

Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

REPENSAR LA SANTIDAD

Maria Clara Bingemer, Andrés Torres Queiruga y Jon Sobrino (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Xabier Pikaza, Mark y Louise Zwick,
João Batista Libanio

351

JUNIO 2013

evd

CONTENIDO

1. Tema monográfico:

REPENSAR LA SANTIDAD

Maria Clara Bingemer, Andrés Torres Queiruga y Jon Sobrino: <i>Editorial</i>	7
1.1. Giovanni Filoramo: <i>Fenomenología de la santidad</i>	13
1.2. Andrés Torres Queiruga: <i>Creados por amor: la santidad cristiana</i>	25
1.3. Jon Sobrino: <i>La santidad primordial</i>	45
1.4. Luiz Carlos Susin: <i>Santidad y marginalidad</i>	59
1.5. Peter Casarella: <i>La comunión de los santos y la solidaridad social</i>	71
1.6. José María Castillo: <i>Historia de la canonización en la cristiandad: su significación de fondo</i>	85
1.7. Maria Clara Bingemer: <i>Mística y santidad: genio y práctica del amor</i>	95
1.8. Ramón Cao Martínez: « <i>El secreto escondido de mi plena identidad</i> »: una mirada a la santidad a partir de los escritos y la vida de Thomas Merton	113
1.9. Wanda Tommasi: <i>La libertad del Espíritu: Ety Hillesum, una santidad nueva</i>	127

2. Foro teológico

2.1. Xabier Pikaza: <i>J. Ratzinger / Benedicto XVI, La infancia de Jesús</i>	139
---	-----

2.2. Mark y Louise Zwick: <i>Lo que el New York Times no dijo sobre la santidad de Dorothy Day</i>	147
2.3. João Batista Libanio: <i>El papa Francisco</i>	153

Hoy la palabra *santidad* aparece cargada de muchas interpretaciones, algunas de ellas conflictivas. Todo lo que representa la santidad tal como la ha pensado y propuesto la Iglesia católica está muchas veces atravesado por muchos estereotipos y prejuicios que impiden ver el real concepto teológico en toda su profundidad. Se identifica santidad con religiosidad, fenómenos extraordinarios, milagros, hagiografías edulcoradas, canonizaciones apuradas. Y en la comprensión de lo que sea realmente eso que está presente en el cristianismo (y también, con otros nombres, en otras tradiciones religiosas) no deja de estar presente cierta dosis de ambigüedad.

La Biblia y la tradición teológica de los primeros siglos han dejado bien claro que solo Dios es santo (Is 6,3); que Jesucristo fue reconocido y proclamado incluso por los demonios como el Santo de Dios (Lc 4,34); y que con su muerte y resurrección envió al Espíritu Santo, que fue derramado sobre toda historia y toda carne (Jn 20,22.33). A partir de ahí, la santidad tiene que ser concebida como un estilo de vida propuesto a todo ser humano: el estilo de vida de Jesús impulsado por Su Espíritu que en el mundo hace avanzar el proyecto del Reino de Dios.

A lo largo de la historia, ha habido y sigue habiendo hombres y mujeres que han vivido esta propuesta y han sido reconocidos como santos por la Iglesia. Sin embargo, como todo, la concepción misma de lo que sea la santidad ha ido evolucionando y acompañando los tiempos. En medio de esa evolución, un hilo conductor y una línea de fondo se impone: los santos han sido siempre aquellos

que, desde su experiencia de Dios, han contestado a los desafíos de los tiempos y de las culturas.

Muchas veces a contramano de lo acaso esperado —en repetidas ocasiones corrigiendo o incluso escandalizando al sentido común, a los biempensantes y a la corriente predominante de la sociedad de su tiempo— las vidas de los santos son testimonios vivos y elocuentes. Dan testimonio de la irrupción en la misma historia de un Absoluto que da sentido a vidas humanas finitas y contingentes y que les permite vivir a contrapelo de todas las posibilidades, buscando sin cesar una plenitud escondida a los ojos de la mayoría.

Este número de *Concilium* pretende reflexionar sobre el tema de la santidad y de los santos. Con eso su intención es dar una contribución para profundizar, en la Iglesia y la sociedad, cuáles puedan ser los paradigmas personales y comunitarios, los modelos de personas y colectivos que inspiren a otros y los animan a aventurarse por caminos arriesgados pero fascinantes. Igualmente es nuestra intención demostrar que la santidad no necesariamente se restringe al interior de las fronteras institucionales de la Iglesia, sino que puede ser encontrada en todo y cualquier tiempo y espacio donde el ser humano se autocomprenda no solo a partir de sí mismo, sino a partir del otro y del amor.

