

Experiencia de Dios

Jueves 19 de marzo de 2009

Asistentes: Ana María Vicuña, Ángela Pérez, Cristián Johansson, Cristina Bustamante, Diego Irarrázaval, Isabel Donoso, Luis Oro, Luis Hernán Errázuriz, Margarita Morandé, Samuel Yáñez, Silvia Vega, Román Guridi.

Propuesta para el primer semestre

La experiencia del año 2008 mostró la conveniencia de focalizar la reflexión del grupo en torno a ciertos temas, de modo de darle un hilo conductor y una cierta progresión a los encuentros mensuales. En ese sentido, el coordinador del grupo nos hizo una propuesta para el primer semestre de 2009 que puede ser resumida en los siguientes términos: revisar distintos enfoques o modos de abordar el fenómeno religioso en la actualidad, que inciden en las posibilidades personales de hacer experiencia de Dios y en los modos en que ésta es vivida y explicitada. No se trata de un análisis sociológico sino que de explorar – a partir de los aportes de diversas disciplinas y autores – las distintas maneras en que el vínculo del ser humano con la trascendencia es formulado en la sociedad, y las posibilidades que se abren o se cierran, a partir de dichas formulaciones, para la experiencia personal de Dios.

Hubo consenso sobre esta propuesta y también sobre la necesidad de incorporar, como insumo para la reflexión, no sólo el aporte de filósofos y teólogos. La literatura y otras manifestaciones artísticas pueden también favorecer nuestra reflexión. Hubo consenso también sobre la necesidad de mantener el “tono” gratuito de nuestros encuentros. Ellos no apuntan a la generación de ningún producto en particular (ej. artículos o publicaciones). No obstante, la posibilidad de discutir y comentar los escritos de los participantes está siempre abierta.

Presentación y reflexión en torno al texto de Peter Berger

Luego de la presentación y resumen del artículo de Peter Berger¹, leído previamente por los participantes, iniciamos el diálogo y la discusión en torno al mismo. Tres fueron los temas que concitaron principalmente nuestro interés.

En primer lugar, atrajo nuestra atención el nuevo modo de pertenencia a las tradiciones religiosas descrito por Peter Berger a través de la fórmula: *del destino a la elección*. El individuo reflexiona sobre los medios religiosos que se le ofrecen, los selecciona y los escoge. El *imperativo herético* – la necesidad de escoger – se impone así en la esfera de la religión. Este modo de presentar la manera en que los hombres y mujeres adscribirían en la actualidad a las diversas tradiciones religiosas suscitó los siguientes comentarios:

- Podemos constatar que en la actualidad se ha ido gestando, en relación con el pasado, un sujeto con mayor capacidad de elección. Se está constituyendo, más que antes, un sujeto que elige. Ahora bien, la libertad no debe ser entendida sólo como capacidad de elección.

¹ Berger, Peter, “Pluralismo global y religión”, *Estudios Públicos* 98 (otoño 2005).

- Ante esta mayor capacidad de elección, el individuo corre el riesgo de verse a sí mismo en una suerte de “punto cero” – de comienzo absoluto – desvinculado de toda tradición o estructura más grande que su propia existencia.
- No es tan claro que los hombres y mujeres escojan su adscripción religiosa a partir de una decisión libre y sopesada. Mucha gente no opta y se vincula con experiencias religiosas a partir de otros parámetros. Pareciera que priman, más bien, la “hibridez” y el sincretismo en las prácticas religiosas.
- Pareciera que la elección en materia religiosa no puede darse sin el encuentro con otros. Ella es precedida por el testimonio de otras personas.

El segundo tema que atrajo nuestra atención fue el del pluralismo religioso y sus implicancias. La reflexión giró en torno a los siguientes elementos:

- Surge la pregunta por los límites y posibilidades de las nociones de “pluralismo” y “fundamentalismo”. Pareciera que no dan cuenta de ciertas experiencias y búsquedas religiosas que no se inscriben en la lógica de las religiones institucionales. Por otra parte, el término opuesto al pluralismo no es el fundamentalismo sino que el monismo.
- Es innegable que la existencia de diversas tradiciones religiosas cuestiona la pretensión del cristianismo de tener validez universal. ¿Cómo podemos articular el pluralismo religioso y esta pretensión del cristianismo sin relativizarla?
- Por el hecho de la encarnación el cristianismo es plural por principio. Sin embargo, para muchas personas esto no es evidente y se aprecian actitudes más bien propias de un “exclusivismo” religioso (ej. una comprensión rígida del *fuera de la Iglesia no hay salvación*).

