

ESPIRITUALIDAD EN UN MUNDO GLOBALIZADO

Frei Betto

Al tratar de la espiritualidad debemos recorrer el camino que va desde lo más íntimo a lo más genérico, al modo como una sociedad se organiza a fin de asegurar la vida de la población. Tanto la subjetividad como la política son dos polos de esta misma ecuación llamada vida. La vida brota en la sexualidad y se viabiliza, como posibilidad, en las estructuras sociales, políticas y económicas. En otras palabras, la vida es el don mayor de Dios, pero su producción, conservación y promoción son actos políticos.

Cierta tradición cristiana unió la espiritualidad con la moralidad, confundiendo y dificultando las cosas. Por ejemplo, la idea de que Dios habita en la cima de la montaña que debemos alcanzar, escalándola, llevando a cuestras la piedra de las virtudes morales. En medio de la subida pecamos y la piedra rueda, obligándonos a un eterno recomenzar, como en el mito de Sísifo.

Presencia amorosa de Dios

Dios no está “allá en la cima”. El príncipe de Florencia le preguntó a Galileo si él había visto a Dios a través de su telescopio. Ante su respuesta negativa, añadió: “¿Y cómo quiere que yo crea en su invento si con él no se ve a Aquel que habita en los cielos?” A lo que Galileo respondió: “Si Dios no se encuentra en cada uno de nosotros, tampoco se encuentra en ningún lugar”.

En la espiritualidad evangélica no hay montañas que escalar, ni certificados de buena conducta para acercarse a Dios. Está Dios, que es Padre/Madre amoroso y que nos ama independientemente de lo que hacemos, desde el momento en que abrimos nuestro corazón a Su amor, como lo afirma la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32) y el encuentro de Jesús con la samaritana (Jn 4, 1-42).

Hay ley para todo menos para el amor, estaba escrito en la trasera de un camión. El árabe que obliga a su hija a casarse con el vecino es capaz de imponer su voluntad, pero no de hacer que ella ame a su esposo. La libertad es condición para el amor. En nuestra libertad podemos acoger o no el amor de Dios. El, sin embargo, siempre nos ama, pues pertenece a la misma esencia de Su ser el amar.

En la parábola del hijo pródigo el muchacho bien portado, que quedó en la casa trabajando con su padre, no tuvo ninguna fiesta. El otro, que marchó de casa y dilapidó su herencia con mujeres, fue recibido con fiesta sin tener que disculparse. Le bastó al padre verle llegar para mandar a preparar el churrasco. “Fue Dios quien amó primero”, dice San Juan (1 Jn 4, 10). La iniciativa del amor es de Dios.

Espiritualidad en un mundo globalizado

El eje de la espiritualidad de Jesús era la experiencia del amor de Dios y el compromiso con los oprimidos. En un mundo

como el nuestro, regido por la *globocolonización* o, como prefiere el profesor Milton Santos, *globototalitarismo* neoliberal, que promueve el desempleo y la exclusión social de millones de personas, la espiritualidad cristiana debe mantenerse atenta al episodio del encuentro con el joven rico (Mc 10, 17-22). Este pregunta qué hay que hacer para ganar la vida eterna, y Jesús le responde: “Ya conoces los mandamientos”, y se los recuerda. A lo que el joven contesta que los ha cumplido desde pequeño.

San Marcos subraya que “Jesús le amó”, y a continuación dice que Jesús le recordó al joven: “Vete, vende todos tus bienes, distribúyelos a los pobres y después ven y sígueme”. Dice el evangelio que “el joven se marchó triste y disgustado, porque era muy rico”.

Lo curioso es que Jesús, habiéndole amado, fue exigente con él. Ahí tenemos el concepto del amor de Jesús: quien ama es verdadero con el otro. Quien no es verdadero consigo mismo ni con el otro, no ama de hecho. Hace concesiones, deja pasar las cosas, pasa la mano por la cabeza, pero no ama. Amar es hacer bien al otro, aunque eso duela bastante. Jesús, al amar, lleva a las personas a encontrar la verdad, aunque eso produzca en ellas antipatía hacia él, como en el caso de los fariseos.

Al joven rico Jesús le demostró que no se puede acercarse a Dios sin asumir la lucha por la justicia. La exigencia que tanto frustró la expectativa del joven era sencilla: da tu bien mayor, la vida, a la causa de la liberación de los pobres. De hecho, en una sociedad desigual como la nuestra, todo lo que hacemos favorece a uno de los polos: o el de la opresión o el de los oprimidos. ¿Nuestra balanza se inclina hacia el lado escogido por Jesús?

La espiritualidad del conflicto

Jesús no nos pide que no tengamos enemigos, sino que los amemos. ¿Qué es amar al enemigo? Luchar para que también él se vuelva abierto al proyecto de liberación de la sociedad. No se trata de liberar solamente a la clase trabajadora, sino a toda la sociedad, incluyendo a los opresores. Liberarlos de una vida indigna, de los falsos valores, de su condición de explotadores, de las concepciones monstruosas que traen en la cabeza, hasta el punto de considerar natural la desigualdad social.

El sujeto de la liberación son aquellos que tienen interés en la conquista de un nuevo orden social: los pobres, los bienaventurados. Quienes ya disfrutaban de privilegios no quieren abrir la mano de su confort, sino que quieren perpetuar el presente, sin buscar un futuro mejor para todos. Por eso temen a las utopías, que proyectan esperanza.

La espiritualidad de Jesús es la espiritualidad del conflicto. El conflicto marca su vida desde el comienzo hasta el final. Desde el nacimiento, con la huida a Egipto, hasta la muerte en cruz. Conflictos internos, como las tentaciones en el

desierto y las crisis de fe; conflictos con las autoridades, como Herodes; conflictos con sus mismos compañeros, como Pedro; conflictos políticos y económicos. Cierta día mandó que una legión de demonios abandonasen a un hombre y se metieran en una pira de cerdos, que se precipitó en el abismo (Lc 8, 26-39). ¿Cuál habrá sido la reacción del dueño de los cerdos?

Jesús tuvo conflictos con su misma familia, que llegó a creer que se estaba volviendo loco. Incluso los discípulos sucumbieron a esa duda, al oírle hablar de su propia muerte. Pedro quiere andar con paños calientes: "Nada de eso te va a pasar". Y Jesús se irrita tanto que llama a su amigo con el nombre del enemigo: "¡Apártate de mí, Satanás!" (Mc 8, 33).

La espiritualidad de Jesús tiene como distintivo el compromiso con los pobres. ¿Por qué hace él opción por los pobres? Nadie escoge ser pobre. Todo pobre es, de hecho, un empobrecido, una víctima de la injusticia social. La pobreza es siempre un estado de carencia, y no hay ni un solo versículo en la Biblia que diga que ella es agradable a los ojos de Dios. Pues ser pobre es estar privado de los bienes esenciales para la vida, y la vida es el don mayor de Dios. Por tanto la pobreza es un mal, fruto de la injusticia, pero el pobre es bienaventurado porque Dios asume su causa. Una atenta lectura del evangelio indica que en la casa de Jesús sólo se entra siendo pobre (= marginado, enfermo, sufriente) o haciendo opción por el pobre. Curiosa reacción la de los que no son pobres –el doctor de la ley, el joven rico, etc.- cuando se acercan a Jesús: "¿Qué debo hacer para ganar la vida eterna?" Incluso al tratarse de la salvación predomina el interés individual.

Por el contrario, los pobres quieren saber cómo asegurar la vida en esta vida: quieren ver, usar las manos, revivir, andar, sanar, curar a su hija o detener una hemorragia. Jesús trae vida concreta, física, material, como señal de la vida en plenitud prometida por Dios. En ese sentido, su revelación de Dios es fundamentalmente política. El Dios en el que Jesús cree no admite ninguna orden política que niegue el derecho a la vida. "Vine para que todos tengan vida y vida en plenitud" (Jn 10, 10).

Los pobres como sujetos

En el capítulo 9 del evangelio de San Juan los fariseos intentan convencer al ciego de que su deficiencia es fruto del pecado. "O tú pecaste o pecaron tus padres". Jesús se opone, diciendo que Dios no puede ser culpado por enfermedades, pues El quiere la vida para todos.

Hoy la policía no persigue a los pastores que hacen curaciones. Sin embargo las curaciones que hizo Jesús suscitaron la ira de sus enemigos, que planearon su asesinato (Mc 3, 6). Al contrario de esos pastores que legitiman el (des)orden social que impide a los pobres tener acceso al médico, Jesús, al curar, introduce una nueva óptica de las cosas y otra visión de Dios.

En la espiritualidad de Jesús son sujetos de la historia no sólo los que trabajan, los "proletarios", sino también los que no tienen trabajo, ni salud, moral o equilibrio psicológico. Jesús resalta la dignidad de todo ser humano, independientemente de la raza, sexo, religión o condición social.

En el evangelio todo ser humano es revestido de sacralidad. En las ideologías –liberalismo y marxismo- unos son más dignos que otros. Hasta san Pablo apela a esa discriminación al alegar su condición de "ciudadano romano" a fin de escapar a la tortura (Hch 25, 21).

Sin duda, al universalizar la plena dignidad de todo ser humano, Jesús introdujo la *globalización de la solidaridad* y produjo la más profunda revolución cultural, pues todavía hoy factores raciales, sexuales, económicos, políticos, étnicos y sociales dividen a los seres humanos en "más importantes" y "menos importantes".

Jesús no era un predicador ambulante que recorría solitario las ciudades, sino que dio consistencia organizativa, comunitaria, a su proyecto, formando un equipo de militantes de avanzada –los apóstoles- y un movimiento de irradiación –los 72 discípulos. Con ellos y a través de ellos era como Jesús anunciaba el Reino de Dios. Aunque había momentos en que quería estar solo, para recobrar fuerzas y para orar en el silencio del corazón.

Vivir, pues, la espiritualidad del conflicto es hacer de la fe una experiencia amorosa de Dios, tratando de infundir en el corazón la esperanza que da valor a nuestro amor en la lucha por una sociedad que se parezca a la mesa eucarística. En ésta todos son hermanos, en torno a los mismos bienes, comida y bebida. Por tener un *padre nuestro*, se sienten con derecho a anunciar el *Padre nuestro*. La presencia viva del Señor produce en nosotros esa disposición a buscar la sociedad en la que se repartan "los frutos de la tierra y del trabajo humano", como se dice en el momento del ofertorio.

DESAFIOS DE LA CULTURA ACTUAL A LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

J. Amando Robles Robles

*"Nadie fue ayer,
ni va hoy,
ni irá mañana
hacia Dios
por este mismo camino
que yo voy.
Para cada hombre guarda
un rayo nuevo de luz el sol...
y un camino virgen
Dios".*

(León Felipe, *Versos y oraciones del caminante*, Madrid 1920, Antología rota, Losada, Buenos Aires, 12a. ed. 1994, p. 11).

Importancia y actualidad del tema

Quizás nada hable tanto de cambios y transformaciones en este dominio, el de la espiritualidad, como la actualidad de que goza y la importancia decisiva que reviste. La espiritualidad, junto con la credibilidad del mensaje cristiano o teología fundamental, la ética y el diálogo entre las diferentes experiencias y tradiciones religiosas, es uno de los cuatro grandes temas teológicos y religiosos del momento. Y es que los cuatro responden a otros tantos grandes desafíos de la cultura y sociedad actuales.

Por lo que respecta a la espiritualidad, su importancia y urgencia la podemos expresar con la frase de remembranzas mal rauxianas^{1[1]} acuñada por Martín Velasco: “El cristianismo del mañana que ya estamos viviendo será místico o no será cristianismo” (Martín Velasco 1997: 9). O dicho en otras palabras: el desafío de la cultura actual al cristianismo, al igual que a las demás religiones, es que sea espiritual; de otra manera no será creíble. Así se presentan de radicales las cosas. Quien hoy busca religión, busca experiencia religiosa. El desafío a las religiones, y en especial al cristianismo, es enorme. Estas se modelaron y funcionaron más como sistemas y aparatos doctrinales y morales que como sabidurías y métodos de vida y experiencia religiosa, y el desafío ahora supone todo un giro copernicano. Para dar cuenta de este desafío, de su naturaleza y alcance, nos parece que:

- 1) hay que mostrar la relación necesaria que siempre se da entre religión y cultura, entendida ésta en términos estructurales, o dicho de otra manera, hay que mostrar la espiritualidad como forma cultural de vivir la fe;
- 2) en un siguiente paso, se impone dar cuenta de cuáles son las características estructurales de nuestra cultura actual, las que necesariamente vehicularán la nueva espiritualidad cultural; para, finalmente,
- 3) poder captar los desafíos y retos que ambas presentan hoy a la espiritualidad cristiana

1.- La espiritualidad, forma cultural de vivir la fe

Así es como podemos comenzar por caracterizar la espiritualidad. Nada nos lo impide y de esta manera, de entrada, estamos suponiendo, y suponiendo bien, dos cosas: que no hay espiritualidad sin su correspondiente forma cultural, y que habrá tantas espiritualidades como formas culturales. De hecho, en nuestra manera de hablar, ¿no reconocemos tantas espiritualidades como culturas y subculturas existen, independientemente de cuáles sean los factores sociales, culturales, a su vez todos éstos históricos, que estén en su origen, como edad, cultura, condición social, eclesial u otros, y, en consecuencia, no hablamos de una espiritualidad oriental y occidental, medieval y moderna, campesina, indígena, juvenil, laical, sacerdotal, religiosa, matrimonial, etc.?

Ahora bien, si podemos considerar la espiritualidad como producto de la forma cultural de vivir la fe, podemos dar un paso más, y decir, con todo el rigor del caso, que a cada cultura o forma de vida propiamente tal, por lo tanto *estructuralmente* diferente, va a corresponder una espiritualidad también estructuralmente diferente. Tan diferente, que a este nivel las respectivas espiritualidades son incompatibles entre sí. Estamos hablando aquí de espiritualidad en su estructura más profunda y por ello, valga la redundancia, estructurante. Veamos cómo ha ocurrido esto en tipos de sociedades y de culturas estructuralmente diferentes.

a) En las sociedades pre-agrarias

En las sociedades o formas culturales de vida pre-agrarias, lo que podemos considerar vivencia religiosa es resultado de un saber hacer, de métodos y técnicas, que permiten el acceso a experiencias y estados sagrados de vida. Es la característica bien conocida de las religiones chamánicas. La espiritualidad que de ellas deriva supone dos niveles interactuantes de existencia, profano y sagrado, y la transición del uno al otro se interpreta como un paso en términos de *muerte-vida* (Corbí 1996: 18-19). La experiencia transicional muerte violenta-vida es determinante en lo que podríamos llamar la espiritualidad de este tipo de sociedades, como lo es en su propia forma de vida. La espiritualidad es método y estado de vida, es el descubrimiento de la realidad más allá de la realidad, de lo que se hace vida a través y gracias a la muerte vio-lenta. Mucha de esta riqueza experiencial, teórica y metodológica, subsiste todavía en las grandes tradiciones religiosas, sobre todo en las orientales. La espiritualidad es una manera de vivir que se consigue aplicando un saber ancestral chamánico adquirido por transmisión. Por cierto, que este tipo de religión y espiritualidad, en su expresión más auténtica, no servía para nada más que para adquirir esa dimensión o estado personal ni, por lo tanto, competía en nada con ningún otro producto humano como, por ejemplo, una cosmovisión del mundo.

b) En los pueblos agricultores

Este es el esquema o paradigma cultural y, por ende, espiritual de los pueblos cazadores, de los pueblos que viven de dar muerte a los animales. Los pueblos agricultores añaden al esquema *muerte-vida*, esquema que mantienen puesto que la semilla de-be ser enterrada y morir para nacer, y debe ser comida (muerte) para que se convierta en vida de los humanos, el esquema *mandato-obediencia* (Corbí 1996: 19-26). Y esto porque en una sociedad agraria este esquema es, literalmente hablando, de vital importancia^{2[2]}. La sociedad agraria es de una complejidad tal, que laboral y socialmente resulta inviable sin un esquema jerárquico, ontológico y autoritario. Su origen mismo se remonta a un Dios “Señor”, con poderío y dominio. De él, vía su palabra y mandato, procede todo: vida, orden, creación. Conforme a este esquema existir, tener vida, significa obedecer; a mayor y más radical obediencia, más identificación con la voluntad de Dios, Señor y Soberano, y a mayor y más radical identificación con su voluntad, más y mayor vida.

En este esquema, socio-laboral y cultural, la religión deja de ser una experiencia de conocimiento *sui generis*, método y técnica de un existir inefable, y se convierte en conocimiento objetivo, ciencia, visión del mundo, filosofía cósmica, de la sociedad y de la historia, y en una moral, todo ello a dimensión universal. El cambio es extraordinario, verdaderamente a nivel de su estructura más profunda: a la religión le queda prácticamente en desuso la función de portadora de experiencia, y en su lugar le nace la función nueva, con la que se identifica, de ser portadora de verdad. En términos nuestros, este cambio significará también un cambio de la misma trascendencia en la espiritualidad, en la forma cultural de vivir la fe. En adelante, para llegar a la experiencia religiosa se habrá de pasar por la verdad intelectual, por la doctrina, por el dogma, por la razón teológica, quedándose con frecuencia en estos meandros teóricos y sin que llegue a la experiencia religiosa propiamente tal.

Obviamente, en esta nueva situación de la religión como visión del mundo, la religión se presenta y aparece como necesaria, porque funciona como el paradigma o modelo fundador y programador de toda la realidad. Por ello la religión como sistema se hace excluyente de todo otro sistema no compatible estructuralmente.

Enfaticemos que a la base de cambios tan importantes lo que está son cambios estructurales en la forma dominante de vida. En otras palabras, la forma cultural de vivir la espiritualidad no es totalmente autónoma.

c) En pueblos pastoriles y urbanos

A las formas registradas de vida, podríamos añadir la propia de los pueblos pastoriles o ganaderos y de las ciudades (Corbí 1999: 26-29; 38-41). Aquí asistimos a una oposición interna entre muerte y vida. En la experiencia de los pueblos que viven del ganado, la muerte de un animal por un depredador o por un enemigo no es fuente de vida, es muerte, algo negativo. De ahí la oposición entre muerte y vida, la dualización entre positivo y negativo, bueno y malo, y la necesidad de postular un mundo dual regido en lucha hasta el final entre el principio del Bien y el principio del Mal, con la necesidad en lo social y político de privilegios y alianzas con Dios y entre tribus y pueblos.

Como el lector habrá advertido, tales esquemas espirituales, si bien han dejado ya de ser dominantes entre nosotros, distan mucho de haber desaparecido del todo. Lo que quizás no sospecha es hasta qué punto elementos de los mismos están todavía presentes y actuantes en nuestra manera de vivir la religión y en el meta-discurso religioso que es la teología, incluida la más progresista. Veamos la persistencia, en las últimas décadas con razón más formal que real, del valor de la obediencia en la conocida como vida religiosa. No obstante, podemos decir que a lo que estamos asistiendo ahora, en los finales del siglo XX, es a la muerte definitiva del esquema espiritual de las sociedades agrarias y a la aparición necesaria de un nuevo esquema, modelo o paradigma.

d) En las sociedades industriales o modernas

¿Por qué este cambio estaría teniendo lugar ahora, en estas décadas, y no anteriormente, por ejemplo con el advenimiento de la sociedad industrial? En efecto, con el advenimiento de ésta se dio también un gran cambio. Para sospechar de ello, basta con recordarse del diferendo, no superado del todo todavía, entre religión católica y modernidad. Esta, con sus supuestos y categorías de procesos y organización autónomos, supuso la introducción de un esquema laico como forma dominante de ver la realidad, científica, moral, social y política. Las cosas podían explicarse por sí mismas, como realidades orgánicas, procesuales y en cierto modo dotadas de movimiento propio, de vida. No se necesitaba de un referente dogmático religioso. Y de hecho el cambio a nivel espiritual se dio. Desde el siglo XVI, y aún antes, la forma cultural de vivir la religión comenzó a hacerse interior, subjetiva, procesual. El mejor testimonio de ello es la espiritualidad conocida como “devotio moderna”, espiritualidad que se aplica a trabajar el sujeto interior, tan típica del XVI. En el mismo sentido es elocuente la observación que hace Michel de Certeau (1987: 35) a propósito de la representación que de la espiritualidad como proceso nos da Santa Teresa en su gran tratado de mística, las Moradas del castillo interior. Según el historiador de la mística jesuítica, el material que la santa abulense utiliza en la misma es todavía cosmológico, tal como puede verse -precisa el autor citado- en la Cosmographía (1539) de Peter Apianus, pero invertido. En otras palabras, en la obra de Santa Teresa el material no describe la estructura de un *objeto* cósmico, sino la del *sujeto*, antropologizando así la antigua cosmología.

Pero, ¿por qué, pese a todo, estos cambios en la espiritualidad no fueron lo radicales que se presentan ahora? Porque la sociedad moderna o industrial, tanto en su esquema laboral como en el social, esto es, tanto el esquema que preside el trabajo gracias al cual se vive como la organización de la sociedad, necesita de un esquema cultural o paradigma que cree en la esencia de las cosas, en la naturaleza, en la historia, en sí mismo, en la razón, para lo cual tiene que partir del supuesto de que hay un sistema de leyes que dirige todo, hay un principio y un fin, y hay un sentido teleológico en todo. La prueba está en que el ser humano no dejó de estar en el centro de las cosas; la visión del universo se expandía y autonomizaba de la religión, pero seguía siendo antropocéntrica. Así las cosas, con ciertos cambios, científicizándose un tanto, el discurso religioso y espiritual pudo montarse y articularse sobre el esquema matricial cultural, conservando del pasado su pretensión de ser supercientífico, filosófico y portador del sistema ético y moral más correcto.

Sobre esta base, la espiritualidad de los tiempos modernos pudo seguir siendo ortodoxia antes que experiencia, ciencia antes que sabiduría, verdad antes que vida. Mejor aún, dada esta condición cultural, la religión, y con ella la espiritualidad, se sigue creyendo necesaria, clave de bóveda de toda la construcción. Sin ella ni la ciencia, ni la filosofía, ni la moral, ni la política aciertan en su cometido. Así se piensa la religión a sí misma. De ahí deriva el sentirse comprometido. Sólo ella puede transformar el mundo. Digamos solamente que esto choca con lo que el arte piensa de sí mismo o, más precisamente con lo que José Saramago, el último Premio Nóbel de Literatura, piensa de ésta: “La literatura no es un compromiso. Nunca. El compromiso, si existe, será el de esa persona que es el escritor. La literatura no puede ser instrumentalizada. No se puede decir que sirva para esto o para aquello” (Alameda 1998:20). No otra cosa

decía en 1920, también en una entrevista, otro Premio Nóbel, Juan Ramón Jiménez: "... el arte tiene una misión social, indirecta, como toda misión honrada y fructífera: la de hacer verdaderamente fuertes -quiero decir delicados- a los hombres, y verdaderamente buenos, esto es, enamorados conscientes de la tierna belleza desnuda del mundo". "El artista cumple una misión religiosa con infundir una espiritualidad social" (Rivas 1998: 93,94).

Hasta aquí, hemos visto cómo la espiritualidad es una forma cultural de vivir la fe, que esta forma está en correspondencia con lo que es la forma cultural dominante o esquema matricial de las sociedades respectivas, y que, en la medida en que religión y espiritualidad se han especializado en su función de visiones del mundo, han sido hasta la modernidad exitosamente esto, "visiones del mundo", construcción sistémica intelectual y teórica, pero han dejado casi en desuso la primera función que las caracterizó: la de ser, como el arte, descubrimiento, contemplación y goce de un mundo gratuito, que no explica nada, que no sirve para nada, porque vale por sí mismo y está constituido de plenitud. ¿Cómo se comportan las cosas ahora?

2.- Nuestra forma cultural actual. Ruptura y novedad

Cuando se me solicitó este artículo no pude evitar esbozar una sonrisa de desacuerdo. Se me pedía desarrollar "los desafíos de la modernidad y postmodernidad a la espiritualidad cristiana actual", y en mi planteamiento no cabe tal yuxtaposición. Aquí partimos de la hipótesis de que entre modernidad y lo que de forma tan inapropiada podemos convenir en llamar postmodernidad, si entendemos por ella la cultura actual en lo que ésta más tiene de estructural y no de moda o pose intelectual, no hay continuidad sino ruptura, y ruptura de fondo. Sus respectivos desafíos son tan diferentes, que hay que hablar de dos espiritualidades estructuralmente diferentes, de dos formas culturales profundamente distintas de vivir la fe, la que correspondió a la modernidad o época industrial y la que corresponde a la actualidad o época de la civilización científico-tecnológica. Veamos cómo y por qué así.

Ya lo hemos dicho: la forma cultural de la modernidad, por laica que fuera, todavía creía en la esencia de las cosas y de la realidad. En otras palabras, era céntrica y valórica. Como tal, capaz de orientar y dirigir hacia su fin a toda la actividad humana. Se creía en este fin o finalidad. Nadie dudaba de la necesidad de tener una visión teológica de todo: naturaleza e historia. Un tardío y exitoso exponente de esta visión teológica fue Theillard de Chardin en los sesentas. Todas estas características y otras más hacían de esta forma cultural la montura posible de la religión y de la espiritualidad. Esto es tan cierto que las ideologías que no eran religiosas no podían, como se ha advertido, dejar de estructurarse y comportarse como tales. De ahí la forma frecuente de calificarlas como pseudo-religiones. Pues, bien, con el advenimiento y desarrollo de la nueva civilización, científico-tecnológica, la forma cultural está cambiando profundamente, y la religión y la espiritualidad no se pueden montar ni articular como lo hacían. En el fondo se montaban y articulaban sobre el valor que emanaba de la relación laboral y social. La relación laboral que el ser humano establece con los objetos a través de la tecnología, y la relación social, mucho más atomizada, no producen ya ese valor e implicación y, en consecuencia, religión y espiritualidad no pueden articularse sobre él. ¿Qué va a suceder o, mejor aún, qué está sucediendo ya ahora?

La religión y la espiritualidad, no pudiendo articularse sobre esa relación ya no valórica, se montan y articulan sobre el ser humano que somos nosotros dotado de deseos, psiquismo, interioridad. En otras palabras, hoy la espiritualidad se hace *experiencia*, y en lo que acabamos de decir está la explicación. No se trata de una pose o moda cultural, sino de algo mucho más profundo y serio que, como todo, también puede dar lugar, y más en nuestros tiempos, a actitudes superficiales, pero que no se reduce a ello. En este marco explicativo podemos comprender mejor la justeza de otras afirmaciones de Martín Velasco inmediatamente antecedentes de la que ya citamos al comienzo de este artículo:

"Cada vez somos más las personas que en esta situación, vivida por algunos como amenaza y peligro radical para la vida religiosa e interpretada como antecala de la desaparición de la fe de la faz de la historia, descubrimos la crisis providencial de una distorsionada encarnación socio-cultural del cristianismo que está exigiendo de los creyentes una "recomposición" radical de la vida cristiana en su dimensión personal y social. El eje en torno al cual se ha de operar esta recomposición, han dicho con insistencia los profetas de nuestro tiempo, es la experiencia personal de la fe. El cristianismo del mañana que ya estamos viviendo será místico o no será cristianismo" (1997:9).

Efectivamente, a esto es a lo que estamos asistiendo en nuestros días, a la conversión de la religión en conocimiento sapiencial, experiencia y gracia. Basta fijarse un poco en la oferta religiosa dominante en Occidente por parte de todas las religiones, para ver que cada día aquélla consiste menos en una oferta de visión de mundo y más en una oferta de experiencia, de camino y de método. También aquí las excepciones, que las hay, confirman la regla. Un momento de acción tan fuerte es imposible que tenga lugar sin activar reacción. Los fundamentalismos de todo pelaje, así como los tradicionalismos, tienen que estar a la orden del día, y los oportunismos gnósticos y ofertas religiosas al estilo *New Age* también. Por diferentes razones, ambas tendencias encuentran en situaciones como la presente su mejor caldo de cultivo. Pero todos estos peligros no invalidan el cambio profundo, estructural, que está teniendo lugar: la religión hoy sólo puede articularse y presentarse válidamente como experiencia. Con ello, la religión recupera una función que por milenios casi dejó en desuso, como hemos dicho varias veces, y que sólo los místicos, entre ellos Jesús de Nazaret, continuaban recordando que seguía ahí, siempre viva y disponible.

Que toda religión se vea precisada hoy, en la medida en que tiene que formar parte de la nueva forma socio-laboral y cultural de vida, a convertirse en experiencia, implica que en el mismo proceso tiene que dejar de ser "visión del mundo", credo, cuerpo de creencias y de verdades teóricas. Y aquí es donde está la gran ruptura y novedad en relación con lo que fue la religión y la espiritualidad hasta hace unas décadas no más. Repetimos, aunque a lo largo de toda la modernidad, desde el siglo XVI y aún desde el desarrollo de la sociedad mercantil como lo vemos en el caso de

Francisco de Asís y su movimiento, el título de validación de la religión no dejó de ser su apelación a la experiencia, a la vida, sin embargo hasta hace unas décadas y todavía hoy religiones, teologías y espiritualidades no han dejado de presentarse como visiones del mundo. Y es que una vez que se configuraron así, no podía ser de otro modo, no se daban condiciones culturales para dejar de serlo. Ahora sí.

Esta ruptura y novedad, el abocamiento de la religión a la experiencia religiosa, se ve también causado y reforzado por dos características vitales de la nueva forma cultural, del nuevo esquema o paradigma intelectual y axiológico. Estas características son la creatividad y la libertad que acompañan al conocimiento como recurso y factor básico de nuestra vida social. El nuevo conocimiento conlleva con él estas dos exigencias. Para poder asumir sobre sus espaldas la responsabilidad de hacer que vivamos y no muramos en estas condiciones de civilización que son las nuestras, necesita crear más y más conocimiento, necesita de una total creatividad y, para ello, necesita tener libertad omnimoda. La única restricción es la que le venga de la función que cumple: asegurar-nos la vida en la forma más humana posible y sostenible; pero ninguna otra más. Por lo tanto, no puede aceptar dogmas de ningún tipo, postulados no validados, tampoco religiosos. De ahí que la religión como dogma, si quiere tener algún sentido hoy, tiene que hacerse experiencia. Esto es lo que algún autor llama una sociedad "sin creencias" (Corbí 1992: 227; 1994). El universo de la experiencia es muy amplio, tiene muchas capas y niveles, es muy pluralista, pero es conveniente no tratar de engañar al nuevo paradigma y a sus exigencias, es muy fino en detectar contrabando y no acepta sobornos.

