

Gradualidad, narratividad y experiencia espiritual en la urbe*

JOSÉ MARÍA SICILIANI B.**

RESUMEN



El artículo aborda el carácter progresivo de toda experiencia religiosa. Para verificar dicho rasgo, se analizan varios autores de la tradición cristiana que subrayaron su progresividad: San Ireneo, San Buenaventura y Santa Teresa de Ávila. De ese recorrido se puede colegir que una pretensión inmediateista en la formación religiosa sería pernicioso para el espíritu humano y para todo proceso de educación religiosa respetuoso de la libertad humana. La progresividad reclama entonces relato. Al reivindicar éste dentro de la "oferta religiosa" actual en la urbe, se puede hacer de la narratividad un criterio clave para cuestionar las narrativas ciudadanas religiosas actuales.

Palabras clave: Narratividad, educación religiosa, proceso, experiencia religiosa, teología narrativa

*Este artículo de reflexión se ubica dentro de las investigaciones del Grupo "Educación Ciudadana, Ética y Política", cuya sublínea "Educación y formación religiosa" adelanta trabajos en torno de la pedagogía narrativa de la fe aplicada a la pastoral de los derechos humanos. Estas investigaciones son avaladas por la Facultad de Educación de la Universidad La Salle, Bogotá, y por la Vicerrectoría de Investigación y Transferencia, VRIT, de la misma Universidad. Fecha de recibo: 9 de noviembre de 2009. Fecha de evaluación: 8 de febrero de 2010. Fecha de aprobación: 16 de marzo de 2010.

** Licenciado en Filosofía (1986) y en Teología (1988), por la Universidad San Buenaventura (Bogotá); Magister en Teología por el Instituto Católico de París (1995); Magister en Estudios Medievales por la Universidad París IV Sorbona (1998); Doctor en Teología por el Instituto Católico de París (2003); Doctor en Estudios Medievales, por la Universidad París IV Sorbona (2003); profesor del Programa de Licenciatura en Educación Religiosa, Universidad La Salle, de Bogotá. Correo electrónico: jsiciliani@unisalle.edu.co o josemariasiciliani@gmail.com

GRADUALITY, NARRATIVITY, AND SPIRITUAL EXPERIENCE IN THE CITY

Abstract

This article deals with the progressive character of all religious experiences. In order to verify this feature, several authors from Christian tradition who highlighted its progressivity are analyzed: Saint Irenaeus, Saint Bonaventure, and Saint Therese of Ávila. From that overview it can be inferred that an immediatist pretention in the religious formation might be harmful for the human spirit and for all religious education processes which respect human freedom. Progressivity then demands accounting. When claiming its pertinence in the current "religious offer" in the city, narrativity can become a critical criterion in order to question the current urban religious narratives.

Key words: Narrativity, Religious Education, Process, Religious Experience, Narrative Theology

A EXPERIÊNCIA ESPIRITUAL NA NARRATIVA RELIGIOSA

Resumo

O artigo expõe o caráter progressivo da experiência religiosa, onde analisam-se, vários autores da tradição cristã que abordaram a progressividade: Santo Inneo, San Buenaventura, e Santa Teresa de Ávila. Desse caminho pode-se concluir que há uma pretensão imediata na formação religiosa que seria nociva para o espírito humano e todo processo de educação respeitoso da liberdade humana. A progressividade reclama o relato, e reabilita-o dentro da "oferta religiosa" atual na urbe, onde pode-se fazer da narratividade um critério chave para questionar as narrativas cidadãos religiosas atuais.

Palavras Chave: Narratividade, educação religiosa, processo, experiência religiosa, teologia, narrativa

INTRODUCCIÓN

La teología, en varias de sus especialidades, ha acogido el “giro narrativo” con todas las consecuencias que éste le acarrea. En teología sistemática, se ha llegado a plantear incluso un cambio de la “razón teológica”, pues ahora hay que integrar en el concepto de racionalidad teológica aspectos poco considerados durante siglos¹ tales como la memoria, el relato, el recuerdo, el dolor de las víctimas, entre otros. Expresado en términos teológicos clásicos, en el proceso de determinación de los lugares teológicos, ya no se rechazan –como espurias y ajenas a la presencia de Dios– las experiencias de fe narradas por los grandes y pequeños testigos de la fe.

La integración dentro de la razón teológica de los factores mencionados implica para la teología una renovación de su propio quehacer, que ahora no se aleja de lo narrativo, por muy singular que sea, en su proceso de constitución de un discurso que presente pertinentemente la experiencia cristiana a los hombres y mujeres de hoy. Ahora el *auditus fidei* propio de toda teología escucha también relatos de fe; ahora el *intellectus fidei* no se desgaja de la dimensión anamnética típica de la razón bíblica; ahora la *praxis fidei* recupera el sentido narrativo de toda acción que brota de la fe; ahora el *testimonium fidei* no se sonroja al expresarse por medio de relatos con los cuales el testigo pronuncia su ¡hème aquí!

Pero si en teología sistemática aún queda mucho por explorar, en teología práctica la integración del “giro narrativo”, según nuestro modesto punto de vista, está reclamando articulaciones audaces, susceptibles de ser elaboradas a partir de los planteamientos agudos de los grandes pensadores de “la narratividad²” en las diversas ciencias humanas y sociales. Porque la narratividad queda muchas veces reducida, o más bien atrapada, por la urgencia de la “solución práctica” que atenaza al pastoralista, interpelado por un auditorio indecifrible, apático, inconstante, o francamente desinteresado u hostil. Se produce entonces una “inflación de lo narrativo”, que tiende a vaciar la narratividad de su sustancia teológico-performativa, porque la identifica con la “receta”.

¹ Por lo menos, desde Melchor Cano en adelante.

² “Narratividad” es el neologismo empleado actualmente en la parte de lingüística que se ocupa de los textos narrativos y que se conoce como “narratología”. La narratividad es la propiedad de un relato.

Tanto la teología, en su vertiente más teórica, como en su vertiente pastoral-evangelizadora, tiene que vérselas no sólo con el Dios de la revelación sino con un ser humano marcado por muchos procesos que determinan su manera de habitar el mundo. El presente artículo tomará en cuenta dos de esos factores. Por un lado, la gradualidad de toda experiencia humana, incluida la experiencia religiosa, y los problemas que una sociedad de “gratificación inmediata” trae para las dinámicas propias de la vida de fe. Por otro lado, el hecho de la vida urbana y los giros que ésta imprime a las narraciones de las ciudadanas y ciudadanos citadinos, sobre todo, si ellas y ellos, además de vivir en la ciudad, están en condiciones materiales precarias de existencia y de anonimato existencial.

La gradualidad (abordada en correlación con los conceptos de “acostumbramiento”, “itinerario” y “entrada”) y el urbanismo (abordado en correlación con algunos conceptos binarios y dialécticos³) serán estudiados a partir de un concepto eje articulador: la “identidad narrativa”, según la ha formulado Paul Ricoeur. La relación así establecida entre estos tres elementos permitirá avizorar el valor existente entre novedad y duración, en un contexto de fragmentación o de licuefacción de los relatos comunes; relatos que nos impulsarán a recordar que estamos viviendo juntos y que hemos de construir juntos un proyecto de sociedad y de mundo; que hemos de construir juntos una historia.

Así, luego de esta introducción, se estudiará –en la primera parte del trabajo– el concepto de progresividad⁴ en la experiencia humana y en la religión. Se trabajarán para esto tres autores místicos representativos de la tradición cristiana: Ireneo de Lyon y su concepto de acostumbramiento; San Buenaventura y su propuesta de un itinerario de la mente hacia Dios; y Teresa de Ávila, con la invitación a una “entrada” cada vez más íntima del alma humana en la morada de Dios.

En la segunda parte, se estudiará el concepto de identidad narrativa, destacando especialmente su carácter procesual⁵, que permite evitar justamente tanto las definiciones apresuradas e interrumpidas de la identidad, co-

³ Por ejemplo, la bina inclusión/exclusión.

⁴ “Progresividad” es el neologismo que indica la propiedad de un proceso que –según la etimología– se caracteriza por progresar. Progresividad es, pues, un rasgo de toda progresión.

⁵ “La palabra ‘proceso’ lleva implícito el significado de progreso, de futuro, de fin, y se refiere al camino que se sigue para llegar a él, que implica una serie de pasos sucesivos, ninguno de los cuales sería posible sin los anteriores. En la pastoral en general, y específicamente en la

mo las definiciones confusas y flotantes. Por último, se estudiarán las configuraciones que toma la narración citadina. Vistos estos tres elementos, se estará en condiciones de percibir mejor el talante de las propuestas narrativas –qué tipos de relatos de fe– pueden incentivar los procesos de educación religiosa que asumen la narrativa como un paradigma no sólo teológico sino también pedagógico.

LA GRADUALIDAD EN LA EXPERIENCIA HUMANA Y EN LA EXPERIENCIA CRISTIANA CATÓLICA

*Festina lente.*⁶

Las afirmaciones que siguen se apoyan sobre este presupuesto antropológico fundamental: el ser humano está en devenir. Especialmente, porque la realización humana que cada persona tiene como tarea, se lleva a cabo gracias a las relaciones consigo misma, con los demás, con las instituciones sociales, con el cosmos y con Dios, que no están nunca enteramente disponibles para la persona. Y puesto que esas relaciones son variadas y diversas, el ser humano no está nunca en posición estática, sino en constante advenimiento y construcción de sí mismo. Por tal razón, a pesar del surgimiento de nuevas definiciones para las etapas de la vida humana⁷, inexorablemente ésta se presenta, al menos después de haber sido vivida, como una sucesión de experiencias y periodos que hicieron pasar de un punto a otro.

El ser humano se siente incompleto: experimenta la falta de compleud de su verdad, experimenta la falta de completud de su deseo, experimenta la falta de completud de su propia libertad. Y se siente impelido y busca, en muchos casos afanosamente y perdiendo el sentido de los “ritmos” vitales y cósmicos⁸, llenar esa falta de completud con la fuerza de su voluntad, con el

pastoral con jóvenes, podemos aplicar este concepto tanto a la acción que desarrollamos los agentes pastorales como a lo que sucede en los jóvenes que acompañamos.” (Gasol, Méndez y Pajuelo, “Procesos”, 101)

⁶ Proverbio latino: “Apresúrate lentamente.”

⁷ A manera de ejemplo, respecto de la etapa de la adolescencia y la juventud, ver J. González-Anleo, *Para comprender la juventud actual* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2008), el Capítulo II: “La difícil identidad de la juventud”, 53-86.

⁸ Ver el hermoso texto de espiritualidad de Carlos G. Vallés, *Descubre tus ritmos. Para vivir mejor* (Santander: Editorial Sal Terrae, 2008).

poder de su conocimiento, con el frenesí de la acción, o simplemente instalándose, aparentemente satisfecho, en la misma falta de completud.

Conviene, pues, estudiar los obstáculos que hoy encuentra la persona, al asumir esa tarea de autoconstrucción, que la introduce en la gradualidad y por tanto en la temporalidad y la historicidad. ¿Qué obstaculiza hoy la asimilación de la gradualidad propia de la condición humana? ¿Qué aportes han hecho a la comprensión de esta gradualidad algunos pensadores y místicos del cristianismo? A explorar elementos de respuesta se consagran las líneas que siguen.