La santidad ha sido muchas veces identificada con la negación del mundo, del cuerpo, de la historia. Los procesos de canonización hechos por la Iglesia subrayan a veces virtudes y patrones de comportamiento en los santos que no son bien entendidos por hombres y mujeres de una sociedad secularizada y autónoma. La psicología ha denunciado más de una vez en las vidas de santos y hagiografías patologías peligrosas que pueden distorsionar todo el contenido de lo que se desea comunicar o transmitir. Nuestra reflexión desea demostrar que lo que todos los santos, hombres o mujeres, en verdad desean es vivir, y vivir en plenitud y ayudar otros a vivir la aventura de la vida en toda su belleza. Quizás por eso sea un tema que está volviendo y que interpela a la teología de hoy y de mañana, cuando la sed por la Trascendencia y por el sentido de la vida se vuelve siempre más aguda en las vidas y corazones de nuestros contemporáneos.

El primer artículo que presentamos es firmado por el profesor *Giovanni Filoramo*, que trata de hacer una fenomenología de la santidad.

Analiza el fenómeno desde la perspectiva de una historia comparada de las religiones. Demuestra que en el cristianismo, pero igualmente en otras religiones, incluso no monoteístas, el santo constituye un «lugar» donde se cruzan y hacen intersección lo humano y lo divino, lo sacro y lo profano. Es así que se convierte en instancia de recomposición de las contradicciones de una sociedad, trayendo a estas señales de redención.

Andrés Torres Queiruga escribe una bella reflexión mostrando que la santidad ya está presente desde la creación. Toma como punto de partida de su análisis el diálogo de las espiritualidades en el mundo plural en que vivimos que ha construido muchas espiritualidades, incluso espiritualidades ateas y sin Dios. Persigue a lo largo de todo el artículo la intuición de que somos creados en el amor y para el amor. Y por lo tanto todo lo creado ya está impregnado de ese amor que es el elemento constitutivo último de lo que llamamos santidad. Si eso es así, entonces «todo es gracia» y todo es convocado libremente para dar una respuesta que es agradecimiento, sea ella reconocida o no por alguna institución. Hacia la segunda mitad del artículo, la reflexión sobre la creación aboca en la Encarnación como culmen de la creación y subraya la enseñanza de Jesús de que ser santo es vivir desde Dios.

Jon Sobrino habla de la santidad primordial de los pobres y últimos de la tierra. Llama santidad primordial a la vida de los innumerales hombres y mujeres que, no teniendo en apariencia ninguna razón para vivir y alegrarse con estar vivos, heridos en el corazón del *mysterium iniquitatis* y sus nefandas consecuencias, hacen aparecer la dignidad de las víctimas y de la solidaridad entre ellas. Esa sería la santidad primordial que se puede experimentar en medio de los pobres, que trae sentido y salvación no solo para ellos, sino para toda la historia y la humanidad.

Luiz Carlos Susin trae una contribución muy localizada y peculiar: el «caso» de algunas santas meretrices del sur de Brasil. Comenta la presencia de otras figuras también del sur de Brasil que se volvieron centros irradiadores de la devoción popular y son tenidos por santos, aunque no canonizados por la Iglesia. Son ellos: Sepé Tiarayú, líder guaraní de la misión jesuítica que, en su muerte violenta e in-

justa, asciende al cielo y se fija en el firmamento austral; y el Negrito del Pastoreo, niño negro y esclavo muerto bajo los golpes de su amo. Después de hablar igualmente de las mujeres «todas santas» de la Pastoral del Niño, que encabezadas por la Doctora Zilda Arns arrancaron de la muerte millares de niños, bajando la tasa de mortalidad infantil en Brasil, el autor recalca la misteriosa conexión que existe entre santidad y marginalidad. Conexión esa, además, que marcó todo el vida y la muerte de Jesús de Nazaret.