Por último, y estamos señalando únicamente las características más fundamentales de la nueva forma cultural para nuestro tema, en esta nueva configuración estructural del conocimiento no hay un sistema, por ejemplo el proveedor de la ética o de la religión, o la Naturaleza, la Razón, la Historia, categorías bien típicas de la Ilustración, por encima de todos, como si uno por su nobleza y función estuviera rigiendo y gobernando a todos los demás. Esta configuración, que gozó de evidencia durante siglos y milenios, carece de ella hoy día y no se puede reproducir más como tal. En la nueva configuración todos los sistemas son iguales y son tratados como tales. La nueva configuración presenta la imagen de un universo intersistémico, no de un universo céntrico ni piramidal.

Por esta razón la religión no puede presentarse como un sistema concurrente de los demás ni superior a ellos en su propia naturaleza. La religión no tiene la clave de los enigmas pertenecientes a las ciencias y a la filosofía, no explica lo que éstos pueden o podrán un día explicar, ni es portadora de una ética más correcta ni más científica por ser religiosa. Todas éstas serían posiciones dogmáticas, inadmisibles hoy. La religión no tiene capacidad para explicar, no le compete explicar el origen y el fin del mundo, el sentido y finalidad de la historia, ni la muerte. Estos son dominios en los que sólo la ciencia y la filosofía son competentes.

Así las cosas, la religión sirve para poco, si por "servir" entendemos explicar, orientar la historia o historias de la humanidad, dar seguridad ante la muerte personal, ofrecer un seguro de reencarnación o de resurrección reencarnada después de la muerte. Tampoco la religión nos va a decir cuál va a ser el desenlace o desenlaces de la historia de los pueblos, si van a ganar los ricos o los pobres, por decirlo así, si la historia humana como tal va a terminar en una liberación integral y total de todos los hombres y de todos los pueblos o si va a terminar en una kénosis. El dominio de la religión y de la experiencia religiosa es otro. Es el de la gratuidad más gratuita. Esta gratuidad libera muchas energías de auténtico ágape, del amor más grande, de auténtica espiritualidad social. Pero la religión, como la experiencia religiosa, es un proceso, y hay más cosas en el ser humano que la experiencia religiosa.

Y todo ello, porque si ésta es nuestra forma cultural, no va sin incidir en nuestra forma de vivir la religión, en nuestra espiritualidad. Sólo que para captar en profundidad los desafíos que la nueva cultura presenta a la espiritualidad religiosa, incluida la cristiana, hay que ir a la estructura misma, al esquema matricial o paradigma que configura y moldea la cultura misma. Y ello no porque se reduzca a "clonarla", sino porque la supone. Ahora comprenderá el lector por qué tuvimos que hacer el rodeo que hemos hecho. De otro modo no hubiéramos sospechado de los desafíos más fundamentales, y creo que de esto es de lo que se trata; o, de llegar a detectar y calificar algunos, lo hubiéramos hecho de una forma inevitablemente culturalista y superficial. Ahora creo estamos mejor situados para descubrir y formular tales desafíos.

3.- Desafíos y retos de la nueva forma cultural a la espiritualidad cristiana

Hablamos al comienzo de este artículo de desafío copernicano. Efectivamente, así es. El cristianismo, de una parte por la forma cultural pastoril y agrario-urbana que hereda del judaísmo, y de otra por la forma cultural dominante, agrario-urbana, en que nace, aunque en Jesús de Nazaret es fundamentalmente y sobre todo experiencia religiosa, muy pronto, mediante un proceso de intelectualización y racionalización, ésta pierde en la práctica el lugar inmediato, primero y específico que tuvo en Jesús, para convertir-se en el objetivo más importante, pero mediato e indirecto, al que prácticamente ya no se puede llegar directamente sino sólo a través de otros procesos racionalizadores como son catequesis, doctrina, ministerios sacerdotales y hasta la propia liturgia, actividad que más directa e inmediatamente debiera ponerle en contacto con la propia experiencia religiosa. Aunque no han faltado cuestionamientos, éste ha sido el proceso general dominante a lo largo de sus veinte siglos de existencia. La espiritualidad cristiana, en consecuencia, ha sido una espiritualidad muy intelectualizada y racional. Buena prueba de ello es que, en la misma teología, más que presentarla como punto de partida se la ha presentado como punto de llegada. La orientación "pastoral" o vital dada por el Concilio Vaticano II a todo su magisterio, aunque significó un gran avance, dista mucho de haber significado el quiebre que ahora se necesita. De nuevo aquí, en los años sesenta no había todavía condiciones culturales para ello, ni en la Iglesia Católica ni fuera de ella. Así las cosas, volver ahora el cristianismo y la espiritualidad cristiana a su condición de experiencia significa un cambio literalmente copernicano.

Pero aclaremos y enfatizamos a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de *experiencia*. No se trata de elevar el sentimiento puramente subjetivo y entusiástico de cada quien a la categoría y nivel de primer predicado, desechando toda la teología bajo sospecha de racionalización. Cuando hablamos de experiencia estamos hablando de una forma de conocimiento humano específico, no reducible a la razón, porque es mucho más amplio y rico que ella; un conocimiento que no termina en la mediación conceptual, como la razón, sino en la realidad misma experimentada, en su naturaleza; es un conocimiento no por mediación conceptual sino por contacto, podríamos decir, por presencia, de ser a ser, y por ello transformadora de la parte del ser que entra en presencia o en contacto con el otro ser. En el caso de la experiencia este ser es lo que llamamos “Dios”, el Ser en todo ser, la Realidad en toda realidad, y por ello la transformación es total, porque la experiencia es de lo Absoluto y absoluta; abarca, asume y transforma el ser humano entero (Jung 1985: 198).

Raimon Panikkar ilustra muy bien la originalidad de esta experiencia en su pequeña obra *La experiencia de Dios*, auténtica joya en esta materia. Dice Panikkar: en otras disciplinas para poder acercarse a su objeto de conocimiento éstas tienen que armarse epistemológicamente de conceptos. En la experiencia religiosa el ser humano tiene que armarse de silencio y pureza interior. “Sin pureza de corazón no sólo no es posible ‘ver’ a Dios, sino que es igualmente imposible vislumbrar de qué se trata” (Panikkar s/f: 8). El silencio que aquí se demanda es total: de los sentidos, del intelecto y de la voluntad. En otras palabras, la experiencia de Dios, como el discurso a que da lugar, son específicos e irreductibles a cualquier otro. Esto implica que, si bien para hablar, sentir y ser conscientes de Dios, necesitamos la mediación del lenguaje, del sentimiento, de la conciencia, no necesitamos de mediaciones para abrirnos al misterio de Dios. El único discurso posible es el de todo nuestro ser. “La única mediación posible es nuestro propio ser, nuestra experiencia desnuda, nuestra propia entidad entre Dios y la nada” (Panikkar s/f:10).

Es a este nivel de profundidad y con exigencia de rigor como aquí hablamos de experiencia, y experiencia religiosa. Se trata de un conocimiento muy exigente, muy autocrítico, en su propio proceso de elaboración y aplicación. Decir que no es reducible a la razón no significa que se trata de un conocimiento infundamentado, incontrollable, anárquico e irracional, sino lo que el concepto dice: que es irreductible, por lo tanto no equivalente, insustituible, cada uno con su propio proceso de elaboración y sus propias leyes, aunque, sobre esta base, experiencia y razón sí sean complementarios y mutuamente enriquecibles. Si el lector quiere conocer un serio planteamiento más bien filosófico sobre la complementariedad e interacción entre razón y experiencia, puede consultar con fruto el capítulo II *Hermenéutica crítica de la razón experiencial* de Jesús Conill en su obra *El enigma del animal fantástico* (1991). Apropiándonos categorías de Carl G. Jung cuando habla de la sensación, del pensamiento, de la intuición y del sentimiento como funciones orientadoras de la conciencia en su relación con el espacio exterior e interior, definiríamos también la experiencia como una función de orientación de la conciencia o, mejor aún, como el conjunto de varias de ellas. Y le aplicaríamos las mismas observaciones que hace Jung en relación con tales funciones. En la práctica todos podemos ejercer una cierta unilateralidad: algunas funciones están en nosotros más desarrolladas y diferenciadas, gozan de más honor, son más activas y productivas, mientras otras no pasan el estado embrionario de su desarrollo. Es lo que ha sucedido en nosotros con la razón en el dominio de la religión en relación con la experiencia. La razón teológica se ha desempeñado como la función dominante, y la experiencia religiosa como una función inferior. La consecuencia en este caso es que, bajo los efectos de la razón como función dominante, todo se racionaliza, y la experiencia religiosa se hace presente, incluso con fuerza y emotividad, pero muy poco diferenciada, poco eficiente, con poco control de sí misma, en estado muy primario. Es de esta manera como sucede que seamos civilizados en lo que respecta a nuestra función dominante, y completamente arcaicos y primitivos en la que resulta ser nuestra función inferior, en nuestro caso la experiencia (Jung 1989: 97-127).

Pues bien, conociendo mejor qué entendemos por experiencia y cómo ésta se desarrolla y adquiere valor o, por el contrario, se debilita y pierde control sobre sí misma, podemos comprender mejor lo que ha pasado y el reto de cambio que ahora se presenta. La teología, la racionalidad teológica, no van a desaparecer, sería un grave error si ello sucediese, porque la experiencia religiosa necesita de la razón teológica, pero sí tienen que redefinirse y reorientarse. Su objeto no puede ser la verdad teórica sino la experiencia. Las grandes tradiciones religiosas tienen que reconvertirse a la experiencia de la que son testigos y portadoras, tienen que convertirse en espiritualidad. El reto es grande para todas, pero más para aquellas tradiciones que más se han articulado y configurado como saber teológico y sistema moral. Tal es el caso del cristianismo. La tarea puede parecer imposible y sobre todo peligrosa. Puede surgir un gran temor a ver perdidos en el cambio grandes tesoros de fe y de tradición. Pero un ejemplo reciente nos debiera animar. A una minoría, de pensamiento más metafísico y esencialista, también les pudo parecer así la renovación doctrinal del Concilio Ecueménico Vaticano II. Hablar de dar al depósito de la fe una orientación más “pastoral” sonaba a dimisión y traición doctrinal, y no fue así, al contrario, fue la manera de acrecentarlo y de serle más fiel. Ante el mismo reto estamos ahora, solamente que más profundo y radical: hacer al cristianismo experiencial, hacerlo vida, camino y método de experiencia y de vida.

El reto de la cultura actual en lo que más tiene de matricial a la espiritualidad cristiana es hacer la experiencia de Jesús. El desafío se nos presenta en estos términos innegociables: o hacemos la experiencia de Jesús o no somos cristianos. A este objetivo se subordina todo lo demás, comenzando por la misma fe en Jesucristo, en su divinidad, en que es el Hijo de Dios hecho hombre. A este mismo objetivo se subordina toda la fe soteriológica o salvífica y redentora en Jesucristo. Es en la recreación hoy de la experiencia de Jesús, vivida gracias a El y con El pero por nosotros, que nos realizaremos como hijos de Dios en Cristo, que seremos salvos y redimidos, y no al revés. No es el dogma por el dogma, ni la adhesión teórica del mismo lo que nos realiza, es la realización misma de lo que creemos, es la

experiencia. Dicho de otra manera, lo primero que tenemos que ver en Jesús no es un salvador ni un redentor, frente al cual de raíz ya nosotros nos sentimos objeto de redención, sino un místico, frente al cual nosotros nos sentimos sujetos invitados, en igualdad de condiciones, a hacer la misma experiencia. Experiencia que, como en Jesús, implicará gracia y encuentro personal con un Dios personal. Nosotros no somos cristianos por conocimiento personal elitista gnosticismo- ni por una experiencia y sentimiento panteísta -New Age-. El encuentro cristiano con Dios es inseparable del encuentro con el hermano. La experiencia religiosa de Jesús y, en consecuencia, la experiencia del cristiano, es una experiencia religiosa de Dios en el otro, la experiencia más grande y comprometedor que se pueda tener del ser humano. Por ello una experiencia así no le teme a la acción, a la solidaridad y al compromiso. Contra lo que normalmente creemos, jamás es sospechosa de traición o dimisión. Si es experiencia cristiana, no puede renunciar a ella misma, a la identificación con el otro, al ágape. La sospechosa es la teoría, que sin embargo tanta seguridad parecen darnos, seguridad teórica por cierto.

El reto, como se ve, supone una relectura en clave de experiencia de todo, comenzando por el evangelio, la vida y palabra de Jesús, de la transmisión que de ellas nos hicieron las primeras comunidades. Supone igualmente la relectura profunda en clave de experiencia de la celebración de la fe. La función teórica ha penetrado la misma celebración haciéndola racional y abstracta. Y supone, como ya queda dicho, una relectura crítica en la misma clave de toda la teología.

La experiencia cristiana no es automática ni está a salvo de peligros y riesgos. Conoce los mismos peligros y riesgos que cualquier otra experiencia religiosa. De ahí la prioridad que habrá de concederse al acompañamiento, orientación y guía en este camino, algo que se dejó por siglos a las diferentes formas de vida monástica y a sus imitaciones y prolongaciones. Los cristianos tenemos que ser hombres y mujeres de experiencia de Dios y nos tendrá que ser connatural el saber compartirla, el incitar a otros a hacerla, el mostrarles que es posible, que vale la pena, el darles confianza y seguridad. Solamente hay una cosa que, como Jesús, no podremos hacer, porque, además de hacerlo imposible la naturaleza misma de las cosas, implicaría una posición inviable y dogmática: hacer la experiencia por otros. Cada quien tiene que hacer la experiencia por sí mismo. Por ello tampoco, aun teniendo que ser en nuestro caso todos caminos cristianos, no habrá dos iguales, cada quien tendrá que hacer el suyo, resultando profundamente reales los versos de León Felipe que encabezan este artículo.

Una advertencia final. El lector puede quedar con la impresión de que el cambio que está llamada a experimentar hoy la espiritualidad cristiana obedece a un imperativo del evangelio y hasta coincide providencialmente con él, puesto que el evangelio es en buena parte transmisión de la experiencia religiosa de Jesús e incitación a vivirla. Es la tentación reiterada de toda nueva teología: pretender ser más evangélica que las demás y creer que lo es. También de la poesía. También el poeta, en este caso León Felipe (1994: 79), anuncia que después del poeta doméstico vendrá el poeta prometeico, y después del poeta prometeico el poeta de la Luz. Nuestro enfoque, de naturaleza fundamentalmente sociológica y antropológica, no puede probarlo, como la paleontología no puede probar la existencia de una evolución ascendente y dirigida que terminaría en el ser humano; en el caso de la teología la evolución terminaría en el mero corazón del evangelio. Una vez más hay que recordar que, aunque la experiencia mística es el conocimiento que a lo largo del tiempo y del espacio quizás más se parece a sí mismo, sin embargo no deja de ser cultural y por ello no sometido a una evolución unidireccional. Nuestro enfoque lo que prueba es que el cambio en la espiritualidad se corresponde con el cambio estructural en la forma de vida y de cultura. Y este solo hecho basta para que el cambio se imponga. Esto no le hace ser más evangélico, aunque lo parezca, que los que le precedieron, sino ser uno más. La misma teología, en la medida en que tiene que respetar y asumir estas mediaciones que se imponen, no creo que pueda pro-bar otra cosa. Eso sí, si no aceptáramos el reto que el cambio supone, sí que ya estaríamos traicionando al evangelio y haciendo una mala teología. En otras palabras, el evangelio no nos dispensa, muy al contrario, de también en este dominio hacer camino al andar.

Bibliografía citada

- Alameda, Sol, (1998) *Entrevista con José Saramago*, El País semanal, 29 nov. 1998, pp. 14-22.
- Arsuaga, Juan Luis /Martínez, Ignacio, (1998) La especie elegida. *La larga marcha de la evolución humana*. Temas de Hoy, Madrid, 6ª ed.
- Conill, Jesús, (1991) El enigma del animal fantástico, Tecnos, Madrid.
- Corbí, Mariano, (1983) Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas, Universidad de Salamanca e Instituto Científico Interdisciplinar de Barcelona, Salamanca, 1983.
- (1992) Proyectar la sociedad. *Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona.
- (1994) Viento de libertad. *Lectura del Evangelio desde una sociedad sin creencias*, La Llar del llibre, Barcelona.
- (1996) Religión sin religión, PPC, Madrid.
- De Certeau, Michel, (1987) La faiblesse de croire (texto establecido y presentado por Luce Giard), Seuil, París.
- Felipe, León, (1994) Antología rota, Losada, Buenos Aires. 12ª. ed.
- Jung, Carl G., (1989) L'homme à la découverte de son âme. *Structure et fonctionnement de l'inconscient* (Prefacios y adaptación de Roland Cohen), Albién Michel, París.
- (1985) Psychologie et religion, Editions Buchet/Chastel, París.
- Lapierre, Jean-Pie, (1997) Exégèse d'un lieu commun, Esprit, mars-avril.
- Martín Velasco, Juan, (1997) La experiencia cristiana de Dios, Trotta, Madrid.
- Panikkar, Raimon, (s/f) La experiencia de Dios, PPC, Madrid.
- Rivas Cherif, Cipriano, (1998) *Entrevista con Juan Ramón Jiménez*, El País semanal, 12 de abril 1998: 92-94 (reproducción de la entrevista publicada en la revista La Internacional del 10 de septiembre de 1920)

PARADIGMA BIBLICO PARA UNA ESPIRITUALIDAD EN TORNO AL NUEVO MILENIO

Margot Bremer

Siempre después de un fuerte inciso en la historia que deja a un pueblo en la ruina, como por ejemplo después de una dictadura, después de una epidemia o una catástrofe natural, se habla del tiempo que le sigue como del POST.

Normalmente es una época de grandes dificultades, de enormes desafíos y nuevas posibilidades. La historia nos demuestra que la mayoría de las veces -a causa de conflictos internos, escasez de recursos, intervenciones extranjeras-, se divide el pueblo en grupos opuestos, lo cual lleva a un endurecimiento de posturas contrarias.

Finalmente suele vencer el sector más pudiente, con una solución más pragmática.

Esto parece ser nuestra situación hoy a nivel mundial. Nosotros mismos no nos atrevemos a dar el nombre a nuestra época, lo que suelen hacer normalmente las generaciones posteriores (1). Parece que hemos perdido toda creatividad en nuestra época para poder forjar una nueva espiritualidad que nos ayude a dar pasos adelante. Estamos en el "neo" -o en el "post-"; algo parecido a lo que ocurrió en el siglo pasado con la reactualización de algunos antiguos estilos arquitectónicos como el neo-románico, neo-gótico, neo-clasicismo, etc. También nosotros hoy solemos hablar de: neo-liberalismo, neo-capitalismo, neo-fachismo, neocolonialismo, y de post-dictadura, post-modernismo; a nivel religioso frecuente-mente se nombra el neo-catecumenado, el neo-pentecostalismo, el post-concilio, etc. Es signo de que nos toca vivir una época de transición hacia algo completamente nuevo que no acaba de nacer.

Estamos reconociendo, a trancas y barrancas, que debemos asumir esta difícil situación de una época en transición o de cambio. Con dolor y desconcierto constatamos que los valores morales y espirituales que nos han soportado y sostenido durante toda nuestra vida son cuestionados y relativizados por una nueva generación. Ella tiene otros nuevos valores, sin absolutizar ninguno, más bien interrelacionándolos, para no decir mezclándolos; a nivel religioso se escucha hablar de "religiones a la carta" (2).

También, después de una época de fuerte sentido colectivo con su utopía del socialismo, se constata hoy una vuelta a un individualismo tan fuerte que algunos le dan el calificativo de "egoísmo". Es verdad que hemos perdido aquella objetividad que nos daba una óptica desde grandes utopías, grandes ideologías, "grandes relatos". Ha llegado la hora de la subjetividad, sin utopías, sin ideologías, con "pequeños relatos". Las grandes ideologías están condenadas a caer como la muralla de Jericó o la de Berlín. Por otra parte, sin embargo, estamos navegando hacia el puerto de una globalización que quiere transformar la diversidad de culturas, religiones y mercados en una "aldea global" mediante la monopolización del mercado, "canon" para todas las demás áreas de la vida.

Arrojados a esta nueva era de "postmodernidad", con sentimientos de peligro, incertidumbre y desafío, queremos abrir la Biblia para buscar en ella la Palabra de Dios que nos pueda ayudar a discernir qué de esta época es de Vida y qué de Muerte (cf. Dt 30, 15). Queremos preguntar dónde está Dios presente y dónde no, para poder vivir en ella desde y con el Espíritu de Dios.

El sentido corporativo de la Biblia

La Biblia suele partir de personas concretas que vivían su destino, su fracaso, su sufrimiento personal como paradigma para todo su pueblo. Esta actitud nace de un profundo sentido comunitario, de una pasión solidaria para con su pueblo. Es todo un aprendizaje; encontramos en la historia del pueblo de Israel diferentes modos de aprender a ser paradigma, entrando en el flujo de ida y vuelta entre lo individual y lo comunitario.

He aquí el ejemplo de un joven judío que estudiaba para rabino, destacándose en sus estudios con muchos premios. Pero sufría una gran preocupación, pues su padre, el rabino mayor de la sinagoga de la ciudad, se había negado a hablar con él durante todo su estudio. La noche de su graduación el padre fue a ver al joven, hablándole con estas palabras: "Hijo, ¿sabes por qué me he mantenido en silencio? Has conseguido grandes cosas en tus estudios y prometes ser un gran erudito. Pero mientras te observaba, mi tristeza me decía que estabas desperdiciando algo. Es verdad que podías recitar de memoria y en hebreo las Escrituras, pero cuando las narrabas TU VOZ NO ERA EL ECO DEL GRITO DEL PUEBLO. Dominabas los comentarios y las tradiciones de la Midrás, pero cuando investigabas el significado de nuestras Escrituras NO MOSTRABAS NINGUN SENTIMIENTO DE DOLOR Y CONFUSION POR NUESTRO PUEBLO. Yo callaba durante tus largos años de estudio para que aprendieras -a través del sufrimiento propio de tu corazón- la gran compasión de Dios que da sentido a estos hechos" (3). A partir de este paradigma extrabíblico que enseña cómo llegar a la identificación individuo-pueblo queremos buscar paradigmas bíblicos que nos encaucen hacia una nueva espiritualidad.

Un ejemplo es Sara, esposa de Abraham, la que tenía que pasar por el dolor y la impotencia de su esterilidad para prefigurar y expresar en su propia persona la firmeza de fe en un Dios para quien nada es imposible, reconociendo que ella no es dueña del proyecto de un pueblo nuevo, sino simple colaboradora (Gn 18, 9-14).

Otro ejemplo es Moisés, que comprendió y se identificó con el sufrimiento (Ex 3, 1-9) de los hebreos esclavizados en Egipto en el momento en que él mismo sufría el destierro (a consecuencia de tomar la justicia por sus propias manos: Ex 2, 12).

El *Siervo de Yahveh* sería el ejemplo por excelencia que nos enseña el sufrimiento paradigmático de cada llamado, al asumir y entregarse plenamente a la misión de su pueblo, misión de hacer rebrotar la justicia de Dios desde abajo, desde los pobres, insignificantes y excluidos.

Estos personajes bíblicos, paradigmas del pueblo y de su misión, nos pueden acompañar en nuestra búsqueda de una nueva espiritualidad para el tercer milenio.

Agotamiento de una época

Al buscar una situación que nos iluminaría en nuestra búsqueda de una espiritualidad que nos podría acompañar a entrar en el tercer milenio, la Biblia, con su gran riqueza histórica, nos presenta el post-exilio como época parecida a la nuestra. La elaboración de una espiritualidad adecuada a la situación vivida en el post-exilio, quizás podría servirnos de paradigma. En aquella época, las dificultades han sido múltiples y los desafíos tan grandes como en nuestros tiempos. Todo hay que re-hacerlo: la re-lectura, el reconceptualizar, el re-estructurar, el re-organizar, el re-construir, el re-fundar. El prefijo “re” expresa el agotamiento, para no decir la caducidad, de un sentir y un concebir la vida y el mundo que ya no da más para un futuro y que necesita ser re-formulado y re-novado a fondo.

¿Qué situación había en el post-exilio? A lo largo de más de una generación habían sido separados los dos grupos de Judá: el de la capital -Jerusalén- en el destierro babilónico y el grupo campesino que se quedó en el interior de Judá. Los dos grupos habían elaborado en el ínterin de su separación proyectos de restauración del pueblo para el momento de la re-unificación; eran proyectos, cada uno con un gran contenido espiritual, inspirados por profetas en ambos lados, los que les habían acompañado en esos años de separación (4). Sin embargo, los intereses de los grupos han sido opuestos: mientras que los repatriados buscaron el status de los tiempos pre-exílicos, reclamando la devolución de sus tierras, los campesinos buscaron un nuevo reparto de la tierra mediante el Año Jubilar para facilitar una refundación del pueblo. No se llegó a ningún consenso, lo que llevó a la imposición del proyecto pragmático de Esdras y Nehemías, apoyado políticamente por el rey de Persia que dominaba su país y económicamente por los judíos bien situados que se habían quedado en la región babilónica bajo régimen persa.

Se cristalizó entre los repatriados una élite entre aquellos que se consideraron “purificados” por la experiencia del exilio, por su fidelidad a la pureza de sangre judía (árbol genealógico), por el cumplimiento de todas las prescripciones, preceptos, sacrificios, oraciones, limosnas y ayunos. Estos fueron elaborados para garantizar la fidelidad a Yahveh, sustituyendo de esta manera la búsqueda de Dios en los signos de los tiempos. El dinamismo del “caminar con su Dios” (Mi 6, 8) por la historia fue reemplazado por una rigurosa observancia de la Ley que estancaba el discernimiento comunitario que pregunta por los designios de Dios en el momento histórico. A los del interior, los “pobres de la tierra”, les fue impuesto el triple trabajo de pagar el tributo al rey de Persia en forma de especies, de pagar el impuesto al Templo y de ayudar en la reconstrucción del Templo y de la capital con su muralla. Ellos no tuvieron posibilidad de cumplir con todos aquellos preceptos y por eso fueron declarados “pecadores”.

Mientras que a una parte del pueblo la imposición de la Ley le garantizaba hacerse “justo” cada uno individualmente, a la otra parte, campesinos a la intemperie sin ningún acompañamiento espiritual, no les quedó otra posibilidad que refugiarse en Yahveh, es decir en su misericordia (5). En los siglos siguientes, con sus dominaciones imperialistas sucesivas: persa, ptolomea, seléucida, los conceptos de Ley y pureza -a nivel oficial- estancaron la fe y la vida del pueblo. También siguió vigente una teología de retribución que justificaba la indiferencia frente a los pobres y enfermos, ya que eran castigados por Dios a causa de sus “peca-dos”, como lo acusa el libro de Job. Por otro parte, la riqueza y el bienestar fueron justificados como bendición de Dios por haber cumplido con todas las “reglas”, en otras palabras: por ser “jus-to”. Existía un abismo entre la élite religiosa autojustificativa y el pueblo indefenso y despreciado. Queremos acercarnos más a este pueblo bajo el aspecto de la espiritualidad que ellos vivían y que les sostenía en medio de tanta exclusión, tanto desamparo, tanto desconcierto, tanta pobreza, tanta confusión. ¿Cuáles eran los puntos claves de su espiritualidad en aquella situación?

Gérmenes de una nueva espiritualidad

No se descarta la posibilidad de que a la vuelta de Babilonia algunos de los repatriados hubieran compartido con los “pobres de la tierra”, los que se había quedado, la espiritualidad del Siervo de Yahveh. Esta nueva espiritualidad encajaba muy bien en la situación de los campesinos explotados por sus propios “herma-nos” (cf. Ne 5, 1-5). El enfoque de la espiritualidad había cambia-do sustancialmente por el cambio de la situación. El lugar para su elaboración no fue más el trono del rey, ni el Templo de los sacerdotes, ni la Ley de Dios en las prescripciones, sino la vida cotidiana de los insignificantes en la periferia de la sociedad, los que no contaban para nada. Ellos, con su esperanza contra toda esperanza, sabían hacer una relectura de la misión del pueblo, ser “luz de las naciones” en medio de un entorno hipócrita y corrupto.

Hoy en América Latina, en las experiencias de los excluidos como campesinos e indígenas, todavía hay bastante sabiduría que posibilitaría elaborar estrategias de sobrevivencia. Muchas de ellas pueden ser válidas no solamente para sobrevivir sino también para refundar el pueblo si se agarran firmemente a su cultura de la vida cotidiana, la que hace seguir adelante día a día en el caminar hacia una posible refundación. Los “pobres de la tierra” del pueblo judío estaban tan abandonados y excluidos como hoy esta mayoría del pueblo latinoamericano.

Las ofertas religiosas y los nuevos sistemas económicos, sociales y políticos, ofrecidas por los dominadores extranjeros que invadieron el pequeño Judá fueron *ligt*-mente incorporadas en las estructuras mentales e institucionales de la élite judía. La gente sencilla, sin embargo, se agarró a lo poco que le quedaba aún, re-tornando a las raíces de lo esencial de su historia para reencontrar-se en la fe con el Dios del Pueblo que les mantenía en la esperanza de volver a ser algún día Pueblo de Dios. A pesar de la doble dominación y exclusión que sufrían, se mantenían en esta esperanza gracias a una fuerte espiritualidad de resistencia que partía de su sabiduría endógena. Lo cultivaban y desarrollaban en la casa, la chacra, el portón de la aldea, lugares donde se experimenta cotidianamente las dificultades de la vida. Ya es conocido que en tiempos de crisis, la base de sobrevivencia siempre es la solidaridad en reciprocidad; este sentido comunitario afloraba con fuerza especial en aquel momento de marginación y peligro común, a pesar de los paradigmas opuestos que presentaba la élite. Las ideologías alienantes de “arriba”, destructoras para la vida cotidiana y comunitaria, han sido desenmascaradas por los “pobres de la tierra” mediante su sabiduría endógena, presente sobre

todo en los proverbios populares. Y la mística de una resistencia desde la periferia fue fruto de aquella espiritualidad de los pequeños que se refugian, día a día, en Yahveh; una espiritualidad comprobada en una larga historia.