Por último, discutimos sobre el dinamismo propio del diálogo y sobre las implicancias del diálogo interreligioso. Los puntos fundamentales en torno a este tema fueron los siguientes:

- El diálogo interreligioso supone, como condición de posibilidad, la afirmación clara y explícita de la identidad de los dialogantes. Para dialogar no es necesario renunciar o esconder la propia identidad.
- Ahora bien, el encuentro con el otro posibilita – e incluso implica – movimientos y cambios en el modo de concebir la propia identidad. De esta manera, poseemos nuestra identidad de un modo dinámico y no estático o invariable. La estructura propia del diálogo verdadero supone la reciprocidad. El diálogo verdadero requiere una cuota de escepticismo y aceptar que no se tiene el monopolio de la verdad.
- En este sentido, surge la pregunta sobre lo negociable y aquello que no lo es. El diálogo interreligioso no puede suponer el abandono de ciertos elementos fundamentales de la propia tradición religiosa.

Experiencia de Dios

Jueves 16 de abril de 2009

Asistentes: Cristina Bustamante, Diego Irrázabal, Isabel Donoso, Luis Hernán Errázuriz, Margarita Morandé, Samuel Yáñez, Silvia Vega, Rodrigo Polanco, María Paz Díaz, Mariano de la Maza, Román Guridi.

En primer lugar, se discutió el acta del encuentro anterior al que no se le hicieron modificaciones. Se presentó después el capítulo de G. Amengual² sobre la secularización. Luego de una clarificación para no entender la pluralidad como indiferencia y como ausencia o negación de un fundamento, la reflexión del grupo se concentró en torno a dos procesos distintos: por una parte, la secularización y, por otra, la “deshelenización” de la fe.

Con respecto al proceso de secularización y al modo en que Amengual lo presenta, hubo consenso sobre el carácter ambiguo de la noción de secularización. Ella no debe ser puesta en oposición a la religión, como si lo religioso fuera anti-secular y lo secular fuera anti-religioso. De este modo, la secularización no representa una amenaza para el cristianismo – aunque algunas de sus consecuencias lo hayan afectado profundamente – sino que una oportunidad. Proveniente del término latino *saeculum* (tiempo, siglo), la secularización alude a una concepción del tiempo y una manera de vivirlo distintas al modo en que se concibe y vive el tiempo en un horizonte de trascendencia.

La “segunda secularización” – el fracaso de la razón única – de la que habla Amengual ha supuesto un “reencantamiento” del mundo y la vuelta – o permanencia – de las religiones a través de la pregunta por el sentido de la vida. Al igual que en otros ámbitos de la vida actual, esta interrogante parece plantearnos un dilema entre crear nuestro propio sentido o heredarlo de nuestra cultura, entre la construcción personal del fundamento y la recepción comunitaria del mismo. Ahora, la pregunta por el sentido debiera también ser puesta en relación con la pregunta sobre la verdad. De hecho, la Iglesia insiste sobre este punto como si existiera un sentido primario capaz de ser captado por nuestra razón.

La ausencia, al parecer, de una razón única abre perspectivas y posibilidades para la pastoral y para la reflexión sobre la credibilidad de la fe. Ésta ya no puede ser presentada desde una argumentación abstracta y “apodíctica” que se impondría inapelablemente a la voluntad y libertad del hombre. Hay, por lo tanto, un redescubrimiento de la experiencia y de la vida como mediaciones imprescindibles de la fe en Dios. El proceso de secularización ha permitido la profundización de la *humildad de Dios* – Jesús que se ofrece al reconocimiento libre pero que no fuerza – y de su modo de estar presente en el mundo. En este sentido, la experiencia de Dios no es posible más que en un mundo secularizado.

El segundo proceso abordado es el de la “deshelenización” de la fe. La crítica excesiva a la razón se acompaña también de este deseo de “desintoxicar” la fe, de “extirparle” la razón griega que habita sus formulaciones desde sus orígenes. El riesgo principal de este proceso es el de apuntar a una fe “sin cuerpo”, sin capacidad de decirse o comunicarse, que se agotaría en pura experiencia y sensibilidad. Sin embargo, esta búsqueda de “deshelenización” de la fe ha permitido situar en su particularidad a la racionalidad griega y descubrir otras racionalidades posibles.

² Amengual, G, “Modernidad y Secularización. Una segunda secularización: la crisis de la razón”, en, *Presencia Alusiva*, PPC, 1996, pp. 57-82.