Los obstáculos a la gradualidad en la experiencia humana actual

En la actualidad es muy importante mostrar la relevancia de lo que llamamos aquí la “gradualidad de la experiencia religiosa” y señalar con perspicacia sus implicaciones en la vida de cualquier tendencia religiosa que pretenda ofrecer alternativas profundas y sólidas a quienes siguen su propuesta.

Se entiende aquí por “gradualidad religiosa” la necesidad de procesos en la vivencia de la experiencia religiosa, especialmente en su educación. Detrás de esta afirmación se encuentran una concepción antropológica, una teología y una pedagogía religiosa que conviene explicitar teóricamente mostrando algunas de sus conexiones inmediatas en la forma de vivir la religión.

Vivimos en una sociedad de la eficacia, de la rentabilidad, del inmediatismo. Los franceses encuentran en la expresión “*tout et tout de suite*” (todo y enseguida) una expresión que caracteriza a la sociedad, y en particular, a la juventud actual. Es –según expresión del psicólogo investigador francés Tony Anatrella– “*la société du désir immédiat*”, sobre cuya cultura, afirma dicho autor:

El deseo, apenas acabado de nacer, debe ser satisfecho. Freud y la mayoría de los autores ponen en evidencia la necesidad de diferir la realización del deseo para que él se desarrolle, se estructure y llegue a la madurez. Si no, el yo deviene cada vez menos vigoroso y menos capaz de resistir la frustración, por efecto de la satisfacción inmediata.⁹

La cultura de consumo hace que los jóvenes y las personas en general quieran obtener todo, tenerlo todo, pero sin vivir los procesos que la adquisición o consecución de algo reclama.

⁹ Anatrella, *Interminables adolescentes. Les 12/13 ans*, 142.

En ese orden de ideas, también se ha hecho notar en los análisis económicos que ya para nadie es obvio lo que hace unas décadas lo era para aquellos que podemos aún llamar abuelos: es decir, la capacidad de gastar sólo lo que se ganaba y de comprar al contado. El sistema económico en que ha entrado la sociedad globalizada ha hecho normal que todos compremos y luego paguemos, cuando la mentalidad anterior era la contraria. Había que aprender a esperar, había que gastar sólo lo que se podía, y mientras tanto, había que ahorrar hasta poder comprar: "La nueva posesión era celebrada luego de un esfuerzo que muchas veces era muy largo."¹⁰

Y aunque el hombre actual se queja frecuentemente de la falta de tiempo, eso no significa necesariamente que haya aprendido a valorar la riqueza de la duración. Es más, se ha aventurado definitivamente en la época de la obsolescencia, de lo que pasa rápido.¹¹ Hay mucho por hacer y de diversa naturaleza. Eso "desmigaja la duración" pero también "la satura".¹²

Muchos tienen la sensación de un tiempo en pedazos, estallado, a veces inscrito sobre planos paralelos y sin comunicación. Y esta diseminación no dominada aumenta la penosa sensación, incluso si ella es por momentos agradable y embriagante, de una duración a la vez demasiado llena y huidiza.¹³

Lo grave de esto reside en que se tiene la sensación de que no hay tiempo para ser, que una cierta superficialidad nos invade, una precipitación nos carcome, que no hemos aprendido a escoger lo esencial, que se está como aprisionado por lo cotidiano, pero que ese cotidiano no es lo esencial. "No hay tiempo de tomarse el tiempo", dice el teólogo H. Bourgeois.¹⁴

Esas anotaciones diversas permiten intuir que una cierta forma de sabiduría, una cierta forma de religión se deja reconocer cuando aparece la voluntad de no quemar etapas, de no dejarse aprisionar por la inmediatez, a fin de aumentar nuestra capacidad de acoger los acontecimientos. Algunos pensadores han subrayado esta situación; un ejemplo de esta percepción lo encontramos en el filósofo y escritor Pierre Sansot, quien escribe así:

¹⁰ González-Carvajal, *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, 140.

¹¹ *Ibid.*, 139.

¹² Me inspiro aquí del texto de Bourgeois, Gibert y Jourjon, *L'expérience chrétienne du temps*, 175-177.

¹³ *Ibid.*, 175.

¹⁴ *Ibid.*, 176.

Yo admiraba esas gentes, hombres y mujeres que, poco a poco, el tiempo de una vida, habían dado forma a un rostro de nobleza y de bondad. En el campo, después de una jornada de trabajo, los hombres levantaban un vaso de vino a la altura de su cara, ellos lo consideraban, lo aclaraban antes de beberlo con precaución. Árboles centenarios cumplían su destino siglo tras siglo y una tal lentitud avecinaba a la eternidad.¹⁵

Estas líneas dejan ver que un problema de fondo está en juego aquí: la relación con el tiempo que la experiencia religiosa puede instaurar en este contexto.

Gradualidad en la experiencia religiosa cristiana católica

*Jesús progresaba en sabiduría,
en estatura y en gracia
ante Dios y ante los hombres.
Lc 2,52*

*Dios, que conduce todas las cosas con sabiduría y con
dulzura, y que no tiene en absoluto la costumbre
de forzar la inclinación de los hombres, queriendo comprometerme
a tomar enteramente cuidado de las escuelas,
lo hizo de una manera bien imperceptible y durante mucho tiempo;
de suerte que un compromiso me condujo a otro,
sin haberlo previsto desde el comienzo.¹⁶*

Con el fin de mostrar que la experiencia religiosa cristiana es también una forma particular de relación con el tiempo, se estudiarán en seguida algunos autores cristianos que reflejan expresamente la relación entre experiencia religiosa y tiempo. El punto de vista que interesa aquí es el de lo procesual, en cuanto que lo resaltado será la existencia de etapas reconocidas por los autores estudiados. Se mostrará la tesis según la cual los autores abordados han mostrado que el camino espiritual comporta etapas que hay que recorrer, pasos que hay

¹⁵ Sansot Pierre, *Du bon usage de la lenteur*, 10. "El mundo va cada vez más rápido [...] ¿La razón quiere que nos inclinemos delante de un proceso que se dice irreversible o bien no nos invita más bien a sustraernos a una tal galopada cuando nada la justifica? Una simple observación me incitará a tomar la segunda vía. Las personas rápidas deberían, en principio, acumular una pequeña franja honorable de tiempo libre en donde al fin ellas vivirían para ellas mismas sin preocuparse por una tarea impuesta. Ahora bien, evidentemente ellas me parecen vivir miserablemente en una suerte de penuria, estando siempre a la búsqueda de algunos instantes en que ellas estarían libres de un *forcing* agotador." (Idem, 10-11)

¹⁶ San Juan Bautista De La Salle, "Memoria de los orígenes", I, 77-79.

que dar. Por ende, la madurez religiosa cristiana es entendida como un camino que demanda la superación de la inmediatez.

Ireneo de Lyon (140-202) y la noción de “acostumbramiento”

De Ireneo, nacido en Asia Menor, y unido a través de Policarpo de Esmirna a la tradición joánica, se sabe que vivió como obispo en la ciudad francesa de Lyon. Se conservan dos de sus obras.¹⁷ Aquí sólo se hará alusión a la titulada *Contra los herejes*, cuyo título exacto es *Exposición y refutación de la falsa gnosis*.¹⁸ Es considerado el primer teólogo del cristianismo ya que sistematizó por primera vez, a partir de una visión trinitaria, la tradición cristiana recibida de los apóstoles y de los “padres apostólicos”, tratando de mostrar su coherencia.

Sin embargo, lo que interesa aquí es justamente que esa visión de la Trinidad, en la que el Hijo y el Espíritu Santo aparecen como las dos manos del Padre, es formulada desde el horizonte de una historia en la que Dios ha venido actuando con el fin de preparar al hombre para la salvación.¹⁹ Esta historia, calificada por la teología cristiana como “economía de salvación”²⁰, comienza con la creación y llega hasta el tiempo actual gracias a la Iglesia, por la cual el envío del Espíritu Santo es asegurado a todos los hombres.

Contra el gnosticismo que rechazaba al Antiguo Testamento, al no admitir a un Dios creador del mundo material, Ireneo afirma la unidad y la coherencia entre ese Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Ireneo elabora lo que podemos llamar hoy una “teología de la historia” en la que los dos testamentos, lejos de oponerse, se complementan porque son dos etapas de la humanidad. La ley del Antiguo Testamento prepara y dispone al Evangelio. No hay, pues,

¹⁷ Eusebio de Cesarea conserva una hermosa carta de Ireneo a Florinus. Ver Eusebio, *Histoire ecclésiastique*, 5, 20, 5-7.

¹⁸ Seguiremos la versión de San Ireneo De Lyon, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, de la edición preparada por Carlos Ignacio González, S.J. (2000). Citaremos a partir de ella señalando las páginas o los capítulos.

¹⁹ Véase, por ejemplo, el libro IV, donde San Ireneo muestra la unidad de los dos Testamentos (298-310, *Contra las herejías*, IV, 1, 1-27), y cómo el Antiguo Testamento prepara al Nuevo (311-313, *Contra las herejías*, IV, 9, 1-3).

²⁰ Remitimos el lector al índice analítico del texto que usamos para citar a San Ireneo. Allí el autor señala, para el vocablo “economía”, las veces en que aparece en la obra (Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, 482).

oposición sino progresión, que desvela el plan de salvación que se manifiesta desde los orígenes del mundo, en que “Dios forma al hombre magníficamente” y lo lleva de las promesas a su realización en Cristo.

Es, pues, Dios mismo quien asume la progresividad, es Dios mismo quien hace un plan con etapas. Ireneo llega a hablar incluso de las etapas de la vida de una persona y dice, curiosamente, que Jesús vivió todas esas etapas para poderlas redimir, según el principio clásico de los padres de la Iglesia, según el cual “lo que no es asumido no puede ser redimido”²¹:

Él no rechazó ni reprobó al ser humano, ni abolió en sí la ley del género humano, sino que santificó todas las edades al asumirlas en sí a semejanza de ellos. Porque vino a salvar a todos: y digo a todos, es decir, a cuantos por él renacen para Dios, sean bebés, niños, adolescentes, jóvenes o adultos. Por eso quiso pasar por todas las edades: para hacerse bebé con los bebés, a fin de santificar a los bebés; niño con los niños, a fin de santificar su edad, dándoles ejemplo de piedad y siendo para ellos modelo de justicia y obediencia; se hizo Joven con los jóvenes, para dar a los jóvenes ejemplo y santificarlos para el Señor y creció con los adultos hasta la edad adulta...²²

Así pues, Dios vino al tiempo para construir una historia, para vivir un proceso. De esta manera, Ireneo construye el tiempo desde la economía de la salvación y muestra así que Marción²³ no estaba en la verdad al despreciar al Dios creador del Antiguo Testamento. Vale la pena subrayar que esa articulación entre los dos testamentos indica que hay un tejido profundo en el tiempo de la historia de Dios con los hombres, hay una trama, diríamos hoy, según la estructura de un relato, cuyo nudo puede ser identificado en el designio salvador de Dios y la resistencia que encuentra en el hombre.