Reflejos literarios de esta nueva espiritualidad

Los libros que escribe el pueblo con sus aliados, los regresados del exilio que quieren continuar la espiritualidad del “Siervo de Yahveh”, reflejan esta nueva espiritualidad desde abajo, desde los excluidos como los pobres, los enfermos, los niños, las mujeres, la naturaleza, los extranjeros, los paganos, etc. Todos estos textos se distinguen por una espiritualidad de la vida cotidiana, por una inclusión misericordiosa. Lo que más destaca como alternativa a una época altamente individualista, cada uno quiere ser un “justo”, es el rescate del sentido corporativo. Todos los personajes en estos textos -la mayoría son pequeñas novelas- representan a una parte del pueblo.

El mismo libro de *Rut* expresa maravillosamente bien esta espiritualidad que se teje entre dos mujeres marginadas mediante evaluaciones diarias sobre pequeños acontecimientos en los trabajos cotidianos, que abren espacio para la presencia de un Dios solidario que está ofreciéndoles nuevas posibilidades. Las dos mujeres de la periferia, viudas, sin hijos, sin tierra, sin pan, sin futuro alguno, desde su profunda espiritualidad del sentido comunitario (justicia en el sentido bíblico), desde su experiencia de la presencia de Dios en su solidaridad recíproca, rescatan la fe en un Dios del Pueblo. Así ellas ponen la piedra angular para una espiritualidad que hace posible refundar el pueblo de Dios a pesar de todas las aparentes imposibilidades. El pequeño libro de *Rut*, a través de una agrupación sabia de verbos, deja entrever una propuesta para tiempos de crisis: regresar -recoger-, rescatar y renacer. Es un paradigma de espiritualidad para una época de cambio como la nuestra.

El *Cantar de los Cantares* hace recuperar el lugar del encuentro entre los dos grupos separados por el exilio, simbolizados en la mujer y el hombre. Es un encuentro también con la tierra común de Judá, la naturaleza como dimensión complementaria para un encuentro pleno entre ellos en Dios (Cant 4, 13). La mujer, *Su-lamita*, expresa el amor de Dios mediante su experiencia de amor con el amado como “*amor fuerte como la muerte*” (8, 5). En la periferia encuentra a su amado, en el centro sufre constantes desencuentros.

En la novela *Jonás* el protagonista quiere morir porque descubre a un Dios que no corresponde al esquema de la reforma de Esdras y Nehemías, según la cual su Dios no debe ser misericordioso y clemente con los no-judíos. El libro deja triunfar la misericordia de Yahveh sobre los extranjeros, los de fuera del pueblo elegido, porque ponen mayor atención para descubrir en los signos de los tiempos la presencia divina, la que los mismos judíos no perciben a causa de sus teorías, dogmas y leyes inmóviles. La espiritualidad que transmite este librito está fundada claramente en un Dios por encima de la Ley y cuya misericordia abarca a todos. Es un Dios profundamente incluyente, que rompe cualquier esquema concéntrico, exclusivista o excluyente. Dios mismo se deja encontrar en la periferia del pueblo elegido.

Un *Job* que llega desde la marginación y exclusión por su enfermedad a la inmensidad de Dios, quien supera la capacidad humana de comprensión. La sabiduría del golpeado enfermo, anclada en la preocupación por el pueblo y en su compasión con los pobres, le hace descubrir en la teología de retribución el sello de fabricación humana. Su profunda espiritualidad, anclada en las leyes de vida de la naturaleza, le hace abrirse a la acción divina reconociendo a Dios como único Señor de la vida y de las normas de convivencia.

Judit, otra viuda sin hijos, oriunda de una aldea del interior, presenta, desde la periferia y desde la debilidad de la mujer excluida, a un Dios contrario al que presenta el templo de Jerusalén. Un Dios “*cuya fuerza no está en la multitud ni su poder en los valientes. Es un Dios de los humildes, defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, protector de los abandonados, salvador de los desesperados*” (Jdt 9, 11). Refleja la espiritualidad de una resistencia del pueblo que supo soportar las dominaciones sucesivas de muchos imperios. La imagen de un Dios de los pobres y débiles es la imagen de un Dios comunitario, de un Dios del pueblo.

Parece que el mismo lugar de la periferia crea una espiritualidad propia. Permite percibir situaciones muy humanas que no entran en las categorías “oficiales” de ver y juzgar. Mientras que las élites religiosas del tiempo post-exílico se sentían dueñas de la naturaleza, del pueblo y de Dios mismo, los excluidos estaban arrojados a su suerte, lo que les llevó a “refugiarse” en Yahveh. En medio de un caos y una permanente amenaza, ellos sabían bajar al fondo de sus raíces y hacer brotar, desde la savia endógena, nuevos tallos en el tronco cortado. Se experimentaban esperados por Yahveh en el fondo de su ser, como origen y defensa de su vida, como principio de vida nueva, como relación renovada en el amor, bondad, misericordia y hasta alegría (cf. So 3, 17-10). Esta experiencia de haberse “refugiado en Yahveh” les dio la fuerza de resistencia y la luz en el discernimiento sobre el camino de la re-construcción y refundación del pueblo. La inclusión formaba parte de su espiritualidad, no en el sentido de mezcla sincretista, sino en la experiencia profunda del pobre de sentirse parte, no dueño, de una humanidad que tiene vida en la medida en que sabe interrelacionarse y componerse desde sus fragmentos.

Conclusión

No hemos buscado paradigmas bíblicos de algunos personajes bíblicos, sino más bien el paradigma de una época, muy parecida a la nuestra. El paradigma de aquella época bíblica se caracteriza por una globalización de culturas imperialistas con sus mercados e ideologías, con sus atracciones, seducciones, sus amenazas, peligros y desafíos. Época que desconcierta porque abre un abanico de mil posibilidades, invita a muchas relaciones diferentes, a un sincretismo “a la carta” de religiones y de estilos de vida.

En medio de aquel caos surgió una espiritualidad nueva que no se distinguía por su fe en el poder: surgió de la periferia, de los excluidos, del no-poder una espiritualidad propia de los pobres y de los que optan por ellos. Una espiritualidad con mucha firmeza de fe enraizada en la historia de un Pueblo que camina con su Dios entre luces y

oscuridades, por caminos y quebradas intransitables, en frío y calor, a tiempo y a destiempo, con una gran mística de resistencia. Confiada en la fuerza purificadora de la periferia, de lo pequeño, siguiendo la sabiduría de los pobres y sencillos, que conocen las leyes de la vida reveladas en la naturaleza. Hoy día sabemos que el aletear de una mariposa, bajo ciertas circunstancias, podría encauzar la dirección de un huracán, que se desarrollaría en el espacio de dos semanas: Por causa de estas posibilidades completamente periféricas, incalculables, es muy importante una espiritualidad desde la periferia.

Las palabras de un líder mexicano de base reflejan aquella espiritualidad de la época post-exílica, la que nos puede servir como paradigma para nuestros tiempos: “Ya pasaron los tiempos de los elefantes; ahora trabajamos como hormigas y arañas. Las hormigas son chiquitas, pero son muchas y bien coordinadas. Las arañas construyen redes. Nuestra fuerza no está en las grandes instituciones sino en las redes que se van tejiendo en la base” (6). Esta nueva identidad necesita ser compenetrada por el espíritu corporativo, rescatado de la Biblia, para que la voz de cada uno sea el “eco del grito del pueblo”. Sería el nacimiento de una nueva espiritualidad completamente al servicio (7) de la vida y del pueblo, consciente de su misión de “Siervo de Yahveh”.

Notas:

- 1.- Por ejemplo: “Edad media”, “Renacimiento”, “Ilustración”. etc.
- 2.- Cf. Título del libro de Jean-Louis Schlegel: Religions à la carte, París 1995.
- 3.- Chaim Potok: The Chosen, EE.UU.
- 4.- Los exiliados fueron acompañados por los profetas Deutero-Isaías y Ezequiel, mientras que el grupo campesino que permaneció en Judá fue acompañado por Jeremías y la escuela profética deuteronomista.
- 5.- Espiritualidad elaborada por el profeta Sofonías para los pobres y desprotegidos.
- 6.- Documento del Ocote Encendido, p. 27.
- 7.- En el libro de Rut, en el último capítulo, nace Obed, que quiere decir “Siervo”, que será entregado a Noemí, figura simbólica para el pueblo de Israel, y con eso posibilitarle un nuevo futuro

ESPIRITUALIDADES PARA UN NUEVO MILENIO *Simón Pedro Arnold*

1.- Siglo XXI y religiones

Es famosa la afirmación del pensador francés André Malraux según la cual “el siglo XXI será religioso o no será”. Por nuestra parte nos preguntamos si esta profecía está por realizarse o no. Si bien es cierto que asistimos a una gran efervescencia de las sensibilidades religiosas, fenómeno característico de todos los fines de civilizaciones, nos preguntamos si las grandes religiones históricas, y en particular el catolicismo, han sabido negociar la peligrosa curva de la modernidad y de la postmodernidad en el campo de la espiritualidad. Asistimos en efecto a un fenómeno paradójico: por una parte las grandes tradiciones espirituales y religiosas se ven urgidas por todas partes de dar una respuesta a las angustias existenciales y a la búsqueda de sentido de nuestros con-temporáneos y por otra parte estas mismas tradiciones parecen paralizadas en debates internos desfasados, incapaces de sacar de su tesoro “lo nuevo y lo viejo” que exige y tanto necesita esta humanidad a la deriva. A través de los medios de comunicación presenciamos tantas reivindicaciones espirituales lanzadas a las instituciones y estas reivindicaciones (por ejemplo el éxito de masas del papa, o las modas de los métodos orientales, etc.) pueden dar la ilusión de que dichos sistemas están en buena salud y que pronto volverá todo a lo que fue. Pero, por otra parte, si miramos más de cerca, debemos constatar una errancia espiritual preocupante, ante la que podríamos recordar la lamentación de Jesús: “están como ovejas sin pastores”.

En algunos países de América Latina se puede todavía pensar en esquemas de cristiandad clásica. Pero ya se vislumbran en las grandes ciudades las mutaciones universales, en particular en la juventud, siempre más afectadas por las nuevas corrientes culturales.

2.- Mundo global y espiritualidad

Pero si los grandes sistemas religiosos parecen incapaces de dar respuestas adecuadas, no se puede negar que la nueva cultura suscita una intensísima búsqueda espiritual. Si dudamos de la profecía de Malraux, en cambio creemos más en la previsión de K. Rahner, quien, parafraseando a Malraux, decía más bien: “el siglo XXI será místico o no será”. Tratemos por lo tanto de ver algunas pistas y luces en medio del bosque selvático de la espiritualidad globalizada.

2.1. Un tiempo de comunicación inmediata

El mundo global se caracteriza por un acceso cada vez más directo a los medios y fuentes de información. Es el tiempo de la comunicación inmediata. En dicha cultura, la búsqueda espiritual participa del pluralismo del mercado y consiste en pedir el producto más adecuado a las necesidades sentidas del momento. Esta mentalidad plantea dos cuestiones fundamentales para la mística: la primera concierne al misterio. Como lo vimos en nuestra primera reflexión, la espiritualidad supone la aceptación del espacio del misterio, de lo inefable e inaccesible. No se puede ver a Dios sin morir, dice la Biblia. ¿Qué será de una mística que busca respuesta y no interrogantes, inquietudes, más allá? El otro problema se sitúa en el desafío de la exploración. La vida espiritual supone precisamente una vida, es decir una exploración. En una cultura del cambio, de lo efímero, ¿cómo plantear justamente la cuestión de la experiencia transformadora, liberadora, del crecimiento interior?

2.2. La crisis de las ideologías y de los sistemas institucionales

Otra dimensión del mundo global que tiene repercusiones en la espiritualidad es la crisis de credibilidad de todas las ideologías y de sus sistemas institucionales. La mundialización ha permitido una toma de conciencia más aguda de lo plural, de la diversidad de interpretaciones del mundo y por lo tanto ha llevado a una clara relativización de toda ideología totalitaria, como por ejemplo la dogmática religiosa, social o política. Es paradójica la combinación en nuestra sociedad de un modelo mundial único de gestión de la historia (la economía de mercado) y de un pluralismo infinito de concepciones de la vida y del mundo. En esta crisis ninguna palabra ya es considerada como autorizada. Cada individuo, con total tranquilidad, elabora su menú espiritual del momento, buscando los ingredientes que le parecen más convenientes en los más diversos almacenes, incluyendo las grandes tradiciones e instituciones religiosas, pero sin sentirse implicado para nada en la lectura totalitaria que dichas instituciones hacen y sin pensar ni un instante en la necesidad de una adhesión global a sus propuestas, en particular en el plan ético. Se trata de una espiritualidad a la carta, provisional, personal y sumamente heteróclita. Con lo que señalamos aquí constatamos la muerte del clericalismo y del dogmatismo en la búsqueda espiritual posmoderna.

2.3. La cuestión de la sacralidad

La espiritualidad que observamos en estos párrafos plantea otro desafío de gran dimensión. Se trata de lo sagrado. En todas las Tradiciones espirituales, la noción de sagrado es un elemento fundamental. En efecto, toda la mística se piensa en función de una realidad profundamente “otra”: lo divino, lo celestial, lo santo o, en una palabra, lo separado. La meta principal de la experiencia espiritual es siempre alcanzar o aproximarse a dicha realidad. En la cultura globalizada uno puede preguntarse si esta noción tiene todavía sentido y si no se ve remplazada progresivamente por el reto de pasar de lo “virtual” a lo “real”. En efecto, ya no parece evidente que exista una alteridad inalcanzable. Sólo se trata de encontrar los medios para experimentar realmente lo virtual. Lo sagrado en tal sentido podría ser simplemente lo virtual de la felicidad, de la plenitud, del conocimiento, y el desafío consiste en descubrir los medios más eficaces para pasar de lo virtual a lo real. Este giro de sentido explica una vez más que la mística “globalizada” no necesite ya de intermediarios clericales o más ampliamente institucionales para comunicarse con lo incomunicable. Es toda la cuestión del rito como intermediario entre lo profano y lo sagrado la que se ve aquí puesta en tela de juicio.

2.4. La primacía del sentido

De todo lo que acabamos de sugerir dentro de una espiritualidad individualizada, no institucional y encarnada en un mundo de lo provisional y de la comunicación, nos parece que es la cuestión del sentido la que toma la delantera de la demanda espiritual de nuestros contemporáneos. Ya no se pide verdades de las que se dudan cada vez más que existan. (crisis de la doctrina y del dogma); tampoco se pide salvación (fin de la ética del mérito); ni siquiera se busca un absoluto en una alteridad totalmente separada (experiencia extática). Sólo se busca un sentido a la vivencia inmediata del individuo en relación. Por lo tanto, lo que se pide es un sentido que, en buena parte, se expresa como bienestar afectivo. En esta línea se vislumbra una mística de interioridad y de unidad armónica más que de éxtasis y de retos. Pero en esta búsqueda de sentido inmediato, la mística globalizada se caracteriza por una fantástica curiosidad espiritual, una gran capacidad de integración de propuestas del pasado venidas de fuentes extremadamente diversas. Lo que falta en dicha cultura es la capacidad creativa, la imaginación. En este sentido la generación globalizada es hija del internet, es decir de la exploración infinita. Es muy diferente en este sentido de su hermana mayor, la generación del 68–70, toda impregnada de creatividad contestataria. Ayer se buscaba alternativa en una fantástica creatividad, pero con poca curiosidad por lo existente. Hoy se busca sentido en una intensa curiosidad que parece paralizar la capacidad creativa. Ya nadie cree en alternativas (por lo tanto en la alteridad) pero sí cree que se puede encontrar medios espirituales para vivir mejor juntos.

2.5. Orfandad espiritual frente al monopolio científico tecnológico

Finalmente, en esta búsqueda de sentido, quiero compartir una preocupación. La sociedad postmoderna se caracteriza por una extraordinaria sofisticación de los lenguajes y de los instrumentos tecno-científicos. Impresiona ver incluso niños muy jóvenes perfectamente iniciados a estos lenguajes y medios. En contraste, los lenguajes y medios de los que dispone la humanidad contemporánea para emprender su búsqueda espiritual parecen cruelmente primitivos, superficiales y muchas veces infantiles. Este contraste entre la sofisticación de la ciencia y de la tecnología y la pobreza de los lenguajes y medios espirituales no es la más pequeña de las faltas históricas de las grandes Tradiciones espirituales. Es urgente, si queremos que la mística nueva no se empantane, colmar la brecha que señalamos. Pues, en muchos aspectos, las religiones oponen a un mundo técnico y científicamente adulto una espiritualidad infantil, sentimental y superficial que en nada responde a los desafíos que acabamos de indicar.

3.- Panorama de las espiritualidades contemporáneas

Lo que acabamos de presentar como “mística globalizada” es más bien lo que nos parece brotar de la cultura emergente que se está imponiendo rápidamente al mundo entero. Se trata de una especie de proyección en marcha. No quita, por supuesto, que el panorama espiritual contemporáneo se presenta de manera mucho más diversa. Como en toda época de crisis del discurso religioso, asistimos a un florecimiento extremadamente complejo de formas de espiritualidad o, más modestamente, de religiosidad. Es probable que muchas de estas formas no tengan gran esperanza de vida y que otras evolucionen o se impongan dentro del contexto de nuestra sociedad de cambio de época. Intentamos, en este capítulo, presentar y clasificar estas diversas formas sin pretender ser exhaustivos. Se trata simplemente, como lo sugiere el título, de esbozar un panorama que permita ubicar en algo las diferentes tendencias y sensibilidades presentes en el “mercado”, constatando formas antiguas, hasta restauradoras, rezagos de expresiones

de “seguridad” reaccionaria al lado de formas más “modernas” o en cambio simplemente más clásicas, herederas de las grandes corrientes espirituales del pasado. ¿Cómo cuajará todo este “mejunje” en el futuro? Solo Dios lo sabe, muy probablemente...

3.1. Las corrientes eco-cósmico-culturalistas

Una zona muy importante de la sensibilidad contemporánea se refiere a una cierta contestación de la racionalidad científica. No iría hasta hablar de corriente contestataria a la manera de los años 70. Simplemente se trata de constatar los límites de la racionalidad, especialmente a través de sus excesos economicistas. Quiero hablar de la gran conciencia ecológica. Existe indudablemente una voluntad importante de reconciliación de la humanidad moderna con su entorno natural. La inquietud ecológica se expresa bajo la voluntad de emprender un diálogo humanidad-creación, descubriendo la vida casi personal del conjunto del cosmos. Para lograr este diálogo, nuestra generación busca redescubrir el sentido del cosmos como ser vivo y dialogante total y no sólo de criaturas aisladas. El cosmos aparece entonces como un sistema consciente en que lo humano no es sino uno de los elementos, aún si pretendió demasiado tiempo conquistar una hegemonía dictatorial. Esta conciencia ecológica, cuestionadora parcialmente de los abusos de la cultura occidental, reanuda como naturalmente con culturas originarias que han privilegiado siempre la solidaridad cósmica y el diálogo de sus componentes. En América Latina, la espiritualidad y la tecnología indias buscan responder a esta búsqueda de sentido. El peligro de esta corriente es el de ser simplemente asimilada y recuperada como espiritualidad de “mejoramiento” de la armonía al beneficio del mundo globalizado, perdiendo así el carácter de reivindicación de las culturas oprimidas de nuestro continente.

En esta corriente, la noción de emergencia cobra una importancia particular como expresión de la aspiración a la plenitud de sentido que ya hemos señalado más arriba.

3.2. Espiritualidades de la corporeidad

La postmodernidad pone en tela de juicio la alteridad (forma tradicional de lo sagrado) y duda de la pertinencia de la ideología de la salvación. Por lo tanto su comprensión de la ascesis cambia radicalmente de significación. Ya no se trata de negar una parte de lo humano, a la manera de las corrientes de tipo jansenista, sino más bien de reconciliar al individuo con su corporeidad. La ascesis cobra sentido sólo como búsqueda de plenitud corporal (deporte, técnicas de relajación, etc.). Una vez más se trata de dar sentido, plenitud, de reconciliar, de plenificar, de unificar. En este rubro pueden entrar cosas muy contradictorias, como las técnicas de Yoga, el Zen y más generalmente los métodos de las tradiciones orientales, pero también el redescubrimiento de la sensibilidad africana. Las corrientes afroamericanas, especialmente brasileñas, sin embargo tan alejadas de la ascesis corporal oriental, participan, a mi parecer, de la misma aspiración. Es como si las tendencias Apolonianas (oriente) y Dionisiacas (afro) se volvieran a encontrar en un único intento de dar sentido a la vida a través de nuestra corporeidad. Se trata sin lugar a duda de la corriente más cuestionadora del discurso espiritual tradicional cristiano y particularmente católico (por lo menos en su versión ética oficial).

Quizás convendría poner en la misma categoría las nuevas instituciones que surgen de lo que llamaremos una teología y una espiritualidad del género. A través de la palabra femenina, por fin liberada y encontrada, la masculinidad tanto como la femineidad vuelven a explorar la corporeidad, en particular bajo la modalidad de lo sexual, como experiencia de reconciliación, de plenitud y de sentido.

3.3 Corrientes esotérico-exóticas

Si bien es cierto el misterio como realidad separada ya no tiene mucha cabida en la nueva cultura, sin embargo reaparece bajo formas más oscuras como consecuencia de la inseguridad emotiva creciente provocada por la cultura globalizada. La extrema racionalidad del sistema de sociedad va a la par con una extrema inseguridad provocada por la ideología neoliberal. Pero esta inseguridad no es solamente material (falta de trabajo, falta de salud, falta de futuro) sino que tiene sus corolarios emotivos, síquicos y espirituales. La inadecuación de los grandes sistemas ideológicos y religiosos tradicionales provoca a su vez un profundo sentimiento de horfandad y de soledad, el cual lleva naturalmente a buscar sentido y compensación por caminos totalmente antagónicos a la racionalidad dominante. Se trata del recurso a las viejas recetas modernizadas de la magia, de la brujería y de todas las formas de esoterismo. Reencontramos aquí el éxito de las religiones místicas del oriente en el bajo imperio romano. En nuestra sociedad, este esoterismo-exotismo se alimenta de las fuentes más diversas con profundidades también muy variadas. Va de la cabalística a la videncia, de la Edad Media cristiana a la Africa animista, del discernimiento andino a la parapsicología, etc. I. Vega Centeno en un artículo publicado en *Inculturación* describe muy bien este amplio mercado del misterio y de la angustia^{3[1]}.

3.4 Espiritualidades de la liberación

Otra corriente importante que ha logrado cuajar de manera duradera especialmente en América Latina es la espiritualidad surgida de la corriente de inserción en medios populares, de la opción por los pobres y de la teología de la liberación. Esta corriente encuentra sus expresiones más bellas en la meditación histórica de la Biblia en lo que se llama la comunidad de base. La Biblia es leída desde la historia de los pobres y proyecta sobre ella la inspiración tanto de la acción como de la oración y de la reflexión. Como dicha espiritualidad es esencialmente histórica, se comprende que sea a la vez muy dinámica. Podemos así integrar en esta corriente la reciente toma de conciencia de las culturas y de una necesaria dimensión inculturada en la espiritualidad de la liberación. En América Latina esta nueva etapa

corresponde a la vez a la crisis de los sistemas de interpretación y de militancia marxistas y al surgimiento de una fuerte conciencia indígena y afro a raíz, en particular, de la celebración de los quinientos años de la conquista.

3.5. Corriente carismática

Esta corriente, cuyo origen se encuentra en la tradición pentecostal norteamericana, ha conocido un éxito muy importante en los medios católicos después del Concilio, en particular en las clases medias y media altas del primer mundo. Corresponde a dos características del momento histórico de su auge. Por una parte el Concilio consagra y abre una puerta amplia al laicado tanto en la reflexión como en la celebración y la toma de la palabra. Pero, por otra parte, de alguna manera el Concilio sigue siendo un discurso abstracto y cerebral. Esta constatación es particularmente patente en la reforma litúrgica. El carismatismo es hijo legítimo del Concilio por ser un movimiento esencialmente laical. Pero es también una corriente contestataria del cerebralismo conciliar y la reivindicación de una experiencia sensible y hasta emotiva de Dios en los espacios recientemente abiertos por el Concilio a la iniciativa laical, como son la liturgia y la teología. En estos dos terrenos florecerá más significativamente el movimiento. A los carismáticos debemos en buena parte el redescubrimiento de la teología del Espíritu y la revalorización de lo corporal emotivo y sensible en la celebración católica.

Sólo en un segundo momento entró este movimiento con fuerza en los países pobres, franqueando a veces las fronteras sociales europeas para entrar en capas populares urbanas nuevas desconectadas de sus tradiciones rurales originarias en buena parte. En efecto, el carismatismo que, como muchos movimientos evangelistas y hasta sectarios, combina armoniosamente una experiencia subjetiva de Dios con una expresión colectiva calurosa, manifiesta una experiencia sensible de la intervención divina a través de la diversidad de los carismas.

Si nos referimos a lo que llamamos más arriba la mística globalizada, volvemos a encontrar aquí dos constantes: primero la importancia de la experiencia directa de lo espiritual y, en segundo lugar, el sitio de lo irracional como corrección de las caricaturas de una cultura racionalista. Desde nuestro punto de vista latinoamericano, el carismatismo revela también una etapa mutante de la cultura popular de los migrantes en el preciso momento en que ha perdido sus referencias rurales, sensibles, y se siente excluida de la racionalidad urbana donde se ubica en adelante.

Finalmente cabe señalar que el carismatismo presenta un abanico extremadamente amplio de formas y hasta de valores, desde un elitismo y un espiritualismo totalmente desencarnado hasta la identificación y la inserción más radical en medio de los pobres. En este sentido, se trata sin duda de la corriente más plural de la que estamos hablando aquí.

3.6 La religión popular

A pesar de las apariencias, la religión popular, sobre todo en nuestro continente, conserva toda su importancia. Este fenómeno se explica, a nuestro parecer, por una serie de motivos: primero se trata de un fenómeno no institucionalizado. Es el campo de la masa y no del clero. Es el terreno de todos los posibles, de la esperanza y de la misericordia, de los arrepentimientos recibidos más allá de las condiciones estrictas que pone la institución eclesial. La religión popular, más que a normas, invita a un pacto de corazón con Dios, la Virgen y los Santos siempre dispuestos a acoger. En segundo lugar, se trata del bagaje cultural, de la herencia de todos que no exige iniciación alguna. Es "nuestra" y siempre disponible y comprensible. Como varias de las corrientes anteriores, da espacio a lo irracional frente a los impases de la racionalidad. Es a la vez autorizada (fachada católica) y articulada con los arquetipos religiosos universales más profundos (paganismo latente). Si bien se trata de la forma de espiritualidad más común de las clases populares en cuanto a referencia permanente, no deja de ser la herencia de todos con más o menos frecuencia según las circunstancias, en particular las crisis, tanto en las clases superiores como incluso en la juventud urbanizada. Esta supervivencia de formas de religiosidad premodernas en un contexto post-moderno manifiesta claramente la horfandad espiritual de las masas ante una institución religiosa muchas veces desconectada de la vida real y la incapacidad de la cultura globalizada de responder a las necesidades últimas de los humanos. En definitiva, la flexibilidad y el acceso tanto individual como masivo a la religión popular hace de ella la forma más inmediata de la expresión mística, bajo la forma cristiana en tradición de cristiandad, islámica en el mundo musulmán, hindú en la India, etc.

4.- Primeras conclusiones interpretativas provisionales

Del programa que acabamos de dibujar brevemente podríamos ya sacar algunas hipótesis de interpretación.

4.1. Inquietudes comunes

Todas las corrientes que acabamos de explorar tienen características parecidas bajo formas diversas. Primero se trata de una búsqueda, mayormente individual (salvo la espiritualidad de la liberación), de un sentido inmediato para las crisis del aquí y ahora. En este sentido, confirman las hipótesis que esbozamos a propósito de la mística globalizada.

Además, todas estas experiencias se ven desconectadas, con mayor o menor grado, de las formas institucionales de espiritualidad. Hasta la espiritualidad carismática o la espiritualidad de la liberación (que ambas afirman su carácter profundamente eclesial y su fidelidad a la institución) no pueden negar su dimensión laical y cuestionadora de las propuestas oficiales. Todas las demás corrientes analizadas son formas laicales y casi autómatas de espiritualidad, incluso en el caso de la Religión Popular.

Finalmente, todas estas espiritualidades revelan una terrible carencia de la cultura postmoderna. Sin ser contestataria como sus antecesores, la espiritualidad en tiempo de globalización busca alternativas a los impases de sentido emotivo, afectivo o más profundamente místico, de la racionalidad científico-técnica. Incluso algunas corrientes, como la eco-cósmica-cultural o la espiritualidad de la liberación, cuestionan las aberraciones de la cultura dominante y buscan un lenguaje, una articulación diferente de la existente en el sentido amplio.

4.2. Un mosaico descompuesto

Otra reflexión nos inspira el panorama propuesto. Cada una de las propuestas estudiadas es una experiencia “en sí”. Son casi inexistentes los puentes entre ellas, salvo algunas excepciones recientes (por ejemplo la nueva incursión de la espiritualidad de la liberación en el campo de lo ecológico y cósmico, con L. Boff, o su ampliación en el campo de la inculturación y hasta de la Religión Popular). Globalmente se trata de un supermercado sin unidad ni conexión. Esta constatación tiene consecuencias en las personalidades implicadas en dichas corrientes. Ellas también se nos presentan como personalidades desarticuladas, en búsqueda siempre inquieta e insegura. La unidad interior, que es precisamente uno de los objetivos progresivos del acompañamiento espiritual, es hoy en día un desafío casi utópico si añadimos a la descomposición el carácter eminentemente efímero, siempre por remplazar, de las mayorías de las propuestas enumeradas. Sólo las espiritualidades implicando un compromiso histórico más allá de la subjetividad (aún si ésta está compartida, como en la religión popular, o el carisma bajo algunas de sus formas), y muy específicamente las espiritualidades que hacen del pobre su referencia principal de sentido (espiritualidad de la liberación y carisma inserto en la marginalidad), logran una cierta continuidad y por lo tanto se prestan a la tarea de unificación (aún si los contextos de dicho compromiso cambian constantemente con la evolución rápida de la sociedad).

