión" (5ta. morada), a la oración de "éxtasis" (6ta.morada) y finalmente a la oración de "unión transformante" o de "matrimonio espiritual" (7ma. morada), cumbre de la vida mística. A estas cuatro últimas moradas no se puede llegar por la iniciativa de ningún esfuerzo humano. Pero eso no significa que las potencias del hombre, principalmente su entendimiento y voluntad, no tengan ninguna participación en estas últimas moradas. Ahora la *pasividad* de estas potencias comenzará a tener un rol muy importante en estos niveles superiores de la experiencia espiritual alcanzable en este mundo y permitirán que el ser humano alcance nuevas e inauditas posibilidades de "actividad espiritual". Las purificaciones pasivas, que el fiel vive en estos grados místicos de la vida del Espíritu, permiten descubrir en él una nueva dimensión de su racionalidad que no aparecía en los anteriores modos ascéticos.

Uno de los maestros espirituales que mejor describe estos procesos es San Juan de la Cruz. Para que la identificación con Dios sea plena hay que plantear el combate, no sólo en la sensibilidad y la

³⁶ Cfr. B. González Bueta, *Orar en un mundo roto. Tiempo de transfiguración*. Ediciones MSC, Santo Domingo, 2002, pp.150-163.

³⁷ Cfr. A.Stolz, *Teología de la mística*, Ediciones Rialp, Madrid, 1952, p.238 y ss.

imaginación, sino también en las potencias espirituales, a fin de que el espíritu humano liberado de todo repliegue sobre sí mismo pueda en todo adherirse al supremo Bien. Así comienzan las purificaciones pasivas, donde al espíritu humano sólo le queda dejar hacer. Como dice San Juan de la Cruz: "Advirtiendo, pues, el alma que en este negocio es Dios el principal agente y el mozo de ciego que le ha de guiar por la mano a donde ella no sabría ir, que es a las cosas sobrenaturales, que no puede su entendimiento ni voluntad ni memoria saber como ellas son" (*Llama del amor viva*, canción 3ra.,29) El alma entra de este modo "en una noche oscura en ansias de amores inflamada" (*Noche oscura*, 2,4) y que un poco más adelante describe así: "Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa, o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo es esta contemplación infusa" (*Noche oscura*, II,5,1). Esta noche oscura es producida por Dios en el alma y no se debe a algún desencanto u otra prueba exterior ante la que el alma parece zozobrar, aunque esas pruebas pueden acompañar la noche. A través de esta experiencia el alma se desprende de sí misma y de todo repliegue narcisista, y con ello de todas las cosas en orden a hallar sólo a Dios³⁸. Dios se comunica y enseña al alma "sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural..., sin ella saber cómo: lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo. Porque esto no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos activo, cuya obra es en las formas y fantasías y aprensiones de las potencias corporales; más hácese en el entendimiento, en cuanto posible o pasivo, el cual sin recibir las tales formas, etc., sólo pasivamente recibe inteligencia sustancial desnuda de imagen, la cual le es dada sin ninguna obra ni oficio suyo activo" (*Cántico espiritual*, XXXIX, 12). Estas ascensiones pasivas del espíritu no son propias sólo de los "grandes" místicos, sino están destinadas a todos, incluso a la gente más sencilla y humilde del pueblo de Dios³⁹. El mismo San Juan de la

³⁸ M.Eckhart, *Los tratados*, 3: "Debe uno, ante todo, abandonarse a sí mismo, y de este modo habrá abandonado todas las cosas".

³⁹ Cfr. J.L.Idígoras, "San Juan de la Cruz y la mística popular", *Revista teológica limense*, 25 (1991), pp.177-190. Así dirá: "Este tipo de contemplación sosegada y general, sin noticia particular ni reflexión es frecuente en la gente piadosa de nuestro pueblo, aunque no lleguen a describirla. El mismo Juan de la Cruz nos dice que en sus comienzos apenas si se distinguen, por ser noticia sutil y delicada y que contrasta con los vaivenes de la meditación. De hecho algunos de nuestro pueblo hablan de esos momentos de sosegada quietud en Dios, en los

Cruz lo piensa así cuando dice "no es porque Dios quiere que haya pocos de estos espíritus levantados, que antes querría que todos fuesen perfectos..." (*Llama de amor viva*, 2,27). Para alcanzarla sólo es necesario "vasos que sufran tan alta y subida obra" (*Ibid.*).

A niveles populares la gente vive una serie de experiencias humanas que las pone frecuentemente en esta situación de "pasividad", de "noche *oscura*" donde la experiencia del desamparo humano alcanza su último límite. En los ambientes populares de nuestro pueblo latinoamericano, nos dice Idígoras, no se da una "ascesis metódica y rigorista que San Juan de la Cruz señala como el proemio hacia la vida mística. Pero sería lastimoso concluir de ahí que el pueblo creyente no ejercita la mortificación. Pues la mortificación es la patria en la que vive habitualmente el pueblo. Y con frecuencia los golpes de la vida vienen a desposeerlos del todo hasta la raíz. Sabe por eso muy bien de la purificación y de la existencia desnuda de todo ante la faz de Dios"⁴⁰. Y más aun todavía: "A alguno le podrá parecer que este desprendimiento, por no ser voluntario y preelegido, carece de valor ascético. Pero ese es un juicio desde fuera y que olvida la aceptación generosa de la voluntad de Dios que se da en los pobres, en medio de su desamparo. Y el hecho definitivo es que el pueblo suele estar con frecuencia en situaciones de pleno despojo, colgado en el vacío, y sin otro recurso que el de Dios"⁴¹.

Pero la purificación no tiene en ella su propio fin, sino que se ordena a que el alma pueda alcanzar la "perfección de amor". En ese intermedio que dura la noche el alma debe morir al uso de sus potencias naturales. Pero luego al ser encendida en el amor y en posesión de su definitiva ciencia, la del amor, el alma retoma el uso de sus facultades, ahora encendidas y transformadas por los dones del Espíritu Santo para gozar del amor que le viene de la íntima unión con el Amado. En este caso el alma se comporta en sus potencias de un modo muy distinto a lo

que encuentran gozo y fuerza. Y parecen posesionarse del creyente de modo inesperado. Pueden ser experiencias momentáneas o prolongadas a medida que el alma se abre más a su Dios" (p.189). Y concluye: "Pero sería interesante estudiar este tipo de experiencias populares con trabajo de campo. Pues estamos convencidos de que son más frecuentes las experiencias místicas de lo que de ordinario creemos, Y es doloroso que esta rica experiencia se pierda en el anonimato y no contribuya a despertar en otros experiencias semejantes. Podríamos así conocer mucho mejor la realidad religiosa de nuestro pueblo" (*Ibid.*,)

⁴⁰ *Ibid.*, p.187.

⁴¹ *Ibid.*, p.187. Un poco antes Idígoras afirmaba: "Se admite la experiencia mística de Moisés, de Jesús, de Pablo, pero se niega la mística de la mayoría de los cristianos de hoy. Así se conserva el dato bíblico, pero se lo despoja de su trascendencia en la vida real" (pp.179-180).

que ella hacía en su estado natural. En este estado el alma no puede amar si antes no conoce. En el caso místico la primacía la tiene el amor sobre el conocer⁴². Esta doctrina la hace suya San Juan de la Cruz al distinguir entre el actuar natural del alma y el actuar místico de Dios en el alma: "en lo que es hacer el alma actos naturales con el entendimiento, no puede amar sin entender; mas en los que Dios hace e infunde en ella, como hace en la que vamos tratando, es diferente, porque se puede comunicar Dios en la una potencia sin la otra; y así puede inflamar la voluntad con el toque del calor de su amor, aunque no entienda el entendimiento, bien así como una persona podría ser calentada del fuego aunque no vea el fuego" (*Llama de amor viva*, 3,49). La noche del espíritu no tiene en el alma un resultado meramente negativo. No se cierra sobre ella misma, y sobre la situación dolorosa que vive la conciencia creyente despojada de todo sustento. Muy por el contrario esta experiencia lleva al alma a otra posibilidad experiencial, la de ser conducida ahora solamente por el puro amor que Dios le brinda y que la transforma y la introduce más profundamente en el Misterio divino gracias a la "noticia amorosa" o "conocimiento amoroso" que Dios le comunica⁴³. El amor llega a su cumbre cuando el alma percibe que ella ama a Dios con el mismo amor con que Dios la ama. Allí se produce la igualación de los amantes y la más plena transformación que es posible en esta vida. Pero aun en este grado supremo de transformación espiritual la *razón* está allí dando su asentimiento y resignificando en ese acto el sentido de todas sus potencias, las corporales, imaginativas, afectivas y espirituales.