²¹ “Lo que no fue asumido (por el *logos* en su encarnación) tampoco ha sido sanado; pero lo que se ha unido con Dios, eso también ha sido salvado.” (Gregorio de Nazianzo, + 390, Ep. 101, 7), citado por Hans Kessler, *Manual de cristología*, 139. Ver lo que dice Ireneo sobre el motivo de la encarnación en *Contra las herejías*, III, 18, 6-7, 273-274.

²² Ireneo de Lyon, *Contra las herejías*, II, 22, 4, 181.

²³ “Nacido en la provincia del Ponto, vino a Roma hacia el año 140. Su enseñanza provocó su excomunión en el 144. Se convirtió en el jefe de una Iglesia heterodoxa, fuertemente organizada, que se desarrolló rápidamente, y que poseía aún comunidades en Siria en el siglo V. La principal obra de Marción, *Las antítesis*, que se esforzaba en demostrar una oposición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, desapareció.” (De la Brosse (dir.), *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne*, 446. Marción negaba así toda preparación de Cristo, como también el crecimiento de Cristo que Lucas afirma al comienzo de su Evangelio. No cree que Jesús haya nacido y crecido. Jesús no se entronca en la historia de Israel ni asume sus promesas.

Junto a esa construcción de la historia como plan de salvación por etapas, Ireneo incluye el concepto de “acostumbramiento”. Esta categoría indica de otra forma la “procesualidad” o la gradualidad de la salvación divina conocida y vivida por el hombre. Es interesante que dicho acostumbramiento sea doble: Dios se acostumbra al hombre y el hombre se acostumbra a Dios. Dejemos hablar al propio Ireneo, quien escribió:

Por los profetas había prometido que lo derramaría (al Espíritu Santo) en los últimos tiempos sobre sus siervos y siervas, para que profeticen (Jl 3, 1-2). Por eso también descendió sobre el Hijo de Dios hecho Hijo del Hombre, para acostumbrarse a habitar con él en el género humano, a descansar en los hombres y a morar en la criatura de Dios, obrando en ellos la voluntad del Padre y renovándolos de hombre viejo a nuevo en Cristo.²⁴

Ahora recibimos alguna parte de su Espíritu, para perfeccionar y preparar la incorrupción, acostumbrándonos poco a poco a comprender y a portar a Dios.²⁵

Así, pues, primero Dios se acostumbra al hombre, y luego el hombre se acostumbrará a Dios. La primera fase se realiza cuando el Espíritu desciende sobre el Verbo (Cristo). Pero el Verbo acostumbra el hombre a Dios. Dios atrae al hombre hacia sí para que poco a poco experimente la salvación que él le aporta y que Ireneo se complace en describir en estos términos: “La gloria de Dios es el hombre viviente y la vida del hombre es la visión de Dios.”²⁶

San Buenaventura (1217-1234) y la noción de “itinerario”

Este santo y doctor de la Iglesia, hijo de San Francisco de Asís, escribió un texto bien conocido llamado *Itinerarium mentis in Deum*, en el año 1259, durante un retiro espiritual en el Monte Alvernia, donde San Francisco de Asís había recibido los estigmas. Al comienzo del texto, en el Prólogo, Buenaventura invoca “al primer Principio, de quien descienden todas las iluminaciones como del Padre de las luces, de quien viene toda dádiva preciosa y todo don perfecto, es decir, al Padre eterno por su Hijo”.

Así, desde el inicio, sin tener en cuenta el mismo título, Buenaventura habla de tiempo, de comienzo. Luego pide la intercesión de San Francisco en estos términos: “Nuestro guía y padre, tenga a bien iluminar los ojos de nuestra

²⁴ Ireneo de Lyon, *Contra las herejías*, III, 17, 1, 267.

²⁵ *Ibid.*, V, 1, 401.

²⁶ *Ibid.*, IV, 20,7, 336.

mente para dirigir nuestros pasos por el camino de aquella paz que sobrepuja a todo entendimiento.” Aquí aparece más claramente la idea de camino, de progreso, de encaminamiento, justamente lo que el libro va a mostrar en detalle por medio del estudio de las etapas que ha de recorrer quien quiera acercarse a Dios.

Vale la pena, pues, señalar estas etapas para ver esa progresión que desvela Buenaventura en el caminar hacia Dios del creyente. El “Doctor Seráfico” los llama “grados para subir hasta el lugar que dispuso el Señor” (I, 1), o “los grados de la divina subida” (I, 2) y los describe así:

Porque, según el estado de nuestra naturaleza, como todo el conjunto de las criaturas sea escala para subir a Dios, y entre las criaturas unas sean vestigio, otras imagen, unas corporales otras espirituales, unas temporales, otras eternas, y, por lo mismo, unas que están fuera de nosotros y otras que se hallan dentro de nosotros, para llegar a considerar el primer Principio, que es espiritualísimo y eterno y superior a nosotros, es necesario pasar por el vestigio, que es corporal y temporal y exterior a nosotros, esto es ser conducido por la senda de Dios; es necesario entrar en nuestra alma, que es imagen eterna de Dios, espiritual e interior a nosotros, y esto es entrar en la verdad de Dios; es necesario, por fin, trascender al eterno espiritualísimo y superior a nosotros, mirando al primer Principio, y esto es alegrarse en el conocimiento de Dios y en la reverencia de la majestad. (I, 2)

A San Buenaventura le agradaban mucho las equivalencias y por eso señala que las etapas del *Itinerario* corresponden a tres progresiones, en correspondencia con la triple existencia de las cosas en la materia, en la inteligencia y en Dios (I, 3) y en correspondencia igualmente con las tres sustancias que hay en Cristo, a quien justamente llama “*escala nuestra*” (I, 3): la sustancia corporal, la espiritual y la divina (I, 3). Seguidamente, Buenaventura afirma que dicha progresión está en conformidad con los tres aspectos principales de nuestra alma, que él explica en los siguientes términos:

Uno es hacia las cosas corporales exteriores, razón por la que se llama animalidad o sensualidad; otro hacia las cosas interiores y hacia sí misma, por lo que se llama espíritu; y otro, en fin, hacia las cosas superiores a sí misma, y de ahí que se le llame mente. Con estos aspectos debemos disponernos para subir a Dios, a fin de amarle con toda la mente, con todo el corazón y con toda el alma, en lo cual consiste la perfecta observancia de la ley y, junto con esto, la sabiduría cristiana. (I, 4)

Cada uno de estos aspectos puede ser considerado mirando a Dios como Alfa o como Omega; de ahí que –según Buenaventura– resulten seis grados, que el relaciona inmediatamente con los seis días de la creación, con

las seis gradas por las cuales se subía al trono de Salomón, con las seis alas de los serafines que vio Isaías y con otras escenas bíblicas (I, 5).

Estas seis etapas son las siguientes:

- I. El sentido: *Especulación de Dios en los vestigios que hay de él en este mundo sensible.*
- II. La imaginación: *Especulación de Dios por su imagen impresa en las potencias naturales.*
- III. La razón: *Especulación de Dios en su imagen, reformada por los dones gratuitos.*
- IV. El entendimiento: *Especulación de la unidad de Dios por su nombre primario, que es el ser.*
- V. La inteligencia: *Especulación de la beatísima Trinidad en su nombre que es el bien.*
- VI. El ápice de la mente o la centella de la sindéresis. (I, 5): *Exceso mental y místico, en el que se da descanso al entendimiento, traspasándose el afecto totalmente a Dios a causa del exceso.*

San Buenaventura afirma de estas etapas lo siguiente: “Estos grados en nosotros los tenemos plantados por la naturaleza, deformados por la culpa, reformados por la gracia; y debemos purificarlos por la justicia, ejercitarlos por la ciencia y perfeccionarlos por la sabiduría.” (I, 6)

Cada grado tiene su peculiaridad:

- En el primero, el hombre comienza a contemplar los *vestigia Dei*, las huellas de Dios en la naturaleza. De las cualidades vistas en estos signos puede el alma elevarse para ver la belleza de Dios (I, 11).
- En el segundo, el entendimiento mira sobre todo el origen, el decurso y el fin del mundo. A través de ellos se pueden contemplar la potencia creadora de Dios, su providencia y su justicia. (I, 12).
- En el tercero, el entendimiento discierne la naturaleza diversa de los seres y comprende por este camino que hay algunos de carácter espiritual. (I, 13).²⁷

²⁷ Con estas palabras concluye San Buenaventura estas tres primeras etapas: “Luego de estas cosas visibles se levanta el alma a considerar la potencia, la sabiduría y la bondad de Dios como existente, viviente e inteligente, puramente espiritual, incorruptible e inmutable.” (I, 13). “Luego,

- En el cuarto, el alma es invitada a entrar en sí misma, que es imagen de Dios, a contemplar el primer principio que habita en ella (IV, 1); para eso ejercitará la fe, la esperanza y el amor de Cristo, la única puerta que abre el camino hacia esta etapa (IV, 2).
- En el quinto²⁸, se contempla al ser y sus atributos esenciales de unidad, de perfección, etc. En el sexto, levanta la mente el ojo hacia la Trinidad.
- En el séptimo descansa la mente, se dejan las operaciones intelectuales, y en una contemplación excesiva, mística, el hombre se transforma todo en Dios. Aquí, ya no hay que preguntar a la doctrina sino a la gracia, es el éxtasis de amor, dice el Doctor Seráfico, (VI, 6).

En San Buenaventura, se encuentra pues un camino progresivo, lento, procesual, que conduce al hombre de la observación de las cosas sensibles hasta el encuentro místico con Dios, hasta el éxtasis de amor en el que ya la mente suspende sus acciones y el afecto y la unción guían al creyente. Entonces, no hay saltos rápidos, no hay forma de llegar a esa última etapa sin haber atravesado los senderos de la purificación y la iluminación (etapa purificatoria e iluminativa), para llegar finalmente a la unión con Dios (etapa unitiva). La persona que quiera vivir un proceso religioso según la fe cristiana, debe –según San Buenaventura– emprender ese trayecto. El *Itinerario* le ofrece con sabiduría e inteligencia los detalles, las luces y las sugerencias que debe tener en cuenta quien busca a Dios.

el que con tantos esplendores de las cosas creadas no se ilustra, está ciego: el que con tantos clamores no se despierta, está sordo; el que por todos estos efectos no alaba a Dios, ése está mudo; el que con tantos indicios no advierte el primer Principio, ese tal es necio. Abre, pues, los ojos, acerca los oídos espirituales. Despliega los labios y aplica tu corazón para en todas las cosas ver, oír, alabar, amar y reverenciar, ensalzar y honrar a tu Dios, no sea que todo el mundo se levante contra ti.” (I, 15)

²⁸ San Buenaventura hace una síntesis de los cuatro grados precedentes en estos términos maravillosos: “Y porque acontece contemplar a Dios no sólo fuera y dentro de nosotros, sino también sobre nosotros –fuera por su vestigio, dentro por su imagen y sobre por la luz impresa en nuestra mente, luz que es la luz de la Verdad eterna, pues nuestra mente de una manera inmediata es informada por esa Verdad–, los que se han ejercitado en el primer modo han entrado en el atrio ante el tabernáculo los que en el segundo, han entrado en el santo; los que en el tercero, entran con el sumo sacerdote en el santo de los santos, donde sobre el arca están los querubines de la gloria protegiendo el propiciatorio, por los cuales entendemos dos modos o grados de contemplar las perfecciones divinas invisibles y eternas: modos o grados que versan sobre Dios, el uno sobre sus atributos esenciales y el otro sobre las propiedades personales.” (V, I)

Santa Teresa de Ávila (1515- 1582) y la noción de “entrada”

El *Castillo interior* –conocido también como *Las moradas*²⁹– fue redactado por Teresa de Ávila en 1577, en un tiempo de gran tranquilidad espiritual. “La Señora de Ahumada” intenta, con toda claridad y a partir de su propia experiencia, indicar la ruta, mostrar los pasos, en este caso, las moradas o aposentos que se han de atravesar antes de llegar al centro de ese castillo interior que es el alma, donde reside Dios, “en donde suceden las cosas más secretas entre Dios y el alma”.³⁰

Como se puede ver claramente leyendo el texto, no se trata de la presentación de un conjunto de prohibiciones que plantearía la fe cristiana a quienes desean conocerla y vivirla, no es la presentación de una carrera de obstáculos que Dios habría impuesto para que el creyente pruebe su obediencia a la voluntad divina implacable. Se trata, por el contrario, del descubrimiento progresivo de la grandeza de Dios, a quien finalmente el alma se une en matrimonio espiritual con gozo excesivo de amor.