Peter Casarella reflexiona en su texto sobre la comunión de los santos como misterio de solidaridad. Toma para apoyar sus afirmaciones primero la figura de Dietrich Bonhoeffer desde un texto de juventud donde hace un análisis incisivo sobre como una Reforma renovada y una teoría social igualmente recompuesta convergen en el destaque dado a los lazos sociales de solidaridad adentro de la comunión de los santos. Después estudia al joven teólogo hispano recientemente fallecido Alejandro García-Rivera, que desarrolla una estética teológica apoyada en la percepción de lo bueno y de lo bello como realidades divinas reveladas a través del testimonio real de las vidas de los seguidores de Jesús Cristo.

Pasando de la teología sistemática a la historia interpretada teológicamente, *José María Castillo* propone una aguda y crítica reflexión sobre la conexión entre modelo de santos y proyecto de Iglesia. Llama la atención sobre el hecho de que donde más se conoce el modelo de una Iglesia es por el tipo de santos que canoniza, una vez que el santo es propuesto para la inspiración e imitación de los fieles. En los santos que la Iglesia canoniza o deja de canonizar está expreso el modelo de Iglesia que se quiere tener y construir. Y también su proyecto de impacto e influencia sobre la sociedad. El autor analiza entonces, con agudeza crítica, los más de dos milenios de historia de las canonizaciones en la Iglesia, dejando percibir dónde se encuentran omisiones y faltas que no ayudan a la Iglesia ni al mundo.

A partir del estudio de la mística como experiencia de Dios consciente y profunda, *Maria Clara Bingemer* reflexiona sobre las similitudes y diferencias entre mística y santidad. En cuanto afirma que no son conceptos intercambiables ni sinónimos, constata que de hecho en muchos místicos se puede encontrar lo que, en suma, caracteriza

la santidad: una vida regida por la alteridad de Dios y del otro. A partir de la teología de Johann Baptist Metz, la autora afirma que muchos místicos contemporáneos son místicos de ojos abiertos, que hacen de su experiencia de Dios inspiración y motivación para el servicio a las grandes necesidades de su tiempo y lugar. Acaba indicando que la santidad es, en suma, deseo y práctica de comunión con el destino humano, sea en el dolor, sea en la alegría. Y eso hoy se da muchas veces fuera de los límites de las instituciones eclesíásticas.

Los dos últimos artículos aterrizan en ejemplos concretos de santos de nuestro tiempo. *Ramón Cao* ofrece un bello artículo sobre Thomas Merton, para quien la santidad era el secreto más escondido y profundo de su propia identidad. Describe con maestría y belleza el camino del famoso trapense que fue descubriendo que su claustro y su ermita estaban en el mundo, donde se jugaban los grandes problemas de la humanidad. Y que desde ahí abrazó la realidad con el mismo ardor con que era abrazado por Dios. Finalmente, *Wanda Tommasi* cierra el número monográfico con un artículo sobre una persona que anda deslumbrando a tantos, incluso al Papa emérito Benedicto XVI, por su espléndida experiencia de Dios y la libertad que permite que el Espíritu tome en su vida. La santidad nueva y «salvaje» de Etty Hillesum que le hace dar un paso tan radical que asusta, sobre todo cuando eso pasa a los 29 años de edad, puede ser bastante inspirador para tantos jóvenes que hoy buscan con deseo y ansiedad un sentido mayor para sus vidas.

En el *Foro teológico*, dos textos estimulan la reflexión y la discusión. En primer lugar, *Xabier Pikaza* hace un análisis crítico y lúcido del libro de Joseph Ratzinger sobre *La infancia de Jesús*. En segundo lugar, ante el proceso de canonización de la estadounidense Dorothy Day, que avanza, presentamos una reflexión de *Mark y Louise Zwick* sobre lo que no se dice en la prensa acerca de la santidad de esa mujer extraordinaria.

Debido a la reciente elección del papa Francisco y a la gran repercusión que este evento tuvo en la Iglesia y en la sociedad, añadimos al Foro un nuevo artículo, escritos por *João Batista Libanio*.

Esperamos que este número pueda ayudar en la reflexión de muchos y muchas que hoy se preguntan si todavía tiene sentido hablar

de santos y de santidad. En el fondo, los santos son los cristianos que se toman en serio. Son aquellos que en su vida, su palabra, su praxis, su anuncio y denuncia, su decision a correr riesgos, su destino, se parecen a Jesús.