Esta rica vivencia de amor también la posee nuestro pueblo cristiano, tal como la vivenció en su tiempo Santa Rosa de Lima (1586-1617)⁴⁴. Ya desde pequeña Rosa se sintió atraída por el amor de Dios. En un testimonio de su vida interior Rosa "comenzó a decir que cada vez que se ponía en oración desde dicha edad de doce o trece años, le recogía Dios las potencias del ánima, entendimiento, memoria y voluntad, uniéndola consigo de tal manera, que su entendimiento todo estaba ocupado en abrazar a su Dios, y la voluntad ni más ni menos toda ocupada en amar a su Creador, de modo que en entender y amar a su Dios todo le parecía ser una misma cosa, y en entender y amar no tenía discurso, sino que en una "mirada" (*intuitu*) reconocía estar junto con su

⁴² Cfr. Santo Tomás, *S.Th.*, II^a,IIae., q.180, a.7, ad 1.

⁴³ Sobre el "conocimiento amoroso" en San Juan de la Cruz véase el artículo ya citado en nota 22 de "Mystique" (p.1970 y ss.).

⁴⁴ Cfr. J.L.Idígoras, "Tras la verdadera imagen de Santa Rosa", *Revista teológica limense*, 22 (1986), pp.163-184. En este artículo Idígoras nos presenta una nueva imagen de Rosa enmarcándola en los cánones de la religiosidad popular de la Lima virreinal y quiere así mostrarnos "que la mística y la santidad son posibles en medio de la vivencia popular de la religión" (p.177).

Dios, sin operar el entendimiento más que aquello que Dios le daba"⁴⁵. En dos pliegos, descubiertos recién en 1923, con dibujos y leyendas explicativas de su propia mano Rosa nos dejó una verdadera síntesis de las mayores gracias y mercedes que ella recibiera en su vida: "Hechas todas estas mercedes en diferentes ocasiones que no puedo enumerar, porque las he repetido repetidas veces, alternándose gran padecer y muy exquisitos crisoles...". Escribe las tres primeras gracias recibidas: "Primera merced de heridas que recibí de Dios" en alusión a versos de San Juan de la Cruz. La segunda la expresa con un dibujo de un corazón con la imagen del Niño Jesús dentro y escrito alrededor: "Aquí descansó Jesús abrazándome el corazón". La tercera gracia la representa con un corazón con alas y el lema: "Vuela para Dios: el campo del corazón lo llenó Dios de su amor, haciendo morada en él". Y a continuación dibuja una serie de corazones con varias inscripciones en las que expresa diversas gracias de amor recibidas, algunas de las cuales son las siguientes: "Aquí padece el alma una impaciencia santa. Corazón lleno del divino amor... Corazón atravesado con rayo de amor de Dios... Corazón herido con flecha de amor divino... Hallé al que amaba mi alma: téngole y no le dejaré... Llagado corazón con el fuego del amor de Dios, en cuya fragua se labra... Sólo sana quien ya labró con amor... ¡Oh dulce martirio que con arpón de fuego me ha herido!... Purificate, corazón, recibe centella de amor puro para amar a tu Creador...". Al fin pinta Rosa seis alas pequeñas al corazón con la cruz debajo y la imagen de la Santísima Trinidad en cuyo seno se pierde un corazón sin herida alguna y con esta frase: "Arrobo, embriaguez en la bodega, secretos de amor divino ¡Oh dichosa unión, abrazo estrecho con Dios!"⁴⁶.

Se muestra en la vida de Rosa como así también en la de tantos hombres y mujeres que han seguido el camino de Cristo, que su vida de unión y transformación en Dios no es un camino recto y ascendente, exento de pruebas, tentaciones, incertidumbres y otras vicisitudes que hacen a la realidad de la vida espiritual que siempre se halla edificada sobre la arena de la fragilidad humana. La ascética y la mística son así

⁴⁵ C. Bruno, *Rosa de Santa María*, Editorial Salesiana Lima, 1992, testimonio de Rosa al Doctor Juan del Castillo, p.134.

⁴⁶ *Ibid.*, pp.187-191. Santa Teresa al describir en su lenguaje barroco su experiencia del traspasamiento de su corazón por el dardo divino del amor no dejará de constatar efectos y afectos semejantes que le tocan la sustancia misma de su cuerpo. (cfr. *Libro de la vida*, 29, 13).

dimensiones inseparables y necesarias en la vida del espíritu para seguir de cerca el camino del amor que lleva a Cristo⁴⁷.

3.4. Sabiduría humana y sabiduría divina

En esta primacía del amor como cumbre de la experiencia mística no es extraño que entren en juego de un modo principalísimo los dones del Espíritu Santo y muy especialmente el don de la sabiduría, que según Santo Tomás, está vinculado estrechamente a la virtud teológica de la caridad⁴⁸. Ya más arriba hemos presentado la concepción y la importancia que Santo Tomás atribuye a esta sabiduría, tanto intelectual como infusa. Aunque la sabiduría infusa al igual que la natural tiene su asiento en el intelecto, sin embargo la infusa lo desborda y se adentra en las realidades profundas que le proporciona el amor. Por eso Santo Tomás dirá que la sabiduría infusa se adquiere no por ejercicio intelectual, sino "por *connaturalidad*" que brota de la caridad que habitualmente poseen aquellos que están unidos a Dios (*S.Th.*, II^a, IIae, q.45, a.2). La sabiduría es un conocimiento, cuya esencia es "intelectual", pero obtenido y mantenido por medio del amor (*Ibid.*). Cesado el amor por alguna causa el creyente deja de poseer este don de la sabiduría (*Ibid.*, a.4). Para alcanzar esta sabiduría infusa no es necesario estudiar, sino amar. De ahí que esta "sabiduría infusa" es un don que posee nuestro pueblo fiel, incluso los que son más iletrados o analfabetos. El pueblo sencillo no posee la sabiduría intelectual, profana, producto de la experiencia y de las ciencias, ni tampoco goza de la sabiduría filosófica y teológica, articuladas rigurosamente por las ciencias de la razón y de la revelación, pero sí goza de esa sabiduría de los humildes que brota de la fe y el amor que le permite tener un conocimiento sapiencial de sí y de los misterios de Dios en los que se siente incluido. Esa sabiduría es la que le permite vincular todos los acontecimientos de su vida cotidiana, tanto los gozosos como los dolorosos, con Dios⁴⁹.

3.5. La mística y la crisis del sujeto

Con la llegada de los tiempos modernos la revolución copernicana no trajo sólo un cambio de paradigma en relación al conocimiento del mundo exterior ahora liderado por la ciencia, sino también un profundo

⁴⁷ Dirá B.González Buelta: "Si la modernidad recela de la mística, la posmodernidad no entiende la ascesis, pero las dos dimensiones son inseparables" en "Nueva cultura, mística y ascesis". *Boletín CPAL*, Junio 2000, p.13.

⁴⁸ Cfr. Santo Tomás, *S.Th.*, II^a, IIae.,45; A.Stolz, op.cit., p.219 y ss.