Por otra parte, es imposible una separación total entre la fe y la razón. La experiencia religiosa, para ser interpretada como tal, requiere un cierto *logos*, un modo de explicitarse. Finalmente, siempre es otro quien me autoriza a catalogar mi experiencia como experiencia de Dios y eso supone la capacidad de “decir” la propia fe.

Finalizamos la sesión preguntándonos por el proceso de secularización en América Latina y por la pertinencia de ciertas categorías para la realidad de nuestro continente. Sin embargo, no profundizamos en la pregunta.

Experiencia de Dios

Jueves 14 de mayo de 2009

Asistentes: Cristina Bustamante, Diego Irarrázaval, Isabel Donoso, Luis Hernán Errázuriz, Samuel Yáñez, Silvia Vega, Rodrigo Polanco, Mariano de la Maza, Jorge Costadoat.

El encuentro se realizó en torno a varios textos literarios: Mistral, Sábato, Fontaine, de Rokha, etc. que expresaban de diversos modos una experiencia religiosa.

Podemos constatar que la experiencia religiosa puede ser expresada, al menos, en tres niveles o registros distintos. Se trata de tres niveles que se nutren y enriquecen mutuamente. En primer lugar, existe un nivel prelingüístico o preconceptual donde la vivencia religiosa se mueve entre la fascinación y el temor. Es el nivel del sentimiento de lo numinoso, de la experiencia inefable del misterio, que no es comunicable ni reproducible a voluntad en otras personas. En segundo lugar, aparece un nivel vinculado a la expresión literaria o artística. En este nivel la experiencia religiosa asume la forma de un relato que, sin pretensiones sistemáticas, da cuenta de un modo en que es vivido el vínculo con Dios. El tercer nivel corresponde al ejercicio disciplinar de la teología. Este nivel, suponiendo los dos anteriores, pone el acento en la sistematización conceptual de la experiencia religiosa. Los textos escogidos se mueven en el segundo nivel y, por lo tanto, se resisten a la reducción conceptual de su contenido.

Los textos literarios escogidos además de dar cuenta de una multiplicidad de experiencias de Dios, permiten la expresión de la coincidencia de los opuestos, de un modo más fluido que la reflexión sistemática (ej. Dios malo, Dios bueno, Dios sabio, Dios necio,... Pablo de Rokha). Se trata de un acercamiento nuevo a la experiencia de Dios. Estábamos volcados más hacia una comprensión sistemática de los temas. En este sentido, darle la palabra a la narración implica abrir un mundo de posibilidades. Los textos abren y cierran posibilidades, permiten o no contactarse con la vida, con la experiencia de Dios. En la búsqueda de muchos hay algo de esto: un “tanteo” que explora diversos caminos.

Por otra parte, los textos escogidos parecen dar cuenta de un tipo de experiencia de Dios más vinculada al dolor, a la ausencia, al “vaso medio vacío”. De hecho, prácticamente no hay referencias a otras dimensiones de la experiencia religiosa: la celebración, la alegría, la fiesta, etc. En este sentido, no podemos abordar la reflexión sobre la experiencia religiosa solo desde una

perspectiva. Hay que abrirse al mundo, a las múltiples realidades que están atravesadas de tantas maneras por la experiencia de Dios. En esa apertura encontraremos también la plenitud, la felicidad, la alegría. El cristianismo, si no da cuenta de estas dimensiones, corre el riesgo de ser percibido como negador de la vida.

No obstante, es innegable que la experiencia de Dios también puede estar asociada a la experiencia de la nada. Por un lado, se trata de la nada en cuanto constatación de nuestros límites, de nuestra pequeñez ante la inmensidad de Dios. Por otro lado, la experiencia de la nada alude a la experiencia del vacío, del sinsentido. Esta última experiencia parece ser más propia del occidente europeo. En Latinoamérica, en cambio, la experiencia de la nada puede ser dicha en términos de dolor, de sufrimiento, lo cual plantea la pregunta sobre el valor del dolor y la manera en que damos cuenta de él dentro de la experiencia religiosa. Sin embargo, debemos cuidarnos de una excesiva racionalización. Frente al dolor es importante cultivar la capacidad de acompañar, de estar y ser discretos.

A partir de los textos, podemos decir también que la experiencia de Dios no es solo experiencia de fe, sino también experiencia de duda. Hay que saber sostener la duda. De hecho, tener fe implica sostener la duda. La fe es una especie de diálogo permanente entre la certeza y la duda. También la increencia dialoga con la duda, y el que no tiene fe puede tener dificultad para sostener la duda. La duda también puede referirse a aquello que dejé partir y dudo sobre si debí dejarlo partir. De este modo, se duda de la fe y de la pérdida. Lo cierto, es que no podemos deshacernos de la duda. Ahora, no dudo de Dios sino que del modo en que vivo mi relación con él, el modo de vivir la fe, la experiencia religiosa.