4.3. La experiencia de la errancia espiritual

Todo lo anterior nos permite comprender por qué la mayoría de estas experiencias son infinitamente efímeras y logran raras veces colmar la espera inquieta de nuestros contemporáneos. El efecto de moda, el carácter privatista y liberal de la búsqueda, el choque continuo de las variaciones emotivas, sociales y culturales propias de la postmodernidad y la imposibilidad de anclar la convicción y el sentido en un “puerto institucional” seguro y creíble explican la inestabilidad constitutiva y la consecuente inseguridad recurrente de la actual generación. Si añadimos a esta situación la confusión en el campo del discernimiento, comprenderemos la crisis del compromiso y de la fidelidad a la que asistimos, sin que esto quite valor, veracidad y profundidad a la experiencia “mística” del momento.

4.4. La decadencia de propuestas anteriores

Finalmente tenemos que constatar la situación de decadencia o de crisis de varias propuestas anteriores, especialmente en el mundo de los jóvenes. Pienso por supuesto en todo el esfuerzo de aggiornamento de la vida eclesial; y particularmente de la vida religiosa. Evoco también la corriente de la Acción Católica o la espiritualidad de Foucauld o de los sacerdotes obreros. Incluso podríamos preguntarnos si la espiritualidad de la liberación tal como surgió de la conferencia de Medellín conserva su fuerza de convocación en la juventud actual. En cambio fórmulas mucho más antiguas de toque netamente securitario y conservador, cuestionadas por el Concilio y revitalizadas por la corriente restauradora post-conciliar parecerían a primera vista responder mejor a la dicha “mística globalizada”. Son, en una palabra, más “post-modernas” que las intuiciones conciliares y de Medellín.

En esta etapa de nuestra reflexión creo que no conviene avanzar más allá en la exploración. Que nos baste llevar juntos los interrogantes aquí planteados para confrontarlos después con una relectura de la identidad específicamente cristiana de la espiritualidad

LA ESPIRITUALIDAD: RETOS PARA UN NUEVO MILENIO

Donald Goergen

A medida que nos aproximamos a otro milenio en la historia cristiana, se nos convoca a dar cuenta de la vida cristiana y a reconocer los retos del futuro. ¿Hacia dónde va la espiritualidad cristiana? ¿Qué sentido tendrá ser cristian@ en el siglo que nos espera? Si el mundo será más cristiano al final del próximo milenio no es cuestión de si habrá más cristian@s sino de cuán profundamente, quienes lo sean, vivirán la vida cristiana. No es cuestión de si habrá “más cristian@s” sino de si seremos (cualitativamente) mejores cristian@s⁴¹.

No debemos despachar los grandes retos que confrontó el cristianismo en los dos milenios anteriores y que nuestros ancestros en la fe lograron: la sobrevivencia de la fe cristiana en un mundo hostil y la gran compañía de testigos a esa fe, la consolidación de las creencias cristianas acompañada de un fundamento intelectual fuerte para ellas, la sobrevivencia nuevamente cuando el mundo en torno a la iglesia se caía, y la contribución de la iglesia a una emergente civilización cristiana, la evangelización del Occidente en particular con un fuerte sentido de misión, sosteniendo una Europa cristiana a pesar de las divisiones emergentes dentro del cristianismo, la capacidad increíble de siempre pensarse de nuevo ante los retos del racionalismo, la ciencia moderna y el secularismo para que la vida cristiana pudiera encontrar su lugar en “el mundo moderno”, una enorme capacidad tanto para el misticismo como para la profecía, así como un creciente espíritu ecuménico, y podríamos seguir.

Tampoco podemos ignorar los errores que se cometieron cuando el catolicismo luchó con los retos. Fuimos a veces estrechos, intolerantes y arrogantes. No nos podemos enorgullecer de todo lo que hubo en el pasado, y sin embargo hay que decirles a nuestros ancestros en la fe: ¡Bien hecho! Pueda el futuro hacerlo tan bien. Pero, ¿cuáles son estos retos ante nosotras cuando cruzamos el umbral de un nuevo milenio? Quizás el reto más crítico es que vivamos lo que decimos creer, aunque los contextos nuevos nos obligarán a una clarificación continua de aquello que creemos también. Si uno de los retos de los primeros siglos de la Era Cristiana fue el desarrollo de una ortodoxia, ciertamente el

reto de los siglos venideros será el de una ortopraxis. En un mundo religiosa-mente plural, que en sí mismo es un gran reto para el cristianismo, se nos pedirá autenticidad e integridad. No será suficiente creer, habrá que vivir el evangelio. La evangelización no significará más cristianos, sino ser mejores cristianos. La fe cristiana tradicional siempre será retada y la doctrina seguirá desarrollándose, pero el reto mayor será si viviremos lo que decimos creer.

Una de las mayores contribuciones de la teología y la espiritualidad que han surgido en América Latina en los últimos treinta años, preparándonos para el nuevo milenio, es su énfasis en la liberación, la praxis, la solidaridad con los pobres. Este reto no se ha enfrentado aún. El Espíritu Santo nos ha estado preparando para el trabajo por venir. Un reto comparable que viene desde dentro de la teología de Norteamérica es el de la igualdad para las mujeres en el mundo y en la iglesia. Estos retos recién han entrado en la conciencia. Han estado con nosotras menos de un siglo. Son la agenda emergente para los siglos por venir.

Pero así como la liberación económica, política, social y humana de los pueblos como parte integral de la vida cristiana fue puesta en escena por América Latina, asimismo las teologías africanas y asiáticas en la confrontación entre sus propias teologías de liberación y teologías de inculturación nos han hecho conscientes de que en última instancia no hay liberación integral sin la liberación de las culturas. Existe una pobreza antropológica, para usar la expresión de Englebert Mveng, una pauperización de los pueblos que viene de la destrucción de las culturas, una falta de respeto por las tradiciones indígenas, la pérdida por un pueblo del respeto a sí mismo y a su identidad. África nos ha enseñado, también en el umbral del próximo milenio, que no hay liberación aparte de inculturación y respeto a las culturas, así como no hay inculturación ni auténtica evangelización sin liberación socioeconómica. Las teologías de la liberación y de la inculturación no tienen que ser adversarias y pueden ser amigas. No podemos tener la una sin la otra.

Asia, con sus pueblos religiosamente variados y profundamente religiosos, ha contribuido a la agenda del nuevo milenio también. Liberación, sí, y con desesperación; inculturación, sí, y con necesidad; pero hay gran complejidad cuando se pide esto en un contexto de pluralidad religiosa. No es posible ni liberación ni inculturación fuera de un diálogo y un compromiso genuino con el valor de las otras tradiciones religiosas. No se nos pregunta sola-mente: ¿respetamos a aquellas a quienes la sociedad ha marginado y despachado social y económicamente? No se nos pregunta sola-mente: ¿respetamos a los pueblos, sus tradiciones, sus culturas, y valoramos, vemos la obra de Dios, en el pluralismo cultural? Asia pregunta además: ¿respetamos otras religiones distintas de la nuestra y vemos en ellas la obra de Dios también? Tratándose de culturas tan hondamente religiosas como las de Asia, no puede haber diálogo con las culturas que no sea inevitablemente un diálogo con las religiones. No podemos decir: culturas sí, religiones no, pues la religión está en el corazón de la cultura. ¿Cómo entendemos el pluralismo religioso como contenido en la providencia de Dios hacia la creación?

Esta última pregunta lleva a otra área que requiere un diálogo que las cristianas deberán abordar en el nuevo milenio: el diálogo con la tierra, con la creación misma. Ella también clama por su liberación. ¿Cuál es la relación indicada entre el ser humano y toda la creación de Dios? Así como nuestras ancestras en la fe de los 2000 años anteriores tuvieron que confrontar sus desafíos, asimismo nosotras y nuestras descendientes tenemos nuestros desafíos también. Quisiera abordar cada uno de estos cuatro retos brevemente: el diálogo con las religiones, que llamaré el reto de la contemplación; el diálogo con las culturas, que llamaré el reto del “otro”; el diálogo con los pobres o el reto de la solidaridad; y el diálogo con la creación o el reto de una visión cósmica, el sueño de Dios para el universo.

El reto de la contemplación

La interacción creciente entre las religiones del Oriente y las del Occidente ha señalado la necesidad de mayor integración entre la interioridad y la exterioridad. Aún cuando está presente en las tradiciones místicas del Occidente, el viaje interior a las profundidades de la propia alma, el silencio de adentro, es una fortaleza del Oriente. De hecho, el Oriente nos ha permitido reconocer y comprender lo fuerte que es la búsqueda del alma de la propia alma en el misticismo del Occidente, algo que habíamos casi olvidado a medida que nos metíamos en el mundo moderno. El Oriente nos reta a recobrar la dimensión contemplativa de la vida humana, y éste será un reto para la espiritualidad del nuevo milenio.

Temprano en el siglo veinte, Teilhard de Chardin ya había hablado sobre cómo toda materia tiene dos lados: un “adentro” y un “afuera”. De alguna manera Teilhard puede ser visto como un anticipo de la espiritualidad por venir. Para él, las “profundidades” de la persona son una aventura sagrada, pero igualmente se nos impone un compromiso en la edificación de la tierra. El mundo exterior y el mundo interior deben avanzar juntos en armonía. ¿Qué diferencia habría si cambiamos la faz de la tierra, si el mundo pierde su “alma”? Es más, ¿no es lo que estamos a punto de hacer en el cierre del siglo veinte: crear un mundo tecnológico que no tiene alma? El Occidente moderno tiene un superdesarrollado “afuera” y un subdesarrollado “adentro”. Hemos perdido nuestro centro, nuestro propósito, nuestro sentido.

Muchos hablan de la crisis de sentido, pero el mundo de la materia, la materialidad, la ciencia y la tecnología –aunque todas sean buenas en sí mismas–, no tienen sentido en y por sí mismas. No son afines en sí. Somos necios si pensamos que contienen el secreto de la vida. Sólo en la medida en que encarnan alma, en que expresan valores humanos pueden adquirir sentido. La tierra no tiene futuro separado de la búsqueda contemplativa. Cada quien es llamada a esta aventura contemplativa, el viaje hacia la verdad, a extirpar las raíces del egoísmo, de donde emana toda compasión auténtica. No amamos al mundo si nos odiamos a nosotros mismos. Ni podemos amarnos si no conocemos la verdad sobre nosotros. La transformación social siempre exigirá una evolución continua del alma.

El viaje interior –auténticamente un viaje místico, aunque dudemos en llamarlo así porque no nos consideramos místicos– solamente florecerá en tanto se profundice el diálogo entre todas las religiones del mundo. No hay por qué entrar a ese diálogo con temor, ni con un sentido de superioridad. Sin duda tenemos que entrar a él con el deseo de

aprender, con la convicción de que las otras tienen algo que ofrecemos, que enseñarnos, que aprendemos más acerca del mundo compartiendo nuestros dones que acaparándolos y rehusando recibir la sabiduría de las otras. La meta del diálogo no es evaluar las varias tradiciones religiosas, ni siquiera compararlas, aunque eso pueda suceder en el camino, sino que la meta es sencillamente lo que podamos aprender el uno de la otra. El cristianismo puede contribuir a la búsqueda de un budismo más comprometido, y las formas orientales de meditación pueden llevarnos a las profundidades de nuestra propia tradición.

Las religiones ahora dividen a la humanidad. La religión en el futuro deberá unirnos. La religión verdadera trae unidad mientras respeta la diversidad. Cuando la diversidad es divisiva, ya no es religión verdadera. Hablando aquí como cristiano, el Espíritu Santo está presente y activo en todas las tradiciones religiosas del mundo. El Espíritu Santo es la fuente de la unidad y de la diversidad del mundo. ¿Cuál es más importante: la unidad o la diversidad, la interioridad o la exterioridad, el “adentro” o el “afuera”? ¿Qué es más importante: inhalar o exhalar? No podemos tener uno sin el otro. Parece que Dios ha querido las diversas tradiciones religiosas, pero también parece soñar con su cooperación en armonía. Esto es algo que nosotras aún no hemos aprendido.

Este es uno de los grandes retos que debemos enfrentar en el nuevo milenio. ¿Pueden las religiones entenderse? ¿Podrán hablarse? Así como la Iglesia Cristiana estuvo durante siglos forjando una lengua para expresar su fe y su verdad sobre el Dios trino, asimismo tomará un largo rato antes de que encontremos la manera mejor, o aún una manera adecuada, de afirmar nuestra convicción sobre la salvación que está presente en todas las tradiciones religiosas mientras nos mantengamos fieles a nuestra creencia en la preeminencia de Cristo. Pero no nos hemos encontrado para ponernos de acuerdo, ni para convertir al otro, sino para comprendernos y amarnos. Dios está presente en la diversidad. La espiritualidad en el futuro tendrá que hacer esto manifiesto. Es desde el núcleo contemplativo de cada tradición religiosa desde donde podrá realizarse con mayor facilidad el diálogo, que la armonía se realice y se ponga de lado el temor. Las exterioridades de las religiones, sus “afueras”, son valiosas, pero no nos juntaremos en base a ellas, ni con la intención de que llegara a haber sólo una religión. Nos encontramos al nivel del “adentro”, donde las almas se puedan tocar sin perder sus identidades.

La espiritualidad cristiana en el nuevo milenio tendrá que ser profundamente contemplativa para poder afrontar los retos que enfrentará. El diálogo con el Oriente, el diálogo entre las religiones, el diálogo intrarreligioso (para usar una expresión de Raimon Panikkar) dentro de las personas apenas comenzó.

El reto del “Otro”

Ya afrontamos este reto cuando abordamos el reto de “las otras religiones”. En cierto modo, este reto está en el corazón de cada uno de los retos. ¿Qué hemos de hacer con las otras que son diferentes a mí, radicalmente diferentes? Y no es solamente cuestión de que otras religiones hacen que la gente sea diferente, extraña, sino que también las otras culturas, costumbres y tradiciones. ¿Hay espacio en nuestro mundo para más de una cultura? Aquí topamos incluso con la cuestión de la globalización. En un sentido podemos decir que el elemento común que afrontamos, que nos reta, al movernos hacia un nuevo milenio, es que somos más globalmente conscientes que antes. Hemos devenido uno, y sin embargo seguimos siendo muchos, y el reto permanente es cómo ser uno sin destruir los muchos, o viceversa, cómo ser muchos y al mismo tiempo devenir uno en armonía. ¿Cómo incorporamos al otro, genuinamente diferente, en nuestra visión del universo, para el globo?

Por un lado, tenemos que admitir que el mundo se está occidentalizando rápida e irreversiblemente. Tuve la oportunidad de enseñar un semestre en Nairobi, Kenia, África Oriental, donde existen muchas culturas, comunidades étnicas y tradiciones religiosas africanas indígenas distintas y bellas. Sin embargo todas admitían, y era además evidente, que con el crecimiento del urbanismo se estaba dando una occidentalización. De igual forma, en muchos lugares de Asia. He dirigido retiros en la India, que se resiste a perder sus culturas nativas, pero teme que esto es lo que sucede por su naturaleza de estado secular. El valor del secularismo en África y Asia es que trae la libertad religiosa. Pero puede también dar énfasis a valores materialistas y no-religiosos. La fuerza impulsora detrás de la occidentalización, sin embargo, es la de una economía en la cual el mundo se ve simplemente como un mercado. Los “otros” no son pueblos sino mercados.

Para no ser ingenuos, tendremos que admitir que éste es uno de los grandes retos espirituales que nos aguardan en el paso al nuevo milenio. ¿Podremos ver al otro, al extraño, como compañero, amigo en potencia, en su otredad, o deberemos recrearlo en nuestra imagen? ¿No es también imagen de Dios? ¿Podremos ver al otro en su humanidad y no simplemente como consumidor? Esto crea un reto también para el cristianismo, que en sus orígenes fue capaz de respetar las culturas helenística y romana al mismo tiempo que las evangelizaba. ¿Requiere la expansión del cristianismo, o la evangelización, una occidentalización? Este es un gran reto que se le presenta a la iglesia, que habla en pro de la inculturación pero que, por otro lado, la ha frenado. ¿Puede el cristianismo hacerse “otro” de lo que actualmente es? ¿Puede existir en otras formas? La inculturación es uno de los retos que afronta la iglesia, el reto de cómo relacionarnos con el otro. Una economía global afronta este reto reduciéndonos todas a consumidoras en el mercado. Somos así “uno”, un sistema económico intolerante frente a cualquier otro.

Mientras la globalización a nivel económico camina con fuerza, la espiritualidad necesita desafiar el reduccionismo que promueve y la unidad espiritual que proclama. La imagen de San Pablo (1 Co 12) de un cuerpo con muchos miembros habla más bien de un respeto tanto por la unidad como por la diversidad. Teilhard de Chardin señala que la unión verdadera diferencia. No podemos perder nuestras identidades si entramos en grupos o síntesis mayores que nosotros, si son genuinos encuentros a nivel del “adentro” y no agrupamientos superficiales forzados a nivel del “afuera”. Una

economía global no reconoce que todas tenemos un “adentro” tanto como un “afuera”. Estamos destinadas sencillamente a servir al mercado.

Así como Teilhard de Chardin habló de la interioridad y la exterioridad como facetas de toda realidad, también habló sobre los valores tanto de la “individualidad” como de la “socialidad”. Nuevamente, no podemos tener la una sin la otra. ¿Qué es más importante: inhalar o exhalar? La verdadera individualidad nunca es individualista, para sí misma, sino siempre socialmente consciente, una individualidad social. Asimismo, una sociedad es una sociedad de personas, la organización social debe respetar la persona, el crecimiento personal. La persona es siempre un individuo-en-sociedad, y la sociedad es siempre un organismo complejo de personas individuales. Tanto lo “personal” como lo “social” re-quieren su lugar. En un capitalismo global bárbaro terminamos en un individualismo que ignora las consecuencias de promover la ganancia como motivación para el trabajo. Pero hemos sido también testigos de un sistema soviético que dejó de atender las consecuencias personales de su comunitarismo falso y forzado. Tanto el comunismo como el personalismo tienen que integrarse si queremos un futuro humano.

Junto con Teilhard de Chardin, Ken Wilber, un psicólogo transpersonal norteamericano, y un peregrino (*seeker*) religioso, ha escrito extensamente (especialmente Sexo, Ecología y Espiritualidad) sobre cuatro dimensiones que todo desarrollo holístico tiene que considerar. Hay el “adentro” de las cosas y su “afuera”. Asimismo hay lo “individual” y lo “social”. Si los juntamos, como lo hace Wilber con tanta claridad, existen: 1) La esfera de lo exterior-individual, la persona individual mirada desde la perspectiva del “afuera”. Aquí tenemos la evolución compleja desde átomos y moléculas hasta células seguida por el desarrollo orgánico que va al cerebro humano, la fisiología y el comportamiento humano. 2) La esfera de lo interior-individual, la persona individual vista desde la perspectiva de su “adentro”, con la evolución desde la sensación a la emoción y a la mentalidad, con un reconocimiento de la naturaleza espiritual de la persona humana. En otras palabras, ni un angelismo ni un comportamentalismo (*behaviorism*) pueden hacerle justicia a la espiritualidad del futuro. 3) La esfera de lo exterior-social, con sus diversos grados de vida social, desde las familias hasta las tribus, las aldeas, y con el tiempo a las naciones-estados, pero más allá en tanto se desarrolla una conciencia más planetaria. Así como un individuo tiene una interioridad o dimensión interior, así también la sociedad. Por lo tanto: 4) Lo interior-social, que es la cultura, la interioridad de una sociedad y las religiones que están en el corazón de las culturas. Así como una persona tiene una espiritualidad, una sociedad tiene su religión, su modo de organizar su relación con lo trascendente.

Las economías modernas conscientes del mercado global sólo reconocen los lados exteriores de la vida, el comportamiento individual que se puede controlar a través de mecanismos de propaganda y mercadeo, y las formas sociales se reducen a valores económicos como la ganancia, la riqueza, el confort, la eficiencia, como si la sociedad no tuviera alma. De ahí que el mercado se vuelva inhumano; el factor humano se deja fuera de su consideración. La devastación de las culturas carece de importancia porque los pueblos no son uno de los valores del mercado, aún cuando de-je pobreza enorme como secuela. Esto nos trae al siguiente reto, una continuación del “otro”, el reto de la solidaridad.

El reto de la solidaridad

Una de las contribuciones grandes y duraderas de la América Latina a la teología y la espiritualidad es el énfasis que le da a la opción por los pobres. No es necesario repasar la historia de esa teología aquí. Lo presento más bien como un reto para el futuro. Mientras haya pobres en el mundo, mientras haya pobres en los países cristianos del mundo, el mundo no se habrá evangelizado. Lo que más se destaca en la vida y las enseñanzas de Jesús es su énfasis tanto en la solidaridad con Dios como la solidaridad con los pobres, la solidaridad de Dios con los pobres, con todos aquellos que son socialmente marginados o que carecen de dignidad en sus sociedades. Jesús entendió que su misión era especialmente para ellos, pues los vio como no excluidos del amor de Dios: un mensaje que manifestó novedad y fue “buena noticia” para los pobres.

No se requiere una fe explícita en el reinado de Dios para ser incluida en el reinado de Dios; ésta es la enseñanza de la Iglesia Católica. El deseo mismo de hacer el bien refleja la presencia y la acción del Espíritu Santo en nuestras vidas. Hay salvación fuera de las fronteras de la iglesia visible. El amor de Dios se extiende a todos, pero especialmente hacia aquellos que son ajenos desde el punto de vista social y económico. No es que Dios ame más a las pobres (Dios ama a cada quien con un amor infinito incomparable), pero Dios ama a las pobres tanto como ama a las ricas, tanto como ama a las cultas, tanto como ama a las saludables. Y ya que el amor de Dios se extiende a todas, es especialmente inclusivo de las más vulnerables porque ellas son las que nuestras estructuras sociales y modos económicos excluyen de una participación plena en la vida social y política. Dios se extiende especialmente hacia aquellas que más necesitan, aquellas que más abandonadas están por su sociedad, aquellas a quienes el mundo ha descartado. A éstas Dios las incluye especialmente.

De hecho los criterios en el evangelio de Mateo para la inclusión en el reinado escatológico de Dios tienen poco que ver con la fe explícita en Dios, pues ese criterio es más bien el amor al prójimo: Tuve hambre y me diste de comer. Esta es la dimensión más revolucionaria en la enseñanza de Jesús, y está en el corazón de lo que el cristianismo tiene para ofrecer al mundo. No es una sorpresa que cuando se le preguntó sobre el gran mandamiento de la Ley Jesús respondió: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón”. Jesús en efecto respetó este mandamiento y fue el eje primario de su vida y su enseñanza. Pero lo revolucionario fue su colocación de otro mandamiento como igual al gran mandamiento y no secundario a él, sino como semejante: Amarás a tu prójimo. Para Jesús no hay amor de Dios sin amor del prójimo, y viceversa, no hay amor del prójimo sin amor de Dios. No hay interioridad sin exterioridad, no hay

viaje al silencio que no nos lleve al desamparado afuera, no hay amor de Dios aparte de amor a los y las pobres. No me digas que amas a uno que no ves si no amas a quienes ves. Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o desnudo? Lo que hagamos a estas LAS MAS PEQUEÑAS de nuestros hermanos y hermanas lo hacemos a Cristo. La pregunta desafiante planteada hace siglos por los primeros predicadores dominicos en una tierra nueva para Europa, la pregunta que tocó la conciencia de Bartolomé de Las Casas, es perenne: ¿no son ellos también humanos?

El reto del nuevo milenio no será totalmente diferente a los retos del milenio anterior: el reto de si viviremos el evangelio o solamente lo proclamaremos. ¡Qué diferencia en nuestro mundo si todos los cristianos vivieran el evangelio de Cristo Jesús, aún si no completamente, si solamente fuera nuestra aspiración consciente! ¡Qué diferencia si simplemente viviéramos los diez mandamientos, sin hablar de la enseñanza de Jesús! ¿Cómo sería el mundo si no hubiera falta de respeto para los ancianos y las ancianas, ni matanzas, ni adulterio, ni robo, ni falso testimonio? Jesús quiso simplemente dar testimonio del Dios de Israel, un Dios que se ocupaba de la viuda, el huérfano y el extranjero. La teología de la liberación en todo el mundo nos ha puesto en contacto con esta verdad nuclear evangélica: la centralidad de las oprimidas en el ministerio de Jesús y su comprensión de Dios como quien ama a las pobres. Así pues han lanzado el reto y el llamado a la solidaridad. Pero apenas hemos comenzado. A medida que este siglo llega a su final estamos conscientes de que hay más pobres en el mundo que jamás hubo, y que el abismo entre las ricas y las pobres no está disminuyendo. El Papa Juan Pablo II ha asumido este llamado a la solidaridad y habla en su propia enseñanza social acerca de la virtud de la solidaridad. Queda para el próximo siglo descubrir si la solidaridad que Jesús vislumbró, la solidaridad que era el sueño de Dios para la humanidad, vendrá a realizarse.

Pero si el sueño de Dios se hace verdad dependerá de nosotras. Dios nos ha dado el sueño pero lo ha puesto en nuestras manos. ¿Podremos trascender las barreras que dividen, las barreras de género, de raza, de clase? El sueño de Dios no es que no haya diversidad en la creación. La creación abunda en diversidad. El sueño de Dios no niega las diferencias entre géneros, razas, comunidades étnicas, culturas variadas, muchas religiones, ni excluye diferencias sociales y económicas entre nosotras. Pero el sueño de Dios exige una raza humana donde todas seamos una y nadie sea excluida de su parte en la abundancia de la vida que Dios crea para nosotras. El nacionalismo no es la dirección del futuro, lo cual no significa que las naciones deban desaparecer. Es sólo que la nación no es un valor último; la humanidad viene primero. Pero aún la humanidad no es el único valor que Dios contempla para el futuro de toda la creación.

El reto de una visión cósmica

Hemos hablado de los retos del pluralismo religioso, el llamado al diálogo con el Oriente y, más, entre todas las tradiciones religiosas principales del mundo, el reto de la contemplación mediante el cual vamos al núcleo místico tanto de una misma y de su religión, donde la religión y la espiritualidad son distintas y sin embargo se refuerzan mutuamente. Hemos hablado de los retos planteados por la conciencia creciente, el crecimiento de la conciencia, de la presencia del “otro” en nuestro medio, en nuestro mundo único o comunidad global, cómo la otridad ya está involucrada en el diálogo entre religiones pero se extiende a otras formas de otridad también, otras culturas, otras razas, otras sexualidades y géneros. ¿Cómo nos sentimos cómodas con esas tradiciones o pueblos que son extrañas, por ser extrañas a nuestras maneras de ser? El diálogo con las otras religiones es parte del diálogo con el “otro”, y el dialogar con el “otro” será parte de nuestro diálogo con las religiones.

Están también los radicalmente otros, socialmente marginados y ostracizados, los excluidos e intocables de nuestro mundo, los pobres. Estos no son solamente “otros”, aunque lo son comúnmente respecto de los situados en posiciones de poder y liderazgo en nuestro mundo, tanto como respecto a aquellos que toman las decisiones que afectan nuestras economías globales, internacionales y multinacionales, pero ellas son también las oprimidas, las aplastadas, las vulnerables, aquellas a quienes nuestros mundos sociales consideran insignificantes, las invisibles y olvidadas. Aquí nos ocupamos de un diálogo con la mayoría del mundo. El diálogo Norte-Sur, o entre el así llamado Primer Mundo y el Mundo de las Dos Terceras Partes, el reto de la solidaridad, de la solidaridad humana, de la dignidad de toda persona humana. El reto de Jesús es que amemos a nuestro prójimo como a nosotros mismos, hacer de la solidaridad con los “otros” algo tan importante como la solidaridad con Dios, que es LA solidaridad, la base de una sociedad realmente humana (*humane*). Nuestra oración es que Dios pueda reinar en la tierra como en el cielo, lenguaje-de-Dios (*Godtalk*) que nos devuelve al diálogo entre las religiones. Los diversos diálogos son de una sola pieza. No llegaremos muy lejos con uno sin asumir el reto de los otros. Y llegamos así a otra área de diálogo para el futuro, el diálogo con la tierra. La creación de Dios, el sueño de Dios abarca más que la solidaridad humana. Está también la solidaridad cósmica (Rm 8, 18-25).

Teilhard de Chardin, Sri Aurobindo y Ken Wilber son algunos de los profetas de este siglo que han estado preparándonos el camino al próximo milenio. Sus intuiciones son claves. Para todos ellos, una perspectiva evolucionaria nos ayuda a crear conciencia de toda la creación, y uno de los grandes retos es el diálogo entre la humanidad y el resto de la creación, parte del cual es-tuvo allí antes que apareciera en escena la humanidad y otra parte del cual ha sido destruido por la codicia humana y las fuerzas tecnológicas mal orientadas. Todos juntos con la creación formamos un solo ecosistema. Como escribe San Pablo: “Toda la creación gime y está de parto”. Para Teilhard de Chardin, Sri Aurobindo y Ken Wilber, no es una cuestión de ser anti-jerárquico. Hay un orden en la creación. Las moléculas son más avanzadas que los átomos, las células más avanzadas que las sustancias megamoleculares, los organismos multicelulares más avanzados que las células individuales, el sistema nervioso humano y el cerebro más complejos que los de los prehomínidos, la inteligencia reflexiva más avanzada que la pura sensación. Pero el

hecho de que exista un orden en la creación no niega que haya un “orden correcto” también. La creación no existe para que la humanidad la “use”.

El diálogo con la tierra nos obligará a profundizar dolorosamente en el diálogo intrarreligioso, así como lo hace el diálogo con otras religiones, pues seguimos descubriendo que el pecado es también parte de la historia cristiana. El libro del Génesis les ha dado a muchos en Occidente una especie de licencia, de legitimidad de hacer lo que quieran con el mundo. Pero el hecho de que Dios nos haya dado dominio sobre la tierra no significa que tengamos permiso para ejercer tiranía sobre la tierra. Somos criaturas compañeras; debe haber un sentimiento cósmico; la buena mayordomía implica una responsabilidad (*accountability*) respecto a los recursos de la naturaleza. El sueño de Dios incluye toda la creación. Como en los otros diálogos, no podemos tener el uno sin el otro. Aquí tampoco podemos presumir de llevar a cabo diálogos con las otras religiones, con otras culturas, con las pobres y las oprimidas, sin ser cuestionadas sobre lo que el Occidente postindustrial le está haciendo al mundo. Los pueblos indígenas tienen mucho que enseñarnos y estamos de vuelta a otro aspecto del diálogo interreligioso.