⁴⁹ Cfr. La encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*, n° 3.

cambio en relación a redefinir y resignificar al mismo sujeto⁵⁰. La modernidad es el tiempo de un nuevo paradigma, el que se centra en el sujeto, como clave para comprender toda la realidad. En el mundo antiguo tanto griego como cristiano la filosofía estaba polarizada por el paradigma del ser y de Dios. La filosofía equivalía fundamentalmente a metafísica y a teodicea. No era que no existieran otras disciplinas o ámbitos del saber, sino que esos ámbitos eran visualizados desde una mirada ontológica y teológica. Ahora en los tiempos modernos se separan las ciencias del tronco de la filosofía, según el conocido diagrama del árbol del saber de cuño cartesiano, y la filosofía se hace fundamentalmente gnoseología y antropología, disciplinas centradas en el sujeto que conoce y que se considera autónomo y libre. El sujeto humano, en franca dicotomía con su corporalidad de naturaleza mecánica, es visto como el lugar privilegiado de toda certeza, de todo saber y querer, de toda libertad. Ahora se forja una nueva arquitectura de lo que es el sujeto humano⁵¹. En un primer lugar privilegiado se sitúa a la libertad del sujeto, no transable con ningún otro bien, fuente moral de toda conducta ética, de iniciativa económica y de emancipación política. Sobre esta libertad del sujeto, del ciudadano, se edificará contractualmente el Estado. Al servicio de esta libertad se ordenan las otras potencias cognoscitivas y volitivas, como son la sensibilidad, la imaginación, las pasiones, y las superiores, el entendimiento y la razón, con sus dos compartimentos de razón teórica y razón práctica. Este será el esquema iniciado en perspectiva racionalista por Descartes en el siglo XVII y luego consumado en perspectiva ilustrada por Kant en el siglo XVIII. En este planteamiento de las facultades se acentúa la necesidad del sujeto a vivir su libertad con plena autonomía y de acuerdo a las reglas que recibe de la sola razón, ahora escindida de todo vínculo con la sensibilidad y las otras potencias que lo hacen dependiente del mundo exterior. En esa época de la Ilustración, la Razón llega a concebirse como un bien único y universal perteneciente con propiedad al hombre. Dios es desplazado de esta razón porque desde ella Dios es un punto apenas distinguible, el *Être Suprême* de los racionalistas del cual no se puede predicar prácticamente nada. El hombre, poseedor de la razón, debe sin embargo utilizarla con discreción. Y sólo dentro de los límites que le impone su propia naturaleza finita. El hombre, si quiere ser "racional", ha de seguir en todo el uso que le dicta la razón, su suprema guía, tanto en el dominio de su saber teórico, propio de las ciencias y de la filosofía, como del saber práctico, que tiene que ver fundamentalmente con la ética y la política.

Tal concepción ilustrada de razón lleva ineluctablemente a una

⁵⁰ Cfr. G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1998.

⁵¹ Cfr. H.C. de Lima Vaz, *Antropología filosófica*, vol. I, op.cit., p.77 y ss.

separación conflictiva con la fe, que se alimenta fundamentalmente de la "positividad" que le brinda la religión revelada, positividad externa al sujeto. La comunicación con Dios por parte del sujeto es cuestionada, como contraria a su condición racional, ya que Dios por su carácter noumenal excede las posibilidades del sujeto. En consecuencia la misma Ilustración kantiana cuestionará la posibilidad de la mística como un ámbito racional. Para Kant el único culto genuino será la conducta moral autónoma y esto no exige ninguna "unión íntima" con Dios⁵². Traspasar los límites de la razón es caer en la "superstición", lo que es a su vez la negación de la libertad, bien supremo del hombre⁵³. Esta es la acusación que Kant le hará a Jacobi que trataba de recuperar la fe como potencia natural del hombre que le permitiría desde dentro del hombre ir más allá de la razón y alcanzar así a Dios de un modo intuitivo⁵⁴. Hegel, después de Kant, intentará restaurar esta ruptura entre "razón" como ámbito de la autonomía humana y la "mística" como experiencia y transformación en Dios a partir de una concepción de la razón dialéctica y especulativa, que es capaz de afirmar al mismo tiempo la singular dignidad humana y la soberanía divina en un encuentro y unión que salve sus genuinas diferencias. En esta concepción es posible la mística, porque la experiencia mística es ahora comprendida por una razón especulativa que recorre por igual tanto el movimiento que va de Dios al hombre como del hombre a Dios en su unidad y diferencias⁵⁵.

Pero esta propuesta hegeliana será superada por los acontecimientos históricos del pensar que le sucedieron casi inmediatamente después de su muerte en 1831. La propuesta hegeliana del *Espíritu Absoluto* será reemplazada por la del *Espíritu Objetivo* con la que se comenzarán a configurar desde la razón diversas realidades de este mundo. Así emergerán otras "místicas" de segundo nivel que intentarán apropiarse de la historia, la revolución, el "super-hombre" y de otras utopías que atraviesan el siglo XIX y el siglo XX⁵⁶. La experiencia ontológica del ser y religiosa-mística de Dios tan rica de la tradición helénica y cristiana será suplantada por la experiencia de la "naturaleza" captable y expresable

⁵² Cfr. I. Kant, *La religión en los límites de la mera razón* (1793); N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, vol. 2, op.cit., p.477.

⁵³ Cfr. nuestro trabajo: "El combate de la Ilustración y la fe del pueblo fiel en el siglo de las Luces según la Fenomenología del Espíritu de Hegel y sus implicancias para la cultura latinoamericana", *Stromata* 37 (1981), pp.191-273.

⁵⁴ Véase la polémica entablada entre Kant y Jacobi sobre la hegemonía de la razón o de la fe a fines del siglo XVIII en N. Abbagnano, op.cit., vol. II, pp.475-478.

⁵⁵ Cfr. nuestro trabajo: "Mística y especulación en la filosofía de Hegel", *Revista portuguesa de filosofía*, 60 (2004), pp.109-135.

⁵⁶ Cfr. H.C. de Lima Vaz, *Antropología filosófica*, op.cit., I, p.288, nota 175.

por las ciencias científico-naturales y la experiencia de la "historia" que inspirará el actuar político del hombre. El concepto de "trascendencia", todavía vigente en la filosofía que va de Descartes a Hegel, es abandonado a partir de la filosofía poshegeliana de un Feuerbach, de un Marx, de un Nietzsche, o de un Freud, ya que la "trascendencia" del hombre es vista en estos pensadores como una proyección, una alienación, un resentimiento o una ilusión⁵⁷. Según estas tendencias lo único que le cabe a la filosofía es denunciar estos extravíos de la razón y proclamar el dogma kantiano de la ineliminable finitud del ser humano. Proclamar esta finitud es su única dignidad.

Pero más allá de este resultado negativo que presenta el divorcio entre trascendencia y razón, se da en estas filosofías de la finitud, al menos el resultado positivo de la exploración de ciertos ámbitos de la experiencia humana no descubiertos o no suficientemente reconocidos hasta ese momento. Así el ámbito de la libertad, de la corporalidad, de la afectividad, del inconsciente, de la historicidad, etc. Todo este enorme descubrimiento de las posibilidades del sujeto y de su razón lleva simultáneamente a una crítica y descentramiento de este mismo sujeto.

La misma modernidad que puso en su trono al sujeto y a su razón, es la causante de su descentramiento y ocultación, tal como lo afirma y lo ratifica con su crítica del pensar moderno la así llamada posmodernidad. En un escrito de 1917 Freud señala que a esa desconstitución del sujeto racional contribuyeron tres "ofensas" hechas al *narcisismo humano* por obra de la ciencia moderna, a saber, la *cosmológica* de Copérnico, que le quita a la tierra el lugar central del sistema solar, la *biológica* de Darwin, que hace del hombre una especie más en la evolución de la vida y la *psicológica* que descentra la psiquis humana de lo consciente y la abre al reino de lo inconsciente y en la que, sin decirlo, el mismo Freud tuvo mucho que ver⁵⁸. A estas tres ofensas se les puede agregar al menos otras dos más, como son la *sociológica* iniciada por Marx al advertir la importancia del impacto de los fenómenos socio-económicos sobre el pensar del hombre y la configuración de la historia humana, y finalmente la *lingüística* que llevan a cabo las nuevas ciencias del lenguaje a partir de F. de Saussure al privilegiar un análisis del lenguaje sin presencia del sujeto, pues ya no es éste el habla, sino la lengua como un sistema articulado y estructurado de signos⁵⁹. Este descentramiento y desaparición del sujeto no ha quedado como un simple

⁵⁷ Cfr. H.C. de Lima Vaz, *Antropología filosófica*, op.cit., vol.II, p.114 y ss.