Aquí también se verá cómo el alma debe ir de morada en morada, purificándose, adentrándose poco a poco hasta poder acercarse a Dios. Conviene aclarar que el texto no debe ser comprendido, dado su tenor, simplemente como un tratado de oración, sino como un tratado sobre la vida cristiana, que es mucho más que oración. Basta para eso recordar el Capítulo III de las quintas moradas, en que Teresa de Ávila insiste que el signo más claro del estado de unión con Dios no es el gusto o fervor en la oración, sino el amor a los demás, la humildad en las relaciones interpersonales y la capacidad de sufrir por amor al otro, según el ejemplo de Cristo: “Mirad lo que costó a nuestro Esposo el amor que nos tuvo, que por librarnos de muerte la murió tan penosa como muerte en cruz.”³¹

De forma muy sintética, conviene señalar –según el interés particular de este artículo– algunos puntos específicos de cada una de las moradas.

Primeras moradas. Teresa propone “considerar el alma como un castillo, todo de un diamante o muy claro cristal, donde hay muchos aposentos, así como

²⁹ Tomaremos las citas de la obra de Teresa de Jesús, *Castillo interior o las moradas. Exclamaciones del alma a Dios. Poesías* (1952).

³⁰ *Ibid.*, 27.

³¹ *Ibid.*, 154.

en el cielo hay muchas moradas".³² Se trata, pues, de entrar en el alma, de emprender un camino; y aunque parezca extraño, este sendero hay que andarlo porque frecuentemente las personas viven fuera de sí mismas, y están como tullidas: no pueden hacer ese viaje hacia la interioridad.³³ Al entrar en los primeros aposentos, se pasan muchas sabandijas, pero ya ese es el primer paso: el autoconocimiento, en el que con humildad se reconoce lo que se es al considerar la grandeza de Dios.³⁴ En esta primera morada se compara al castillo con una planta (palmito), cuyo fruto, para ser saboreado, requiere quitar muchas hojas y cáscaras.³⁵

Segundas moradas. La autora pide aquí más determinación y resolución en apartarse de las ocasiones que alejan al alma de la oración.³⁶ Aquí el alma sufre y necesita muchas curas para sanar³⁷, porque está muy acostumbrada a las vanidades que ahora le asaltan y la tratan de hacer abandonar lo comenzado.³⁸ Y aquí, entre más determinación haya de no retornar a la habitación primera, más fácilmente se vencerán las tentaciones.³⁹ No debe el alma andar buscando consolaciones sino discernir la voluntad de Dios y dejarse guiar por Dios como él quiere, y no como ella se imagina.⁴⁰ Para dedicarse a la oración, debe tratarse suavemente, no a fuerza de brazos, cuando comienza a recogerse⁴¹; más bien debe el alma ir pidiendo poco a poco a Dios.⁴²

Terceras moradas. Insiste aquí Santa Teresa en la necesidad de no contentarse con lo que se ha logrado. Pero invita a desear moderadamente: "No queráis tanto, que os quedéis sin nada [...] no pidáis lo que no tenéis merecido."⁴³ El alma debe seguir disponiéndose para con Dios, y sobre todo, con obras, con

³² Ibid., 25-26.

³³ Ibid., 29-39.

³⁴ Ibid., 40-41.

³⁵ Ibid., 39.

³⁶ Ibid., 52.

³⁷ Ibid., 56.

³⁸ Ibid., 57.

³⁹ Ibid., 57.

⁴⁰ Ibid., 59.

⁴¹ Ibid., 61.

⁴² Ibid., 62.

⁴³ Ibid., 71.

acciones, porque el amor a Dios “no ha de ser fabricado en nuestra imaginación, sino probado por obras”.⁴⁴ Aunque lo que más cuenta es la determinación de la voluntad⁴⁵, de las sequedades en la oración, frecuentes en estas moradas, más que inquietud hay que sacar humildad.⁴⁶ Aquí la oración es ante todo meditación, con el entendimiento de la bondad divina, de su gloria, ya que esto despierta mucho la voluntad.⁴⁷

Aquí el alma ha avanzado mucho en cierto grado de virtud: hace penitencia, es ordenada, etc. Sin embargo, un grave peligro la acecha. No logra olvidarse de su flaqueza natural y no se deja por ello consolar.⁴⁸ Corre el alma el grave peligro de detenerse, a causa de la virtud alcanzada. Pero debe dar un paso más mediante la humildad, porque “va muy cargada de la tierra de su miseria”.⁴⁹

Cuartas moradas. Esta morada es a la que más almas entran.⁵⁰ Para llegar aquí debe el alma, después de mucho andar⁵¹, aprender a distinguir entre “contentos” y “gustos”: los primeros son naturales; los segundos son dones divinos que dilatan el corazón para agradar a Dios.⁵² Los gustos son equivalentes a lo que Teresa de Ávila llama “la oración de quietud”. No ha de desearlos el alma, sino sólo buscar seguir a Cristo crucificado. Dejarse conducir por Dios en lugar de pedirle estos gustos. Porque además, por mucho que nos estrujemos buscándolos, sólo dependen de Dios y no de la meditación.⁵³

También se debe distinguir entre entendimiento y pensamiento. El primero es una de las potencias del alma.⁵⁴ El pensamiento no la puede afectar directamente, y el creyente debe aprender a sufrir, a aceptar su flaqueza humana y las consecuencias del pecado de Adán. Así que si le vienen malos

⁴⁴ Ibid., 72.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 73.

⁴⁷ Ibid., 92.

⁴⁸ Ibid., 79.

⁴⁹ Ibid., 80.

⁵⁰ Ibid., 120.

⁵¹ Ibid., 89.

⁵² Ibid., 90-91.

⁵³ Ibid., 106.

⁵⁴ Ibid., 94.

pensamientos, estos no tocan ya al alma, si ella sabe no darles importancia. Escribe la Doctora:

De una cosa aviso mucho a quien se viere en este estado: que se guarde muy mucho de ponerse en ocasión de ofender a Dios. Porque aquí no está aún el alma criada, sino como un niño que comienza a mamar, que si se aparta de los pechos de su madre ¿Qué se puede esperar de él sino la muerte?⁵⁵

Quintas moradas. Es donde el alma se une con Dios. Pero hay que vigilar, porque puede haber mucho engaño para el alma.⁵⁶ Aquí se arranca el alma de todas las operaciones que puede tener, estando en el cuerpo.⁵⁷ En efecto, no hay imaginación, ni memoria, ni entendimiento que pueda impedir este bien⁵⁸; y aquí se da la unión con Dios.⁵⁹

Es una certidumbre que queda en el alma⁶⁰, la cual sabe, después de la experiencia de unión, que estuvo en Dios y Dios en ella.⁶¹ Además, el alma debe abandonar el intento de buscar razones para saber cómo fue, pues no llega nuestro entendimiento a entenderlo. ¿Para qué nos queremos desvanecer?⁶² Pero la entrada aquí es un don absolutamente gratuito de Dios.

Santa Teresa usa esta imagen: es como una bodega de vino en la que sólo Dios nos hace entrar⁶³ aunque el alma pueda hacer mucho disponiéndose a ello.⁶⁴ Compara al alma con el gusano de seda⁶⁵ y el proceso de producción de la seda, y afirma que para tejer este capullito hay que quitar el amor propio y nuestra voluntad⁶⁶, poner obras de penitencia, mortificación, obediencia.⁶⁷

⁵⁵ Ibid., 117.

⁵⁶ Ibid., 121.122.

⁵⁷ Ibid., 124.

⁵⁸ Ibid., 125.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., 129.

⁶¹ Ibid., 128.

⁶² Ibid., 130.

⁶³ Ibid., 130-131.

⁶⁴ Ibid., 132.

⁶⁵ Ibid., 133-134.

⁶⁶ Ibid., 135.

⁶⁷ Ibid., 135-136.

El signo más importante de que se ha avanzado hacia esta morada es la disposición a padecer grandes trabajos por Dios⁶⁸; igualmente, grandes deseos de penitencia, de soledad, de que todos conozcan a Dios, y una experiencia de pena grande al ver que él es ofendido.⁶⁹ Pero el alma no está tan rendida a la voluntad de Dios.⁷⁰

“Por eso Dios se llega a lo íntimo de las entrañas [...] que parece desmenuza y muele al alma, sin procurarlo ella, y aun a veces sin quererlo.”⁷¹ Y la actitud del alma aquí debe ser semejante a la de la cera cuando imprime otro el sello, que la cera no se lo imprime a sí misma.⁷² Santa Teresa exclama a este propósito: “¡Oh Dios, sólo queréis nuestra voluntad, y que no haya impedimento en la cera!”⁷³

El alma no debe descuidarse en poner su afición en cosa que no sea Dios⁷⁴ pues lo pierde todo. Santa Teresa, valiéndose del Evangelio que narra la situación de Judas, escribe lo siguiente, en tono de advertencia:

No hay seguridad en esto, porque por muy cerca que estemos de los sacramentos, etc., no hay seguridad, porque Judas también estaba en compañía de los apóstoles, y tratando siempre con el mismo Dios, y oyendo sus palabras, entiendo que no hay seguridad en esto.⁷⁵

De la misma manera subraya con énfasis la importancia de los pequeños detalles, y escribe:

El demonio, debajo del color de bien, la va desquiciando en poquitas cosas de ella, y metiendo en algunas que él le hace entender que no son malas, y poco a poco oscureciendo el entendimiento y entibiando la voluntad, y haciendo crecer en ella el amor propio, hasta que de uno en uno la va apartando de la voluntad de Dios y llegando a la suya.⁷⁶

⁶⁸ Ibid., 136-137.

⁶⁹ Ibid., 137.

⁷⁰ Ibid., 139.

⁷¹ Ibid., 141.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., 158.

⁷⁵ Ibid., 160.

⁷⁶ Añade Santa Teresa: “No hay encerramiento tan encerrado a donde él (el demonio) no pueda entrar ni desierto tan apartado adonde deje de ir.” (Ibid.,161)

Sextas moradas. Es la que más ampliamente trata Santa Teresa. Es una etapa de dolorosa purificación, pero al mismo tiempo de grandes y elevadísimos favores: locuciones espirituales, visiones, arrobamientos. Pero queda claro que todos esos dones especiales no son lo esencial sino la disponibilidad del alma para unir su voluntad a la divina y para amar a los demás porque lo determinante en la vida mística es el amor.