¿De quién es esta creación? ¿Hacia dónde nos lleva la solidaridad con el Dios verdadero de Israel? ¿Cuáles son las aspiraciones que Dios ha sembrado en nuestra historia humana, a las cuales debemos prestar atención y no sólo acatamientos de la boca para fuera? ¿Qué podemos aprender de la tierra, de la sabiduría cósmica, de los cuentos, éxitos y fracasos de una evolución planetaria y cósmica? ¿Hacia dónde vamos? ¿Cómo llegaremos? ¿Quiénes somos? ¿Cuál es nuestro lugar en la naturaleza? Estas son las antiguas preguntas que permanecen ante nosotros y que el nuevo milenio no puede ignorar. No fueron ignoradas por nuestros ancestros pero han sido puestas de lado a medida que el desarrollo tecnológico recibió prioridad en la búsqueda humana. La tecnología no es un mal; es buena y nos puede prestar un gran servicio. La pregunta es: ¿a las necesidades de quiénes servirá?

Podríamos volver a los logros y retos de los primeros dos milenios de historia cristiana, y más milenios aún en la historia religiosa, pero al cierre del siglo debemos acordarnos con realismo de los principados y poderes de este mundo que siguen reinando en tantos lugares y áreas de la vida: la codicia humana, las falsas formas de poder, la arrogancia humana. ¿Podremos limitar sus efectos y aún desarraigarnos? El nuevo milenio nos llama a una re-novación de la espiritualidad, a una espiritualidad renovada, y hay retos que afrontar que no podemos minimizar. Está en juego nuestra misma humanidad. ¿Podemos seguir siendo humanos misericordiosos (*humane*)?

En conclusión

El Espíritu ha estado presente en cada siglo y en cada par-te del mundo. Al abordar otros mil años de vida y misión cristianas, ¿qué nos pide el Espíritu? Lo que se nos pide se ha hecho claro con frecuencia: Actuar con justicia, amar tiernamente y caminar humildemente con Dios (Mi 6, 8). Lo que Dios y la historia piden no cambiará. Pero para responder a los retos que ya se perciben en este fin de milenio debemos tener más humildad, buscar corazones de carne y desear que el sueño de Dios se haga realidad.

Debemos buscar la solidaridad para con toda la humanidad, y de toda la humanidad con toda la creación, y decirle “no” a todas las barreras que impiden para tantos la vida plena que Dios desea para todas nosotras. La tierra y nuestras sociedades humanas deben ser un hogar para todos los pueblos y toda gente. El “otro” no puede ser más un excluido. Debemos encontrar formas de hacer amigos de los extranjeros. Todas somos extranjeras en alguna parte del mundo, y el mundo no es nuestro sino de Dios, quien le da la bienvenida a todas al reinado de Dios. Esto incluye aquellas cuya senda hacia Dios es diferente de la nuestra. Las otras religiones tienen un lugar en el gobierno providencial de Dios sobre la creación. Esta es la sabiduría contemplativa que intentamos poner en práctica. De cara al próximo milenio el reto para la espiritualidad es el mismo que para el anterior: pensar correctamente y vivir como creemos

MODERNIDAD, POSTMODERNIDAD Y NUEVA ERA: ¿PARA DONDE VA LA ESPIRITUALIDAD DEL SIGLO XXI?

Felícísimo Martínez

I.- La “Nueva Era” como síntoma: la postmodernidad frente a la modernidad

El movimiento de la Nueva Era es presentado con frecuencia como un movimiento religioso, como una nueva espiritualidad. Tiene mucho de esto, pero es, ante todo, un movimiento cultural o, si se quiere, un síntoma socio-cultural, con un mensaje subliminal, del cual se alimenta la generación más joven como por ósmosis, aunque todos estamos inmersos en él.

Un mensaje subliminal es un mensaje indirecto, y de aquí arranca la primera dificultad para su conocimiento. No forma par-te de afirmaciones explícitas, ni se proclama abiertamente. Se deja caer, pero con una gran capacidad de influencia. Es preciso, pues, leer entre líneas o debajo de líneas, observar los hechos e interpretarlos, con el riesgo subsiguiente que lleva consigo toda interpretación. El mensaje subliminal es a veces más poderoso que las mismas afirmaciones explícitas.

El simple hecho de que exista la Nueva Era, y sobre todo su éxito sorprendente y masivo, es ya un mensaje subliminal. ¿Por qué ha surgido? ¿Dónde radica su éxito? ¿Qué nos quiere decir? ¿Contra qué está reaccionando? ¿Que pretende promover o rectificar? ¿Qué buscan con tanta ansiedad los seguidores de la Nueva Era? ¿Qué necesidades intenta cubrir?

Ante tantas preguntas, muchos analistas califican a la Nueva Era como un síntoma, como una alerta.

Pese a todos esos interrogantes, el mensaje subliminal o el objetivo genérico de la Nueva Era es relativamente claro: el hombre –y la mujer– moderno está desencantado y busca desesperadamente la felicidad, que otros proyectos políticos, económicos, sociales y religiosos le han negado.

1.- La Nueva Era asociada a la postmodernidad

Ambos son movimientos contraculturales, pero “sin lamentos”. No son lo mismo, pero están muy relacionados, tienen rasgos comunes, una matriz cultural común, una misma sensibilidad. Para comprender los rasgos culturales y la espiritualidad de la Nueva Era, es preciso tener en cuenta la matriz cultural y la sensibilidad de la postmodernidad. La modernidad puso toda su fe en la razón; fue la era de la diosa Razón. La postmodernidad es una reacción contra la dictadura de la razón, que no ha sido capaz de garantizar el progreso de la humanidad, ni la felicidad que tanto ansiamos. La postmodernidad se propone rectificar el rumbo de la historia: desconfía de la razón y de su capacidad para dirigir la humanidad hacia estadios superiores de felicidad. Cultiva la cultura de la sensibilidad, de la emotividad. Su criterio de acción no es lo razonable, sino lo apetecible, lo agradable, lo que provoca y llena el momento presente de placer y de felicidad.

La modernidad fue la etapa de los grandes metarrelatos (racionalismo, idealismo, marxismo... cristianismo), de las grandes ideas y utopías. La postmodernidad es una protesta contra todo metarrelato o cosmovisión integral o pensamiento sistemático. Apuesta por un pensamiento débil, pragmático, fragmentario, basado en experiencias no racionales (y a veces irracionales). Nada de cosmovisiones; es mejor amañar una interpretación de la realidad acomodada a las necesidades del momento.

La postmodernidad ha abandonado el mito moderno del progreso, la fe ciega de los modernos en el progreso científico-tecnológico como garantía de un futuro feliz para la humanidad. El resultado es que el ser humano se ha convertido en víctima de su propio progreso. Este está amenazando el futuro de la humanidad. Se repite la historia del aprendiz de brujo.

Por eso la cultura postmoderna promueve la vivencia in-tensa y a tope del presente, sin preocuparse demasiado del futuro. Al postmoderno no le interesa la eficacia y el rendimiento sino en la medida que proporcionan satisfacciones personales inmediatas. Por eso a la generación postmoderna le cuesta tanto comprometerse a largo plazo, aceptar compromisos de forma definitiva y de por vida. No hay lugar para estos compromisos, pues apenas tenemos garantía de un futuro inmediato. Sus compromisos son débiles, blandos, provisionales, momentáneos...

Por consiguiente, el postmoderno no está preocupado por buscar fundamentos o identidades definitivas, sino por ir construyendo su vida a retazos, por etapas cortas, con una “moral de situación”.

La cultura moderna se ha caracterizado también por las tendencias secularizantes. Primero fue el deísmo de escaso sabor religioso, que apenas confesaba un “dios ocioso” y despreocupado de la historia humana. No se niega su existencia, pero tampoco se cuenta con él. Luego vino ya el ateísmo militante, la negación frontal de Dios, la muerte de Dios como un enemigo del ser humano, del hombre emancipado y adulto, de la autorrealización de éste. Y finalmente llegó la secularización o el secularismo como cultura cotidiana, como filosofía de la vida, o la eliminación del horizonte de la experiencia religiosa y de la trascendencia. El resultado fue “la era del vacío”, el “imperio de lo efímero” (G. Lipovetsky). El hombre moderno se convirtió en un hombre “sin hogar” (P. Berger). Ya no se siente “en casa” ni en el cosmos, ni en la sociedad, ni en sí mismo.

Frente a esta situación la cultura postmoderna ha reaccionado reclamando “la vuelta a lo sagrado” o el “retorno de los dioses” (L. Duch). El postmoderno busca la experiencia religiosa a cualquier precio y sin ningún canon, que no sea la medida del propio sentimiento. Sin necesidad de mantener lealtades con las religiones y las iglesias tradicionales, sin normas ni mandamientos...

La cultura postmoderna cultiva la experiencia religiosa en cualquier lugar y por cualquier conducto: en los más diversos grupos religiosos o parareligiosos, en sectas o grupos esotéricos, a través de la droga o de cualquier técnica de relajación que conduzca hasta algún tipo de “éxtasis”... En el ambiente postmoderno hay un “rumor de ángeles” (P. Berger). Pero se trata de cultivar la religión por la religión, sin ningún propósito o finalidad que no sea el sentirse bien. La vuelta a lo sagrado es un camino hacia la experiencia mística, que permite al postmoderno alimentar la sensibilidad, adentrarse en experiencias intensas, vivir a tope, sentirse bien y respirar distendidamente. El componente afectivo y emocional adquiere una gran importancia. Del culto a la diosa Razón pasa al culto a la diosa Emoción.

2.- La Nueva Era como protesta contra un mundo materialista

El materialismo es un sistema de pensamiento, una filosofía, una visión de la realidad, pero es sobre todo una cultura del hombre moderno en la sociedad del bienestar. Es la cultura del primer mundo, de la sociedad de la abundancia, de las clases y personas acomodadas... y cada vez más del ambiente que nos envuelve. Es una cultura que coloca la felicidad en el confort, en el bienestar material, en el consumo de bienes materiales.

La Nueva Era es una reacción frente a esta cultura, frente a esta forma de buscar la felicidad, de forma parcial y unidimensional. Pero es una reacción más con los deseos e intenciones que con las prácticas y los compromisos. Y está acertada en el diagnóstico. Para la Nueva Era la búsqueda de la felicidad es cuestión y objetivo central. Pero sus seguidores entienden que la sociedad del bienestar sólo puede conducirnos al infierno del sinsentido y la depresión. Por eso la cultura del bienestar está fracasando en la búsqueda de la felicidad. Dispone de todos los medios y sin embargo no consigue hacer felices a las personas. Es como si sólo una dimensión del ser humano quedara cubierta, demasiado cubierta, dando lugar a una sensación de indigestión, de malestar. La otra parte queda relegada y nos sumerge en una sensación de vacío desagradable y molesto.

La Nueva Era reacciona contra esta situación. Y esto explica varias cosas:

En primer lugar, que los más adeptos a la Nueva Era sean precisamente personas de estas sociedades de la abundancia y del bienestar. Son personas que han tenido a su alcance todos los re-cursos materiales para ser felices. En segundo lugar, la Nueva Era insiste en la dimensión espiritual y mística del hombre y de la mujer. El encerramiento del ser humano en el estrecho horizonte de la inmanencia, de lo material, de las cosas, de los instrumentos... hace imposible responder a las preguntas que acosan a las víctimas de la abundancia: ¿Para qué?, ¿qué sentido tiene todo esto?, ¿qué queda detrás de todo ello? La Nueva Era entiende que la respuesta a estas preguntas sólo puede llegar desde la dimensión mística y espiritual del ser humano. Es necesario abrirse a la trascendencia, cultivar la experiencia religiosa. (Luego veremos qué tipo de religiosidad).

En tercer lugar, la Nueva Era no pretende reaccionar contra esta sociedad consumista restando, sino sumando. Es decir: no quiere prescindir de los logros de esta sociedad, sino llenar los vacíos que ha dejado. La renuncia y la ascesis no es el fuerte de los postmodernos y de los seguidores de la Nueva Era. La Nueva Era quiere juntar progreso material y progreso espiritual, cuerpo y espíritu, bienestar material y bienestar espiritual.

El diagnóstico de la Nueva Era sobre los males de nuestra sociedad es bastante acertado. Pero hay dudas serias sobre la terapia que propone. ¿Podemos soñar con una felicidad que no esté acompañada por la presencia del dolor, de la limitación, del conflicto en la historia humana?

3.- La Nueva Era como reacción contra las utopías de liberación

La utopía del paraíso comunista entusiasmó a muchas personas y grupos sociales en el primero y en el tercer mundo durante las décadas pasadas. Pero tampoco aquí el resultado ha sido el paraíso prometido o esperado. La fe en los movimientos libera-dores ha decrecido en los últimos años y no tiene excesiva convocatoria entre los postmodernos y entre los seguidores de la Nueva Era. Ni se ha eliminado la pobreza y sus consecuencias, ni se ha conseguido la igualdad soñada, ni podemos decir que vivimos en un mundo justo y solidario. Las utopías liberadoras no se han realizado, y crece la sensación de que la felicidad, que ya parecía al alcance de la mano, se está alejando definitivamente.

El éxito de la Nueva Era es un síntoma del fracaso de estas utopías liberadoras. La razón de este fracaso no es simplemente la "inconsciencia" o una falsa "conciencia", como quiere la Nueva Era. Este fracaso obedece también a razones estructurales, y no basta cambiar la conciencia para cambiar esas estructuras; se requiere un compromiso liberador, que implica esfuerzo militante y muchas renunciaciones. Pero la Nueva Era ni quiere entrar en análisis estructurales, ni quiere las renunciaciones para sus seguidores. Propone, como alternativa, sencillamente cambiar la "conciencia" para que todo cambie, "conspirar" con todos los demás seguidores de la Nueva Era para acelerar la venida de un reino de armonía y paz total consigo mismo, con los demás y con la naturaleza. Técnicas de meditación y relajación, control mental, pensar en positivo, metafísica trascendental, dietas vegetarianas, ejercicios terapéuticos para sentirse bien..., son los caminos hacia la liberación total. El individuo y la interioridad vuelven a ganar el espacio que habían perdido. El mito de Narciso es el mito preferido de post-modernos y seguidores de la Nueva Era.

La crítica acertada al activismo y la desconfianza del compromiso militante son rasgos de los postmodernos y de los seguidores de la Nueva Era. De donde la ley del deseo ha ido prevaleciendo sobre la ley del esfuerzo.

4.- La Nueva Era como reacción contra las religiones y las iglesias tradicionales

La Nueva Era no quiere ser una religión. Porque asocia la religión con algo estructurado, prescriptivo, vinculante, y no quiere saber nada de estructuras, dogmas, sistemas morales... Es enemiga, como la postmodernidad, de todo lo que recorte la libertad del individuo, de todo lo que recorte el pleno derecho del individuo a sentir y a vivir a golpe de sensación y de apetencia espontánea y momentánea.

Pero la Nueva Era rezuma religiosidad por todas partes. Sus seguidores prefieren hablar de espiritualidad, para evitar toda asociación con las concepciones clásicas de la religión. Declara al "espíritu" presente por todas partes, un espíritu que es una especie de energía invisible, que se siente, que conecta todas las cosas, las diviniza, que fusiona a todos los individuos y a todas las cosas con Dios o con lo divino. Todo es dios; también el individuo es dios... Los seguidores de la Nueva Era se sienten fascinados por esta dimensión mística y espiritual de la realidad y de la persona.

Aquí está otro de los motivos del éxito de la Nueva Era: el hombre moderno comenzaba a ahogarse, a asfixiarse; se sentía sin espíritu, sin respiración... Sólo esta dimensión mística y espiritual le puede devolver respiro y aliento. Es la oferta de la Nueva Era.

Y, sin embargo, la Nueva Era se declara enemiga acérrima de las religiones más consagradas por la tradición. Aún más, se declara a sí misma como el final de todas las religiones, a las que declara caducas o, por lo menos, superadas. Si en filosofía se ha hablado del ocaso de las ideologías, en la Nueva Era se habla del ocaso de las religiones. Lo más que hace la Nueva Era con las religiones tradicionales es aprovechar algunos residuos (dioses o avatares divinos, maestros espirituales, mensajes y técnicas de meditación...) para componer su propio menú espiritual. Por eso, nada tiene de extraño que se refieran indistintamente a Cristo o a Buda, a San Juan de la Cruz o a Ghandi, a la mística cristiana o al zen oriental. Pero todos estos elementos son reciclados o reconvertidos de acuerdo con los postulados o necesidades de la nueva espiritualidad.

En este aspecto llama la atención un hecho. La Nueva Era es bastante condescendiente o tolerante con las religiones orientales, interpretadas a su manera. Quizá porque han cultivado más la interioridad y la dimensión mística del sujeto,

o porque no tienen dogmas rígidos, ni códigos éticos tan minuciosos, ni rituales tan formalistas, o porque tienen un sabor panteísta más acorde con el holismo de la Nueva Era.

Es, sin embargo, mucho más crítica con las religiones clásicas de Occidente, especialmente con el cristianismo y con las iglesias cristianas. Las denuncias van en la siguiente dirección. Acusa al cristianismo y a las iglesias cristianas de ahogar la experiencia mística y espiritual con dogmas racionales, fríos y rígidos. De nuevo se denuncia la razón y se reclama la emoción o el sentimiento religioso. Los seguidores de la Nueva Era buscan en ella la comunicación cálida, la religiosidad sentida, el dulce hogar que no habían encontrado en la institución eclesial. Se procuran la intensidad emocional y afectiva que no encontraron en la Iglesia.

Acusa también al cristianismo de una moral rígida y legalista, enemiga de la libertad y de la autorrealización del individuo, contraria al ideal de la felicidad. El juicio es demasiado ingenuo, pero indudablemente refleja bien las falsas interpretaciones y las distorsiones de las que ha sido objeto la moral evangélica.

Acusa al cristianismo de frialdad y formalismo en sus ritos, que no alimentan la experiencia religiosa y la dimensión espiritual. Atraídos por la intensidad emocional y el calor comunitario que ciertas liturgias tienen en algunas sectas y en grupos de la Nueva Era, es lógico que muchos cristianos busquen allí lo que no encuentran en la propia Iglesia.

5.- ¿Una cierta atmósfera de milenarismo?

No conviene olvidar que nos encontramos en el tramo final de un siglo, que a su vez coincide con el tramo final de un milenio. La simple palabra "milenio" evoca un fenómeno que se ha repetido cíclicamente a lo largo de la historia: el milenarismo. ¿Tendrá algo que ver el éxito sorprendente de la Nueva Era con la atmósfera que crea el milenarismo? El milenarismo tiene algo de herejía, algo de actitud religiosa, algo de movimiento social, algo de actitud ante el futuro, algo de todo... Es una especie de atmósfera que lo envuelve todo en ciertos momentos de la historia, cuando se presiente que un ciclo está terminando y otro radicalmente nuevo se aproxima.

Esa atmósfera se caracteriza por la tensión, el miedo o el entusiasmo. Un cierto nerviosismo colectivo se apodera de la sociedad y de las personas. Crece la sensación de apocalipsis e incluso de catástrofe. Un mundo está por desaparecer y otro cualitativamente distinto está por inaugurarse. Es tiempo propicio para que pululen los profetas, los gurús, las sectas, el ocultismo, los adivinos, la astrología... Es tiempo de agrupamiento frente al peligro, y también de dispersión individual en el sentido de un "sálvese quien pueda". La Nueva Era no habla del fin del mundo, como algunas sectas pertinaces, pero está entusiasmada con el comienzo de la Era de Acuario.

No faltan razones para esta atmósfera milenarista. La problemática de nuestro mundo es abundante. Quizá no es mayor que en otros tiempos, pero sucede que los modernos medios de comunicación social nos han acercado más esos problemas, sus consecuencias y sus víctimas. El mundo se ha convertido en una aldea, a nivel de comunicación. La atmósfera milenarista de la Nueva Era denota, en el fondo, un cierto temor ante el futuro. Este temor no está ausente de las nuevas generaciones. Los motivos son muy variados. Van desde el problema del paro, la amenaza del SIDA o los riesgos ecológicos, hasta una sensación flotante de que este mundo está tomando una velocidad tan vertiginosa que nadie sabe en qué va a parar.

Existe una sensación sorda de que a la humanidad se le está tragando el progreso. El hombre moderno se dedicó a hacer de aprendiz de brujo y, cuando se dio cuenta, se convirtió en víctima de sus propios inventos. No es capaz de controlar sus propias creaciones: ciencias, tecnologías, máquinas, ordenadores... Después de haberse sentido poderoso y hasta omnipotente, hoy se siente indefenso frente al futuro.

Y, lo que es más grave, siente que su ética ya no es suficiente para neutralizar los poderes de la técnica y de la máquina social que ha creado. Y así crece la sensación de que en cualquier momento este planeta puede saltar por los aires o de que la raza humana puede quedar a expensas de la ingeniería genética. La amenaza nuclear y la amenaza ecológica han hecho sonar una alarma de riesgo generalizado. Ya no hay sólo peligros puntuales, sino un riesgo generalizado.

En este ambiente la Nueva Era anuncia la llegada de Acuario, la Nueva Era, una edad de oro hecha de armonía y de luz, de amor y de paz... una especie de paraíso en la tierra. Este anuncio es un plato apetitoso para tantas personas hambrientas de felicidad, de paz, de armonía. Nada tiene de extraño su éxito entre las nuevas generaciones.

En tiempos de milenarismo las comunidades más exaltadas y los grupos más entusiastas suelen ser buscados como tablas de salvación. Así lo aconseja la psicología colectiva. En tiempos de crisis y de pánico es aconsejable el agrupamiento y la ejercitación en el entusiasmo o en la explosión emocional, más allá de todos los cálculos y planificaciones racionales.

II.- Espiritualidad de la "Nueva Era"

La Nueva Era tiene múltiples dimensiones. Por eso se ha hablado de ella como de un laberinto, un pulpo, una nebulosa, una atmósfera... A unos les interesan sus teorías astrológicas, a otros sus teorías sobre la historia, la ecología, la medicina alternativa... Unos se entusiasman con las dietas vegetarianas, otros con las técnicas adivinatorias, otros con los métodos de relajación e interiorización... Algunos buscan en la Nueva Era una salida de emergencia para el stress. Y, en general, todos buscan un camino milagroso para conseguir la felicidad y la paz, de las que tan necesitados estamos.

Para los creyentes, el aspecto religioso no pasa desapercibido. A pesar de que la Nueva Era no se considera a sí misma como una religión, la dimensión religiosa está presente en ella por todas partes. Es una dimensión esparcida y

difuminada por todas las demás dimensiones: en las teorías científicas, en el ideal ecologista, en las prácticas médicas, en las técnicas de adivinación y de meditación, en el arte, en la música, en el *chanelling*...

¿Cómo es la espiritualidad de la Nueva Era?

1.- La Nueva Era, ¿religión o espiritualidad?

La Nueva Era declara caducas todas las religiones, por-que no han sabido adaptarse y dar respuesta a los tiempos nuevos. No responden a las necesidades religiosas del ser humano. Los fragmentos válidos de las religiones tradicionales han de ser reciclados en una nueva espiritualidad para una Nueva Era. Esto explica que en la Nueva Era aparezcan elementos tomados del judaísmo, del cristianismo, de las religiones orientales... de todo tipo de religiones. Es un verdadero amasijo de creencias y prácticas religiosas de la más heterogénea extracción.

Por eso se ha hablado de la Nueva Era como “supermercado espiritual”, “buffet de religiones”, “cóctel espiritual”... Todo es legítimo si sirve al sujeto y le hace sentirse bien. Es una especie de sincretismo en el que los diversos elementos, sacados de con-texto, apenas tienen nada que ver con el original. Un ejemplo claro de esto es la interpretación que hace de la persona de Jesús de Nazaret o del Cristo de la fe cristiana.

La Nueva Era se considera a sí misma una mística o una espiritualidad. Pretende llenar el vacío dejado por las viejas religiones o por las nuevas teologías de la muerte de Dios o por los nuevos procesos de secularización.

¿Por qué rehuye llamarse “religión”? Para evitar todo confesionalismo comprometido. Para evitar caer en el formalismo y la frialdad institucional de las religiones clásicas. Precisamente ésta fue, a su entender, la razón del fracaso de las religiones tradicionales. Por eso, la Nueva Era declara no tener dogmas, ni libros revelados, ni ritos obligatorios, ni ministros, ni sede, ni mandamientos vinculantes... ¿Hasta cuándo? Porque ya hay en ella personajes que pontifican, afirmaciones con carácter dogmático, libros venerados como verdaderas “biblias”, ritos, ministros...

En todo caso, se llame religión, mística o espiritualidad, la Nueva Era tiene mucho que ver con la dimensión religiosa del ser humano. Y se trata de una religiosidad muy peculiar.

En primer lugar, se trata de una especie de “religión sin Dios”. Porque Dios lo es todo, pero no es una realidad ni una persona. No es un Dios personal con el que se pueda establecer un diálogo orante. Se le puede venerar contemplando el sol o la montaña, pero no se puede establecer un diálogo personal con él. La religiosidad de la Nueva Era es simplemente la toma de conciencia de que dios está en cada uno de nosotros y en todas las cosas o que cada uno de nosotros y todo el cosmos somos dios. Es una nueva versión de panteísmo o del panenteísmo.

El dios de la Nueva Era no es un dios personal. Su presencia en la historia no es una presencia providente, o la presencia de un Dios que dejó su imagen estampada en la creación y sobre todo en el ser humano, o la presencia de un Dios que cuida de sus creaturas y ama de forma especial a los seres humanos.

Para cultivar esa toma de conciencia de que dios está en todo y que nosotros somos dios, la Nueva Era recurre a técnicas psicológicas, ejercicios de control mental, métodos de relajación, meditación e interiorización... Muchas de estas técnicas están tomadas de las religiones orientales. La oración cristiana ha tenido escasa acogida.

A base de esos ejercicios y esas prácticas, el seguidor de la Nueva Era se encuentra y se reencuentra con su verdadero yo, que es parte del todo. La fusión del yo individual con el todo es la meta final del camino humano, la felicidad completa. En esa fusión se da por concluida la ley del karma y el ciclo de reencarnaciones. Esa función introduce al ser humano en el nirvana, la armonía, la paz definitiva...

La espiritualidad de la Nueva Era acentúa la dimensión emotiva y afectiva de la experiencia religiosa. Todo lo que tiene que ver con la sensibilidad y los sentimientos, las emociones y los afectos, es importante para la espiritualidad de la Nueva Era. Esa dimensión mística debe eliminar el racionalismo estéril de las viejas tradiciones religiosas, que no ha producido más que saber va-no y estéril. La razón sólo nos descubre las apariencias de la realidad; la emoción nos introduce hasta la verdadera realidad. Sentirse bien: éste es el objetivo terminal de la espiritualidad de la Nueva Era.

La espiritualidad de la Nueva Era es una espiritualidad sin Dios, o por lo menos sin el Dios personal de la revelación judeo-cristiana o sin el Dios de Jesús. No hay necesidad de dirigirse a él, puesto que la salvación y la liberación no vienen de Dios, sino del ser humano. Se trata de una autorredención, de una divinización de sí mismo. Esa es su concepción de la trascendencia. En definitiva, se trata de un humanismo revestido de religiosidad.

Esa espiritualidad emotiva es un producto del hombre mismo, una proyección del ideal del ser humano, una peregrinación del ser humano hacia el interior de sí mismo. Por eso, aunque busque el calor comunitario o el hogar de la comunidad cálida, es una espiritualidad individualista, sin apenas dimensiones comunitarias, que no sean la conspiración de individuos aislados en una misma dirección, pero cada uno por su cuenta.

2.- El retorno de lo sagrado y su ambigüedad

Hoy saludamos con demasiado entusiasmo el retorno de lo sagrado, el pulular de nuevos movimientos religiosos.

Ciertamente, es un revival o revitalización de algo que parecía muerto y agotado, la experiencia religiosa. Es un despertar de algo que estaba dormido. Pero son peligrosas en este campo las posturas apologéticas y triunfalistas.

La Nueva Era es una protesta legítima contra ciertos fenómenos de la modernidad: un ateísmo demasiado engrdeído y pagado de sí mismo; unas críticas de la religión demasiado ideologizadas; una fe casi idolátrica en el progreso científico y tecnológico; una cultura demasiado materialista; un secularismo asfixian-te... El resultado de todos estos fenómenos es un clamor generalizado por la vuelta a lo sagrado.

Y es una protesta legítima contra las religiones y las iglesias que también asfixiaron el sentimiento religioso, el éxtasis místico, la espiritualidad... El gran problema del creyente se presenta cuando todo el aparato religioso –credos, dogmas,

ritos, mandamientos, prácticas, instituciones...– no está inspirado por la experiencia de fe, cuando detrás de la religión no hay mística ni espiritualidad.

Pero el retorno de lo sagrado es un fenómeno ambiguo. A veces en vez de retornar lo sagrado, lo que retornan son los brujos. Lo que parece “rumor de ángeles”, a veces no pasa de ser un cúmulo de interferencias que impiden escuchar con nitidez la revelación de Dios. No todo lo que aparece como sacral y religioso es compatible con la fe cristiana. No conviene renunciar demasiado precipitadamente a una sana secularización, que consiste en dejar al mundo ser mundo y dejar a Dios ser Dios, o en no empeñarse en meter a Dios en todas las cosas. La Iglesia del Vaticano II había quedado en dejar a las ciencias y a las artes, a la política y a la economía, a todas las áreas de la vida humana... que se rigieran de acuerdo con sus leyes propias, sin estar sometidas a la dictadura del dogma o de la autoridad eclesial.

La vuelta a lo sagrado tiene un gran riesgo: volver a sacralizarlo todo, construir un gran panteísmo, fundir otra vez en un caos lo que iba apareciendo como un cosmos relativamente ordenado. Dios está en el monte y en el mar, en el trueno y en el relámpago, en el arroyuelo y en la brisa... Pero de ahí a divinizarlo todo de nuevo, como quiere la Nueva Era, va mucha diferencia. Después de luchar tanto por depurar la imagen del Dios bíblico, del Dios de Jesús, corremos el riesgo de volver al punto de partida. Estamos en peligro de confundir a Dios con cualquier cosa, como sucedió en los albores de la historia de las religiones..., cuando fue necesario prohibir todas las imágenes de Dios para evitar el riesgo de la idolatría.