⁵⁸ Cfr. S.Freud, "Una dificultad del psicoanálisis" en: *Obras completas*, vol. VII, Madrid 1974, p.2434. Sobre la relación de Freud y el psicoanálisis con la mística véase el excelente estudio de C.Domínguez Morano, *Experiencia mística y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander, 1999.

⁵⁹ Cfr. G.Amengual, op.cit., p.36 y ss.

resultado ligado a las ciencias del lenguaje, sino que se insertó como clave de lectura para la construcción de otras ciencias humanas como lo hicieron Levi-Strauss con su *Antropología estructural*, M.Foucault con su *Arqueología del saber*, L.Althusser con su *marxismo estructuralista*, y J.Lacan con su *versión personal del psicoanálisis*.

Esta embestida contra el sujeto no ha dejado de suscitar, sin embargo, otros movimientos que han intentado recuperar la instancia del sujeto, pero desde otras perspectivas que superen tanto el paradigma racionalista de la modernidad, como el paradigma posmoderno de la lingüística estructural. Nos referimos a diversas instancias como son entre otras: el descubrimiento del paradigma comunicativo que alienta a la filosofía pragmática de un Habermas y un Apel; la filosofía de la alteridad de un Levinas y la *filosofía de la cultura* que anima los esfuerzos de muchos pensadores de diversas partes del mundo, incluidos no pocos latinoamericanos, conscientes del significado que tiene la *razón sapiencial* que anida en el corazón y el obrar de nuestros pueblos. Por ello la recomposición del sujeto es una tarea insoslayable que no admite ninguna dilación⁶⁰.

4. La mística en la religiosidad popular latinoamericana

Desde las perspectivas de la mística esta tarea de la recomposición del sujeto no es menor. La crítica a la filosofía de la subjetividad de origen moderno no significa retornar a las consideraciones premodernas, típicas de la edad clásica o del medioevo, por más que muchos de sus valores puedan ser retomados. La crisis por la que hoy pasa la humanidad reclama una profunda recomposición del sujeto. Nosotros creemos que la mística puede ayudar a ello. Pero la tarea es ardua pues se trata nada menos que la de forjar un nuevo sujeto⁶¹. Los graves problemas que aquejan a los pueblos en su convivencia multicultural, en la crisis ambiental, de la distribución de la riqueza, hacen más perentoria esta tarea. Este llamado a constituir un nuevo sujeto se hace oír desde diversos ámbitos de la actividad humana, tanto de aquellos que están ligados a la política, la cultura, las religiones y la vida cotidiana, como de aquellos más vinculados con la filosofía y las ciencias.

⁶⁰ Cfr. G.Amengual, op.cit., pp.174 y ss., donde desarrolla este tema de la "reconstrucción del sujeto".

⁶¹ Este fue el tema de unas conferencias tituladas: "El sujeto hoy desde la perspectiva cristiana", todavía no publicadas, que dio P.Trigo en las jornadas del *XVIIIº Encuentro Nacional Sacerdotal en la Opción por los Pobres*, en San Miguel (Argentina) del 23 al 26 de agosto de 2004. Un adelanto de lo que es el "sujeto popular" puede verse en su reciente libro: P.Trigo, *La cultura del barrio*, Universidad Católica Andrés Bello, Centro Gumilla, Caracas, 2004.

El cambio producido en la concepción del sujeto en estos últimos siglos y las aporías no resueltas que todavía se cuentan en el haber del sujeto no pueden dejar de afectar a la misma experiencia mística, si es que ésta quiere plantear genuinamente el desafío de la unión del hombre con Dios. El nuevo paradigma de la descentralización del sujeto y de la comunicación, que llevan a una plena corresponsabilidad solidaria con el mundo en el que vivimos, son presupuestos imprescindibles de parte de cualquier mística futura. Esta actitud básica permitirá distinguir en el ámbito de la mística el trigo de la paja. No hay duda que hoy en muchos ambientes se da un *revival* religioso. Sin desmerecer, a priori, a muchos de estos movimientos, no cabe duda que no pocos de ellos buscan practicar una mística *light* que les aquiete la conciencia y los conduzca a las playas de la beatitud autocomplaciente. Nosotros indagaremos a continuación las posibilidades de una mística comprometida con la vida y con Dios.

4.1. Génesis de la RPL y sus primeras formulaciones

La religiosidad popular latinoamericana (*RPL*) es un fenómeno religioso que viene desde los comienzos mismos de la evangelización de este Continente en el siglo XVI, sin embargo, su reconocimiento por parte de la Iglesia es más bien reciente y debe ser situado en el último cuarto del siglo XX y más explícitamente en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Puebla (México) en 1979⁶². De la mística, tal como la hemos descrito en los primeros apartados, no podemos decir lo mismo. En Latinoamérica la mística ha sido un fenómeno religioso circunscrito más bien a un reducido número de hombres y mujeres, en su mayoría santos o santas del santoral católico, como en el Perú lo fueron, en su tiempo, un San Martín de Porres o una Santa Rosa de Lima. La mística no ha sido considerada nunca como un fenómeno religioso popular.

En este apartado nos proponemos presentar algunos rasgos de la religiosidad popular latinoamericana donde puedan encontrarse signos e indicadores de genuina vida mística que viven nuestros pueblos. Esto no significa que en otras religiosidades o espiritualidades no haya vida mística. La afirmación de algo no es la negación de otra cosa. Nosotros sólo afirmamos que a nuestro parecer la *RPL* es un ámbito muy apto para descubrir genuinos signos de vida mística. Con eso tampoco queremos decir que todas las formas de religiosidad que allí se muestran expresan la vida mística. En la *RPL* se expresan también muchos otros signos que

⁶² El documento final de Puebla se titula: *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*; en adelante será identificado con la sigla *DP* (*Documento de Puebla*) acompañada cada cita con su número marginal.

hablan de "magia" y "superstición" de ningún modo compatibles con una auténtica mística, incluso, con una elemental vida cristiana⁶³.

La *RPL* es un fenómeno altamente complejo que nace de diversas vertientes y forma hoy un variadísimo conglomerado, que vale la pena distinguir. En su origen, a comienzos del siglo XVI, confluyen tres vertientes: la "indígena", la "ibérica" (española-portuguesa) y la "africana". Cada una de ellas aportará de lo suyo a lo largo de tres siglos, en orden a conformar una primera síntesis que ya puede vislumbrarse en estas tierras del Nuevo Mundo a fines del siglo XVIII. La vertiente *ibérica* traerá consigo la nueva fe que le dará al conjunto su tónica específicamente cristiana. La *indígena* y la *africana* apartarán sus propias creencias y formas culturales de expresión religiosa que impregnarán con mayor o menor intensidad la conformación de la piedad popular naciente. Con el correr de los siglos otras vertientes se incorporarán a este flujo para engrosarlo. Así la vertiente "criolla", fruto en el siglo XIX de esa primera síntesis, especialmente a partir de la independencia de nuestros pueblos latinoamericanos, aportará a este imaginario cristiano una importante contribución político-cultural, que adscribirá a cada pueblo con su peculiar conciencia "nacional" dentro del concierto de esta "Patria Grande", que es América Latina.

A partir de fines del siglo XIX llegan fuertes contingentes de inmigrantes, de variadas procedencias, que acuden atraídos por las nuevas posibilidades que estas naciones les ofrecen. Ellos aportan sus propias creencias. Así entran numerosos contingentes de fe católica, pero junto con ellos también vienen otros fieles de las así llamadas "Iglesias evangélicas" nacidas de la Reforma protestante, y también otros muchos fieles de otras iglesias o movimientos religiosos como son los pentecostales, testigos de Jehová, espiritistas, judíos, mahometanos, etc., que con el correr el tiempo han alcanzado a formar comunidades significativas de fieles o adeptos. En los últimos años también han hecho su entrada y producido su peculiar impacto distintos grupos esotéricos de procedencia oriental o nuevos movimientos como la *New Age*. No deja tampoco de percibirse un renacimiento en diversos lugares de formas de culto africano, como la Umbanda afro-brasileña o la santería afro-caribeña. Pero junto a estos movimientos religiosos, se han extendido también en América Latina grandes franjas de increencia impulsadas principalmente por el laicismo decimonónico y el pragmatismo globalizante de estos finales del siglo XX. Todo lo cual agrega un tinte secular a este cuadro confesional de las creencias en América Latina. Secularidad que no ha

⁶³ Cfr. nuestro trabajo: "Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana" en J.Gómez Caffarena (comp.) *Religión*, Editorial Trotta, Madrid, 1993, pp.79-91.

llegado a calar en el corazón de su imaginario como para erradicar toda referencia a la trascendencia.