Santa Teresa afirma que el alma sólo desea al Esposo⁷⁷, pero éste no tiene prisa: él mira a los grandes deseos que ella tiene, de que se haga ya el desposorio, pero aún quiere que el alma lo desee más y que le cueste algo bien, que es el mayor de los bienes.⁷⁸

Y el alma sufre en demasía, pues la experiencia mística hace que la critiquen de mil maneras⁷⁹, que amigos la abandonen, e incluso ella puede enfermarse mucho. Además, los confesores son incapaces de interpretar sus experiencias y pueden incluso atribuir las al demonio o a la melancolía.⁸⁰ Pero el Esposo la atrae con impulsos delicados y sutiles hacia sí⁸¹ y el alma siente estar herida sabrosamente.⁸² Por eso, si en la oración de quietud, en la que el alma estaba como embebida en Dios y no sufría, aquí es herida.⁸³ Y el fruto de esta herida es determinarse a padecer por Dios (y esto no lo da el demonio).⁸⁴

Una de las experiencias que tiene el alma son las “locuciones divinas”.⁸⁵ Y el criterio para distinguir si vienen de Dios o del demonio, además del señalado previamente, consiste en observar si el creyente se tiene por mejor que los demás, si sólo quiere la honra de Dios⁸⁶ y si no se atormenta y anda confiado en la misericordia divina.⁸⁷ Porque en realidad los éxtasis o arroba-

⁷⁷ Ibid., 166.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., 167-168.

⁸⁰ Ibid., 172.

⁸¹ Ibid., 179.

⁸² Ibid., 180.

⁸³ Ibid., 180.

⁸⁴ Ibid., 182.

⁸⁵ Ibid., 186.

⁸⁶ Ibid., 198.

⁸⁷ Ibid.

mientos producen tres cosas en el alma: conocimiento de la grandeza de Dios, propio conocimiento y humildad y tener en muy poco todas las cosas de la Tierra.⁸⁸

En todo caso, aquí sigue creciendo más “el deseo, porque también crece el amor mientras más se descubre lo que merece ser amado este gran Dios y Señor.⁸⁹ Y viene en estos años creciendo poco a poco este deseo de manera que la hace penar bastante.⁹⁰ Por eso, el alma experimenta una gran aflicción por sentir que está ausente de Dios.⁹¹

Pero este sentimiento es en el interior del alma⁹², y gracias a él queda ella con mayor desprecio del mundo que antes, porque ve que cosa de él no le valió en aquel tormento; y más desasida de las criaturas, porque ya ve que sólo el Creador es el que puede consolar y hartar su alma.⁹³

Séptimas moradas. Por fin llega el alma a entrar en la morada propia de Dios, y es recibida en el matrimonio espiritual que la hace “un mismo espíritu con Dios”, para vivir una paz profunda.

La comparación del alma con un castillo que tiene muchas moradas permite descifrar la vida cristiana como una aventura en que a Dios se le encuentra en ese cielo que él mismo se ha preparado en la Tierra, que es el alma humana. Sigue así la Doctora de Ávila la tradición agustiniana que ya había formulado ese camino cuando San Agustín confesaba que después de buscar a Dios en muchas partes, lo halló dentro de sí.⁹⁴ De ahí que –con Santa Teresa– la gradualidad de la experiencia cristiana tome un talante de intimación, de cercanía íntima, por la cual el creyente pasa de los aposentos más exteriores de su espíritu a los más interiores.

Así pues, también en la mística de Santa Teresa el hombre espiritual inicia y consume su aventura en lo interior de sí mismo, pero lo hace remontando lo que

⁸⁸ Ibid., 222-223.

⁸⁹ Ibid., 280.

⁹⁰ Ibid., 282.

⁹¹ Ibid., 283.

⁹² Ibid.,

⁹³ Ibid., 289.

⁹⁴ San Agustín, *Confesiones*, 28,2.

de natural hay en él –con una ayuda especial de la gracia–, hasta llegar a la unión transformante con Dios. Pero ese Dios es siempre “su Majestad”, el gran “Otro”. Otro sí, pero no extraño ni por esencia ni por amor. Por eso, precisamente, puede elevar el alma humana a una comunicación directa con ella. De ese modo, se llega a una unión tan íntima y connatural en su misma sobrenaturalidad, únicamente conseguible por un amor omnipotente.⁹⁵

Un amor que purifica lentamente, un amor que empuja hacia los otros, un amor que apremia a la predicación, un amor que en fin de cuentas asume el dolor por hacer el bien al otro y obedecer al Otro. Y esto sólo se logra en un proceso que –según Teresa– a veces toma años.

IDENTIDAD NARRATIVA Y GRADUALIDAD EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

*Un hombre que dura es aquel que se orienta
hacia la certitud que ha descubierto en él,
y cuyo trabajo entero en la vida consiste en madurarla,
en abrirse a ella cada vez más en su pensamiento,
en sus relaciones con los demás,
en su concepción del mundo.
Pero a esa certitud él le da un nombre, su nombre,
es su identidad verdadera. Es la identidad con la que será
nombrado el último día.⁹⁶*

Es interesante constatar que la narración aparece siempre como una forma expresiva de las religiones. En la Biblia, encontramos desde los relatos de creación hasta las narraciones apocalípticas que se atreven a contar el futuro, pasando por las parábolas, los relatos de la pasión, etc. Por citar sólo dos ejemplos, cabe recordar la presencia de esos relatos de creación en la religión hindú y en la cultura maya, con el célebre poema *Popol vuh*.

⁹⁵ Pérez-Remon, *Misticismo oriental y misticismo cristiano. Caso Típico: Teresa de Jesús*, 18. Desde el punto de vista de este artículo, conviene señalar que el autor, en la línea de los grandes estudiosos de la experiencia mística más elevada, afirma que no hay realmente una inmediatez absoluta en la última morada. Nunca hay para el ser humano ese contacto directo con Dios. Si se habla de inmediatez en la experiencia mística, “ella indica por lo menos la superación de los niveles puramente discursivos, sin llegar a una inmediatez absoluta, aunque el místico entrevea esa inmediatez como una meta en la lejanía –escatológica, en lenguaje cristiano– de su pasaje vivencial.” (Ibid., 19)

⁹⁶ P. Emmanuel, “Discurso a estudiantes”, citado por Compte, *Les étapes de la vie. Évolution psychologique et spirituelle des adultes. Pour une lecture de l’histoire personnelle*, 33.

También se pueden recordar, sin por eso pretender nivelar dichos relatos, los nacimientos milagrosos de algunos fundadores, como en el budismo, el cristianismo y en el zoroastrismo. Igualmente, hay relatos que buscan la edificación moral, como los de las parábolas evangélicas, Buda en la ciudad de Kosambi, o el mensaje de justicia de Fan Ki del taoísmo, o la historia de la Zarza del islam.

La identidad narrativa como proceso

¿Cuál es el significado de la presencia de las narraciones en la experiencia religiosa? Muchas razones se pueden aducir para justificar esta presencia (en algunos casos, masiva, como en el judaísmo y el cristianismo) de la narración en los textos sagrados. Una de ellas es el poder pedagógico que tiene la narración, en el sentido de que sirve para expresar ideas complejas de forma fácil y accesible a un gran público. Se puede también anotar otra razón interesante que motiva el uso de la narración en la experiencia religiosa: la búsqueda de impacto entre los oyentes. La narración tiene un poder movilizador que no posee el discurso: presenta bajo formas concretas las opciones vividas por los hombres de fe, que el hombre religioso quiere compartir con sus oyentes.⁹⁷

A pesar de la validez de estas razones, y de otras más que se podrían elaborar aquí para comprender el significado de la narración en las religiones, se quiere insistir en una afirmación fundamental que recoge los resultados de estudios tanto filosóficos como psicológicos sobre el relato. Dichos estudios aportan una razón profunda en la comprensión de la narratividad en la religión y en la vida humana. Se trata de la aserción según la cual la narración es la forma privilegiada en la que el ser humano construye su identidad. Se hará muy rápidamente referencia a dos autores, un filósofo y un psicólogo, que abundan en la dirección señalada.

En primer lugar, como lo dice un estudio sobre Paul Ricoeur, “soy, luego cuento”⁹⁸, es decir, construimos nuestra personalidad mediante el relato. Ricoeur ha mostrado justamente que mediante la triple mimesis o el proceso de

⁹⁷ Aleixandre, *Esta historia es mi historia. Narraciones bíblicas vividas hoy*.

⁹⁸ Ver Augieri, *Sono, dunque narro. Racconto e semantica dell'identità in Paul Ricoeur* (1993); ver también Fuentes, *Ese relato que somos* (2002).

construcción del relato (que pasa, primero, por la *prefiguración*⁹⁹ o mimesis 1, luego por la *configuración*¹⁰⁰ o mimesis 2, y finalmente por la *reconfiguración*¹⁰¹ o mimesis 3), el ser humano le da un sentido a su vida personal y a la historia colectiva, y a la vez entra en comunicación con otros relatos, es decir, con otras historias.

Somos porque podemos hacer de nuestra vida una trama, en la que el tiempo y el relato quedan estrechamente unidos en una coherencia que experimenta el ser humano como identidad.¹⁰² En la trama organizamos el tiempo, y la vida se torna realmente proyecto personal autónomo y coherente.

En segundo lugar, la psicología ha formulado la importancia de la narratividad en la construcción de la identidad. Por sólo evocar un solo ejemplo, el psicoanálisis se puede describir, sin temor a desvirtuarlo, como el proceso terapéutico que permite integrar, en la historia personal, la prehistoria (el inconsciente), que está condicionando y envenenando la capacidad de autonomía y de responsabilidad.¹⁰³

Las bifurcaciones narrativas de la experiencia religiosa

Interesa subrayar aquí la conexión entre novedad y la narración:

El relato es él mismo acontecimiento en la medida en que el acontecimiento no es accesible sino por el relato. Desde ese punto de vista, la novedad del cristianismo, como la de todo comienzo, no puede ser identificada sino por medio del relato que la cuenta.¹⁰⁴

⁹⁹ Por la cual se puede afirmar que el relato es una representación de acciones sacadas completamente de la vida y de los saberes concretos de los sujetos. Porque imitar o representar la acción es ante todo comprender el actuar humano, su significado, su simbolismo, su carácter temporal.

¹⁰⁰ Consiste en producir una intriga, gracias a la cual diversas acciones desarticuladas adquieren unidad y sentido, que a su vez lo hace inteligible. La intriga crea una "figura" porque da orden a los acontecimientos mediante un principio y un fin.

¹⁰¹ Es la experiencia que origina la lectura del relato. En ella se cruzan el mundo configurado de la historia y el mundo de las acciones del lector o el auditor.

¹⁰² Ver Ricoeur, *Temps et récit* (1983, 1984, 1985) y "La identité narrative", 287-300.

¹⁰³ Hay que anotar que fue "S. Freud quien acuñó el concepto de 'novela familiar', con el cual designa los fantasmas por los cuales el sujeto modifica imaginariamente sus vínculos con sus padres" (Linares, *Identidad narrativa. La terapia familiar en la práctica clínica*, 28).