FENOMENOLOGÍA DE LA SANTIDAD

I. Características generales

Desde el punto de vista de la historia comparativa de las religiones, el fenómeno de la santidad y la figura del santo hacen referencia al estado específico de sacralidad de ciertos individuos —en virtud tanto de su conducta, como de un don de la divinidad—, como el santo cristiano, el judío piadoso (*hasid*), el santón musulmán (*walī*), el *fravashi* zoroástrico,

* GIOVANNI FILORAMO es doctor en Historia del cristianismo (1969) por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Turín (Italia). Desde 1993 es catedrático de Historia del Cristianismo en la misma Universidad y, desde 2000, presidente del Centro de Ciencias de las Religiones, siempre en la Universidad de Turín. Ese mismo año estuvo como director de investigación invitado en la École Pratique des Hautes Études, Sección de Ciencias Religiosas, de París. Sus trabajos están relacionados más bien con el cristianismo antiguo, particularmente con los aspectos marginales y menos conocidos, como el gnosticismo y otros movimientos heréticos. También ha estudiado el primer monacato cristiano y el contexto histórico de las religiones.

Entre sus publicaciones recientes figuran: *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Turín 2009; *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Roma-Bari 2011. En colaboración con C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1987 (3ª ed. revisada y ampliada, 1997). En colaboración con S. Roda, *Cristianesimo e società antica*, Laterza, Roma-Bari 1992. G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di Storia delle religioni*. Laterza, Roma-Bari 1998, reimpresión 2004 (trad. española: *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona 2000). Y muchas otras publicaciones como organizador y editor.

Dirección: Dipartimento di Storia, Via s. Ottavio, 20 - 10128 Torino (Italia).
Correo electrónico: giovanni.filoramo@unito.it

los *ṛṣi* y *guru* hinduistas, el *kami* sintoísta, el *bodhisattva* budista o el *sheng – jen* confuciano.

Lo sagrado resulta difícil de definir, porque en primer lugar es inevitable que la referencia comparativa de este «ser divino» sea el santo cristiano, y además porque el uso de la terminología requiere gran precaución metodológica. Desde un punto de vista comparativo, el cristianismo, y en especial el catolicismo, es de hecho la religión que de manera más consciente y sistemática se ha ocupado de la santidad a lo largo de los siglos: ha elaborado una teología, ha creado una liturgia y ha creado reglas e incluso instituciones específicas ordenadas al reconocimiento oficial y jurídico de la santidad y a la autorización de la devoción con carácter de legitimidad (Benvenuti et al. 2005). El vocabulario de santidad creado por esta religión a lo largo de los siglos se debe usar, por tanto, en el campo de los estudios comparativos con el fin de destacar mejor aquellos ámbitos de semejanza o coincidencia entre diferentes experiencias religiosas que legitiman su aplicación y, al mismo tiempo, para subrayar aquellas diferencias estructurales como consecuencia de las cuales las notas elementales que configuran el vocabulario básico del fenómeno de la santidad han llevado a variantes fundamentales entre diferentes tradiciones religiosas.

II. Puntos en común

Según las nociones comunes, la santidad es una experiencia religiosa especial, fundada en la suposición de que existe un poder extraordinario que otorga a la persona que lo posee una particular autoridad religiosa susceptible de ser distinguida de otros tipos de autoridad religiosa como la del profeta, el sacerdote, el chamán o el reformador (Wach 1962). Es este poder el que hace del santo, tanto durante su vida como tras su muerte, un «lugar» donde el mundo sobrenatural y el divino se encuentran con el natural y el humano. Los santos poseen un poder especial que se ejerce sobre la naturaleza, los objetos y los seres humanos en beneficio de otros, pero especialmente en favor de la comunidad religiosa que los reconoce. En consecuencia, a la figura del santo se le atribuye el poder de: mediar

entre el ser humano y Dios, proteger del peligro, curar enfermedades y librar de la muerte.

En cuanto mediador, el santo es un punto de referencia para quienes sufren física y psicológicamente y para quienes padecen exclusión económica y social, al tiempo que es también el «lugar» donde se resuelven las contradicciones de la sociedad. Los santos son independientes de las estructuras que ejercen el poder, sean estas eclesiásticas, religiosas o políticas; pero se relacionan con ellas, a veces incluso entrando en conflicto con dichas estructuras. Sin embargo, su actuación siempre va encaminada a superar la tensión y contribuye a reforzar el orden existente, por lo general. Su naturaleza es doble: profana y sagrada. Poseen un cuerpo mortal, y por tanto están sometidos a la tentación y el pecado; pero, al mismo tiempo, su cuerpo se ha convertido en sagrado en virtud del poder divino y la perfección espiritual, y por tanto está permanentemente apartado de la naturaleza y el mundo, es «ejemplo de Dios» e instrumento de Su poder.