Nosotros, tal como dijimos más arriba, de todo este amplio espectro de la RPL estudiaremos sólo la vertiente del "catolicismo popular", que es como la espina dorsal de dicha religiosidad. No desarrollaremos aquí su gestación histórica, ni seguiremos el camino que llevó a su reconocimiento⁶⁴. Para su caracterización fundamental utilizaremos los rasgos que nos sintetizó admirablemente el *Documento de Puebla* y nos ayudaremos de testimonios y referencias que brotan de nuestra práctica pastoral en ese medio.

4.2. Características del catolicismo popular latinoamericano

El *Documento de Puebla (DP)* caracteriza a la "religión del pueblo" o "religiosidad popular" o "piedad popular", como "el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones se derivan y las expresiones que las manifiestan" (DP 444). La religión popular es así una religión enraizada profundamente por sus convicciones en el corazón de un pueblo, asumida en sus actitudes y manifestada en su vida. No es una religión libresca, sino de "hondas creencias" que vienen "selladas por Dios" en el corazón. Pero además esas "convicciones" no permanecen encerradas sobre sí mismas, sino que movilizan "actitudes básicas" que generan "decisiones" y "expresiones" que las manifiestan en la vida. y en la cultura. Así de este modo se da una vinculación muy íntima entre religión y cultura, que le hace concluir al documento: "La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular" (DP 444).

La fe es el comienzo de toda mística cristiana. Y la fe es el fundamento del catolicismo popular, por más que su vida vaya acompañada por debilidades e incluso pecados. Lo dice explícitamente el Documento: "Con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina". De este modo la fe marca la "identidad histórica esencial" y se constituye en "la matriz cultural del continente" (DP 445). Esta identidad está simbolizada en "el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización". Es por eso que América Latina será eminentemente un continente mariano. Este rasgo será importante contabilizarlo cuando más adelante

⁶⁴ Cfr. nuestro trabajo "Religión y magia...", p.81 y ss.

veamos en nuestra religiosidad popular la presencia de signos que nos hablan claramente de una "mística mariana"⁶⁵.

Ahora bien ¿quiénes son los que viven esta religión del pueblo? Esta religiosidad popular abarca "a todos los sectores sociales", pero es vivida "preferentemente por los pobres y sencillos" (DP 446). En este texto la expresión "pobres y sencillos" está sacada de la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI escrita en 1975. En el contexto de Puebla y de América Latina designa a los sectores más pauperizados de la población. Ellos, los más pobres, al estar desarraigados de todo, son los mejores predispuestos a recibir y a vivir los bienes del Reino. En este sentido se hacen así ciudadanos de este Reino, que no se circunscribe a la carne y a la sangre, sino que culmina en el Espíritu y los valores de justicia y amor que lo confirman y lo ratifican. Y esto tiene que ver con lo que es central para la vida del cristiano como respuesta a la invitación de Jesús a construir su Reino⁶⁶. Son los que viven las Bienaventuranzas del Reino tal como Jesús las proclamó en el Monte: "Bienaventurados los pobres según el espíritu porque de ellos es el Reino de los Cielos" (Mt.5,3). Para vivirlas hay que dejarse transformar por Dios a fin de convertirnos en "nueva criatura", lo cual no significa otra cosa que "estar en Cristo" (2 Cor.5,17). Vemos así que las Bienaventuranzas no son buenos consejos de naturaleza moral, sino realidades profundamente místicas para todos aquellos que por su Fe en Jesús están llamados a constituir y anunciar su Reino. Las Bienaventuranzas son, por tanto, otro signo de vida mística que no debemos olvidar más adelante cuando constatemus su vigencia en nuestro catolicismo popular.

Pero este signo de las "Bienaventuranzas" ya nos introduce en un tema más abarcador como es el de la "sabiduría cristiana" (DP 448). Arriba hemos visto cómo la "sabiduría", al ser un don del Espíritu dado con prodigalidad a todos los fieles, abunda en el corazón del pueblo y se convierte en su más precioso tesoro: "La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responden con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia" (DP 448). Esta "sabiduría popular" en América Latina tiene "rasgos contemplativos, que orienta el modo peculiar como nuestros hombres viven su relación con la naturaleza y con los demás hombres: en un sentido del trabajo y de las fiestas, de la solidaridad, de la amistad y el parentesco. También en el sentimiento de su propia dignidad, que no ven disminuida por su vida pobre y sencilla" (DP 413). Es una "sabiduría" que se hace "cultura", que toma el espesor

⁶⁵ Sobre la "mística mariana" en nuestro Continente latinoamericano véase lo dicho en nuestro trabajo "La mística de los humildes", *art.cit.*, arriba en nota 30, pp.29-34.

⁶⁶ Cfr. J.M^a.Castillo, *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Desclée de Brouwer, 2da. edición, Bilbao, 1999.

de la vida humana y de su historia cotidiana entrelazada en las relaciones vitales con la naturaleza y la sociedad en sus estructuras básicas de la familia, del trabajo y de la fiesta. Esta cultura está "sellada particularmente por el corazón y su intuición" y está "conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres" (DP 414). Sin embargo esta cultura popular no deja de sufrir estos últimos años el impacto de la "civilización urbano industrial" (DP 418), que ya preanuncia el "advenimiento de una cultura universal" (DP 421), a la que hoy vemos avanzar en sus propuestas neoliberales y globalizadoras. Todo un desafío para nuestros pueblos que deben sostener de un modo vital, sin caer en el tradicionalismo o en el fundamentalismo, sus valores más genuinos, al mismo tiempo que deben saber integrar otros valores como son los "científicos y técnicos" (DP 428).

Por último el *Documento de Puebla* dedica todo un apartado para darnos en un sintético pantallazo todo lo que refiere a las prácticas devocionales de nuestro pueblo cristiano, tanto en sus valores como en sus deformaciones (Cfr. DP 454/456). Allí se nombran y enumeran las principales devociones del pueblo en su culto a Dios, a Cristo, en sus principales misterios, a la Virgen en sus diversas advocaciones, a los santos como protectores, a los difuntos. Allí también puede verse la conciencia que tiene el pueblo fiel de la "dignidad personal y de fraternidad" como así también la necesidad que siente de "expiación". También se habla de una fe encarnada en la cultura popular en un sinnúmero de expresiones como son, entre otras, el "canto", la "danza", las "imágenes". La fe, además, será celebrada en tiempos especiales como son las "fiestas" religiosas, y en lugares sagrados, a los cuales se "peregrina", como son los "santuarios y templos" y donde de un modo muy particular se "celebra la fe" y se reciben los "sacramentos" y los "sacramentales" ligados muy especialmente al agua y a los cirios. Esa actitud de fe se extenderá a los "pastores" y a "la persona del Santo Padre" como representantes de Dios. Por último será muy valioso en el pueblo cristiano la "capacidad de sufrimiento y heroísmo para sobrellevar las pruebas y confesar la fe", como así también su vida de "oración" y la "aceptación de los demás". Nuestro pueblo latinoamericano ofrece un conjunto de ámbitos, tanto los de sus prácticas religiosas, como los de su vida cotidiana, donde con claridad puede verse su opción por la vida, centrada en la vida misma, y cuyo misterio más profundo es el mismo Dios⁶⁷. A modo de síntesis señalemos a nuestro parecer cuales serían los rasgos más característicos del catolicismo popular latinoamericano.

Los fieles de nuestro catolicismo popular latinoamericano se caracterizan por los siguientes rasgos:

⁶⁷ Cfr. J.M^o.Castillo: "El centro de la espiritualidad cristiana", *Selecciones de teología*, N^o 171 (2004), pp.163-170.