¹⁰⁴ Sholtus, *Le monde commence a tout instant*, 77.

O como lo ha expresado el fundador de la teología narrativa, el teólogo alemán Juan Bautista Metz, al hablar del lenguaje de los grupos religiosos y de los movimientos marginales:

¿No recuerdan a su manera que el cristianismo no es primero una comunidad de la argumentación y de la interpretación, sino una comunidad del relato? ¿No recuerdan ellos que la transmisión de la experiencia originaria no toma la forma de la argumentación sino del relato?¹⁰⁵

Así pues, si hay narración es porque hay novedad, y allí donde el ser humano se abre a la novedad, donde vislumbra mundos posibles, allí donde el ser humano se hace receptivo ante la gratuidad y la sorpresa de lo no visto ni oído, allí mismo, el ser humano se abre a la experiencia religiosa; allí el hombre se puede aproximar con certeza al misterio de Dios. Pero, el lenguaje que le permite estar en esa actitud de apertura es sobre todo la narración, porque ella es el lenguaje de la novedad, del futuro.

Pero si la narración está ligada a la novedad, está unida, aún más fuertemente, a la duración. No hay relato fuera del tiempo.¹⁰⁶ Es más, para que haya historia, debe haber duración, debe haber un tiempo durante el cual se desarrollan las acciones. Y esta segunda característica es todavía más fundamental para el propósito planteado aquí. Vale la pena presentar una larga cita de un místico contemporáneo, que afirma con perspicacia este punto. Se trata de Marcel Légaut, en su libro *Paciencia y pasión de un creyente*:

Uno debe guardarse de definirse demasiado rápido. Al contrario de la fe que abre un campo de libertad en el que hay que trazar paso a paso su camino inventándolo, la adhesión fácil a una teoría, a un ideal preciso, hecha por un ser vigoroso que se da a fondo, jalona la ruta hacia delante, y desde el comienzo la inspira. ¡Cuántos fracasos son la consecuencia de ello! Por muy ascendente que se crea la vida, por más que le aseguren que ella lo es, en realidad se momifica en "fidelidades", en "perseverancias" que sólo conducen a la estabilidad del personaje, pero que destruyen la persona.¹⁰⁷

Así pues, quien dice relato, dice novedad y duración. Y si la experiencia religiosa exige asumir recomienzos, superar etapas, avanzar hacia una liberación cada vez más plena, es evidente que la identidad que ella ofrece al creyente no es dada de una vez por todas, sino que se va construyendo len-

¹⁰⁵ Metz, *La foi dans l'histoire et dans la société*, 235-236.

¹⁰⁶ Ni siquiera el famoso minicuento del narrador guatemalteco Augusto Monterroso (1921-2003), "Cuando despertó, el dinosaurio aún estaba ahí".

¹⁰⁷ Légaut, *Patience et passion d'un croyant*, 116.

tamente. Ante los riesgos –tanto de rigidez como de falta de cohesión– que puede correr el creyente, en su vivencia del trayecto religioso, se quiere afirmar que la unidad del recorrido la expresa y la construye claramente la narración, gracias a la cual el creyente –y el ser humano en general– experimenta una “identidad narrativa”.¹⁰⁸

Pero al mismo tiempo, puesto que la historia personal de cada creyente continúa mientras se vive, su identidad no es algo fijo, sino un camino abierto, una identidad flexible. Además, si tanto la identidad religiosa como la identidad humana se construyen por medio del relato, eso permite comprender que tal identidad está hecha al mismo tiempo de continuidad y de cambio, que es una identidad dinámica.¹⁰⁹

NARRATIVIDAD Y VIDA URBANA

*La idea de que la duración es preciosa
porque en ella la vida se integra
está muy apartada de la mayoría
de las conciencias modernas...*

*Por falta de la perspectiva entera de la vida
los jóvenes no saben medir el esfuerzo creador
del cual serían capaces, no para distraerse,
sino para ser y, misteriosamente,
presentir en ellos, vivir en espíritu,
todas las edades de la vida.¹¹⁰*

¹⁰⁸ “La identidad narrativa no es una identidad estable y sin fallas [...] no termina de hacerse y de deshacerse, y la cuestión de confianza que Jesús planteaba a sus discípulos –¿quién dicen ustedes que yo soy?– cada uno puede planteársela a propósito de sí mismo, con la misma complejidad que los discípulos interrogados por Jesús.” (Ricoeur, *Temps et récit*, 358)

¹⁰⁹ Cabe señalar que esta flexibilidad de la identidad narrativa no significa una falta de decisión o incapacidad de orientación. Sin ello, no sería posible construir la identidad porque no se podría “anudar o amarrar” una historia. El itinerario religioso genuino exige que en un momento dado se tomen decisiones, se realicen renunciaciones o rupturas. Lo que supone un doble “no”: en primer lugar al “presentismo”, al *carpe diem* que sólo piensa en el instante, que está ciertamente abierto a lo que sucede, a las circunstancias, pero que no asume ninguna responsabilidad; en segundo lugar, al espíritu de “gerente del universo” que pretendería dominar anticipadamente los acontecimientos, imaginando el futuro como un simple apéndice del presente, sin ninguna novedad a la que abrirse y que tiende hacia fundamentalismos, hacia “eternismos” o esencialismos que desconocen el devenir histórico y que son incapaces de asumir los cambios a lo largo del itinerario. Porque todo cambio sería deformación puesto que lo auténtico quedaría ubicado exclusivamente en la situación original, y las realizaciones posteriores serían sólo falsificaciones o desviaciones.

¹¹⁰ Emmanuel, Pierre. *L'arbre et le vent*, 132-133.

¿Qué caracteriza a la vida urbana actual? ¿Qué “imaginarios urbanos”¹¹¹ dinamizan la vida de los ciudadanos latinoamericanos? Y en ese contexto urbano, ¿qué papel juegan las nuevas narrativas que surgen de la vida de los habitantes de las grandes y pequeñas ciudades? ¿Qué rasgos tienen? ¿Qué aspectos de la vida citadina se pueden destacar como más influyentes en las narrativas de las personas de la ciudad? Y ¿qué papel puede encontrar la narración de la fe en esos contextos?

Con la ayuda de la sociología urbana contemporánea, se puede establecer, en primer lugar, una definición de ciudad en estos términos: “La ciudad es un espacio simbólico /institucional de pluralidad, movilidad y sincretismo cuyas condiciones de plausibilidad han sido indudablemente una empresa de la modernidad.”¹¹²

En segundo lugar, se puede subrayar el carácter híbrido que ha conocido la modernidad en las urbes latinoamericanas, en el sentido de haber sido promovida por las élites regionales, por presiones externas y con consecuencias que trajeron inesperadas que trajeron estas dos primeras características.¹¹³

Según los análisis del sociólogo mexicano José de Jesús Legorreta, la ambigüedad propia de la modernidad en la ciudad latinoamericana se puede analizar en “cinco tendencias socioculturales expresadas dialécticamente en forma de binomios: tradición/modernidad; global/local; inclusión/exclusión; homogeneidad/pluralismo; cultura urbana/ interculturalidad”.¹¹⁴ Lo interesante

¹¹¹ Ver García Canclini, *Imaginarios urbanos* (Buenos Aires: Editorial Eudeba, 1999); también Benjamín Bravo, “Imaginarios urbanos”, en *10 palabras clave sobre pastoral urbana*, dirigido por José de J. Legorreta, 47-78 (Estella: Editorial Verbo Divino, 2007).

¹¹² Nos inspiramos en un estudio de José de Jesús Lagorreta, sociólogo de la Universidad Nacional Autónoma de México, y director del texto *10 palabras clave sobre pastoral urbana*, ya citado; y en particular, en uno de los artículos que él publica en dicho texto, titulado “La ciudad latinoamericana: aproximaciones sociológicas” (Lagorreta (dir.), *10 palabras clave sobre pastoral urbana*, 15-46. La definición de ciudad aparece en la página 20. Se relieván en esta definición el carácter simbólico, que tanto tiene que ver con lo narrativo, el carácter pluralista de la vida citadina y la movilidad. Pero dada la pluralidad de problemas que surgen en torno de la delimitación de lo urbano, se complementa esta definición con una que precisa otros aspectos: “Espacio geográfico e institucional de alta densidad demográfica donde suele ocurrir un peculiar sistema de acelerada interacción social basada en valores, actitudes y comportamientos” (Lagorreta, “La ciudad latinoamericana”, 122). Además de la simbólica, la pluralidad y lo movilidad, se acentúa una dimensión espacial, donde se concentra gran cantidad de población, cuyas interacciones son aceleradas y configuradora de valores y actitudes.

¹¹³ *Ibid.*, 24.

¹¹⁴ *Ibid.*

de este análisis consiste en resaltar el carácter híbrido de la configuración de la modernidad en las urbes latinoamericanas. No se da nada puro, no se da nada sin mezcla, y esta necesaria conectividad que produce la globalización y el desarrollo tecnológico aplicado a los medios de comunicación, hacen que se vivan como tensiones que jalonan a los individuos y a los grupos hacia posturas que unas veces derivan en los fundamentalismos y otras en los relativismos.

Queremos subrayar ahora un aspecto de este proceso de modernidad en la urbe latinoamericana, en particular, el de la inclusión/exclusión, que si bien no está en la base de las otras tensiones, sí constituye por lo menos uno de los puntos que más preocupa a la teología en América Latina, es decir, el drama engendrado por el hambre y la miseria en toda América Latina y en el Caribe.¹¹⁵ En efecto, “las ciudades latinoamericanas constituyen un caso peculiar de polarización entre exclusión e inclusión porque cargan un pasado irresuelto de pobreza y marginación social, étnica, política y cultural”.¹¹⁶

A esto hay que añadir que la globalización latinoamericana está en profunda crisis, porque no integra a una gran mayoría de la población en los beneficios del desarrollo económico, lo que hace que M. Castells hable de una “globalización truncada de América Latina”.¹¹⁷

Esta tensión hace parte de un proyecto de globalización que marca a la sociedad actual en general. Por él se ha implantado una forma de vida en la que la competitividad es uno de los rasgos más importantes de la vida cotidiana. La existencia personal se vive como una carrera que hace que todos estén obligados a participar en el concurso de la productividad y así ganar y obtener lo mejor que esta sociedad brinda.

Este estilo de existencia incrementa el afán y el esfuerzo y favorece o estimula la creatividad y el desarrollo de las potencialidades de cada uno. Además, hace avanzar a los individuos y a las sociedades hacia un progreso cada vez más grande, pues cada persona se ve exigida a dar lo mejor de sí

¹¹⁵ “La inclusión/exclusión en el mundo urbano y globalizado de América Latina obedece a múltiples causas, entre las cuales lo económico ha desempeñado un papel hegemónico, sin que ello signifique que sea el único, ya que lo político, lo cultural, incluso el género y las preferencias sexuales son factores que también desempeñan un papel importante.” (Ibid., 36-37)

¹¹⁶ Ibid., 31.

¹¹⁷ Ibid., 33.

misma. La sociedad progresa así hacia niveles de mayor producción y de mayor calidad de vida.