Como la duda no es indeterminada sino que es cultural, se encuentra situada en un contexto. En el caso nuestro es una duda con respecto al Dios cristiano, al Dios de Jesucristo. La referencia a un Dios bueno nos marca frente a la pregunta sobre el dolor. Por otra parte, pareciera que estamos saliendo de la experiencia de un Dios personal y volviendo a una experiencia de un Dios más vago, general, una especie de energía cósmica. Eso cambia el registro de la duda.

Al final del encuentro se abordó la pregunta sobre el modo en que debíamos continuar nuestra reflexión. El consenso parece haberse establecido en torno a la siguiente fórmula: constituirse en un grupo de indagación y diálogo, un grupo de exploración y diálogo. De este modo, más que ahondar en textos sistemáticos del ámbito de la filosofía y la teología, queremos asomarnos a otras sensibilidades, a otros modos de explicitar y decir la experiencia religiosa.

Experiencia de Dios

Jueves 18 de junio de 2009

Asistentes: Cristina Bustamante, Diego Irrázabal, Samuel Yáñez, Silvia Vega, Rodrigo Polanco, Jorge Costadoat, Margarita Morandé, Angela Pérez, Roman Guridi.

El encuentro se realizó en torno dos escritos de Santa Teresa de los Andes. Jorge Costadoat presentó al inicio ciertos elementos para contextualizar los textos y facilitar la comprensión de los mismos:

- Los textos son escritos en una etapa que podemos catalogar de “efervescencia” religiosa marcada por la entrada en la vida religiosa.
- La espiritualidad carmelitana tiene una larga tradición y un lenguaje que no se capta necesariamente de manera fácil.
- En los textos aparece un Dios de bondad, pero también hay elementos teológicos “preocupantes”: un cierto dualismo alma/cuerpo, un dolorismo,... Están marcados por la teología clásica de la expiación.

A partir de los textos nuestra reflexión se movió en torno a los siguientes puntos:

1. La pregunta por el valor redentor de sufrimiento. Los textos están atravesados por la teología de la expiación y resaltan la sangre derramada de Jesús como medio redentor. En ese sentido, podemos preguntarnos cuál es el lugar del sufrimiento propio como participación en la ofrenda de Jesús. En el cristianismo el dolor tiene un valor. Ahora, no cualquier dolor. No se trata de sacralizar el dolor, sino aquel que viene aparejado con el amor.

2. El lenguaje y la teología de los textos corresponden plenamente a su época: comienzos del siglo XX. Aparecen, por lo tanto, elementos clásicos de la espiritualidad decimonónica: insistencia en el pecado, en la confesión y el peligro del infierno, la huida del mundo, el sentido de la culpa, la búsqueda de la perfección personal,... Podemos decir que el lenguaje no siempre favorece la expresión de la experiencia profunda de Teresa. No obstante, más allá de los límites del lenguaje y del tono pesimista de los textos, Teresa se revela como una mujer con una sensibilidad exquisita. Ella ha hecho una experiencia espiritual – mística – muy profunda.

3. De todos modos, podríamos hacer un “correctivo” a los textos a partir del Evangelio. ¿Qué le diría el Evangelio a la vivencia expresada en los textos de Teresa? La respuesta a esta pregunta no supone invalidar la experiencia de Santa Teresa, sino solo situarla en su contexto y explicitar los límites que la habitan. En ese mismo sentido, algunos echan de menos en los textos “al mundo”, los otros, la misión, el servicio. Se trata de integrar toda la realidad en la experiencia religiosa. La vida monástica que nutre estos textos – marcada por el claustro – es acechada por el riesgo de la ilusión.

4. Ciertamente hay elementos psicológicos a tener en cuenta. Una espiritualidad que enloqueciera a la persona – en cuanto deterioro – no sería evangélica. Contrariamente a esto, en los textos se refleja una experiencia profunda de integración. Teresa se hace cargo tanto de lo libidinal como de lo agresivo en su mundo interior (ej. la expresión de sí misma como una nada). Solo una experiencia profunda de Dios permite la expresión de ciertos aspectos que aparecen como desequilibrios. De ahí puede leerse la santidad de Teresa.

Experiencia de Dios

Jueves 27 de agosto de 2009

Asistentes: Luis Hernán Errázuriz, Joaquín Silva, Samuel Yáñez, Ángela Pérez, Rodrigo Polanco, Isabel Donoso, Ana María Vicuña, Román Guridi, Luis Oro, Francisco Correa, María Paz Díaz, Cristián Johansson, Silvia Vega.