1. Viven su relación con Dios de un modo interpersonal, familiar y cercano.
2. Prevalece en esa relación lo cordial y lo afectivo.
3. Se expresan por un lenguaje sensible y no intelectual.
4. Se ayudan con imágenes y símbolos.
5. Gustan de exteriorizaciones como son: peregrinaciones, visita de santuarios, fiestas y celebraciones. Esto les da una conciencia muy grande de su pertenencia a la Iglesia como Pueblo de Dios. Pero no acuden habitualmente al templo.
6. Valoran los sacramentales como el agua bendita y la señal de la cruz, y algunos sacramentos como el bautismo y la comunión.
7. Poseen la fe, pero no tienen suficiente instrucción religiosa.
8. Sólo en estos últimos años han comenzado a tener acceso a la Biblia y a gustar de la Palabra de Dios.
9. Poseen el don de la sabiduría y lo ejercitan en diversos grados. Este don les permite vincular todos los acontecimientos de su vida a Dios. Los acontecimientos humanos son vividos al mismo tiempo como acontecimientos de Dios.
10. Privilegian el amor y la generosidad para con el prójimo. Su dignidad está más en el dar que en el poseer.
11. Saben llevar sobre sí con fortaleza la Cruz de Cristo en sus penurias y sufrimientos. También hacen suyas las de los demás. Eso les hace tener una dedicación muy especial, como la del buen samaritano, por los enfermos, los ancianos, por los discapacitados y en general por todos los sufrientes en quienes sigue padeciendo Cristo.
12. Su vida de oración es sencilla, vocal, intuitiva, contemplativa, sin mayores razonamientos. Saben discernir las diversas Personas divinas, como la majestad del Padre, la cercanía del Hijo y el fuego del Espíritu Santo. Para muchos la oración es como su respiración. Los acompaña durante todo el día en medio de las variadas circunstancias de su vida diaria, incluso la prosiguen hasta en la noche durante su sueño. En la oración le hablan a Dios, con palabras sencillas, acerca de los acontecimientos que entrelazan su vida cotidiana. Tienen conciencia de que El ya lo sabe pero necesitan decirselo. Con la misma familiaridad se dirigen a la Virgen y a los santos. Muchas veces sus pedidos se extienden a asuntos más universales como son aquellos que tienen que ver con la guerra y con la paz, con las pérdidas humanas en actos terroristas o en desastres naturales, que con bastante frecuencia conmueven al mundo y que les son conocidos a través de los medios de comunicación masiva. Para todo ello acuden a la oración de intercesión y de alabanza. También suelen ayudarse con ciertas prácticas rítmicas como son el rezo del rosario, las novenas y otras plegarias de su devoción. Algunos tienen un verdadero carisma de oración, como si en ellos orara el Espíritu Santo. En ese caso la misma comunidad los reconoce como "rezadores/as". En el campo donde faltan sacerdotes se los llama para bautizar a los niños, para rezar

por los enfermos y para presidir con sus rezos y cantos las exequias en los velatorios.

13. En su piedad religiosa tienen devoción a Cristo, especialmente en los misterios de su Nacimiento (Navidad), de su santa Cruz (Semana Santa) y de su Corazón (Sagrado Corazón). Aman a la Virgen en sus diversas advocaciones y tienen una gran devoción por sus santos predilectos, a quienes honran en sus fiestas patronales.

14. A pesar de que reconocen que en su piedad los anima el Espíritu, tienen conciencia de sus faltas y fragilidades de las que piden perdón a Dios con corazón contrito y humillado. Y si en algo han faltado u ofendido a otros piden la gracia de poder reconciliarse con ellos.

15. No separan su vida de piedad de su vida cotidiana, la que viven en su hogar, en su vecindario, en su trabajo y hasta en los momentos gratos del descanso y el esparcimiento.

16. Consideran que la Creación es obra de Dios, por eso la aman, la respetan y la cuidan.

17. En los últimos años muchos de estos fieles se han ido agrupando en pequeñas comunidades eclesiales muchas de ellas con base familiar, las así llamadas Iglesias familiares, que son verdaderas comunidades de vida formadas por varias familias de un mismo sector de la parroquia. Allí en un lugar común o en una casa de familia se reúnen periódicamente para compartir la Palabra, las propias experiencias espirituales y los problemas del vecindario, se alimentan con la comunión eucarística, se imparte la catequesis a niños, jóvenes y adultos, y se proyectan y organizan desde ese ámbito diversos servicios en bien de la comunidad. Esta modalidad de Iglesia doméstica ha ayudado mucho a que se tome conciencia de que la Iglesia más que una estructura institucional es una *comunidad de comunidades* donde los laicos/as tienen un rol activo y vital por el número y diversidad de los ministerios que ejercitan.

18. En este proceso también se van descubriendo progresivamente como ciudadanos del Pueblo de Dios. Sienten que por el bautismo y los dones del Espíritu, que han recibido, están investidos del rol sacerdotal, profético y real, a plena semejanza e identificación con Cristo que es Sacerdote, Profeta y Rey. Así son partícipes de un Reino que actúa por dentro de la historia humana no como signo de poder, sino de servicio.

4.3. *Signos de experiencia mística en el catolicismo popular latinoamericano*

Para terminar esbozaremos una breve descripción de algunos signos que manifiestan la presencia de vida mística en el catolicismo popular latinoamericano, que llamamos tentativamente "mística popular" en razón de su enraizamiento en el pueblo.

1. *La "irrupción" de lo sagrado.* Lo primero que vive quien participa de esta "mística popular" es la de experimentar de un modo

consciente y sensible que Dios y su Misterio Santo "irrumpe" en el espacio-tiempo humano y se le manifiesta con un peculiar designio. Dios se hace presente y el hombre no puede ocultarlo ni negarlo. Esta es la experiencia sentida de tantos hombres y mujeres creyentes que han vivenciado en muchos momentos de su vida cómo Dios entra en ellos y los conmueve sensiblemente. Así fue la experiencia que sintió Juan Diego cuando fue llamado por la Virgen en la Colina del Tepeyac. Desde ese momento su vida ya no fue la misma, como no lo es tampoco la de todos aquellos que en determinadas circunstancias sienten un similar llamado a cambiar sus vidas. Esta "irrupción" marca con nitidez un "acontecimiento" cuya impronta humano-divina siempre invita, tarde o temprano, a resignificar la existencia.

2. *La "inmersión" en el mundo como medio divino.* Nuestro catolicismo popular siente también que el mundo en el que camina y con el cual está en contacto no es un mundo meramente secular, sino un medio divino en el cual habita y en el cual se siente "sumergido". La modernidad con su mundo secular no ha atravesado completamente su alma. Este mundo para el catolicismo popular no está ciertamente en las coordenadas del mundo premoderno. Su geografía es copernicana, pero no se ha dejado cautivar en relación con la naturaleza por una visión meramente pragmática y utilitarista. Cuando la gente de nuestro pueblo latinoamericano mira el cielo en una noche tachonada por miles y millones de estrellas no puede dejar de conmoverse y alaba a Dios a quien percibe presente en su obra. Lo mismo debe decirse cuando camina y admira los bosques, los ríos y toda clase de animales, las llanuras y montañas, sus lagos y ríos. Entonces no se siente fuera, sino siendo parte de ese todo, que lo sobrecoge y admira. Pero ante la grave amenaza de la contaminación ambiental, producto de la sociedad industrial, sabe que esta visión de la naturaleza está seriamente comprometida y que no le cabe otra salida que cuidarla y preservarla para que ella pueda seguir siendo el jardín de Dios, embellecido por el trabajo del hombre.