En este sistema, los problemas por resolver son principalmente los que tienen que ver con el crecimiento económico, es decir, con la creación y consolidación de una infraestructura productiva: carreteras, creación de nuevas tecnologías, innovación, etc. Además, esta exclusión de los incompetentes para correr la carrera hacia el éxito genera “una sociedad dual”, una sociedad en ruptura social, “que lleva en sí una carga de agresividad y conflicto considerable en la vida cotidiana de los ciudadanos. La exclusión, es decir, la imposibilidad de acceso a los bienes sociales básicos (formación, empleo y vivienda), es germen de una sociedad escindida”. Son –en la bella fórmula de Víctor Renes– “las exigencias del crecimiento como axioma y la invisibilidad de la cuestión social...”¹¹⁸

Los cambios que este modelo produce en el tejido social y en la cultura son variados, pero cabe destacar algunos que afectan directamente la narración. Sobre todo, que “el tejido social es un tejido sin sujeto, pues el mercado intercambia objetos”.¹¹⁹ Además, el valor fundamental del tejido social no es la integración ni la solidaridad, sino la exclusión. Por eso, “el ser social”, “el vivir social”, se identifica desde una conciencia de aseguramiento individual de lo que a los individuos (que pasan a ser “mónadas” sociales) les diferencia de los que no se han salvado de la crisis, de la sociedad dual”.¹²⁰

Esta sociedad de la exclusión rompe, pues, lo fundamental de toda asociación humana como tal: los vínculos. Estos dejan de ser la clave de la vida social y por eso la situación social se torna ella misma un problema ético que transparente de forma diáfana una cultura y una ética.

Parafraseando a V. Renes¹²¹, y en el horizonte de este artículo, se puede afirmar que las narraciones que genera este modelo de vida tienden a resaltar

¹¹⁸ Renes, “Política y exclusión social”, 104.

¹¹⁹ Ibid., 107.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Nos apoyamos en su afirmación sobre la relación estrecha entre “biografía e historia”: “Hay que tener muy presente que las situaciones de pobreza y exclusión condensan, en las trayectorias de las personas y de los hogares, los sucesos y acontecimientos de procesos históricos (biografía personal-historia social). Hay que prestar atención a la evolución temporal de la pobreza y a las posibles causas explicativas de ello, tanto políticas como económicas, para actuar de manera coherente con un problema que, aun siendo estructural, presenta indudables matices coyunturales en el nivel de sociedad y biográficos en el nivel de las situaciones concretas.” (Ibid., 122)

la competitividad, revelan una psicología de la fragmentación, de lo inmediato (lo provisional que se agota en sí mismo); manifiestan también un tipo de identidad que gira en torno de las categorías de éxito y fracaso, y una actitud ante el contexto social de carácter utilitario y la tendencia hacia los grupos sectarios encerrados en su privacidad, como refugio cálido, tranquilizante y asegurador.¹²²

Ante los resultados de las investigaciones¹²³ sobre este modelo social, se afirma que el ideal de “autorrealización”, por estar cargado de tanto individualismo, no es lo que en realidad debe favorecer una genuina espiritualidad. Una religión que sólo ofrece itinerarios de autodesarrollo del tipo “sigue el camino de tu corazón” carece de sentido crítico y hunde a los creyentes en caminos demasiado pietistas o intimistas, senderos que no han transitado de la misma manera ni con el mismo sentido los líderes religiosos, reconocidos hoy por su apertura social y su compasión hacia los pobres.

David Tacey advierte sobre “la horrible soledad que una espiritualidad privatizada puede ocasionar”¹²⁴: soledad, insatisfacción, depresión, vacío, ansiedad, insolidaridad y finalmente odio contra la misma religión.

Desde otra perspectiva, analistas de la cultura urbana muestran la dificultad para “narrar la megaciudad caótica”. El carácter gigantesco de nuestras urbes, la vida fragmentada por sectores y barrios, y las tendencias del sistema económico harían imposible una narración común. En este sentido, afirma Néstor García Canclini: “La globalización disminuye la importancia de los acontecimientos fundadores y los territorios que sostenían la ilusión de identidades ahistóricas y ensimismadas.”¹²⁵ Pareciera imposible que la ciudad favoreciera una narración identitaria. La fragmentación citadina es tal que parece irrealizable unir en una sola historia significativa el vivir juntos en la ciudad.

Las grandes ciudades desgarradas por crecimientos erráticos y una multiculturalidad conflictiva son el escenario en que mejor se exhibe la declinación de los metarrelatos históricos, de las utopías que imaginaron un desarrollo humano ascendente y cohesionado a través del tiempo.¹²⁶

¹²² Ibid., 114.

¹²³ Ver, por ejemplo, la realizada en Estados Unidos por el sociólogo Robert Bellah y su equipo, *Hábitos del corazón* (Madrid: Alianza, 1989), sobre los efectos psicológicos del individualismo en ese país.

¹²⁴ Tacey David. *Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality*, 145.

¹²⁵ García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, 95.

¹²⁶ Ibid., 100. García Canclini establece una diferencia entre dos tipos de movimientos emancipadores, según el relato en que se apoyen: “... tal vez sea una de las razones por la que los

Sólo cabrían pequeñas historias, retazos anecdóticos¹²⁷, o como lo dice García Canclini: “A esta altura sólo vislumbramos reivindicaciones fragmentarias de barrios o zonas, superaciones puntuales del anonimato y el desorden mediante la valoración de signos de pertenencia y espacios múltiples de participación.”¹²⁸

Posibilidades ciudadanas para la narración religiosa

Estas anotaciones sobre las configuraciones de la narrativa en la ciudad constituyen una herramienta muy importante a la hora de plantear el puesto y los rasgos que debe tener una narración de tipo religioso en la urbe. Si la experiencia religiosa, con toda su especificidad, no tuviera en cuenta estas situaciones provocadas por la dinámica social, podría perder pertinencia e impacto sobre las personas en búsqueda espiritual, que esperan que la religión sea una real y humanizante respuesta a su búsqueda. Por consiguiente, para terminar, y sin pretensión de exhaustividad, se señalarán dos de los rasgos de una narración religiosa que honre su carácter progresivo, su conexión con la novedad y con el encuentro personal con Dios.

– *En primer lugar*, se afirma con énfasis la urgencia de compartir experiencias religiosas a través del relato. Si se ha sustituido la experiencia por el saber experto, como lo dice Martín-Barbero, si hemos perdido la capacidad de compartir experiencias, de darnos consejo y de escucharnos (W. Benjamín), la religión enfatiza justamente en la necesidad de no desplazar o descalificar otros saberes experienciales, tal como lo están proponiendo los nuevos paradigmas epistemológicos promovidos por las ciencias humanas y sociales, y como empieza a plantearse también en las ciencias de la naturaleza.

movimientos emancipadores basados en las grandes narraciones históricas (el proletariado, las naciones) pierden eficacia y en cambio ganan *rating* los movimientos sociales urbanos, las acciones fragmentarias y fugaces [...]. Por eso narrar es saber que ya no es posible la experiencia del orden que esperaba establecer el *flâneur* al pasear por la urbe a principios de siglo. Ahora la ciudad es como un *video-clip*: montaje efervescente de imágenes discontinuadas.” (Ibid., 100)

¹²⁷ “A esta altura sólo vislumbramos reivindicaciones fragmentarias de barrios o zonas, superaciones puntuales del anonimato y el desorden mediante la valoración de signos de pertenencia y espacios múltiples de participación.” (Ibid., 102)

¹²⁸ Ibid., 102. “Termino preguntándome si podremos contar de nuevo la ciudad. ¿Puede haber historias en nuestras urbes dominadas por la desconexión, la atomización y la insignificancia? Ya no cabe imaginar un relato organizado desde un centro, ni histórico ni moderno, desde el cual se trazaría el único mapa de ciudad compacta que dejó de existir.” (Ibid., 102)

Esa capacidad narrativa de la experiencia religiosa brota de la novedad en la que dicha experiencia instauro al sujeto –la novedad de Dios y la novedad de la existencia vista desde su relación con Dios–, la abre a mundos posibles y le permite reconstruirse desde la fe, bien sea que ésta se entienda como vivencia y percepción profunda de unidad con el universo, o bien sea que se entienda como encuentro con un Dios personal cuyo amor construye y fortalece la libertad y la capacidad de construir historia.

Vale la pena insistir en este carácter experiencial de la religión, porque los procesos de educación religiosa, y en particular, los procesos pedagógicos católicos y cristianos, que son los que más han predominado en nuestra cultura latinoamericana, han exagerado la dimensión doctrinal o racional de la fe en Jesucristo, al tender a confundir conversión con adoctrinamiento. Así como en sociología se ha hecho notar el “desperdicio de la experiencia” (B. De Sousa Santos), se viene afirmando igualmente, dentro de la teología católica, la importancia de hacer el giro hacia una visión más histórica y personal de la revelación cristiana, que traiga como consecuencia nuevos lenguajes, nuevos métodos y un nuevo espíritu dentro de los procesos formativos de la religión.

Como se ha podido percibir en la primera parte de este artículo, la progresividad de la vivencia religiosa ha sido relatada y compartida por los grandes líderes religiosos de la historia; sus etapas han sido sistematizadas y propuestas como camino para los que buscan los senderos espirituales. Todo eso muestra que a pesar del carácter “místico” que posee la religión, ésta no se debe confundir con un grito que se sustraería al diálogo, al discernimiento y a la discreción inteligente de quienes la viven y la practican. El relato no pretende ser una prueba racional, pero sí un signo de una vivencia con Dios que se quiere compartir porque se experimenta como enriquecedora e iluminadora.

Pero la narratividad religiosa no está únicamente en estrecha relación con su carácter vivencial, sino también con su carácter progresivo o gradual, en el que se ha insistido antes. Si se toman en serio las palabras de Jesús, según las cuales la fe es un nuevo nacimiento, es necesario, ahondando la misma metáfora, subrayar que no hay nacimiento sin gestación. Y la gestación demanda tiempo. En este sentido, se entiende por qué los grandes líderes religiosos han señalado etapas. No se trata de una linealidad rígida, pero sí por lo menos de la necesidad de dar ciertos pasos, de realizar gestos que permiten avanzar en una dirección precisa.

No hay vivencia religiosa inmediata, no hay conversión que no demande rupturas paulatinas, aunque haya momentos fuertes que marcan el trayecto de forma perenne. De ahí que el relato de la identidad religiosa esté abierto a nuevas bifurcaciones, a nuevas peripecias que indican que la persona religiosa avanza, progresa, que su experiencia religiosa está en permanente crecimiento porque está en constante búsqueda.

El rasgo progresivo o gradual que tipifica a la narración religiosa puede contribuir a la elaboración de una respuesta al grave problema de la fragmentación urbana. Este complejo tema se relaciona de alguna forma con la conexión entre lo universal y lo singular que aparece patente en la narración religiosa. Efectivamente, ésta es casi siempre la historia de personas singulares, cuya vivencia religiosa es presentada con una intención universal, pues el trayecto recorrido por algunos personajes (Moisés, Jesús, Teresa de Ávila) es mostrado con cierto carácter ejemplarizante, en el sentido de ser susceptible de orientar a los que se lanzan por los caminos de la búsqueda espiritual.