El encuentro se realizó en torno al artículo de la revista mensaje de mayo 2009: *Charles Taylor y la secularización: la persistencia de la fe*, de Michael Paul Gallagher, sj, a propósito del libro de Charles Taylor *A secular age*.

Los elementos que el artículo reseña del texto de Charles Taylor muestran bien lo que podríamos llamar: *reflexiones de un canadiense*. Efectivamente, el acercamiento que este filósofo hace al problema de la secularización está vehiculado por un contexto que carece de la “carga histórica” europea y del desencuentro entre fe y razón que ésta supone. La mirada de Charles Taylor, en cuanto canadiense, es así más amplia que la de los teóricos europeos.

La noción de secularización es una noción ambigua, que alude a diversos procesos históricos y que puede ser caracterizada de distintas maneras. Por una parte, tenemos las “teorías de la sustracción”, discutidas por Taylor, que comprenden la secularización como una pérdida de terreno por parte de la religión ante la nueva complejidad social de la modernidad. Estas teorías no pueden ser desestimadas aunque deban ser complementadas con otras miradas sobre la secularización. Por otra parte, Taylor privilegia la comprensión de la secularización como un cambio en el “imaginario social” de la gente, un cambio en el ámbito de la sensibilidad espiritual. En este sentido, privilegia una mirada que se aparta de los cambios visibles y mensurables propios de la secularización. Taylor enfatiza la representación simbólica de los que somos o lo que no somos. Convenimos en que es acertado no acelerar juicios negativos hacia este proceso histórico, de modo de poder hacerse cargo de él en todo su complejidad. Además, es necesario relacionar las diversas maneras en que las teorías expuestas dan cuenta de la secularización. Taylor, a partir de lo visto en el artículo, corre el riesgo de desestimar las “teorías de la sustracción” que indudablemente aportan elementos importantes a la reflexión sobre la secularización.

Para Taylor el proceso de secularización ha supuesto una crisis para ciertas formas de fe, pero no para la fe misma. En este sentido, lejos del vaticinio clásico, la secularización no ha implicado la desaparición de la religión ni de la búsqueda religiosa en los hombres y mujeres, sino una transformación de las mismas. Además, hay una creciente pluralidad de ofertas y modos de expresión de lo religioso que supone un llamado mayor que en otras épocas a la catolicidad. En esa catolicidad se expresa la salvación divina. El desafío está en el reconocimiento de esta diversidad.

Convenimos en que es acertada la mirada que Taylor tiene sobre la búsqueda de felicidad o plenitud como un elemento transversal al mundo contemporáneo. Las transformaciones en las expresiones religiosas, de hecho, buscan también favorecer la dimensión experiencial que apunta a la plenitud y felicidad. Sin embargo, las ofertas eclesiales muchas veces no favorecen esta dimensión. En torno a este punto, convenimos en tres aspectos:

1. Por una parte, al explicitar el cristianismo en clave de plenitud, de felicidad, etc. lo ponemos en tensión con el modo como asume su propia tradición y sus propios conceptos y nociones. Habría

que aceptar y favorecer una cierta transformación de los conceptos y nociones en cuanto histórica y culturalmente condicionadas;

2. Por otra parte, las expresiones nuevas de la religiosidad tienen más que ver con la fraternidad y con la “horizontalidad” que con formas verticales y jerárquicas. Ahora, no podemos perder de vista que la experiencia religiosa implica una dimensión vertical de referencia a Dios;

3. Por último, la búsqueda de la felicidad y de la plenitud asume diversas concreciones en la vida de los hombres y mujeres. Muchas de estas concreciones, sin ser explícitamente religiosas, tienden germinalmente a esta dimensión. Aludimos a las categorías de Rahner: *experiencia temática y no temática*, como una manera de dar cuenta de estas concreciones no religiosas de la búsqueda de plenitud y felicidad.

Profundizamos por último en la noción de “despersonalización” de Dios comentada en el artículo. Esta despersonalización puede ligarse a la desaparición (*disolución*) de Dios en lo sagrado. Por otra parte, hay una tendencia a la desaparición de Cristo en la experiencia espiritual en favor de una imagen divina un tanto difusa. En ese sentido, compartimos con Taylor la importancia de la encarnación como un elemento a profundizar en la experiencia religiosa. Es finalmente la figura de Cristo la que nos permite discernir los fenómenos religiosos – las nuevas expresiones religiosas que son fruto de este proceso de secularización – en clave de mayor o menor humanidad.