3- Religión y magia

El título puede resultar extraño a estas alturas de la historia. La magia parece un problema ya superado, pero es preciso estar alerta, porque hay ciertas actitudes mágicas que reviven sin cesar bajo capa de religiosidad.

A la antropología cultural y a las ciencias de la religión les costó mucho tiempo y esfuerzo establecer los límites entre la magia y la religión. Aunque se trata de límites difusos y difíciles de medir, conviene recordar algunos rasgos esenciales que distinguen la actitud religiosa de la actitud mágica. Porque la Nueva Era vuelve a confundir ambas actitudes. Nos parecía que las prácticas mágicas eran reducto de la época de las cavernas, apenas mantenido por clases sociales condenadas a la ignorancia y a la marginación cultural. Pero resulta que el hombre moderno, de clase social alta y de nivel cultural destacado, vuelve a entusiasmarse con los oficios del brujo y las prácticas del mago. ¿Qué ha sucedido? La tentación de robarle el fuego a los dioses está siempre presente en la historia humana. Es la tentación primera que aparece en el relato bíblico del pecado original: querer hacerse igual a Dios, apoderarse de sus atributos, ser dueños del bien y del mal... Es la fascinación por lo exótico y lo esotérico, por el juego con las fuerzas ocultas, por la experimentación con lo sagrado. Una religión demasiado normal no satisface esta tentación del ser humano. Dogmas, ritos, mandamientos convencionales tienen demasiado poco aliciente para seres esencialmente curiosos. Aquí se manifiesta el orgullo, la soberbia de la vida, la hybris del hombre moderno. No se contenta con ser simplemente humano y rendir culto obediente a Dios. Quiere ser como Dios, quiere ser Dios, o hacer-se con los poderes divinos y manipularlos a su antojo. He aquí una actitud esencialmente mágica.

Muchos seguidores de la Nueva Era cultivan estas actitudes, no como un propósito consciente y fríamente calculado, sino como simple juego que alimenta la curiosidad. Pero el resultado es un regreso a las actitudes mágicas.

La religión implica una actitud de fe y de obediencia a la voluntad de Dios. El ser humano creyente reconoce su condición de creatura y acepta con humildad creatural la trascendencia divina. Cuando tiene lugar una revelación personal de Dios a través de una historia salvífica y de una alianza, la trascendencia divina se trueca en cercanía, y el poder divino se trueca en experiencia de amor paterno/materno, y la actitud de sometimiento se trueca en confianza filial. Por eso la actitud religiosa es una actitud humilde, receptiva, obediente, agradecida... La fe religiosa no pretende decirle a Dios lo que tiene que hacer, sino aceptar lo que Dios ha-ce. Ni pretende manipular los poderes divinos, pues el creyente sabe que ante Dios la única actitud verdaderamente religiosa es el respeto confiado y la obediencia fiel. Por eso los actos más característicos de la religión son la oración, la adoración, la veneración... el amor a Dios y a todas sus creaturas.

Muy distintos son los supuestos de la magia. Esta pretende someter las fuerzas divinas a la propia voluntad, a los propios deseos y apetencias. Pone todo el aparato religioso (oraciones, ritos, normas...) al servicio de los propios intereses. En ella no hay lugar para la auténtica oración, para la adoración o la veneración. Es Dios el que tiene que arrodillarse ante el mago y obedecer sus órdenes. Dios no es libre, ni gratuito. Está vinculado al mecanismo de unas fórmulas debidamente recitadas y a unos ritos realizados con esmero. Esta actitud mágica puede esconderse detrás de los ritos más sagrados o de las actividades más místicas.

Esta distinción entre la actitud religiosa y la actitud mágica es importante para situarnos frente a la llamada religiosidad o espiritualidad de la Nueva Era. En cierto sentido, ésta pertenece a esa corriente milagreira que, desde la sociedad norteamericana del bienestar, se ha exportado a casi todos los rincones del mundo. Tanto en el área profana como en el área religiosa ya se han publicado manuales y cursos para conseguir cualquier milagro por la vía rápida, y a bajo costo: desde el éxito en los negocios hasta la felicidad completa.

Como dice el apóstol Pablo: “ ‘Todo es lícito’, mas no todo es conveniente”. “ ‘Todo es lícito’, mas no todo edifica” (1 Co 10, 23-24).

Estas reflexiones se pueden relacionar con una tendencia generalizada de la nueva religiosidad a cultivar el sentimiento de bienestar, de pacificación personal, de simple autorrealización. En ella es difícil integrar actitudes tan evangélicas como son la entrega, la renuncia a sí mismo, la obediencia, el dar la vida...

4.- Algunos elementos positivos de la espiritualidad de la Nueva Era

Recupera una dimensión importante de la existencia humana: la dimensión religiosa, espiritual y mística. Esta dimensión está estrechamente relacionada con el mundo del sentido, del que nunca la humanidad se había considerado tan carente.

Este aporte de la Nueva Era cuestiona y rectifica algunos dogmas y lagunas de la modernidad. Esta vio en la fe religiosa la raíz de todas las alienaciones, y emprendió un ateísmo agresivo y un secularismo radical para liberar a la humanidad de la gran alienación, la gran ilusión, el “opio del pueblo”. La consecuencia ha sido un mundo desencantado, que se pregunta por el sentido de la vida humana, que ha experimentado el vacío de lo sacral, de lo religioso y de lo místico. La Nueva Era es una reacción saludable contra esta situación. Intenta llenar el vacío de lo sacral, de lo religioso, de lo místico. Intenta recuperar la mística y la espiritualidad perdida.

Otro aspecto importante de la espiritualidad de la Nueva Era es el cultivo de la parte vivencial y emocional de la experiencia religiosa. Esta dimensión es una cuenta pendiente de las religiones tradicionales y de las iglesias. Con frecuencia han descuidado el cultivo de la vivencia mística y espiritual, y hasta se ha menospreciado la dimensión emotiva de la experiencia religiosa. Se prestó escasa atención a la vivencia comunitaria cálida. El resultado de todo ello ha sido una pérdida de vivencia religiosa y un predominio del aparato institucional, reducido a dogmas, ritos y preceptos. En este sentido, la Nueva Era se presenta como una alternativa religiosa al cristianismo y a la Iglesia.

La Nueva Era también ofrece un aspecto saludable para la espiritualidad: el intento de reconciliar religión y felicidad. Es obligado reconocer que una catequesis desafortunada ha producido en muchos cristianos la sensación de que la fe cristiana y la felicidad, la religión y la vida plena, son incompatibles. Basta pensar en la asociación tan estrecha entre el ideal de vida cristiana y la renuncia, el dolor, la penitencia... Nada más ajeno al proyecto de vida que presenta el evangelio de Jesús, pero esa sensación está muy extendida entre creyentes y no creyentes. Una religión enemiga de la felicidad es una religión enemiga del ser humano.

En este sentido, hay que reconocer a la Nueva Era un aporte importante para todas las religiones, también para la religión cristiana: la experiencia mística y espiritual del hombre y de la mujer está en función del sentido, de la felicidad, de la realización plena del ser humano. Será necesario, ciertamente, discernir el concepto de felicidad y el puesto de las renunciaciones en todo este asunto. Pero la reconciliación de religión y felicidad es un propósito saludable.

La espiritualidad de la Nueva Era parte de otro supuesto digno de reconocimiento: la experiencia religiosa es una experiencia integral, que afecta a todas las áreas de la vida humana. Afecta a la relación del ser humano consigo, con los demás, con Dios, con el cosmos... Nada en la vida es ajeno a la experiencia religiosa: ni el trabajo ni el ocio, ni la vida privada ni la vida social, ni la familia ni la política, ni la ecología... Todo es sujeto de experiencia religiosa y mística. Este planteamiento corrige algunas deformaciones de la espiritualidad cristiana: reducida a las relaciones con Dios, a las prácticas religiosas, a la intimidad personal... Con frecuencia estas deformaciones dejaron fuera de la experiencia cristiana todo lo que era considerado secular: el juego, el trabajo, el negocio, la política, la economía... y por supuesto la ecología.

La espiritualidad de la Nueva Era es también una espiritualidad ecuménica. La nueva situación histórica se caracteriza por un pluralismo religioso legitimado y aceptado. Personas de diferentes confesiones cristianas y de diferentes credos religiosos se ven en la necesidad de vivir juntas y convivir. Esta convivencia requiere un espíritu de apertura y tolerancia, capacidad para el diálogo y hondo sentido ecuménico. Se busca una ética universal, una religión universal, una axiología universal para toda la humanidad. El ideal de la humanidad se abre cada vez más hacia lo universal, lo ecuménico, pese a los nacionalismos, las autonomías, los regionalismos...

En este contexto es sugerente la propuesta de una religiosidad o espiritualidad universal y ecuménica, propia de la Nueva Era. En esta propuesta hay mucho que discernir, porque el ecumenismo no implica hacer tabla rasa de las diferencias ni lleva consigo un ocultamiento de la propia identidad. Sin embargo, hay que reconocer un valor positivo a esta propuesta de la Nueva Era: la actitud abierta, universal y ecuménica. No todo es válido en todas las religiones, pero en todas ellas hay elementos válidos. La humanidad del futuro necesitará de esta espiritualidad ecuménica. Finalmente, la religiosidad de la Nueva Era tiene otro aspecto positivo que merece ser destacado: la sensibilidad ecológica. La mística y la espiritualidad de la Nueva Era trasciende el mundo de la pura subjetividad espiritual, y abarca la totalidad de la relación del ser humano con el cosmos. El cosmos es el hogar humano, no es simple material bruto en manos de una humanidad desalmada. La naturaleza es más que simple objeto de experimentación. Es también vestigio de Dios; tiene su alma y su dimensión religiosa; tiene su “encanto” o su dimensión sacral. Por eso, una verdadera espiritualidad debe ser también holística y ecológica.

5.- Otros aspectos de la Nueva Era no tan positivos ni cristianos

En primer lugar, la Nueva Era ofrece un rostro difuso de Dios. De alguna forma se puede decir que predica y difunde una religiosidad o una espiritualidad sin Dios, sin trascendencia. ¿Se trata, pues, de una verdadera experiencia religiosa o simplemente de un cultivo sin más del espíritu humano? Decir que “todo es dios”, que “yo soy dios”... puede tener sabor místico, pero también puede significar una negación frontal de un Dios-Tú, de un Dios totalmente Otro, de un Dios distinto y siempre mayor, de un Dios personal... Los rasgos impersonales del dios de la Nueva Era o de la energía divina hace incompatible esa espiritualidad con la espiritualidad cristiana, en cuyo centro está el Dios-padre/madre del pueblo de Israel y de Jesús.

Algunos textos ilustrativos: “La experiencia de Dios es un flujo, una totalidad, un kaleidoscopio infinito de vida y de muerte, la última causa, el fondo de las cosas, el silencio del que provienen todos los sonidos..., la matriz organizadora

inexpresable...” (M. Ferguson). “Dios es un espíritu impersonal. La creación no es más que una emanación de su ser. El hombre es un fragmento del Hijo único de Dios. El Hijo de Dios en cierto momento se durmió y soñó en hacerse creador como Dios. El Espíritu Santo fue encargado de despertar al Hijo. Miles de egos nacieron de este sueño y se identificaron ilusoriamente con su cuerpo físico creyéndose falsamente separados de Dios. La salvación es la rectificación de esta falsa creencia... Jesucristo no ha muerto por nuestros pecados y no es el Hijo único de Dios, sino únicamente el primero que ha tomado conciencia del ser” (Helen Schuman).

En segundo lugar, hay que cuestionar la interpretación y el uso que la Nueva Era hace de la persona de Jesús de Nazaret y del Cristo de la fe cristiana. Está bien que la Nueva Era reconozca en Jesús, el Cristo, uno de los grandes “avatares” o revelaciones de Dios en la historia humana. Pero la fe cristiana no puede disimular su disgusto ante la tergiversación de los hechos históricos y de los contenidos centrales de la fe cristiana. No se puede confundir al Jesús histórico ni al Cristo de la fe con la “energía crística” de la que habla la Nueva Era. No se puede borrar de la persona de Cristo su valor salvador o redentor, reduciéndolo a simple revelador. Ni se puede eliminar la confesión de fe en el Crucificado-Resucitado, so pena de destruir en su raíz más honda el significado de la fe cristiana. La Cruz ha sido desterrada radicalmente de la espiritualidad de la Nueva Era.

En tercer lugar, la espiritualidad de la Nueva Era es una espiritualidad descaradamente pragmática. Es importante que la Nueva Era haya propuesto una reconciliación de la religión con la felicidad o con la realización plena del ser humano. Pero no es legítimo convertir la religión en un simple medio en procura de intereses y objetivos personales utilitarios. Esta actitud está más próxima a la actitud mágica que a la actitud mística, religiosa o espiritual. Esa actitud elimina de la espiritualidad todo ejercicio auténtico de oración, de veneración, de adoración... La espiritualidad de la Nueva Era comienza en el ser humano y termina en él; éste no consigue liberarle de sí mismo, ni traducir su vida en ofrenda.

Finalmente, la religiosidad de la Nueva Era tiene una concepción demasiado milagrosa y fácil de la salvación. Promete a sus clientes una salvación y una felicidad total a bajo costo. Basta simplemente cambiar la conciencia para dominar las fuerzas ad-versas, para que desaparezcan el dolor y la enfermedad, para cambiar la realidad. El pecado no existe para la Nueva Era; es simplemente un error. Esta afirmación suena a gnosticismo burdo. Por consiguiente, la religiosidad de la Nueva Era no contempla ni la renuncia, ni el compromiso, ni la conversión... como camino hacia la salvación, o como consecuencia de una salvación recibida como gracia. Como diría D. Bonhöffer, la Nueva Era tiene una concepción demasiado barata de la gracia y de la salvación.

Prometer cambiarlo todo cambiando la conciencia es prometer demasiado y ofrecer demasiado poco. Es buscar los beneficios de la mística y de la espiritualidad sin la contraparte del compromiso. Esta es quizá la laguna más severa de la espiritualidad de la Nueva Era. Es una espiritualidad sin conversión y sin compromiso. Desde la fe cristiana, una religiosidad que no convoque a la conversión se presta a fundadas sospechas

ESPIRITUALIDAD MAYA-Q'EQCHI'

Darío Caal

Introducción

MUSIQ' es el término con que se define ESPIRITU en q'eqchi', cuyas raíces derivan de MUSUK: Aspirar por la nariz, aspirar el aire de manera voluntaria por reacciones que producen ciertas comidas calientes o picantes; se puede definir como el acto de inspiración y espiración. IQ' es el aire. MUSIQ'AK es el acto de inspirar y espirar, el acto de recibir y emitir “iq”. Podemos afirmar que es el principio de vida, puede ser un principio bueno o malo. Normalmente se habla de que una persona pueda ser tocada por un “yib' aj musiq'ej” o “maa us aj musiq'ej” (espíritu malo). Cuando una persona muere se dice que “salió su espíritu” (x'el musiq'); normalmente un q'eqchi' educado sabrá los medios para protegerse de los malos espíritus y sabrá cómo estar bajo la protección del “chaab'il aj musiq'ej”. Este principio es el que alienta la creación entera, por eso es el trato cuidadoso con todo lo existente. Un ama de casa sabrá dialogar con sus animales domésticos; lo mismo hará el hombre con su milpa: tendrá cuidado de invitar al espíritu del maíz para que se traslade a la casa al terminarse la cosecha y debe incensar la milpa cuando está desarrollando, no pegar gritos para no perturbar la paz de los que descansan en la montaña o para no asustar al “dueño”. Al agua la llamará “abuela” y le hará regalos como tinajitas, guacalitos, sal, kakaw y otros presentes, la saludará, le pedirá disculpas y cortésmente le dirá que no se asuste; deberá decir su nombre. Así lo hará en el Cerro Santo y si no conoce su nombre al llegar a la cumbre se quitará el sombrero y le dirá quién es, y dirá que es sólo pasajero. Los que “han regresado”, los que han muerto, no están muertos, de ahí el sentido de la vida que se celebra para la fiesta anual de los santos, pues regresaron los que ya se han ido y hacen comunión con los que esperan “su regreso”. Además, existe otra terminología: “el muhel” (sombra) es espíritu como entidad e inherente a la persona.

En similar circunstancia lo que nos transmite la Biblia de que el Espíritu es Ruah, que quiere decir la respiración, el aliento, el sople de vida del mismo Dios (Gn 1,2). Sin el sople directo de Dios, la realidad del mundo es caos. Sin la Ruah primordial el hombre muere, pierde el aliento y se convierte en cadáver (Gn 2, 7). (Cfr. Voces del Tiempo, N° 25 p. 19). Para los pueblos mayas es una expresión integral de relaciones; donde el elemento espiritual es fundamento de todo lo que se hace y existe, no como concepto panteísta realizante, armónico y escatológico. Por eso, la espiritualidad no puede desglosarse ni considerarse ajena a todo lo que es la vida, las cosas y la historia... la espiritualidad está en todo esto y en esto mismo se manifiesta y expresa. No hay lugares, circunstancias o tiempo donde el ser humano tenga opción de decidir o marcar el ritmo. El ser humano no es centro ni eje de la creación, sino parte de ella, con una misión y comportamientos definidos. Hablar de Espiritualidad Maya es hablar de la Vida, del entorno y de la historia; visto todo en un único tiempo: pasado, presente y futuro de eternidad.

Premisas

Nuestra manera de ser y nuestra manera de entender y de relacionarnos con el cosmos como punto de partida. Somos de una cultura cosmogónica, en la que nos sentimos ser y parte de todo este cosmos, somos como células de este gran universo y de esta gran realidad, somos parte de esta naturaleza en que el flujo del tiempo fascina en la sucesión de días, de la eternidad el futuro a la eternidad del pasado (Erick Thompson); donde la relación de la persona con la naturaleza nos ha ayudado a descubrir las leyes de la repetición de los fenómenos de la naturaleza en la que se ha desarrollado el complicado sistema de medición del tiempo, concebido en formas de círculos, cuya duración es a veces superior a la vida de una generación o de varias generaciones, pero que obedece a varios ritmos armonizados entre sí (Guzmán Böckler). Pesa sobre nosotros la responsabilidad del tiempo, tenemos esa gran carga del tiempo, por eso nuestros antepasados manejaron con delicadeza científica el Calendario Maya: el solar o civil y el religioso o del ritual, porque somos parte de este tiempo, somos hijos del tiempo y no atemporales. Desde pequeños nos educan para entender el tiempo como tiempo que no termina, aunque el tránsito por el mundo sea muy corto. Está escrito en uno de los libros sagrados: ¿Qué es una persona en el camino? Es Tiempo. Somos hijos del Tiempo, somos tejidos por los hilos del tiempo, tiempo que teje despacio.

Lo que hemos dicho anteriormente se debe a la íntima relación de la persona con la naturaleza y la relación de la persona con la divinidad, realidad que implica una determinada conducta de comportamiento, de relaciones, implica una moral y una sociedad que usa el estamento religioso para regirse, tiene una manera de entender la vida, implica una utopía muy peculiar, es decir, se tiene una cosmovisión propia. Nuestra cosmovisión nos ubica un puesto y una acción: nuestra relación armónica con uno mismo y con el otro; esta relación implica y exige una armonía no solamente espiritual sino psicológica, lo espiritual, lo comunitario, con Dios, con las cosas. En el aspecto psicológico: a) se requiere el equilibrio emocional de la persona para no alterar a otra persona, incluso alguien que no se encuentra bien, en estado de enojo, retornar cansado o fatigado, desvelado, etc., puede afectar o enfermar a un infante-a este mal le llamamos “ilb’il”, o “mal de ojo”, puede afectar a ciertas comidas, se puede destruir ciertos ambientes, incluso, cuando alguien es víctima de la lengua o de la maledicencia, puede tener consecuencias fatales; b) el equilibrio espiritual es la fuerza, es el “musiq” generador de vida, no se ve pero está presente, latente, es la savia y la sangre, el agua que no se ve pero que da vida, se mira y se sienten sus efectos. El equilibrio espiritual implica la no-división del corazón, implica la fidelidad en el matrimonio y la fidelidad con Dios, el honor y la fidelidad a la palabra dada; implica una convivencia fraterna, humana, digna, estable, implica una convivencia comunitaria sana y sincera, una comunidad solidaria y de comunión en donde los corazones se unan y sean uno; exigencias primordiales para la toma de decisiones, para los trabajos comunitarios, para los rituales y para responder a Dios mismo; el equilibrio espiritual debe ser con las cosas: a los animales o mascotas, a los animales domésticos se les debe tratar bien, su comida a tiempo, el correspondiente cariño y cuidado; a los animales perjudiciosos de la selva no se les mata ni con armas ni con químicos sino que se hace una ceremonia religiosa y se le dice a su dueño, Dios, que cuide a sus animales y los alimente porque sus hijos se pueden quedar sin comida y se pueden morir de hambre; cuando las plagas afectan los sembrados se hace una ceremonia religiosa, se capturan sin lastimarles, se reza y se les devuelve a su lugar de origen, Dios debe cuidar de ellos. Cuando se corta un árbol se pide permiso, se le dice a Dios para qué va a servir y después se corta; lo mismo sucede con el uso de la madre tierra, se pide permiso, se dice para qué va a servir, incluso nosotros no nos reconocemos como mayas explícitamente sino como los “aj ral ch’och”, “los hijos de la tierra”, porque ella nos amamanta, de ella se extraen nuestros alimentos, en ella nos hacemos y realizamos como persona, a ella volvemos al morir, se le pide perdón por los cultivos porque se la quema y se le hiere su rostro; lo mismo sucede con los cultivos, se les habla, se les saluda, se les canta, se les debe quemar pom (inciense), y en la cosecha, al concluirse, se debe recoger y encaminar su espíritu a la casa del dueño, así debe hacer con los animales, con los utensilios domésticos, se les saluda y se les debe tratar con familiaridad; al agua como abuela, como anciana, y cuando hay grandes lluvias se suele decir que estuvieron de fiestas, que estuvieron celebrando. Se respeta la noche por-que es el tiempo de Dios, se respeta el día porque es nuestro tiempo, no se debe gritar exageradamente, en cualquier casa ni en las celebraciones, porque se respeta a los que descansan en paz y se respeta el espíritu de las cosas, y se respeta al universo en sí. Si no sucede así, las cosas se vuelven contra el mismo hombre cuando éste no reconoce la dignidad y la personalidad de las mismas, pues en el universo, este cosmos del que somos parte, todo está ubicado en su lugar. Pues este cosmos nos habla de Dios y es una presencia palpitante de Dios, es toda una “ecoteología”, porque este cosmos en el que nos encontramos inmersos es “lenguaje de Dios”.

La parte importante está en relación con el ser humano: para mantener equilibrio espiritual se debe mantener un amor y una relación fraterna, filial, paterna o materna adecuadas para caminar bien y para prepararse para el futuro, se debe cuidar la lengua, se debe saber gobernar, se debe saber cómo llegar a la edad madura de la experiencia, nadie se autoproclama o se autoproclama, nadie puede hablar bien de sí mismo, halagarse a sí mismo, sino que será la comunidad la que hable y la que diga las cualidades de la otra persona. Con nosotros nadie se ofrece o hace proselitismo para ocupar un cargo o para dirigir a los demás, será la comunidad la que elija a la persona, pues la comunidad conoce los servicios que éste ha prestado a la comunidad, sus servicios serán decisivos para elegirlo. La ofensa que se hace a la otra persona rompe todo vínculo de relación con la comunidad, con Dios y con el universo mismo.

A diferencia de la cosmovisión antropocéntrica, nuestra cosmovisión cosmogónica crea en nosotros un sentido de responsabilidad por la misma naturaleza, en el que toda alteración y todo desorden social es responsabilidad del mismo

ser humano; incluso desastres que podemos denominar “naturales” derivan de la misma persona por su afán no pocas veces egoísta y excluyente, sin importar que sean maleficios en lugar de ser beneficios para todos.

El rompimiento de esta relación armónica en su más amplia expresión, como lo he manifestado anteriormente, es lo que se constituye como “pecado”, como rompimiento del orden primordialmente establecido, es esta situación adulterada en la que al ser humano le queda bajo su responsabilidad “reconciliar”, renovar y recrear y reestablecer un orden previamente establecido por Dios. Si hablamos de “tiempos primordiales” vemos en los orígenes una realidad ideal, que no solamente los judíos con el Génesis nos lo transmiten sino que también nuestros antepasados: los abuelos reflexionaron y tuvieron la revelación original de la creación desde la manera de ser y las luces del “espíritu” que enseñó un camino en el que avanzaron nuestros padres. Ha sido el ser humano que desde los orígenes interrumpió la creación primordial y que le toca renovar y recrear.

Cosmovisión y espiritualidad

Cosmovisión es la que me da razón de ser persona con una cultura determinada, la manera de entender el mundo, la manera de captarlo y aprehenderlo, la manera de ubicarse y ver su puesto en el cosmos. El P. Jesús Tapuerca, OP. habla de la cosmovisión como la expresión más genuina de la cultura de un pueblo, pues es la misma cultura entendida en su totalidad.

La cosmovisión q'eqchi' es reflejo y expresión maya en general, pero con su manera propia de vivirlo, experienciarlo a través de su relación con la tierra, la relación con los antepasados, su dimensión comunitaria, su manera de entender la vida en general. El lenguaje es reflejo de su pensamiento y de su cosmovisión, de su ideología, como muchos estudiosos han afirmado en varias ocasiones. Otros de los elementos importantísimos en una determinada cultura son los mitos tejidos a través de los siglos y que son la base primordial de la cosmovisión, son los elementos que justifican los orígenes de la cultura y los que fundamentan por qué hay que hacer esto y no como lo hacen los otros.

Cosmos: tierra y sus relaciones

a) La relación numinosa: es la relación que se mantiene con la tierra, relación numinosa, relación sagrada: “li loq'laj ch'och", es decir, la Santa Tierra, porque ella es generadora de vida, es la “mater telus”, es el rostro maternal del Corazón del Cielo y de la Tierra, por eso se dice: ¡At Qana', at Qayuwa' ¡Madre y Padre! Ella manifiesta el rostro femenino de Dios porque da Vida, un rostro no sólo masculino. En el mayejak existe una ceremonia para pedir perdón a la Madre Tierra porque se la hiere, se la quema, se la despoja, se la profana, se la ensucia. La Tierra es la expresión inmanente del amor de Dios, porque es lo más próximo que tenemos, lo más cercano y en ella reconocemos no solamente un fenómeno biogenético sino la expresión más pura de la cercanía de Dios hacia nosotros.

Por este tipo de relación no se la puede poseer, ella nos posee a nosotros; porque es madre y porque expresa lo gracioso de Dios no puede ser propiedad privada sino un don comunitario, un bien del pueblo. Muchos refutan esta afirmación porque suelen decir que fue el motivo por lo que el pueblo no hizo nada ante los que le arrebataron la tierra, nunca pensaron que sería la expresión de su poder y de su status.

b) Relación filial: la relación filial se puede comprobar con el lenguaje para relacionarse con la santa tierra: ¡At Qana', at Qayuwa'!, expresión de los rituales de un mayejak, expresión de los ancianos: ¡Madre, Padre!, expresión religiosa que manifiesta una relación filial, la relación de ¡Madre-Padre-Hijo! Un hermoso mito nos puede ayudar para comprender mejor esta relación:

Antiguamente, cuando nacía un niño, la madre lo iba a dejar al cerro para que se encargara de amamantarlo, eran hombres poderosos, eran nawales. Hasta que un día, una madre no quería llevar a su hijo al cerro, lo hizo de mala gana, llevó al niño a la cueva del cerro y lo dejó acostado en una gran cama de piedra, pero no cumplió con las condiciones, se escondió para ver qué pasaba.

Un gigantesco pecho brotaba del cerro y se posaba en los labios del niño; el encanto terminó cuando la madre se aproximó para el prodigioso pecho. Desde ahora las madres tienen que alimentar directamente a sus hijos e hijas.

El tzuul taq'a manifiesta esta relación filial, pues se le llama Padre y Madre: el padre Xukaneb' y la madre qana' litzam, guardianes del espíritu de todas las cosas para sus hijos; además modelan una visión de trascendencia, propician una utopía, dan sentido a la vida misma, ordenan nuestra manera de ser, no estamos perdidos en el cosmos ni en el desorden sino que estamos orientados a... no estamos cosificados ni destinados a la cosificación.

Los ritos vitales: nacimiento, casamiento, muerte, cotidianidad, mantienen esa relación filial con la tierra, pero el ritual tan completo es el de la muerte, ritual que expresa la eterna comunión con la madre, el retorno a su sagrado vientre. La sepultura perfecta es la que se hace envuelto en un petate, no encajonado ni tampoco forrado de cemento, los ancianos dicen que es una injusticia el no querer volver a la madre tierra tal como se nace, así se debe morir de manera sencilla y enterrado sin las mayores ataduras: se quitan los botones, zapatos, cinchos y se debe enterrar en contacto directo con la madre que supo amamantar y dar vida al hijo.

c) Relación de identidad: nosotros somos q'eqchi'es, pero nunca solemos llamarnos así sino como los “aj ralch'och” = “los hijos de la tierra”; este lenguaje expresa de mejor forma esta relación filial con la tierra; ella es nuestra madre, nosotros somos sus hijos, nosotros somos los “aj ral ch'och”, los hijos de esta tierra, no somos kaxlanes. Toda nuestra historia, nuestra vida, nuestro pueblo, nuestra cultura está identificada y configurada a esta tierra santa, con esta tierra que es nuestra madre.

Nos configuramos a esta tierra por nuestros mitos, estos mitos están vinculados a nuestros orígenes, a nuestra visión del mundo. Los mitos dan identidad a esta tierra, los mitos de origen que se desarrollan en los TRECE CERROS SANTOS: OXLAJU TZUUL OXLAJU TAQ'A, ubicados en la geografía del mundo q'eqchi', donde se ha cuajado su historia y su cultura: el Padre Xukaneb', guardián de las semillas del maíz, el hermano pequeño Ch'ina Xukaneb', la hija

Suq K'im, la anciana consejera Qana' Ab'a'as, el yerno Qaawa' K'ix Mes, el anciano cerbatanero Qaawa' Puk'lum, el flechero Qaawa' Tz'imaj Tok', la madre Qana' litzam, los vecinos Qaawa' Chi Chen, Qaawa' Q'eq Waj, Qaawa' Raxon Tz'unun, Qaawa' Saq Lech', Qaawa' Kojaj, Qaawa' Siyab'. Son los cerros que se ubican en la matriz de nues-tra cosmovisión, son los primeros que se invocan en nuestros rituales, porque en ellos se teje nuestro origen, la historia del Santo

Maíz. Los q'eqchi'es de la diáspora, los que están fuera del ámbito tradicional q'eqchi', tienen como referencia ritual a los Trece Cerros, aunque desconozcan sus nombres, luego invocan a los cerros locales que se han ido revelando paulatinamente en sus sueños. Los cerros son "qatzuul qataq'ahil", "qach'och'el, qasululel", ellos sí son carne de nuestra carne, sangre de nuestra sangre, son el barro, el lodo y la tierra que nos constituyen.