3. *La gratuidad del don.* El hombre latinoamericano es muy sensible a un tipo de relaciones que se llaman de "reciprocidad". En ellas se vive entre los inter-donantes la experiencia de un intercambio de dones⁶⁸. Lo importante de este intercambio no está tanto en el mismo don intercambiado, sino en la significatividad que ese gesto adquiere para el que lo da y el que lo recibe. El intercambio de dones está enaltecido por la gratuidad con que se lo realiza. El prestigio y la dignidad de cada uno consisten en dar, con gratuidad y sin gratificaciones espurias, un don que puede plenificar al otro, y con el mismo espíritu recibirlo recíprocamente

⁶⁸ Cfr. P. Gilbert, "El don" en V. Durán Casas y otros (comp.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2003, pp.265-298.

del otro. Esta dialéctica del don se aplica a la experiencia mística. El fiel de nuestro pueblo sabe que por sí mismo no puede producir esta experiencia de la "irrupción" de lo divino o del sentirse "sumergido" en el medio divino, como también recibir otras "visitas" o "dones" de lo Alto. Nuestro pueblo fiel siente que todos esos dones son absolutamente gratuitos y provienen, en última instancia, por más que a veces intervengan terceros, de la mano prodigiosamente abundosa de Dios. Ahí está su "sabiduría" como don infuso. Esa conciencia de un Dios "donante" le mueve a agradecerle a la vida y a El, su fuente última y más fecunda, y a corresponderle de la misma manera, es decir, con otro don. Una canción bien conocida de nuestro folklore latinoamericano escrita por Violeta Parra lo muestra muy bellamente al cantar una y otra vez en su estribillo: "¡Gracias a la vida que me ha dado tanto!", mientras que en sus estrofas desgrana cada uno de los dones recibidos.

4. *La centralidad de la vida y de las relaciones personales.* Ya la dialéctica del don nos muestra la importancia y la centralidad que tiene la vida para nuestro pueblo latinoamericano. No se trata aquí de enaltecer la vida puramente biológica, sino la vida en su más profundo sentido y que tiene que ver con la dignidad, el amor, los afectos, los vínculos, las relaciones humanas y trascendentes, lo bueno y lo malo, la dicha y los quebrantos. Es la vida con mayúscula que invita a crecer, a amar, a construir, a progresar en humanidad y a sentirnos hermanados. La centralidad de la vida, misterio de muerte y resurrección, se presenta por tanto como don gratuito de Dios y como irrenunciable tarea humana. Todo ello habla de una compleja totalidad mística, pero profundamente personalizada.

5. *La presencialidad de Dios.* La experiencia de Dios que muestra el catolicismo popular es una experiencia de una "presencia sentida" de lo divino que afecta al fiel en todos los niveles de su personalidad como es lo sensorial, lo imaginativo, lo afectivo, lo intelectual, lo volitivo, y hasta incluso lo inconsciente. Ello no consiste en tener "ideas" o "pensamientos" acerca de Dios y de sus Misterios, sino sencillamente en "sentir" su presencia inefable e insondable⁶⁹. Así lo confiesan con sencillez muchos fieles cuando dicen en su lenguaje: "Lo siento a Dios muy dentro mío" y se tocan el pecho como para señalar el lugar del

⁶⁹ Cfr. A.Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, 5ª ed., Retaux, Paris, 1906. Este tratado clásico de experiencia mística coloca a la "présence de Dieu sentie" como la primera característica de toda experiencia de unión mística (cap.VI, pp.65-86).

toque⁷⁰. O como lo expresaba aquella otra mujer cuando confesaba: "la presencia de Dios ... me estremece". Pero a veces la "ausencia" de Dios se siente también muy a lo vivo creando desconcierto, turbación y hasta enojos con Dios, especialmente en momentos de prueba. Otras veces, especialmente en momentos de consolación, suelen sentir por el contrario no solo a Dios, sino también a las personas divinas, con mucha nitidez⁷¹. En la religiosidad popular latinoamericana la experiencia de Dios se la vive de múltiples maneras. Esta experiencia "sentida" es vivida mayormente en las fiestas y en diversos actos de la piedad popular, pero también en el marco de la vida ordinaria, en las tareas de la casa, en la calle o en los lugares de trabajo. Innumerables testimonios lo confirman. Todos ellos hablan de "sentidos espirituales" que bien sabemos que son místicos ya que son producidos por los dones de Dios que recrean los sentidos corporales para que puedan sentir y captar las realidades espirituales. Esta será por consiguiente "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 del mundo; de boca profética que denuncia y anuncia que el Reino ya está entre nosotros, pero que 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"⁷².

6. *La vida como oración.* Nuestro catolicismo popular vive la oración como vida y la vida como oración. Algunos fieles confiesan: "Mi vida es oración". Desde que se levantan a la mañana hasta la noche

⁷⁰ Poulain coloca como segunda característica de toda experiencia mística la "posesión interior de Dios" que se expresa por la doctrina de los sentidos espirituales y donde el sentido del "toque" tiene una preeminencia sobre todos los restantes, incluso sobre el ver y el oír (*op.cit.*, cap.VI, pp.87-109).

⁷¹ Como lo relata una humilde mujer viuda que, al retirarse de la iglesia de su barrio, comenzó a rezar en el trayecto que la separaba de su casa: "Pero cuando había caminado varias cuadras miré hacia abajo y vi tres sombras que yo misma hacía al caminar bajo los faroles que iluminaban el camino, y tan pronto como vi esas sombras se me cruzó a la mente que eran Dios nuestro Señor, el Señor Jesús y el Espíritu Santo, y seguí haciendo la oración hasta llegar a casa" ("Ejercicios en la vida cotidiana", *art.cit.*, p.9, ver arriba nota 35).

⁷² E.Martínez Ocaña, "Invitación a la mística de la vida cotidiana", *Frontera Pastoral misionera* N° 19 (julio/sept. 2001), pp.343/49-350/86.

muchos de ellos viven en un estado continuo de oración. No es que estén "rezando" determinadas oraciones, por más que muchos de ellos rezan diariamente el rosario y otras oraciones de su devoción. Lo importante es su *familiaridad* con Dios, con la Virgen y con los santos. Eso les permite hablar con sencillez con ellos y encomendarles con simplicidad sus intenciones y todo lo que viven en cada momento. Hoy también suelen reunirse habitualmente en "círculos de oración" o en "iglesias familiares" instaladas en casas de familia donde en comunidad practican variados modos de oración vocal y corporal, como son las oraciones de intercesión, de alabanza, de súplica, enriquecidas por una lectura compartida de la Palabra de Dios.

7. *Vida solidaria*. Es uno de los signos más claros de nuestro catolicismo popular. Es casi un elemento cultural⁷³. Hace a la trama social de una comunidad. Se expresa por la vigencia en su *ethos* social de varios arquetipos. Uno es el del "arraigo a la tierra" que vincula a la gente con su "terruño", su "pago", donde ha nacido y se ha criado. Y con todos los valores que allí convergen como son los valores de la familia, la casa, el vecindario. Este paisaje que sería "provinciano", luego se reproducirá en los "barrios" periféricos de las grandes ciudades. Otros arquetipos que lo acompañan y los complementan son el de la "hospitalidad al forastero", el de la "pertenencia" a una comunidad o grupo social más amplio que la familia, el del "trabajo cooperativo" en pro de una economía solidaria, el de la "participación política", que trabaja en plasmar una "nueva ciudadanía", dentro de un contexto muy difícil por la presencia de clientelismos políticos y caudillos de turno, finalmente el arquetipo de la "comunidad eclesial" que busca forjar, no sin dificultades, nuevos modelos eclesiales comunitarios donde primen las relaciones horizontales y fraternales de convivencia y de organización en orden a vivir las Bienaventuranzas del Reino e insertar así el Evangelio en el mundo de hoy.

Conclusión

Ya puede verse por todo lo anteriormente expuesto, que la "mística popular" latinoamericana lleva dentro de sí un legado innegable que le proviene de la tradición cristiana y a la cual se siente indisolublemente unida. Sin embargo esa identidad es un identidad peculiar, que le permite poner sus propias diferencias y por lo tanto su propio estilo. Para terminar quisiéramos esbozar en grandes lineamientos algunos de sus principales rasgos que la diferencian en su conjunto de otras tradiciones

⁷³ Para algunos análisis de la solidaridad desde el "ethos cultural" argentino véase nuestro trabajo: "Solidaridad" en P.Hünemann y J.C.Scannone (eds.), *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia*, Paulinas, Buenos Aires, 1993, vol.4B, pp.227-261.

místicas que han jalonado y jalonan todavía con fruto al espacio-tiempo de nuestra tradición cristiana.