Experiencia de Dios

Jueves 24 de septiembre de 2009

Asistentes: Luis Hernán Errázuriz, Joaquín Silva, Samuel Yáñez, Rodrigo Polanco, Ana María Vicuña, Román Guridi, María Paz Díaz, Cristián Johansson, Silvia Vega, Cristina Bustamante, Maureen Boys, Margarita Morandé.

El encuentro se realizó en torno a la exhibición de un conjunto de diapositivas vinculadas a la figura de Cristo (cfr. Anexo). Luis Hernán quería ayudarnos a hacer una experiencia a partir de los rostros de Cristo, favorecer una entrada menos conceptual a la persona de Jesús. Buscamos sentir las imágenes, para hacernos conscientes de las sensaciones que ellas provocaban en nosotros así como de las ideas que suscitaban. Luego de un primer recorrido por las diapositivas, fuimos invitados a escoger, en una segunda pasada, dos imágenes: la que más me gustaba y la que más me “repugnaba”. En un tercer recorrido por las diapositivas escogimos personalmente, por una parte, el rostro de Cristo representativo de la imagen oficial de Jesús que parece promover la Iglesia y, por otra parte, la imagen de Jesús que nos gustaría proyecte la Iglesia. Luego iniciamos nuestra reflexión/compartir explicitando nuestras preferencias y comentarios sobre cada una de las diapositivas.

Ante la imposibilidad de reproducir todos los comentarios – por momentos opuestos – que cada uno (a) expresó, exponemos a continuación ciertos “nudos temáticos” en torno a los cuales se desarrolló nuestro encuentro:

1. Constatamos que las maneras de percibir las imágenes son tremendamente variadas. En ese sentido las imágenes son vehículos que posibilitan o favorecen una experiencia personal rica y diversa en sus posibilidades. No hay una sola lectura o recepción de la imagen, sino múltiples. Por otra parte, la imagen apela a otras dimensiones del ser humano que las alcanzadas por el discurso racional. Fuimos testigos de las emociones y sentimientos – también de las ideas asociadas a estos – que las imágenes suscitaron entre nosotros. El lenguaje propio de la imagen no vehicula, en ese sentido, un relato unívoco ni sentimientos y emociones predeterminadas. Si bien evoca y sugiere, no controla los efectos en aquel que la contempla.

2. Si bien revela, la imagen también oculta. Al preguntarnos por la imagen que encarna de mejor manera el anuncio oficial que la Iglesia hace de Cristo, fuimos concientes de ciertos aspectos no reflejados ni explicitados por dicha imagen. De hecho, la imagen oficial no coincide necesariamente con aquella que personalmente más nos inspira. Esta diferencia o distancia da cuenta de aquellos rasgos de la figura de Cristo que no encontramos en la imagen oficial pero anhelamos y buscamos en la representación personal que hacemos de Jesús. En ese sentido, el enganche con una imagen hunde sus raíces en las necesidades y deseos personales. Las modificaciones históricas de estos últimos inciden en la sintonía con las distintas imágenes. En este punto, podemos preguntarnos si la imagen oficial que la Iglesia promueve de Cristo tiene también la suficiente flexibilidad para variar su rostro en función de los nuevos deseos y búsquedas de cada época, o avanza, más bien e independientemente de ciertos matices, de un modo invariable a lo largo de la historia. La imagen, por lo tanto, no solo anuncia y muestra, ella también esconde y calla.

Esto que es aplicable al lenguaje estético puede ser dicho también del lenguaje teológico o de otros lenguajes que pretendan dar cuenta de la experiencia religiosa. En efecto, el relato oficial de la Iglesia y toda perspectiva teológica también silencian y desconocen aspectos de Cristo que la experiencia concreta de los hombres y mujeres – sus anhelos y búsquedas – reclaman como imprescindibles.

3. Los soportes o elementos técnicos utilizados en las imágenes abren o cierran posibilidades para la expresión. Luis Hernán comentaba los cambios implicados en la representación de la imagen de Cristo a partir del paso a la pintura en óleo y los estudios sobre el cuerpo humano propios del renacimiento. Los cambios en los soportes y en los elementos técnicos utilizados en la representación han así favorecido nuevas perspectivas en la expresión de Jesús. En este sentido, somos concientes de la tensión existente entre la técnica y lo que ella permite vehicular. Ningún soporte técnico está a priori vedado para la expresión de la imagen de Cristo. Técnicas transgresoras pueden favorecer lo sagrado, la oración, la piedad.