La fragmentación sería, quizás, menos temible si se la viera desde esta perspectiva: que en la religión lo más universal está en relación con lo singular, porque la religión comporta una dimensión personal que Dios mismo tiene en cuenta y que “lo mueve” a implantarse humildemente en alguna parte y a enredarse en historias personales, que a su vez tejen una historia universal, llamada en la fe cristiana “historia de salvación”.

La religión puede contribuir a crear ese mínimo de relato nacional que solicitan las ciencias humanas y sociales, no porque genere un movimiento de uniformización de las prácticas y de los caminos de búsqueda de Dios, sino porque une a los creyentes en un impulso común de paz y de justicia desde Dios, sin el cual ella percibe como búsqueda incompleta las reivindicaciones sociales.

A la necesidad de compartir las experiencias religiosas por medio del relato, hay que añadir un matiz que también aparece tanto en los grandes místicos como en las transformaciones de la narrativa urbana. Se piensa exactamente en su carácter popular, que lo hace vivaz y concreto. Si la experiencia religiosa no tiene un carácter excluyente, razón por la cual se narra, su dimensión pública pasa por el hecho de que los grandes maestros de la espiritualidad cristiana han empleado un lenguaje rico en imágenes, con un vocabulario que remite a la vida ordinaria, que hace sentir, oler, ver, saborear y casi palpar la vida en su densidad histórica.

Dos aspectos fundamentales están detrás de este rasgo de la narración religiosa: primero, que su afán comunicativo y público se expresa mejor con el relato que con el razonamiento. Segundo, que la experiencia religiosa se vive desde la cotidianidad, que ella no separa de la vida sino que la transfigura gracias a la luz desde la cual es vista.

- *En segundo lugar*, el carácter popular de ciertas tendencias narrativas urbanas, subrayado por los análisis culturales y por las ciencias de la comunicación en la urbe, apunta –desde nuestro punto de vista– hacia una convergencia entre la evolución de las narrativas urbanas y la narrativa religiosa. Creemos, en efecto, que así como esas narrativas expresan los sufrimientos y las crisis sociales, y al mismo tiempo recogen las utopías que nacen en medio de esas situaciones, también la narrativa religiosa es un compromiso anamnético en favor de tanto sufrimiento humano que tiende a ser olvidado, que no es contado, que pasa simplemente indiferente o es asfixiado por los relatos de los vencedores, de los que disfrutaban de las propiedades que otorga la “competitividad”.

Se puede presentar un relato de la experiencia religiosa con una mirada diferente, con la mirada de los excluidos, con la mirada de las víctimas, y mostrar que a pesar de las grandes tendencias favorecidas por el modelo social vigente, existen fuerzas que están generando otros relatos que expresan itinerarios religiosos de solidaridad, de asociación, de búsqueda del bien comunitario. Un criterio de autenticidad de una narración religiosa en nuestro contexto sería su capacidad para potenciar “las utopías que emergen de la desazón moral” en ambientes de pobreza y exclusión. Un relato religioso que no provoque solidaridad y respeto por la dignidad humana sería realmente cuestionable.

- *En tercer lugar*, dado que la Iglesia Católica no acapara más el capital simbólico religioso en las urbes latinoamericanas, en los procesos de educación religiosa conviene tomar en cuenta otras simbólicas que generalmente la Iglesia Católica no ha integrado en su predicación. Este “capital simbólico”, susceptible de convertirse en materia prima de los relatos que buscan comunicar la fe, no está necesariamente en contra de la rica tradición católica, pero sí exige apertura mental y superación del espíritu sectario, para aceptar recoger de otras “latitudes religiosas” esos símbolos.

Pensamos en particular en símbolos que expresan la vivencia de valores profundos en otras tendencias religiosas, o la utilización de material que puede

aparecer en principio ajeno a liturgia católica, pero que puede ser perfectamente integrado a ella con sabiduría.

¿Por qué no reconocer el testimonio de vida de un personaje de otra religión? ¿Por qué no acoger símbolos propios de las religiones ancestrales de los indígenas latinoamericanos que expresan una rica experiencia humana absolutamente compatible con el Evangelio? ¿Por qué no integrar en los relatos de fe cristiana historias que no tienen que ver necesariamente con lo religioso, pero que expresan una sabiduría comparable a la que los padres de la Iglesia llamaban *Semina Verbi*?¹²⁹

¿Pero cómo compaginar esta apertura con el cuestionamiento a la gran Babilonia hecho por el Apocalipsis (Capítulo 18), de tal forma que la predicación cristiana narre también historias alternativas que anuncien un nueva Jerusalén? ¿No será que el abigarrado pluralismo ciudadano constituye una oportunidad para repensar también la catolicidad de la Iglesia? ¿No será que la experiencia de Pablo de “haberse hecho todo a todos” (1Co 9,22) es un desafío que hay que retomar, apoyados en la misma Palabra de Dios, que nos invita a quedarnos en la ciudad, hasta ser revestidos del poder de lo Alto (Lc 24,53)?

CONCLUSIONES

Se ha mostrado que la experiencia religiosa posee un carácter procesual que generalmente se traduce en una simbolización con imágenes como la de “itinerario”, “vía”, entre otras. Este rasgo procesual en el camino espiritual supone escalonamiento (un solo paso cada vez) y progresividad (un paso después del otro). Pero un dato sale a luz cuando se analizan ciertos rasgos de la cultura contemporánea, especialmente la ciudadina: la fragmentación, el inmediatismo, el individualismo.

Ese contraste –entre lo que pide la experiencia religiosa y ciertos rasgos de nuestra sociedad actual– obliga a repensar el papel de la proposición de la fe cristiana en la urbe; especialmente si esta propuesta aspira a engendrar nuevos relatos de fe que no se reduzcan a vivencias intimistas, sino que se incrusten y promuevan en procesos comunitarios.

¹²⁹ La recopilación de los famosos *exempla*, llevada a cabo por los predicadores medievales, tanto dominicos como franciscanos, parece más audaz en esa postura abierta y sensible a las semillas del Verbo, que lo que se escucha a veces en la homilética católica.

Una propuesta evangelizadora urbana supone seguir escrutando los signos de los tiempos que emergen en la ciudad. Y si dicha evangelización pretende promover una pedagogía narrativa de la fe, tendrá que afrontar problemas como los aquí señalados, que no agotan la complejidad y la multidimensionalidad de la vida urbana actual, en particular la latinoamericana. Entre esos problemas, estas líneas han destacado el inmediatez y la fragmentación.

Pero para una pedagogía narrativa de la fe quedan otros por analizar con mayor detenimiento, como condición ineludible para hacer pertinente la comunicación de la fe hoy. Algunos de ellos, formulados como tensiones, constituyen una tarea a proseguir: tradición/modernidad, global/local, inclusión/exclusión, homogeneidad/pluralismo, cultura urbana/interculturalidad, sobre todo, cuando estas tensiones afectan de forma concreta la experiencia religiosa tradicional, a la cual dan un carácter urbano que desafía los procedimientos pastorales tradicionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Aleixandre, Dolores. *Esta historia es mi historia. Narraciones bíblicas vividas hoy*. Madrid: Editorial CCS, 2004.
- Anatrella, T. *Interminables adolescentes. Les 12/13 ans*. Paris: Editorial Cerf-Cujas, 1997.
- Augieri Carlo A. *Sono, dunque narro. Racconto e semantica dell'identità in Paul Ricoeur*. Palermo: Editorial Palumbo, 1993.
- Fuentes Marcel, Andrea. *Ese relato que somos*. Barcelona: Editorial Octaedro, 2002.
- Bourgeois, Henri ; Gibert, Paul; y Jourjon, Maurice. *L'expérience chrétienne du temps*. Colección Cogitatio Fidei No. 142. Paris: Editorial Cerf, 1987.
- Compte Robert. *Les étapes de la vie. Évolution psychologique et spirituelle des adultes. Pour une lecture de l'histoire personnelle*. Paris: Editorial Cerf, 1992.
- Davey Andrew. *Cristianismo urbano y globalización. Recursos teológicos para un futuro urbano*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2003.
- De Jesús, Santa Teresa. *Castillo interior o las moradas. Exclamaciones del alma a Dios. Poesías*. Colección Crisol No. 75. Madrid: Editorial Aguilar, 1952.

- De la Brosse, Olivier, dir. *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne*. Paris: Editorial Cerf, 1992.
- Emmanuel, Pierre. *L'arbre et le vent*. Paris: Editorial Seuil, 1982.
- Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
- García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Editorial Grijalbo, 1995.
- Gasol, Rafael; Méndez, Cristina; y Pajuelo, Daniel. "Procesos." *En 10 palabras clave sobre pastoral con jóvenes*, dirigido por José de J. Legorreta, 101-149. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2007.
- González-Carvajal. *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*. Colección Presencia Social No. 20. Santander: Editorial Sal Terrae, 1998.
- Ireneo de Lyon, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*. Edición preparada por Carlos Ignacio González S.J., *Revista Teológica Limaense*, Vol. XXXIV, enero-agosto (número especial dedicado a esta obra de San Ireneo). Lima: Editorial de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 2000.
- Légaut Marcel. *Patience et passion d'un croyant*. Paris: Editorial Centurion, 1976.
- Legorreta, José de J., dir. *10 palabras clave sobre pastoral con jóvenes*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2007.
- _____. "La ciudad latinoamericana: aproximaciones sociológicas." *En 10 palabras clave sobre pastoral urbana*, dirigido por J.J. Legorreta, 15-46. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2007.
- Linares, José Luis. *Identidad narrativa. La terapia familiar en la práctica clínica*. Barcelona: Editorial Paidós, 1996.
- Martin-Barbero, Jesús. "Colombia: ausencia de relato y desubicaciones de lo nacional." *En Cuadernos de Nación: Imaginarios de Nación. Pensar en medio de la tormenta*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2001.
- _____. *La educación desde la comunicación*. Colección Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y Comunicación No. 18. Bogotá: Editorial Norma, 2003.

- Metz, Johan Baptist. *La foi dans l'histoire et dans la société*. Paris: Editorial Cerf, 1999.
- Pérez-Reimon. *Misticismo oriental y misticismo cristiano. Caso típico: Teresa de Jesús*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1985.
- Renes Víctor. "Política y exclusión social." En *La voz de las víctimas y los excluidos*, por J. J. Sánchez Bernal *et al*, 98-129. Madrid: Editorial PPC, Fundación Santamaría, 2002.
- Ricoeur, Paul. "La identité narrative." En *La narration. Quand le récit devient communication*, por P. Bühler y J.-F. Habermacher, 287-300. Genève: Editorial Labor et Fides, 1988.
- _____. *Temps et récit* (3 tomes). Paris: Editorial Seuil, 1983, 1984, 1985.
- San Agustín, *Confesiones. Obras de San Agustín*. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.
- San Buenaventura. *Itinerario de la mente hacia Dios. Obras de San Buenaventura*. Tomo I, 557-633. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1945.
- San Juan Bautista de La Salle. "Memoria de los orígenes." En *Obras completas de San Juan Bautista de La Salle*, dirigida por José María Valladolid. Tomo I, 77-79. Madrid: Ediciones de San Pio X, 2001.
- Sansot, P. *Du bon usage de la lenteur*. Paris: Editorial Payot, 1998.
- Sholtus, Robert. *Le monde commence a tout instant*. Paris: Editorial Cerf, 1998.
- Tacey, David. *Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality*. New York: Brunner-Routledge, 2004.