Cuando se lleva a un recién nacido lejos de su casa, las madres acostumbran llevar un poco de cenizas de la casa, para que el niño no lllore por la separación de la casa, del suelo en que habita, del cosmos que le envuelve.

La música, al igual que otras bellas artes, ha cantado a la tierra, ha cantado a los montes y valles, en los que se recuerda sus cualidades, según nuestros mitos, lo que hace que las relaciones de identidad sean más estrechas.

Espiritualidad y mística

Mitos

Los mitos de origen indican el comienzo y el principio del universo; a Chamelko se le llama "xch'up ch'och'", ombligo del mundo para el pueblo q'eqchi', significa que es el epicentro cultural, pueblos que nos identifican con esta tierra, pueblos de referencia, pueblos a los que convergen los q'eqchi'es, porque en ellos se desarrollan los tiempos primordiales, los tiempos míticos, las hazañas de los héroes y los fundadores de la cultura, es en ese entorno en el que se ha forjado la realidad del mundo q'eqchi'. Es el epicentro de identidad, es el epicentro cultural para los que viven lejos; normalmente son invocados con nostalgia y lágrimas en sus oraciones y en los rituales, así son invocados los calvarios de Cobán, Carchá, Chamelko y de los pueblos de origen; esta invocación nostálgica sigue atándonos e identificándonos como pueblo, como comunidad y como cultura. Un q'eqchi' que se encuentra lejos de estas tierras siempre hará referencias de estas tierras, "li qatenamit", "nuestra tierra", "nuestro pueblo", porque estos pueblos nos han configurado culturalmente, porque allí está enterrado el ombligo de nuestra memoria histórica.

Teología-escatología: La relación que se mantiene con el cosmos, con el universo, con el mundo propicia una visión teológica, una visión de trascendencia, propicia una utopía que da sentido a la vida misma, da a entender que no todo termina acá, que hay una realidad que tendrá sus relaciones futuras. Dejar de pensar así equivale a dejar de ser maya y dejar de ser "aj ral ch'och'".

Nuestros antepasados siempre entendieron que "el Formador, el Creador" hizo un cosmos perfecto, hizo un mundo bueno y equilibrado en que la persona tiene por papel primordial el mantener el equilibrio correspondiente para que exista un orden general. Este mundo bueno y equilibrado se representa con un cuadrado perfecto con sus cuatro ángulos iguales: ka xuk kuut (kaxukuut) =ka=cuatro, xuk=esquina, kuut=pilares, columnas, sostén: los pilares de las cuatro esquinas. Se representa con un cuadrado perfecto con sus colores rojo, negro, blanco, amarillo, verde-azul; ésta es la imagen del mundo presente, en el que nos movemos y existimos, es el mundo real y concreto en el que se realiza nuestra historia. Desgraciadamente se ha confundido esta imagen del mundo real con la famosa cruz maya, muchas personas y ONG's con el afán de rescatar lo propio la han confundido con la cruz maya o cruz foliada, que en muchos casos es parecida a la cruz cristiana, pero la cruz maya es la imagen del árbol primordial, del "inup", "el árbol que pide agua al cielo", cuyas raíces se hundan en el infierno-inframundo y cuyas ramas tocan a la eternidad; la cruz maya es el símbolo unificador de la vida, es decir nos hace entender que la vida es única: el presente, muerte-inframundo, eternidad-supramundo. Es decir, son tres dimensiones que la cruz maya conecta y estrecha entre sí: el mundo real es donde la persona se realiza y se forja, forja su futuro, se prepara para descender al infierno, al inframundo y luego hacia la eternidad, al cerro santo.

El descenso al inframundo dependerá del proceder, de la actitud, de los hechos, del comportamiento, de la relación con el otro, de la relación con el cosmos en general, con las cosas, etc. El descenso y el paso para el infierno es un descenso y un paso que corresponde a todos los seres humanos, a buenos y a malos, a todas las categorías y niveles, no se excluye a nadie, es allí donde es verificable lo bueno y lo malo. Esquivar las dificultades del infra-mundo dependerá en gran parte del caudal de méritos, es decir, dependerá de los frutos que se haya cosechado, eso le servirá como instrumentos de primeros auxilios, y funcionarán como ocotes, como velas para alumbrarse, serán puentes, como piedras, como lanzas, como flechas, como naves para pasar los ríos del infra-mundo que debe atravesar toda persona. Hay relatos que narran los diferentes castigos a los que quedan sometida ciertas personas: los mentirosos quedan convertidos en ollas de barro puestas en el lodo de las riveras de los caminos en una eterna ebullición, las malas autoridades quedan convertidas en ganado, cerdos encerrados en potreros de lodo y sometidas a un hambre permanente y a eternas dentelladas; los que fueron malos hijos quedan convertidos en caballos, reducidos al hambre casi sin lugar; los no casados, el castigo para la mujer es cocinar eternamente a los maridos y los maridos tienen por castigo la carga eterna de piedras, con espinas y con los cuerpos destrozados.

Hay castigos que consisten en la falta de medios, la falta de méritos. Caudal que la persona debería tener para pasar los ríos de lava, caminos de brasa, de serpientes, de pus, monstruos, precipicios, tinieblas. La persona que se ha portado bien tiene sus auxilios, sus perros guías, sus ocotes, etc. Para no tropezar en las espinas y en las trampas que presenta el trayecto, un pelo de mujer puede ser tendido en el camino por el perro guía para tirar en los siguanes al que se ha portado mal con él, además, en la competencia entre los poderes del mal, "en la gran competencia en el campo de pelota", en el descenso y en el ascenso.

El ascenso es a la montaña santa, al cerro santo, a la gran cima, a la cueva, vientre de la tierra; en esa cueva hay una gran mansión donde descansa “el Dueño de Tzuul Taq’a” con ojos de sol, porque lo mira todo, lo ilumina todo y lo conoce todo, él des-cansa en una gran hamaca tejida de serpientes, sostiene en sus manos un bastón de serpiente. El cambio del presente será otra realidad, lo adverso al ser humano se vuelve a su favor, allí las utopías son realidad, el sueño deja de ser sueño: el trabajo no será necesario porque allí en el cerro santo está el espíritu de las cosas, la creación y la naturaleza, que tenía que ser dominada, se vuelve a favor de las personas: las ranas harán las tortillas en lugar de la mujer, los cenizales entonarán solemnes acciones de gracias en lugar de las personas, los grillos serán los que recen por nosotros, las serpientes ya no harán daño, sino que serán los tocados de las mujeres, las fajas y los ceñidores, los tendedores de ropa. Ahí des-cansan los antepasados, en la abundancia de Tzuul Taq’a en el Cerro Santo, en la plenitud, en la eternidad. Cada año hay un encuentro de ellos con nosotros, hay un prelude del presente con la trascendencia, del aquí con el más allá, de lo corrupto con lo in-corrupto, hay una comunión y un encuentro, un prelude con la eternidad.

La concepción teológica del cosmos, del mundo, deriva de la relación con la tierra; esa relación, como lo hemos expresado anteriormente, no termina en una relación simplemente telúrica o inmanentista como dirán algunos sino que vamos a la trascendencia, de lo finito a lo infinito, de lo corrupto a lo incorrupto. Realidades no separadas sino unidas y estrechas: la temporalidad conectada al inframundo, una pirámide invertida; el supramundo, “el cerro ideal”, una pirámide escalonada que sirve para unir el más allá con el presente, las escalas que Dios usa para bajar y encontrarse con nosotros y las escalas que usa el ser humano para estrecharse con Dios que sale a su encuentro.

Ritos

+ “Mayejak” deriva de la palabra “mayej”, que en q’eqchi’ significa ofrenda; entonces mayejak viene a significar ofrendar. La historia de las religiones clasifica “ofrenda” como aquello que se destina a los seres sobrenaturales, no necesariamente seres vivos o que tenga que someterse a la destrucción, una ofrenda sería la comida, las flores, una vasija, etc. Los q’eqchi’es tenemos ofrendas no destinadas para el sacrificio y aquello que debe sacrificarse, es decir, aquello que tiene que morir, aquello que tiene que quemarse, que tiene que destruirse, por ejemplo un animal que debe morir porque su sangre servirá para consagrar otras ofrendas para el sacrificio o cuya carne servirá para ser en-terrada con otras ofrendas, o un animal que deberá enterrarse vivo para dedicar un espacio o un local a Dios y pedir la protección para quienes irán a usarlo. El pom, las candelas, la sangre, el kakaw, el b’oj son ofrendas para el sacrificio, se destruyen con el fuego o con ellos se hacen bendiciones y consagraciones para el sacrificio.

El mayejak es una respuesta de la persona a la divinidad. El ser humano descubre a Dios como “madre y padre”, como “el Corazón del cielo y Corazón de la tierra”, descubre su relación de hijo, su relación como persona y su relación con los demás, se da cuenta que tiene razón, que puede someter otras cosas, que vive, que se reproduce, que muere, que consume, que profana, que se deja guiar por el pecado y que entorpece su relación con los demás, con la naturaleza y con Dios.

Esas son las razones por las que el ser humano realiza su mayejak, hace su sacrificio para el uso de la santa tierra, para la siembra, porque la tierra no es suya, es de Dios, hace mayejak cuando hay una desgracia, cuando hay problema en la comunidad, cuando la comunidad no se entiende, por el bienestar de la familia, porque la siembra sea próspera y produzca abundantes frutos, hace mayejak para dar gracias por lo que emprende, etc.

Nuestro mayejak está siempre en relación a una comunidad, es la comunidad quien encarna y configura la realidad de los individuos que la forman. El mayejak tiene por primera característica el ser un acto comunitario, expresa el deseo de la comunidad de relacionarse con Dios, por eso la primera exigencia para el mayejak es la armonía comunitaria; no excluye al individuo, a la persona que busca una bendición, una ayuda a sus esfuerzos, pero lo debe hacer en relación a la comunidad. La individualidad no se reduce a un individualismo sino que se entiende que es la personalidad de la comunidad la que está resaltando al individuo cuando consume o realiza un mayejak.

La primera exigencia y necesidad para un mayejak es que sea una convocación comunitaria, eso quiere decir que es una exigencia, una necesidad, una convicción de la comunidad. El mayejak es una celebración comunitaria, que exige el consenso de toda la comunidad, su éxito dependerá de la participación de toda la comunidad.

La comunidad reunida en asamblea, unida al consejo de ancianos, elige a uno de ellos para presidir la celebración del mayejak; al estar electo el presidente de la celebración, éste, en consejo y con el consenso de la comunidad, elige la fecha propicia para la celebración del mayejak. Se establecen las colectas, las normas, los cargos, los servicios. El anciano “aj k’amol b’e” y su esposa asumen la presidencia como un honor pero con la grave responsabilidad de ser guías de la comunidad; la comunidad se compromete al respeto, a la obediencia y a la colaboración, ellos establecerán el tiempo prudencial para su ascensión a favor de la comunidad.

Una vez establecida la fecha para el mayejak, se establecen las colectas: dinero, animales, granos básicos, pom, ceras, etc., que deberán coleccionarse con sumo cuidado y guardarse con las debidas reverencias. Los que recolectan pom deberán cumplir las debidas normas ceremoniales previas, lo mismo sucede con los recolectores de cera de abeja y de wa uut o de sebo: deberán cumplir con las normas religiosas para la recolección. Estas colectas, ofrendas de la comunidad, se reúnen en el altar del anciano presidente de la comunidad.

+ **Wa’tesink o consagración:** Todas las candelas fundidas permanecen en el altar con el pom, a veces hasta tres días sin ninguna ceremonia, pasado ese tiempo comienza la ceremonia del “wa’tesink” o consagración. Es una ceremonia previa a la cumbre del mayejak, antecede a la ceremonia principal, se realiza en casa del anciano presidente de la comunidad.

La ceremonia comienza “entre dos luces”; invocan el nombre de Dios, invocando su espíritu, invocando a la madre tierra dadora de vida, se recitarán los nombres de los Trece Cerros de la Cosmovisión q’eqchi’. El presidente quema pom, incienso el altar donde se encuentran todas las ofrendas de la comunidad: candelas, pom, kakaw en grano, café, bombas, cohetes, maíz, frijol, agua de la montaña, dinero. También está la sangre de los animales sacrificados y kakaw batido sin ninguna cocción. El anciano sale al patio de la casa invocando a Dios, invocando a los antepasados, a los trece cerros, incienso hacia los cuatro puntos cardinales mientras el arpista ejecuta las primeras tres piezas no bailables para invocar al espíritu. Llega la hora de la cena, la comunidad se reúne a comer xep, tz’u’uj, xut’ (comidas preparadas con harina de maíz combinadas con frijol), dependiendo de su estado económico. A cada instante el presidente invita a los comensales a que coman, que lo hagan despacio, invita individualmente a los demás ancianos. Antes de la media noche comienza la ceremonia del wa’tesink; al ritmo del arpa y los tambores son traídos de la cocina, por ancianas o niñas con incensarios en mano, unos pequeños tazones con caldo blanco no condimentado con piezas de carne, tortillitas, pochitos (bollos de maíz) y llegados al altar se arrodillan y rezan ofreciendo la comida para el wa’tesink; después de una media hora de haber presentado la “comida para Dios”, el presidente invita a los ancianos para la celebración: ungen las candelas y demás ofrendas con sangre, kakaw, tortillas, carne y pochitos, luego hay aspersión con caldo blanco, agua del lavado de las carnes del wa’tesink y kakaw batido. Mientras se hace esta ceremonia hay incensación permanente hasta finalizar el wa’tesink. El presidente dirige la oración comunitaria, queman un poco de pom y unas pocas velas, luego viene la comida comunitaria. Normalmente se amanece danzando. El wa’tesink es el que marca el comienzo del kalkab’ik o del k’ajb’ak para toda la comunidad; este tiempo es determinado por la comunidad y abarca la abstinencia sexual, bebidas alcohólicas, pleitos, etc.; su intermedio es el consumo del mayejak, luego prosigue la ascesis con la misma duración que antecedió a la consumación del mayejak.

Elementos y símbolos

La comunidad

Es el elemento primordial de identidad del q’eqchi’, no existe un q’eqchi’ disgregado ni solitario. Todo entra en relación con el grupo, con la tierra que guarda el ombligo, la matriz cultural que hace ser y configura, da un nombre y una relación con de-terminado grupo.

Las ofrendas

Principalmente las candelas no se compran fundidas o hechas, se deben fundir porque son ofrendas transmisoras, luminarias de la oración, porque son los mejores dones que se pueden ofrecer a Dios; la candela en el mayejak se quema en dirección a los cuatro puntos cardinales y dos en el centro, eso expresa el recrear el espíritu original, la imagen primordial del mundo como lo hizo el formador desde el principio, él lo hizo bueno, con su precisión y exactitud, por eso se hace dicha ceremonia quemando las candelas en forma de cruz cuadrada; el pom es un elemento santo, decimos que es “comida de Dios”, es mensajero de la plegaria del pueblo; lo correcto para un mayejak es quemar el pom en su respectivo incensario, no se puede quemar pom en la tierra, no se puede venerar la tierra, invocar su generosidad y quemarla cuando le decimos “madre”; por herirla con el palo para sembrar, por ensuciarla cuando hacemos nuestras necesidades, pedimos perdón, entonces es una ambigüedad quemarla en un ceremonial.

El kakaw

Simboliza la riqueza y la bendición de Dios, el don de Dios, bebida de Dios; con él se hacen ceremonias de carácter vital: bodas, entierros, siembras, etc.

Se usa para bendiciones y para consagraciones, para afirmar la concordia, la fraternidad; está en la base de todas las ceremonias.

El b’oj

Es una bebida alcohólica hecha a base de maíz fermentado y jugo de caña, bebida que está en la base de los mitos de origen. Uno de los fundadores de la cultura, yuxtapuesto con la figura de Jesucristo, se dice que era perseguido, entró a una fiesta para engañar a sus enemigos, les dio boj, se emborracharon y se pusieron a bailar, mientras sucedía esto se escapó de sus perseguidores, por eso dicen que es bendito porque confunde a los enemigos. Es la bebida que alegra el corazón, se usa en las grandes celebraciones religiosas; quizás sea la opresión que satanizó nuestro boj y en su lugar puso el guaro y otros de peores consecuencias para el mismo pueblo, y estamos seguros que el sufrimiento motivó que muchos hermanos lo usen como refugio y como amparo del dolor, de la soledad y de la marginación.

La cruz antigua o cruz maya

Hay un elemento antiguo en el mayejak, es la cruz antigua o mejor dicho es la cruz maya, cruz foliada, la Ceiba, la planta de maíz. Aparece en la cosmovisión del mundo original, en el centro del mismo cosmos, con sus raíces que se hunden en el inframundo, el infierno, su tallo en el mundo presente y sus ramas en el supra-mundo, es el elemento estructurador de la vida entera, ello expresa que la vida es una, sin separaciones y expresa una unidad, las tres maneras de entenderlo son tres realidades vivenciales. Muchos la confunden con la imagen del mundo cuadrado y perfecto porque es como una cruz cuadrada y sus cuatro colores más el verde y el azul en el centro, pero no es la cruz maya ni la cruz cósmica sino la imagen del mundo primordial. Entre nosotros los q’eqchi’es, gracias a Dios, aún tenemos el ritual de la fábrica de la Cruz Ma-ya, y en muchas ermitas y altares domésticos existen cruces ma-yas; en el pasado los había en los caminos, en los cerros, en las cuevas, etc., pero lamentablemente los que se han hecho protestantes han destruido infinidad de estos símbolos mayas. La cruz se hace de madera yaw o de aakute’ únicamente, ésta era usada desde tiempos inmemoriales y podemos decir que pocas etnias mayas tenemos este privilegio de conocer el rito de cómo hacer esta cruz foliada o cruz maya.

La noche

Especialmente la medianoche, porque expresa quietud, es cuando el ser humano reposa, duerme, recobra sus fuerzas, es el momento en que se consume el amor humano. La noche no es nuestra, dicen nuestros mayores, es de Dios, porque sólo Dios puede dominar ese espacio, Dios no duerme y no se cansa como nosotros; dicen nuestros mayores que el sol se convierte en jaguar en la noche para devorar a los que violan ese tiempo y espacio que a Dios corresponde únicamente. La noche es el momento propicio para el mayejak, especialmente la medianoche, porque es un espacio de paz y tranquilidad y no estamos angustiados por nuestros quehaceres personales y nuestras cosas.

La comida

Expresa comunión, fraternidad, alegría, fiesta. Por eso la manera de estar en fraternidad y comunión ideales se expresa con una comida compartida. Por eso en un mayejak no debe faltar la comida, aunque no sea succulenta, aunque sea chile o sal con tortillas se debe comer para manifestar la comunión y el encuentro. No aceptar la comida en una ceremonia equivale a un insulto y un atentado contra la comunidad, en un mayejak hay comida para Dios y comida para la comunidad y hasta se tiene cuidado con los perros que merodean la casa para que se les dé comida; además, hasta a los que no participan en el mayejak por diversas causas se les debe llevar comida.

La ascesis o k'ajb'ak

No consiste únicamente en una abstinencia sexual sino que abarca el comportamiento personal, de la familia, de la comunidad, un comportamiento social, un comportamiento con las cosas, con toda la creación, con todo el cosmos, un comportamiento ecológico. Se exige hasta un comportamiento psicológico estable para poder responder a las exigencias del "k'ajb'ak" auténtico. Así que los que piensan que cuando se habla de abstinencia no responde únicamente a abstenerse de relaciones genitales o evitar ciertas comidas o solapar ciertas conductas sociales, más bien exige una justicia social, un derecho humano tan masticado y manipulado en nuestra actualidad.

Conclusión

Los pueblos mayas somos un pueblo que ama y quiere la participación, somos un pueblo de comunión con nosotros mismos y con toda la creación, todas las decisiones salen de la comunidad y son para la comunidad. Hay servicios de tradición, "servicios que se transmiten" y servicios que surgen con el tiempo y por situaciones determinadas, algo así como las primeras comunidades cristianas de la Iglesia primitiva: la atención a las viudas (Hch 6, 1-7). Además, entre nosotros a nadie se discrimina por sexo, por edad, por condición social. Cada uno tiene su lugar, así como en la creación, cada uno tiene un puesto y una misión, no es puesto y misión por jerarquías sino por capacidad y por idoneidad para la comunidad. Con nosotros no hay posibilidad de "hacer puesto", por influencia de una u otra forma, por soborno, por indumentaria o por "tráfico de influencias" con las autoridades, por hacer proselitismo. Una cosa es que se nos imponga y tengamos que someter-nos a ellos, otra cosa es que nos hagamos a ellos, la historia es elocuente al respecto. Nuestra historia y tradición maya nos enseña que los puestos no son para "vivir de la comunidad" sino para servir a la comunidad (Cfr. Xtenamitex li Dios, p. 9, Diócesis de la Verapaz, 1.985). Nosotros reconocemos a las "pasaa ixq", "ancianas venerables"; por su acción y compromiso la comunidad misma les reconoce y les otorga ese puesto, se les reconoce una especie de "santidad" y se les da un trato especial que no está sobre la comunidad sino desde la comunidad y con la comunidad; valorando el ser personal de cada una y no su condición, poder y privilegios, es una manera de reconocerles que su maternidad no se reduce únicamente a lo biológico sino que son madres del pueblo. La comunidad en sí es ministerial, su sello peculiar es el servicio y no tiene cabida algún ministerio presidencialista, autosuficiente, tipo pulpo, que todo lo sabe, todo lo ve y todo lo puede. Existen los K'AMOL B'E pero trabajan con la comunidad, siempre van delante de la comunidad, no van empujando a la comunidad, el símbolo del k'amol B'e es el perro que va siempre a la van-guardia, detectando lo bueno y lo malo que pueda suceder a la comunidad, previene e indica a la comunidad de los posibles peligros que le pueda suceder, guía por el buen camino y de su mística dependerá la vida y prosperidad de la comunidad. Aunque los k'amol B'e no sean "aj q'e" tienen que trabajar en armonía con el tiempo, con el cosmos, en esa totalidad que le envuelve como persona y como ser humano. Cuando los k'amol B'e no responden a la realidad y para la misión que se les confió, normalmente la comunidad tiene la soberanía y potestad para despojarles de su cargo respectivo; si se mantienen fieles al servicio y misión que se les confió serán los nobles de la comunidad, pues entre nosotros no se conquistan los estratos sociales por sangre, por tenencia, por posesiones, ni por conquistas intelectuales, sino dependerá del ser-vicio que se le preste a la sociedad.

Hacer comparación de lo que se entiende o está escrito sobre la relación de la Iglesia con las comunidades indígenas hay una distancia de la ceca a la meca; hay más compatibilidad con las primeras comunidades cristianas, con su diversidad cultural, que con la Iglesia actual, especialmente con su jerarquía y su división interna de clero y laicado, con su diplomacia que mantiene un muro abismal e infranqueable como entre el pobre Lázaro y el rico (Lc 16, 25-26). Por eso se habla de opciones en la Iglesia: opta quien no está o quien no es, o quien está fuera de, o quien desea ser. Para la Iglesia debería resultar absurdo hablar de opción, porque como comunidad seguidora y configurada con Jesús por naturaleza tiene que identificarse, su esencia misma es el pueblo desde su realidad histórica, come y bebe en su mismo plato, es su fuente, su pozo. Si la jerarquía y la vida religiosa hablan hoy de opción por los pobres, que discutan y discurren y pongan en jaque a los que se preocupan por los desgraciados de este mundo es para cuestionarse y preocuparse, porque el mismo Jesús nos puede sacar a latigazos de la Iglesia y puede echarnos en cara el puesto y el lugar usurpados con aquella sentencia evangélica: "mi casa será llamada casa de oración, pero ustedes la han convertido en cueva de ladrones" (Mt 21, 13).

Nuestras comunidades indígenas han vivido una eclesialidad explícita sin saberlo, han vivido una comunión y fraternidad auténticas que podemos confrontarlas con Hch 2, 42-47 y no tenemos que decir: ¡Qué lejos están de ser

comunidades cristianas! son “comunidades eclesializadas”. Nuestra experiencia nos está demostrando que la “cristiandad occidental” es más atea y pagana que aquellos que pretendió evangelizar, el oro de América fue su verdadero Dios, el sistema de valores que preside su praxis social y política no reconoce a Dios. Por eso su actuación es irreverente con la vida, su estilo es la rivalidad, en los demás sólo encuentra aliados o competidores, sus héroes son triunfadores solitarios y su talante es frívolo ante las realidades más sagradas de la vida” (Cfr. Dossier Cidal Nº 6, p. 18)

INTERIORIDAD Y CRISIS DEL FUTURO HUMANO DESDE LOS EXCLUIDOS DE LA HISTORIA

María de Lourdes Covarrubias

I.- Desde dónde comparto

Lo que voy a compartir con ustedes es vivencial: se trata de un camino espiritual no sólo personal sino también colectivo iniciado por Carlos Foucauld y continuado por una multitud de grupos y personas en todo el mundo. Yo pertenezco concreta-mente a la Fraternidad de las Hermanitas de Jesús presente en los cinco continentes, viviendo siempre en medio de los más pobres, en medios marginados, con gente de diferentes religiones. Después de casi 19 años de vivir con esta familia espiritual, lo que yo diga contiene inevitablemente la experiencia colectiva del grupo. La característica de nuestro estilo de vida es que nos insertamos en me-dio de los más pobres, de los excluidos y pequeños de este mundo, compartiendo todo lo que hace su vida.

Pero, ¿qué contextos inmediatos forjan mi experiencia de manera más directa? ¿Cuáles son los lugares desde los que me permito hablarles? ¿Cuál es la percepción del presente y del futuro que tenemos desde allí?

Habiendo descrito esa luz que nos pone en camino, quisiera compartir con ustedes aspectos importantes de esta vivencia; y lo haré a través de testimonios experienciales de hermanas y hermanos de nuestra familia espiritual provenientes de diferentes contextos:

- Lo primero que experimentamos al compartir la condición de vida de los nazarenos y nazarenas de hoy es que Nazaret no es neutral en un mundo dividido por la acción humana. Se comparten penas y alegrías, anhelos e ilusiones, sufrimientos y luchas contra el mal que siembra muerte en este mundo. También la impotencia. Un compartir que es siempre dar y recibir mucho:

“En el taller pasamos 12 horas diarias aguantando frío o calor. Conocemos la misma sed y falta de agua potable. Juntas sufrimos la falta de consideración de nuestros capataces que, a menudo, no nos tratan como personas sino como objetos productivos. Conocemos el agotamiento. Nos exigen un rendimiento que sólo podemos alcanzar forzando el ritmo a lo largo del día, por miedo de perder el trabajo. Todas estamos conscientes de esa falta de respeto a la dignidad de la persona. Pero la falta de libertad, el miedo de perder el trabajo, nos impiden expresarnos y reclamar nuestros derechos. Que Dios me conceda el quedarme en ese Nazaret de hoy y mirar la realidad como El la mira. Es el lugar de mi solidaridad, de mi contemplación y de mi in-ercesión para que haya más vida”.

- En el compartir la vida cotidiana se tejen lazos entre vecinos(as) y compañeros(as). Nuestra vida depende ahora de ellos, con to-dos los condicionamientos e imprevistos que eso encierra. Pero el lugar de Belén y de Nazaret siempre está marcado de alguna manera por la muerte. Cuando una ha empezado a palpar el mundo de sufrimiento, de situaciones imposibles y sin solución, de deshumanización y de muerte lenta que encierra el mundo de los pobres, percibe con fuerza el mal, el escándalo del mal que significa esa pobreza. Desde este punto de vista no tiene sentido querer ser un pobre más, valorar esta situación. Pero todo cambia cuando se trata de hacer presente, dentro de este universo del mal, la solidaridad y la amistad:

“Llegando a esta región empezamos por aprender la cerámica tradicional y rústica que hacían las mujeres. Trabajo en cierta manera despreciado por la suciedad que implica. Nos jun-tamos varias mujeres “loceras” y empezamos a trabajar colectivamente. Estas mujeres campesinas, con el acompañamiento paciente, amoroso y constante de un amigo nuestro, ceramista, aprendieron a procesar el barro, sacando nuevos modelos, mejorando la calidad de nuestra producción. Quizás el Oficio de Laudes en la fiesta de la presentación de Jesús expresa algo semejante a lo que se dio en ese “intercambio”: el anciano llevaba al Niño pero era el Niño quien conducía al anciano. Fue muy lento y trabajoso ese proceso de cambio: dejar de hacer la cerámica tradicional y rústica, sin calor el barro, y empezar algo nuevo: barro colado, hacer piezas pequeñas –collares, aretes, pulseras y otras muy bien trabajadas–, todo hecho a mano. Los compañeros de estas mujeres, al ver que ese trabajo, antes poco valorado y hasta despreciado, aporta regularmente a la economía del hogar, empezaron a ayudarlas y hoy son varios en hacer lo que es menos trabajoso y minucioso”.

- La solidaridad no se impone: se ofrece y pide hospedaje. Son nuestros compañeros y compañeras de vida quienes nos enseñan a vivir y a sobrevivir en los diferentes ambientes nazarenos, así como lo que hay que aguantar y cómo asumirlo. Para quienes nos hemos beneficiado de tales maestras y maestros sabemos cuántas veces son ellas y ellos quienes nos enseñaron lo que significa la solidaridad en estos contextos concretos de vida. Pues si Nazaret es el lugar de los empobrecidos, viviendo allí descubrimos que es el lugar donde hay vida y ¡mucho vida! No sólo porque a menudo los niños abundan sino que, aún más, la vida verdadera nos aparece por todos los gestos de solidaridad, confianza, perdón y fuerza que se manifiestan allí. Y aunque no sea el paraíso y el pecado abunde también con todo su peso, quizá por haber tenido que caminar con la pobreza desde el nacimiento, la corriente de comunicación, de ayuda mutua y de solidaridad está menos paralizada. Más tarde quiero retomar el valor y el significado antropológico de esta vivencia de la pobreza. Por el momento quiero resaltar que de esta manera Nazaret nos permite ser testigos de la presencia del Reino, de la vida que brota y vence a la muerte.