En este sentido, todo lenguaje que busque dar cuenta de la experiencia religiosa o hablar de Dios debe hacerse conciente de los “soportes técnicos” que utiliza y de cómo ellos le abren o le cierran posibilidades. Sería interesante preguntarse por los soportes actuales a los cuales echa mano el discurso oficial de la Iglesia o la reflexión teológica.

4. Convenimos en que no es necesario querer desentrañar lo que el autor de la imagen quiere transmitir, sino hacer una experiencia con la imagen. En ese sentido, la imagen tiene “vida propia” – “el mundo de la imagen” – con el cual dialoga aquel o aquella que la contempla. Ese diálogo forma parte de la construcción de la propia identidad. Es por eso que en algún momento

cierta imagen puede dejar de significar, de decir. El diálogo con las imágenes incorpora esta posibilidad de “abandono” o “destrucción” de la imagen.

5. A partir de ciertas diapositivas constatamos la importancia de las vanguardias en la expresión de la figura de Cristo. Sin los movimientos vanguardistas muchas de las imágenes que contemplamos no hubieran sido posibles. Estos movimientos no se agotan, por lo tanto, en la ruptura con lo anterior sino que posibilitan nuevas perspectivas de expresión y abren nuevos canales de comunicación. De alguna manera, las vanguardias intentan desocultar aquello que las imágenes oficiales y los soportes técnicos clásicos velan.

Algo similar podría decirse de la reflexión teológica o de todo lenguaje que busca hacerse cargo de la dimensión religiosa del hombre o dar cuenta del hablar sobre Dios. Podemos decir que las vanguardias teológicas posibilitan el desvelamiento de aquello que es silenciado por los discursos oficiales.

6. A pesar de todo lo que nos une, constatamos la diversidad de nuestras apreciaciones. El ejercicio de reaccionar frente a las imágenes y hacernos conscientes de los sentimientos y emociones – también de las ideas asociadas – que ellas suscitan en nosotros se asemeja a un ejercicio de reconstrucción de la imagen de Cristo desde diferentes ángulos y perspectivas.

7. Es curioso constatar la disociación entre la imagen que más gusta personalmente a cada uno (a) y aquella que creemos debiera ser promovida oficialmente. En ese sentido, somos conscientes de que la imagen oficial debe tener la capacidad de convocar a la comunidad, al mismo, que expresar ciertos aspectos irrenunciables de la imagen de Cristo. La imagen oficial debe permitir que muchos y muchas se reconozcan en ella.

Podríamos preguntarnos si en la reflexión teológica personal y en el modo de vivir nuestra fe se reproduce también esta distancia entre lo oficialmente promovido y aquello que nutre más propiamente la vida personal.

9. La intensidad de la vida espiritual puede mediar y expresarse de múltiples maneras. Ella no requiere necesariamente la presencia de la imagen. Hay una dimensión problemática de la imagen. Puede no mediar, puede ser opaca. Se trata sólo de una mediación. Ahora, no hay que menospreciar la potencia y fuerza de la imagen.

Experiencia de Dios

Jueves 22 de octubre de 2009

Asistentes: Ángela Pérez, Luis Hernán Errázuriz, Joaquín Silva, Samuel Yáñez, Rodrigo Polanco, Ana María Vicuña, Román Guridi, María Paz Díaz, Maureen Boys, Luis Oro, Isabel Donoso.

El encuentro se realizó en torno al acta de la sesión anterior y el texto de Juan Plazaola Artola sj. *Estética y Vida cristiana*. Román introdujo la sesión explicitando ciertos elementos del acta en diálogo con el texto propuesto para el encuentro:

- a. Las imágenes no vehiculan una percepción unívoca de sí mismas. No controlan los efectos que ellas provocan en aquel que las contempla.
- b. La imagen no solo revela, también oculta. Por otra parte, la resonancia de una imagen en aquel que la contempla hunde sus raíces en los deseos, búsquedas y necesidades de éste.
- c. Los soportes o elementos técnicos utilizados en las imágenes abren o cierran posibilidades para la expresión. Ningún soporte técnico está a priori vedado para la expresión de la imagen de Cristo.
- d. No es necesario querer desentrañar lo que el autor de la imagen quiere transmitir, sino hacer una experiencia con la imagen. El “mundo de la imagen” dialoga con aquel o aquella que la contempla. Y ese diálogo forma parte de la construcción de la propia identidad.
- e. Los movimientos vanguardistas han posibilitado nuevas perspectivas de expresión y han abierto nuevos canales de comunicación.
- f. Se evidenció transversalmente una distancia o diferencia entre la imagen que más gustaba personalmente a cada uno (a) y aquella que creíamos debiera ser promovida oficialmente por la Iglesia.