A lo largo de la historia se afirmaron variadas experiencias místicas que dieron lugar a ciertas tipologías o "estilos" místicos. Los estudiosos de la espiritualidad cristiana suelen distinguir, al menos, dos grandes líneas: la así llamada "mística de la esencia" y la "mística esponsal"⁷⁴.

La *primera* tiene una larga herencia que se inicia en el neoplatonismo griego y luego se inserta en los Padres de la Iglesia y a través, fundamentalmente, del Pseudo Dionisio se introduce en el Medioevo inspirando a las místicas "renano-flamencas" y no deja, luego, de influir y estar presente en otras corrientes místicas y filosóficas modernas. Por la simple enumeración de sus características ya se ve que la mística del catolicismo popular latinoamericano no puede identificarse sin más con esta "mística esencialista", tan despojada de toda mediación.

La *segunda* es la que se encarna en la "mística nupcial". Ella tiene sus orígenes en las tradiciones bíblicas hebreas que dieron nacimiento al *Cantar de los Cantares* donde se celebra el amor de dos jóvenes amantes o esposos, que simboliza las bodas entre Dios y su esposa, el Pueblo de Israel. La tradición cristiana tomará este tema y lo aplicará a Cristo y a la Iglesia. Así lo harán los comentarios de Orígenes (185-253) y de otros Padres de la Iglesia a partir del siglo III. Y luego esta imagen se la aplicará en el Medioevo a las relaciones entre Cristo y el alma, como lo hizo Guillermo de Saint-Thierry en el siglo XII en su *Comentario al Cantar de los Cantares*. Luego en el siglo XVI San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Avila pondrán en el "matrimonio espiritual" la cumbre de la unión mística con Dios alcanzable en esta vida. El tema del *amor* será un tema excluyente en este tipo de mística, el del amor del esposo y de la esposa, de ahí que a esta mística se la designe con el término de "nupcial". En esta mística no se intenta "ser uno" con Dios, como lo busca la mística esencialista, sino estar "unido" a Dios por el amor. En esta línea también será importante el aporte de San Agustín y a partir de él de la tradición agustino-gregoriana, que alcanza su cumbre en el siglo XII con la mística cisterciense de un San Bernardo o de un San Guillermo de Saint-Thierry. La religiosidad de nuestro catolicismo popular tampoco se identificará plenamente con esta "mística nupcial" por más que algunos de sus valores como el del amor está muy presente en sus relaciones y vinculaciones con Dios y con el prójimo.

La mística popular explicita una experiencia peculiar donde el encuentro con Dios está íntimamente ligado al encuentro con el prójimo. Puede decirse que nuestro pueblo vive en su encuentro con Dios, la

⁷⁴ Cfr. artículo "Mística" en *Nuevo diccionario de espiritualidad*, art.cit., p.954 y ss.

Virgen y los santos, un encuentro de amor e intimidad lleno de familiaridad, calidez y cercanía, pero abierto al mismo tiempo a los demás. Pero a su vez también puede decirse que nuestro pueblo, al cultivar sus relaciones con el prójimo presente en sus vinculaciones familiares, vecinales y comunitarias, las vive de tal modo que en ese encuentro también encuentra a Dios, fuente de todo amor.

Entonces, ¿dónde encontrar y cómo llamar a esta mística propia de nuestros pueblos latinoamericanos? Nos basta un solo testimonio para mostrarla en acción. Elegimos el de Guadalupe por estar al inicio mismo de la evangelización americana. Allí se narra cómo un humilde indiecito, Juan Diego, recibe de la Virgen la misión de interceder frente al Obispo Zumárraga para que en el Tepeyac se construya un templo en el cual su Hijo pudiera curar y consolar a todos los hijos de la tierra de sus heridas y tribulaciones. Guadalupe se convertirá con el tiempo en un acontecimiento de innumerables consecuencias pastorales, pero al mismo tiempo en un símbolo que nos habla muy en lo profundo de la nueva mística que animará a estos pueblos.

Y esta mística tiene que ver con la vida misma que ellos llevan en su largo peregrinar llenos de pruebas, sufrimientos y pesares, pero también con el inmenso gozo de sentirse confortados y consolados no sólo por la Madre, sino también por su Hijo, que padeció como ellos el Misterio de la Cruz. Esta mística nutrida en el *Misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo* es un signo de vida para el peregrinar de estos pueblos, que se sienten acompañados y conducidos por Dios para calmar su sed y llevados de acontecimiento en acontecimiento, de encuentro en encuentro, hasta llegar al Santuario del Cielo, donde se celebrará el encuentro final. Por eso a esta mística de nuestro pueblo la podemos llamar con todo derecho "mística pascual" ya que ella apunta a celebrar la vida que triunfa de la muerte, en íntima unión con Cristo que sigue muriendo y resucitando en su pueblo. Esta mística está centrada en la vida misma que surge del Misterio pascual de Cristo como don, pero que al mismo tiempo tiene en nuestros pueblos un enraizamiento cósmico, corporal, vital, afectivo, comunicativo, unitivo, y es al mismo tiempo un compromiso por la vida, por su Reino y su Justicia⁷⁵.

Como un día en Puebla fue reconocida la "religiosidad popular" como una valiosa característica de nuestros pueblos latinoamericanos, llega la hora y ya estamos en ella, de que la Iglesia de América Latina reconozca también a esta "mística popular" como a uno de los legados espirituales más ricos que constituyen a nuestros pueblos. Este reconocimiento, así lo esperamos, abrirá e impulsará nuevos cauces y perspectivas pastorales para bien de toda la Iglesia como Pueblo de Dios.

⁷⁵ Cfr. J.Sobrino, "La utopía de los pobres y el Reino de Dios", Revista CIAS, 51 (2002), pp.546-572.

Lenguaje y trascendencia en Lévinas

por Gisela Eleonora Suazo
Ungs

Introducción

En la introducción a *Totalidad e Infinito*, Emmanuel Lévinas plantea ya, con claridad y agudeza, sólidas críticas a la tradición filosófica, a la que acusa de nutrir de totalitarismo y de reduccionismo la cultura política occidental. La fuerza de los argumentos ontológicos, que históricamente se extienden desde Parménides hasta Heidegger, con el ánimo de dar cuenta de la universalidad que envuelve y define la multiplicidad óptica, ha sido útil para la formación de ideologías y estructuras políticas violentas que desconocen, bajo el signo de lo "inauténtico" la manifestación de los diferentes.

La filosofía, bajo la forma de ontología, hizo propia la tarea de aprehender la estructura inteligible de todos los seres; es decir, de hacerlos transparentes al entendimiento. Su búsqueda se orientó hacia el "ser sin el espesor del ente" donado por la luz de la conciencia en la que los entes brillan en su inteligibilidad. En este sentido, el ente recibe su verdad por el significado que le concede la razón a través de una denominación universal que Lévinas llama "término neutro", "concepto pensado" o "pensamiento general". En la generalidad del concepto se diluye el misterio de lo individual, lo particular.

En este sentido, cabe mencionar la existencia de algunas experiencias filosóficas latinoamericanas que, inspiradas en los aportes críticos de Lévinas presentes en *Totalidad e Infinito*, expresan la posibilidad de una alternativa hermenéutica respecto de aquella ofrecida por la metafísica tradicional. El filósofo argentino Juan Carlos Scannone menciona, en su conocido trabajo *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, la posibilidad de expandir los horizontes de interpretación del pensar filosófico. Y, frente a las categorías de la ontología, a saber: *identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad*, introduce las de *alteridad, misterio y novedad* como propias de un acontecer que quiebra la lógica de la identidad y de la ineludible reducción al concepto. Este autor da cuenta, además, de los avances que este nuevo enfoque permitió a las reflexiones latinoamericanas orientadas a pensar lo "propio de la alteridad latinoamericana" a comienzo de los años setenta; cuyas expresiones más notorias remiten a la *filosofía de la liberación*, a la *teología de la liberación* y a los aportes de los filósofos Enrique Dussel, Augusto Salazar Bondy y al propio Juan Carlos Scannone entre otros.