“Siempre con el deseo de partir de lo que la gente vive, hemos tenido una Navidad que nos sacó totalmente de nuestras costumbres. Pues hemos querido festejarla a la manera de aquí, o sea con el baile de la “huaylia” para la adoración del Niño y la procesión. La idea nació del grupo de señoras que forman parte de la cofradía. Lo positivo del asunto es que fue una ocasión fuerte de acercamiento de la gente. ¡Y con qué ardor bailaban, son incansables! Lo que más me llama la atención es la capacidad que la gente tiene de festejar. Todo es motivo para eso. Es como una necesidad de salir de la monotonía, de vencer la dureza de la vida; es también una manera de unirse, de afirmar-se, de mantener la identidad. Mi gran interrogante es cómo asumir esos valores de la gente, de una manera activa, liberadora. Creo que tenemos que ser esta luz. No sólo en un plano religioso, sino también en lo que toca a la vida de la comunidad, pues todo va junto”.

• La libertad de nuestra opción por Nazaret y la actitud concreta de vida que ella desencadena viene a decir en cierto modo a nuestras compañeras(os) nazarenas: “Tú, a quien la sociedad margina y desprecia, tú a quien han inculcado quizás en cierta medida el desprecio por ti misma(o), tú eres interesante para mí, tú vales, eres compañera(o), eres hermana(o)”. Esta actitud choca de frente contra la escala de valores subyacente en la mentalidad común y, por lo tanto, también en la nuestra. Será todo un proceso el descubrir este cuestionamiento. Pero choca porque cuestiona radicalmente los falsos absolutos encerrados ahí. Cuestionamiento profundo que no se sitúa solamente en el nivel del cambio de estructuras sociales injustas, sino que desde ellas va a la raíz del problema: los ídolos de este mundo. Nazaret es lugar conflictivo y nos lleva inevitablemente a enfrentarnos con el misterio del mal y a dar el combate por la vida. Pero a medida que avanzamos en ese combate con compromisos y esfuerzos para ver surgir un mundo diferente, nuestra experiencia del mal que reina en este mundo se va ahondando. No faltan fracasos y desilusiones a nuestro alrededor, sin hablar de la experiencia cada día más aguda de que, queriendo el bien, aparece el mal. Muchas veces no tenemos allí más recursos que los que nos ofrece la seguridad de nuestra fe, es decir, que la fuerza del amor acaba triunfando sobre los ídolos de la muerte. Y sin embargo, paradójicamente, son nuestras compañeras(os) nazarenas(os) quienes nos sostienen en la hora de la prueba. Si antes buscamos asumir sus penas y alegrías así como sus preocupaciones para poder vivir, ahora nos toca entregarles las nuestras con nuestra fragilidad. El círculo de la solidaridad se cierra: nuestros mismos compañeros(as) de vida, por su lucha cotidiana para sobrevivir, alimentar y criar a sus hijos, mantienen la esperanza al día y nos señalan cómo el poder de Dios nos viene al encuentro, no en la seguridad de bellas teorías o ideas, sino en el humilde realismo del momento presente: *“Nuestra vida cotidiana es bastante monótona, sin grandes novedades. Sin embargo, ¡es a veces tan pesada! Lo más pesado es esta guerra sin fin. El futuro parece siempre tan cerrado y uno vive siempre en el medio de lo que puede ocurrir, a nivel militar o político. ¿Cómo no sentirse en ciertos momentos como ahogados por este pecado del mundo que encontramos obrando a diario y brutalmente, a nuestro alrededor y dentro de nosotros? ¿Cómo no pensar que sólo vencerán el poder, la riqueza y la violencia?*

Claro, el evangelio puede preservarnos de la tentación de querer salir de eso por la sola revolución terrenal y también por una salvación meramente espiritual. Sin embargo, cuando las situaciones se vuelven extremas, no queda más que saber encontrar la felicidad en los llantos, en el hambre y la sed de justicia y de paz. Frente a las bienaventuranzas, nos parece que siempre hemos de volver a descubrirlas y a recomenzar desde cero.

Hay que reconocer que las actitudes y reacciones de nuestros vecinos a menudo nos ayudan mucho. Es admirable cómo aguantan las condiciones actuales de vida. A veces uno encuentra en ellas como un presentimiento de las bienaventuranzas que se manifiestan en las situaciones trágicas, por una paz y por una delicadeza del amor, donde uno no puede dejar de ver la acción de Dios. De momento, eso sorprende. Nosotros no tenemos las mismas dificultades y creemos haber comprometido nuestra vida en el camino de las bienaventuranzas. ¿Será cierto que en-tramos a fondo en eso? ¿Encontramos allí esa libertad interior para amar y entregarnos? ¡Tantas cosas todavía nos atan o nos desvían!”.

• A través de los gestos humildes de la vida ordinaria, en el compartir fraternal de lo cotidiano, de las esperanzas, conflictos e impotencia de los pobres descubrimos cómo acontece la intervención de Dios para salvar a su pueblo y establecer su Reino. Intervención que es presencia misteriosa en nuestra historia de sufrimiento y de muerte, que antes de contestar a nuestras preguntas las provoca y nos interpela. Construir la fraternidad en medio de una tal realidad exige discernir el lugar donde se pueda favorecer la vida y apoyar la esperanza, desarrollar el respeto hacia cada persona y valorar todo lo que es humano.

Con los nazarenos(as) y en medio de ellos descubrimos el Reino que brota, siempre discreto y sorpresivo, como el ladrón que entra en la casa desde el lugar menos esperado: desde el último lugar. En mil gestos, compartidos, en las penas y alegrías, luchas e ilusiones, fracasos y pequeños triunfos del cotidiano vivir, sufridos y festejados juntos, surge indomable esa vida que vence a la muerte. ¡Nazaret es un canto a la vida!

“Me queda bien claro que necesitamos aprender a ver y contemplar el Reino de Dios precisamente aquí donde las contradicciones sociales se ensañan con el pobre y lo hacen basura. Tal como hizo Jesucristo, debemos descender a los infiernos de la sociedad humana (creados por el mismo hombre) para poder resucitar, convirtiéndose la Resurrección en Insurrección”.

• Aspecto apasionante de esta aventura espiritual nazarena es que, al irnos haciendo hermanas de las nazarenas(os), constatamos que este sentido de hermandad tiene sus raíces en el hecho de pertenecer a la misma familia humana, pero también en un parentesco más profundo que el de compartir la mirada trascendente de Dios hacia cada persona. Toda persona merece ser amada gratuitamente, en el respeto absoluto de su dignidad y libertad. Muy pronto esta constatación nos lleva a tomar conciencia de cuantas estrecheces nos opacan la visión del otro(a). Prejuicios de todo

tipo nos impiden tratarlo como hermano o hermana, respetando profundamente su diferencia. Somos invitadas, pues, a una continua revisión o cambio profundo que no es asunto meramente privado sino que siempre tiene una dimensión social. De esta manera en Nazaret nada de lo humano nos es ajeno. Todo el horizonte del quehacer y destino humano tiene derecho a encontrar un espacio de hermandad en nuestro corazón y en nuestra casa:

“Yo quisiera que ustedes crean que puede haber amistad verdadera, cariño profundo entre personas que no son de la misma religión, ni de la misma raza o medio social... Es preciso que su amor crezca, que se matice de delicadeza. El amor generoso se encuentra fácilmente, pero es más raro encontrar un amor delicado y respetuoso por cada persona. Que cada cual se revise a fondo. En todos hay un racismo oculto y secreto con raíces muy profundas en el corazón humano. Aún sin confesárnoslo siempre miramos a la hermana(o) con un complejo de superioridad, de otra manera no los juzgaríamos”.

• Un último aspecto que quiero destacar de la riqueza inagotable de esta experiencia desde los excluidos: me refiero al proceso de humanización que vivimos o podemos vivir. Nazaret es un lugar de conversión en el cual aprendemos a ser mujeres y hombres de Dios y de un pueblo. Necesitamos aprender a vivir en el revés de la historia y de la sociedad y a quedarnos allí. Nazaret es lugar de tentaciones: del poder, del activismo, de la pasividad.

En este proceso de transformación que vivimos a nivel personal nos vamos descubriendo pobres entre los pobres, nos vamos acercando a los pobres. En este lugar de desnudez es imposible mantener disfraces. Tarde o temprano tenemos que encarar nuestra verdad profunda, una muerte interior. Se trata de poner al alcance y a merced del otro(a) el verdadero “yo” y no sólo la imagen que nos gusta presentar. A medida que caminamos por Nazaret vamos descubriendo que somos realmente la última en ser apreciable a los ojos de Dios y de la humanidad. Y hay que mantenerse a la luz de esa verdad. Descubrimos una solidaridad insospechada que no desconoce ni elimina nuestra miseria, sino que la asume y la transfigura. Descubrimos que con todo el realismo de nuestra miseria, otros son capaces de acogernos y de amarnos. Realmente nada de lo humano puede sernos ajeno en Nazaret. Desde las últimas que somos, junto con nuestras compañeras(os) nazarenas, vemos surgir la fraternidad de los vulnerables, la verdadera fraternidad humana. Ya no podemos dividir nuestro mundo en buenos y malos, justos y pecadores. Y somos testigas de que entonces se renueva la faz de la tierra:

“Tuve la ocasión, estos últimos años, de estar más en contacto con los discapacitados mentales y cuento con varios amigos entre ellos. Se me vino entonces la idea de abordar la cuestión trabajo en solidaridad con ellos. Nos juntamos un pequeño equipo y poco a poco unos discapacitados mentales se nos juntaron para participar. No dejo de aprender mucho. Aprender a escuchar: dos no pueden hablar, dos se expresan muy difícilmente. Sin embargo, tienen sus signos y su lenguaje. Más allá del lenguaje importa descubrir el mensaje íntimo de cada persona a través del trabajo y la vida compartida. Mensaje que habla de amistad, de confianza y de muchos sentimientos variados; pero que pide respuesta, que llama a la humildad, a la delicadeza, a la verdad. Es también un cuestionamiento de lo que soy. La vulnerabilidad de mis amigos quienes en su sencillez no tienen artificio para manifestar sus sufrimientos, revela mi verdad, mi pobreza. Por eso me gusta ese trabajo en equipo con ellos. Es un camino privilegiado para abrirse a las bienaventuranzas”.

II.- Desafíos a esta experiencia de interioridad

El realismo de la vida nos hace surgir muchas dudas. Es mucho el sufrimiento que nos rodea, y nos afectan la miseria, las injusticias, el dolor de todo tipo. Son urgentes y apremiantes los trabajos para aliviarlos. Si queremos comprometer nuestras vidas en el servicio del Reino, ¿no será la tarea más bien el construir visiblemente un mundo más justo y fraterno, el preocuparse de liberar a la humanidad de una manera más “efectiva” del mal que domina? La amistad con Dios se nos aparece entonces como la meta buscada, el fruto de esta liberación. Pero hoy, empeñar nuestra vida es esa amistad, ¿no será en cierto modo apartarnos de ese mundo que gime bajo el poder del mal, apartarnos de los hombres y mujeres que luchan heroicamente para transformarlo? Sí nos sentimos desconcertadas. A veces con algo de impaciencia. Con una preocupación más profunda y constante preguntamos a Jesús con Judas: ¿por qué hablas de mostrarte solamente a nosotras y no al mundo? A esa pregunta, Jesús contesta que se manifestará al que guarda su palabra. Hacer confianza como un niño a su Padre, entregarse en la fe, jugar la propia vida sobre esa palabra, es lo que nos permite acoger la venida de Dios. Por eso queremos hacerle caso y continuar el camino en pos del Nazareno, seguras de que sólo en ese seguimiento podremos entender lo que encierra de vida el misterio desconcertante de su persona y convencidas también de que sólo así podremos gritar por la vida que El es la vida para la humanidad. Desde Nazaret queremos hacer todo lo que esté a nuestro alcance para ir forjando eficazmente una mejor calidad de vida para los pobres. Esto nos obliga a considerar metodologías de trabajo y educación popular acordes con el valor que por nuestra opción queremos dar al pobre y a su papel en su propio proceso de liberación.

III.- Propuesta nazarena hacia el futuro humano

En esta parte intento articular la experiencia espiritual nazarena con el desafío actual en aras a la inclusión de todos y de todas en el banquete de la vida y al desafío mismo de la posibilidad de continuidad de la vida humana en el planeta. Lo que aparece actualmente de manera clara es que a nivel cultural estamos en una fase histórica de idolatría. Los grandes ídolos de hoy son: la técnica y la biogenética por un lado; las finanzas por otro. Las consecuencias de esta idolatría en la vida de los pobres son ampliamente conocidas. En un plazo de 15 ó 20 años se vislumbran alternativas viables o cambios significativos. Pero es evidente la urgencia de un cambio cultural. ¿Qué podemos hacer en esta fase histórica de verdadera crisis del futuro humano?

Desde Nazaret, ¿cuál puede ser nuestra propuesta? Creo que desde nuestra experiencia la propuesta va en un sentido an-tropológico. A partir de la mirada de Jesús hacia el mundo pobre al punto de hacerse uno de ellos y pertenecer a esa clase social, concluimos que para El el pobre es el representante del ser humano universal, el hombre nuevo con quien El quiere construir su reino. Esto cuestiona nuestros conceptos de riqueza, pobreza y desarrollo, invitándonos a considerarlos desde otra perspectiva. Hasta ahora todos los modelos de desarrollo propuestos se fundamentan en el consumismo, el despilfarro y el disfrute de bienes materiales. Hasta ahora hemos intentado construir un mundo desde el rico y el fracaso está a la vista. La experiencia nazarena nos hace constatar que es urgente cambiar de orientación y enfocar la acción en dirección contraria: en lugar de repartir la riqueza, repartamos la pobreza. Preguntémonos, no qué podemos hacer por los pobres, sino cómo puedo hacerme una de ellos. Esto quiere decir: aprender a vivir de una manera más simple, más frugal y sencilla. Vivir en armonía con la naturaleza, cuidar los recursos naturales evitando el deterioro acelerado del planeta. Aprender a ser tolerantes con los(as) demás, a respetar las ideas ajenas. Significa ser solidarios y compartir el pan. Ser acogedor, hospitalario, etc.

Permítaseme ahondar un poco más en ese cambio conceptual que la vivencia de Nazaret nos ofrece: asumir universalmente que pobre es el que carece de bienes materiales o siente las carencias. En el concepto clásico de pobre y de pobreza se da a las carencias una calificación moral y se dice que la pobreza es un mal. A partir de nuestra experiencia nazarena, nos parece que el carecer de bienes materiales no es una cosa mala, ni tampoco una cosa buena. Es un simple dato de la existencia. Nuestra perspectiva entonces es buscar las consecuencias y los efectos de esas carencias más que las causas. En nuestra manera de mirar al pobre nos centramos más en la vivencia de esas carencias y en la destrucción que produce. Constatamos que la vivencia de esas carencias produce una cierta visión del mundo, una cultura con ciertas características. Compartiendo la vida con los pobres descubrimos que las características de la visión pobre del mundo son:

- a) Sentido de la gratuidad y la fiesta.
- b) Aceptación de la realidad sin ponerle condiciones, libre de cualquier posesión material, intelectual o espiritual.
- c) Sentido del otro y del Otro que es Dios.
- d) La obstinación o la fuerza de la vida que aparece y que permite vencer todas las adversidades y carencias.
- e) El sentido de lo concreto y lo inmediato o apreciación de las cosas en su utilidad inmediata y la valoración del presente.

Estas características siempre aparecen de una manera o de otra en la existencia pobre, aunque nunca de la misma manera. Y se viven como valores o antivalores, siendo antivalor aquello que impide el desarrollo de la persona.

No todos los pobres viven siempre estas características pero quien las vive tiene que ser pobre. Y estas características tocan todas las dimensiones de la existencia humana sugiriéndonos un proyecto de sociedad hecho de solidaridad y fraternidad que toda persona puede vivir, si quiere, obviamente. Pero que, hoy por hoy, aparece como la posibilidad de continuación de la vida humana en este planeta.

Una palabra sobre la destrucción del pobre. Hablé mucho de la experiencia que hacemos del poder del mal cuando compartimos la vida nazarena. Este poder del mal se manifiesta justamente en la destrucción del pobre, es decir, en los procesos de deterioro físico, psíquico o existencial de las personas motivados por las carencias materiales. Podemos resumir las características de la destrucción en esas frases que oímos mil veces en la vida cotidiana: “uno por ser pobre no es nada, no puede nada, no vale nada, no sabe nada, no tiene nada”. También aquí la destrucción del pobre implica un tipo de cultura, así como un proyecto de sociedad. El proyecto de sociedad implícito en la destrucción del pobre está hecho de justicia y liberación. Implica que la sociedad se organice de manera distinta, de tal modo que toda persona sea reconocida en sus derechos fundamentales y que los valores fundamentales no sean el dinero y el tener. En esta perspectiva de la destrucción del pobre salimos de los calificativos morales y entramos en el terreno de las tareas y los desafíos que nos conciernen a todos y todas y no solamente a los pobres.

Para concluir

Queriendo articular la búsqueda de interioridad de la inmensa gama de grupos excluidos de nuestra sociedad, los nazarenos de hoy, con los desafíos del tiempo presente en aras a la inclusión de todos y todas, podemos decir una vez más desde los que sufren la historia: actualmente la brecha entre ricos y pobres es imposible de cerrar desde la perspectiva del rico. Es urgente plantear las cosas de otra manera: repartamos la pobreza, es decir, todas y todos participen tanto de los valores del pobre, de su proceso de liberación, así como de su destrucción. Concebido esto último en el sentido de que en un niño que muere de desnutrición se destruye a todos los niños del mundo.

Este planteamiento es posible si queremos. Belén y Nazaret son una propuesta universal.

¿Sueño?, ¿utopía?, ¿falta de realismo? En todo caso quiero terminar con una plegaria que resume lo que he tratado de comunicar a ustedes hoy:

“¡Dios mío, cuán misterioso y doloroso es tener que encarnar tu presencia!

En pos de Jesús, los pobres continúan la encarnación en el sufrimiento, en la lucha, en el desprecio, en el olvido.

Nosotros, que hemos escogido compartir su suerte, quizás no podremos ir hasta encarnar tu presencia.

Quizás nos está reservado sólo señalar este lugar de tu presencia, los pobres, y señalar la llegada de tu Reino.

Ese reino que sube desde el fondo de la tierra, y cuya savia empieza ya aquí a nutrir la vida de los pobres, “empezando por los últimos”.

El signo de la llegada de ese Reino es que hay ciegos que ven, sordos que oyen, cautivos que se liberan, gente aplastada que se endereza y se pone de pie.

¡Por cierto, no todos!

Pero ya algunos.

Son testigos luminosos para aquellos que tienen ojos para ver y oídos para oír que el camino está abierto desde la cruz a la vida.

INDIA, EL ASHRAM Y EL CAMINO DE LA INTEGRACION

Brian J. Pierce

La India es un misterio, por lo menos para alguien del Occidente que la visite. Con casi mil millones de habitantes y enormes ciudades llenas de gente, vendedores (¡y vacas!) ambulantes, tráfico de todo tipo (dos ruedas, dos patas, tres ruedas, cuatro patas, y cada combinación posible), parece estar en constante movimiento. Rica en recursos naturales y con un amplio y muy diverso patrimonio cultural, es la democracia más grande del mundo. Es a la vez un país fuertemente marcado por la extrema pobreza y azotado frecuentemente por calamidades naturales. En medio de su mar de gente y movimiento es también una tierra donde florece el silencio y donde se valora la experiencia contemplativa como algo tan natural como la respiración. Es un pueblo de grandes contrastes y a la vez un pueblo que respeta y celebra la diversidad. Varias de las grandes religiones del mundo tienen sus raíces en este subcontinente, y aunque suele prevalecer un espíritu de armonía y respeto entre ellas, hay también períodos de extrema tensión en el ámbito religioso. La India dio a luz a Mahatma Gandhi, uno de los grandes profetas de nuestros tiempos, un hombre con una visión universal, pacifista y profundamente espiritual. Y también produjo el fundamentalismo religioso que cegó la vida de Gandhi, un acto de cobardía e indiferencia no tan diferente del que le quitó la vida a Mons. Oscar Romero. Parte de la tensión religiosa actual en la India gira en torno al problema de las iglesias cristianas, especialmente las que plantean una política agresiva de conversión, lo cual es considerado por el pueblo, de mayoría hindú, un ataque contra su cultura. Aunque los cristianos forman menos de 4% de la población, los miles de centros educativos y hospitales dirigidos por distintas entidades cristianas (muchas de ellas de órdenes y congregaciones religiosas católicas) crean una presencia bastante notable en el país. La visita en noviembre pasado del Papa Juan Pablo II se llevó a cabo en un ambiente tenso y polémico, he-cha todavía más difícil por las recientes elecciones ganadas por el partido BJP del nuevo primer ministro A.B. Vajpayee, que tiene fuertes conexiones con grupos hindúes fundamentalistas. La India es todo esto y mucho más. He tenido el privilegio de hacer dos *peregrinaciones* a esta tierra fascinante, y a petición del editor de Alternativas trataré de compartir unas reflexiones desde mi propia experiencia de fe cristiana y mi interés en el *ashram* y el diálogo interreligioso.

Como cristiano y fraile dominico tengo que confesar que soy amante de dos grandes amores: la opción preferencial por los pobres (y su reflexión teológica de liberación) y el silencio contemplativo (con su larga tradición de teología mística). Desde mis años de formación teológica (en Estados Unidos y el Perú), estas dos líneas han competido por conquistar mi corazón. Mi vocación de ser-vicio a los pobres nació cuando era estudiante de intercambio en el Perú a los 17 años de edad, una experiencia que sirvió para abrirme los ojos, ciertamente de forma muy ingenua en ese momento, al mundo indígena y pobre de América Latina. En los años siguientes, de estudiante universitario en Texas, estudiando ciencias políticas y español, nació mi vocación dominicana, curiosamente por medio del contacto con monjas dominicas de clausura. En otras palabras, yo estaba condenado a una lucha interior desde el principio. ¿Qué voy a ser? ¿Misionero o monje? Mi último año de universidad me llevó primero a hacer una experiencia con los monjes trapenses y después con los frailes dominicos. En cierta forma la tensión siempre ha estado presente.

Mi primera visita a la India en 1996 fue una experiencia de sentirme *en casa* –por una parte a nivel cultural, pero más todavía a nivel interior. Vi en la India lo que mi corazón anhelaba desde hacía muchos años: gente viviendo, muy armoniosamente, una vida de gran cercanía a los pobres y a la vez de profunda contemplación. Era como encontrar un oasis en medio de un desierto. “Es posible”, pensé, “y no sólo posible, sino natural”. Atraído intuitivamente por la vida de Mahatma Gandhi, la invitación de acompañar a un amigo y hermano dominico, Donald Goergen, a visitar varios *ashrams* en la India no fue algo que tuve que pensar mucho. Yo presentía que “por allí” yo podría aprender algo que me serviría de mucho en mi vida personal. Me tiré a la aventura y a lo desconocido, y no me arrepiento. La Madre India y su gente me han enseñado mucho.

El *ashram* es algo no tan fácil de definir. Es un grupo de discípulos o *buscadores espirituales* que viven en comunidad, en un ambiente pobre y sencillo, casi siempre siguiendo las enseñanzas de un maestro espiritual o *gurú*. Abierto a personas de cualquier religión o filosofía espiritual, con tal de que sean personas que verdaderamente están buscando a Dios o la iluminación de una vida interior, el *ashram* suele ser un lugar donde se respira la esperanza de un mundo de tolerancia y de paz. Cada *ashram* pone énfasis en una u otra práctica de meditación, yoga u oración, dando mucha importancia a la creación de un ambiente de silencio y recogimiento. La mayoría de los *ashrams* tiene además algún compromiso social con la gente pobre que vive en las proximidades del *ashram*. El balance entre el servicio a los pobres y la vida silenciosa y contemplativa es real y bastante integrado en la vida comunitaria de un *ashram*, y fue esto lo que me llamó la atención y que sigue siendo un reto para mi propia reflexión.

Originalmente una opción de vida netamente hindú, en el siglo XX distintas comunidades cristianas, tanto protestantes como católicas, empezaron a experimentar con la creación de *ashrams* desde una experiencia de fe mayormente cristiana. Hay tres monjes benedictinos cuyos nombres se asocian mucho con el *movimiento ashram católico* del siglo XX. Ellos son Jules Monchanin, Henri Le Saux (Abhishik-tananda) y Bede Griffiths. Los tres, en distintos momentos, desempeñaron un papel importante en la fundación del Ashram Saccidananda-Shantivanam en el estado sureño de

Tamil Nadu. En este *ashram*, como en los otros con base cristiana, se unen elementos religiosos y rituales del hinduismo y del budismo con la liturgia cristiana. Textos de las Sagradas Escrituras de Occidente y de Oriente forman la liturgia de la Palabra en los distintos momentos de oración, meditación y de la celebración eucarística. El *Misterio Divino* es celebrado y adorado bajo sus diferentes nombres, y sobre todo desde su presencia inefable en el silencio interior o, en lenguaje hindú, “en la cueva del corazón”.

El *ashram* no es una universidad o un centro de reflexión teológica donde se estudian y se debaten las diferencias entre las religiones del mundo. Es una comunidad que acoge a gente de todas las religiones del mundo, en un ambiente de respeto mutuo, para buscar juntos el encuentro con Dios. En vez de un debate sobre las diferencias, lo que sí a veces se da es un compartir sobre los puntos de convergencia. No es un intento de combinar todos los elementos de las grandes religiones para crear una sopa religiosa universal. Esa tendencia es más común entre los que siguen las diferentes expresiones del movimiento *New Age*. El diálogo interreligioso, al que se le ha dado gran importancia en los documentos del Vaticano II, es más que nada una espiritualidad que se vive desde la armonía y la fraternidad mutua, donde *el otro*, que es diferente de mí y cuya experiencia de Dios es *otra* también, sirve como una especie de espejo donde uno encuentra reflejadas pinceladas de la Verdad del Misterio Divino. El diálogo interreligioso, vivido como camino espiritual, no sólo le abre a uno al mundo de las demás religiones, sino que enriquece con luces nuevas el caminar espiritual de uno mismo.

“Ya desde la antigüedad, y hasta nuestros días, se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana... La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que... no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos”. (Vaticano II: “*Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las Religiones no cristianas*”, N° 2).

Personalmente veo la vida del *ashram* en la India como al-go parecido a una *comunidad eclesial de base* (CEB). Hay personas del *ashram* que viven permanentemente en la comunidad y otras que participan en la vida comunitaria desde afuera, pero para todos y todas la vida en común es sumamente importante. He conocido casi una decena de *ashrams*, tanto hindúes como cristianos, y todos tienen una muy marcada dimensión contemplativa. Los miembros se reúnen dos o tres veces al día para orar y meditar. Las celebraciones eucarísticas integran los símbolos comunes del hinduismo (el fuego, el incienso, las flores, el agua, el quitarse los zapatos y sentarse en el piso del templo, etc.). El silencio penetra todo el *ashram*, creando un ambiente de atención al Espíritu de Dios en la oración, el trabajo, el estudio y las comidas. De igual importancia es lo que llamaríamos la *opción por los pobres*. Mahatma Gandhi enfatizó mucho esta dimensión durante los años en que vivía la vida comunitaria del *ashram*, pero es una parte integral de todos los *ashrams* que yo he conocido. La diferencia que yo noto, y que me parece de mucho valor para nosotros en el Occidente, es que el trabajo social, el trabajo a favor de los pobres y marginados, no es más importante que *el trabajo de la contemplación*. Los dos juegan un papel prioritario. El pobre no es necesariamente el receptor de la caridad de la comunidad, sino la encarnación del rostro de Dios –el mismo Dios que se contempla en el silencio. El pobre es la Palabra-hecha-carne, la misma Palabra que nace del silencio y la escucha meditativa.

Mi experiencia pastoral de los últimos años, casi totalmente aquí en América Latina, me ha ofrecido muchas oportunidades para radicalizar mi opción preferencial por el pobre, pero no ha sido fácil integrarla con una espiritualidad radicalmente contempla-tiva. Como dominico se supone que las dos opciones deben ser, para usar la imagen de nuestra hermana Sta. Catalina de Siena, los dos pies con que uno camina, porque de otra forma uno empieza a caminar cojo. ¿Cómo podemos en el Occidente reintegrar en nues-tras vidas y comunidades eclesiales la búsqueda *radical* de Dios sin verla como una pérdida de tiempo o una falta de compromiso con el pobre? Una espiritualidad de *acompañamiento* y de *presencia* me parece iluminar un poco el camino para nosotros. Nuestra inserción en el mundo de los pobres y excluidos no tiene que ser sólo desde la óptica ONG, es decir, como protagonistas. El acompañar al prójimo desde el silencio y la amistad es en sí una afirmación de su dignidad humana, de su ser persona. Nuestro *hacer* sufre de la desnutrición, la falta de una buena dosis del *ser*.

La India es una verdadera Madre en el sentido de ser una *maestra* que comparte con sus discípulos, sus hijos e hijas, la sabiduría de varios miles de años de experiencia de Dios. El último día que pasé en la India en mi segunda visita, en el '99, fue en un *ashram* hindú, donde el gurú, Chandra Swami, no ha hablado por casi 19 años. Miles de discípulos llegan al *ashram* cada año para tomar del pozo de este hombre de Dios, cuyo rostro refleja la paz que todo el mundo anhela en lo más profundo de su corazón. Las obras sociales del *ashram* fluyen de ese pozo contemplativo, regando las vidas áridas de muchas personas que el mundo ha echado para un lado. Ese mismo pozo se encuentra dentro de cada uno de nosotros y dentro de nuestras comunidades de fe. ¿Estamos bebiendo de él para ser fuente de vida verdadera en el mundo de hoy? Esa es la pregunta que me hago a mí mismo, el reto que llevo en mi corazón para este nuevo milenio