Luego, nuestra reflexión giró en torno a los siguientes puntos:

1. Debemos ser cautos en el uso de las categorías “imagen oficial” e “imagen personal” cuidándonos de asociar mecánicamente la primera a fuerza e imposición. La “imagen oficial”, de hecho, no es unívoca. Lo que hay es el predominio, en la práctica, de ciertos estilos, de ciertas técnicas, de ciertos materiales y de ciertas escenas evangélicas en desmedro de otras posibilidades. De este modo, lo oficial es lo institucional o aquello que efectivamente más se promueve, por ejemplo, del punto de vista de la presencia o recurrencia en las iglesias. De todos modos, no podemos negar que hay también una intencionalidad indudable en la construcción social de las imágenes. Para comprobar esto basta con ponernos en el caso hipotético de que quisiéramos masificar el uso del soporte virtual para las imágenes de Cristo. Probablemente esto suscitaría vivas reacciones. Por lo tanto, no podemos desconocer la sospecha del vínculo entre “imagen oficial” y poder. No hay neutralidad en las imágenes que consumimos.
2. Toda imagen vela y oculta. No es un problema de oficial y personal. Como si solo la imagen oficial ocultara ciertos aspectos propios de la imagen de Cristo. Lo no oficial no es tampoco la totalidad o la transparencia plena. En este punto, no hay diferencia entre las imágenes oficiales y las que no lo son. Se establece, más bien, una complementariedad entre ambos tipos de imágenes. Las imágenes “no oficiales” – aquellas que se encuentran fuera del circuito oficial –, al parecer, dialogan más fluidamente con la diversidad de

contextos y comunidades que las generan (Ej. la melodía tipo reggae para el salmo *el Señor es mi pastor* o la escultura de M. Irarrázabal: “poder”). En este sentido, así como es necesario un discernimiento con respecto a las tradiciones, es importante también un discernimiento en relación con las distintas imágenes.

3. ¿Hay una intención real de instalar ciertas imágenes? Pareciera más bien que ellas se validan en la medida que convocan, reúnen. En ese sentido, podemos preguntarnos por el cómo una imagen llega a ser predominante, prevalente, cómo se constituye en imagen “convocante”. No obstante, si no hay intención de instalar una imagen, si hay evidentemente censura de ciertas imágenes. Hay imágenes de Jesús que no serían claramente aceptadas.
4. Pareciera que no somos iconoclastas. Requerimos de la imagen, necesitamos una cierta materialidad. En ese mismo sentido, da que pensar el vínculo entre imagen y deseo (nostalgia, anhelo...). Los deseos se configuran también socialmente, culturalmente en perspectivas educacionales. Interesa el vínculo entre imagen y afectividad. De hecho, hay un círculo, un dinamismo entre las vivencias, los sentimientos, los conceptos y las imágenes que se asocian a ellos. De alguna manera, las imágenes “imprimen carácter”, favorecen ciertas experiencias. No se trata de definir, por lo tanto, qué es primero: la imagen o la experiencia. No es un problema temporal.
5. En discusión con el vínculo explicitado entre imagen oficial y poder, se planteó la siguiente pregunta: ¿Se puede frenar la “fuerza” de una imagen que convoca? Hay gente que impide, censura o es otro el problema: ausencia de vivencias, experiencias, conceptos, ... La pobreza podría estar en este punto y de ahí la ausencia de nuevas imágenes, de otras imágenes. En este sentido, que el Cristo de los jóvenes no entre al terreno sagrado oficial puede deberse a la ausencia por parte de éstos de vivencias, experiencias y no a la censura o “imposición” de ciertas imágenes y soportes técnicos.
6. La imagen más fidedigna del rostro de Dios es el rostro del prójimo. En este sentido, nuestra construcción de imágenes es siempre precaria e incompleta. La fuerza de Dios irrumpe y modifica nuestras representaciones. Habría que canalizar esa fuerza, no inhibirla, ni querer controlarla. Estamos en una época de cultura visual. Si un objetivo pastoral importante es que las nuevas generaciones participen eclesialmente, debemos preguntarnos por cómo dejarnos “sacudir” por las imágenes posibles que surjan del mundo juvenil. Deberíamos cultivar un menor temor y una menor censura o control.
7. La imagen habla o transmite también según los contextos en los cuales se inserta. El contexto potencia o deslava la imagen. El discernimiento sobre las imágenes debe también ir de la mano con el discernimiento sobre los contextos en los cuales ellas se enraízan y nutren.