La santidad de estas personas excepcionales es el resultado de un proceso especial de santificación. Se trata de un tipo especial de iniciación que dura toda una vida y que conduce —en la mayoría de los casos tras la muerte, como es el caso de los santos cristianos— tanto al reconocimiento colectivo de esta dimensión excepcional, como al establecimiento de determinados ritos, destinados a perdurar a lo largo del tiempo en beneficio de la comunidad religiosa, que con ellos conserva la memoria del santo; es ese poder sagrado manifestado durante la vida mortal del santo (culto de los santos y sus reliquias). Así, la santidad consiste en que la religión en cuestión proclama que una persona ha alcanzado la cima de la perfección. Las personas a las que se otorga este título son un ejemplo de los valores más altos expresados por dicha religión, y por tanto son modelos de identificación susceptibles de seguimiento por parte de otros. Al mismo tiempo, la particular santidad inherente a estas personas les da ciertos poderes sobrenaturales a los que los devotos pueden apelar cuando hacen peticiones de orden espiritual. También pueden ser taumaturgos, compañeros o intercesores. Es así como los santos son reconocidos en sus respectivas religiones como sujetos de imitación y objetos de culto. La tensión entre lo imitable y lo inimitable,

entre lo igual a nosotros y lo diferente, es fundamental en la identidad del santo. La santidad puede así adoptar la forma «del resultado de la diferencia entre el deseo de semejanza y el deseo de alteridad. El santo es reconocido como tal porque es diferente, pero, al mismo tiempo, porque es parecido, y expresión viva de las infinitas posibilidades que la humanidad tiene de superar su naturaleza misma. Es probable que el secreto del éxito de la santidad en su larga supervivencia a través de la historia estribe en esto» (Boesch 1999, p. 118).

Por último se debe subrayar otra característica común. El santo es —de maneras muy diversas— una figura salvífica. Una figura salvífica que ha sido capaz, según los distintos caminos de las diferentes religiones que predicán una salvación espiritual, de alcanzar en plenitud la perfección. Los santos no solo proporcionan modelos de identificación, sino que con el ejercicio de la mediación pueden convertirse en un medio concreto, cuando no decisivo, de dar cumplimiento al afán individual de salvar a otros.

III. Propuesta de tipología

Parece haber tres vías principales que llevan a la santidad (Cohn 2005, 8037). La primera es una vía moral establecida por la ética. La siguen quienes procuran controlar y purificar su voluntad para hacer bien únicamente una cosa: servir a su dios o tomar conciencia de la verdad definitiva. El soldado espiritual es alguien que se adiestra en la disciplina para cumplir con su deber. Dicho deber requiere a menudo ascetismo. Al negarse a sí mismo los placeres cotidianos de la vida, el asceta alcanza una beatitud extraordinaria. Al erradicar los deseos corporales y mortificar su carne, el santo cristiano pretendía eliminar los obstáculos que impedían su comunión total con Dios. Para el monje budista *therevada*, abandonar una vida confortable y empuñar el cuenco para pedir representa también el sacrificio del egoísmo en la búsqueda de la iluminación.

La segunda vía es la de la inteligencia. Adiestrar la mente con el fin de conocer profundamente nuestro propio ser, el mundo y la realidad última se ha considerado con frecuencia una vocación santa. Por ejemplo, el sabio confuciano busca el vínculo entre su yo in-

terior y la estructura del mundo exterior, mientras que el místico del judaísmo pretende descubrir en la Torá los secretos de la creación misma. Para ambos, la mente es el camino hasta la verdad. En otros casos, como el del *guru* que intenta guiar a otros, las meras cualidades intelectuales no bastan; hay que poseer cualidades extraordinarias como la clarividencia o dones especiales recibidos de Dios.

La tercera y última vía es la del corazón, típica de los místicos, en los cuales la senda que lleva a la perfección coincide con un viaje interior que conduce a una experiencia mística de unión con lo divino, experiencia de la cual el místico, hombre o mujer, sale profundamente transformado, como santo. En esta tercera vía se otorga un lugar de privilegio a las mujeres. Esto sirve para recordarnos que entre la mujer y la santidad existe una relación particular —tema este en el que no cabe entrar aquí, pero que merece reflexión y más estudio detenido, dado que a menudo, como ha sucedido en la historia de la santidad cristiana, ambas vías han sido divergentes.

IV. Variantes y comparaciones

No todas las comunidades religiosas reconocen este fenómeno o le atribuyen una importancia fundamental. Además, en las religiones que reconocen la importancia de dicho fenómeno, tal reconocimiento también puede variar esencialmente según las diferencias confesionales o culturales. Así, por ejemplo, con su rechazo del valor sacramental y salvífico de las figuras de mediación, el protestantismo ha rechazado y criticado la figura de los santos y su culto, típicos de la Iglesia católica. Hay religiones que, como el islam sunita, rechazan en su teología la figura de mediación del santo porque amenaza la unicidad de Dios y eleva a un ser humano por encima de su condición de criatura, pero que se ven inmediatamente contradichas por la generalizada práctica popular de la veneración de estas figuras, práctica que sacraliza los cultos de esas personas, objeto de estrecho seguimiento tanto en vida como tras su muerte (H. Chambert-Loi y C. Guillot 1995).

En la medida en que un santo es una figura especial de mediación entre lo humano y lo divino, los tipos de santos dependen ante todo

del modo diferente en que las distintas tradiciones religiosas suelen concebir lo divino y sus relaciones con el ser humano. Aun cuando, como vamos a ver enseguida, existen diferencias notables dentro de ellas y entre ellas, las religiones monoteístas que reconocen el carácter fundamental de la figura de los santos, al tiempo que insisten en su índole extraordinaria y en su cercanía a Dios, habitualmente subrayan sus cualidades relativas a su condición de criaturas, en contraste con religiones orientales como el hinduismo, el budismo o el sintoísmo, en las cuales la frontera entre lo humano y lo divino es más vaga y no resulta insólito que las divinidades sean consideradas santos o que se eleve a un hombre hasta otorgarle rango divino.

El judaísmo rabínico, por su parte, no reconoce una auténtica figura de santo. Dejando aparte la santidad del pueblo de Israel, más bien atribuye un papel especial a individuos especiales que son «amigos de Dios», piadosos y sabios. Entre estos se cuentan, desde héroes bíblicos como Abrahán y Moisés, hasta figuras procedentes de escritos de los primeros siglos de nuestra era como Hillel, que encarnaban en particular las virtudes de sabiduría, piedad y conducta correcta ante Dios y los hombres que pueden servir de ejemplo al fiel individual y a la comunidad de creyentes (Baumgarten 2007). En línea con el papel fundamental desempeñado por los rabinos en la vida comunitaria, estas comunidades han venerado durante largo tiempo a los doctos y sabios que se distinguieron, además de por sus virtudes y conducta, por la doctrina y el conocimiento de las Escrituras, con lo cual no solo se santificaron a sí mismos, sino también a la comunidad a la que representan. En contraste con esta tendencia predominante, existen figuras excepcionales de místicos y cabalistas, como el místico del siglo XVI Isaac Luria, originario de Safed (Palestina), llamado *tsaddiq* («justo») por sus seguidores, que se creía la reencarnación de un místico anterior y que «descubrió» las tumbas de antiguos sabios con los que se comunicaba. Sus enseñanzas y costumbres, conservadas por sus discípulos, influirían en formas posteriores de mística judía, y especialmente en el movimiento del jasidismo, que surgió en Polonia a lo largo del siglo XVIII y está en la base del concepto judío moderno de santidad. Las figuras de los «justos», características de este movimiento, fueron objeto de una piedad y un culto particulares por parte de sus dis-

cíbulos, que veían en ellos una encarnación de la Torá y les creían en posesión de poderes de adivinación y de consejo sobrehumano.

A primera vista, incluso el islam parece alejarse de la figura del santo típica de la tradición cristiana, pues se basa en un concepto de lo divino que lleva a una insistencia radical en la unicidad de Dios. El *walī* es un «amigo de Dios», y Dios actúa como un *walī* respecto a él. La creencia popular fue luego atribuyendo a estas figuras un papel de mediación cada vez más importante, aun cuando, a diferencia del catolicismo, no existe ningún proceso de canonización, dada la ausencia de un organismo central como la Iglesia, de manera que la santidad de este santo o la de aquel es más bien el resultado de la voz del pueblo, que obra libremente al tomar su decisión (Goldzieher 1973; Aigle 1995. Para una recopilación de textos, véase Vacca 1968; para una comparación precisa con santos cristianos, véase Amri y Gril 2007).

Si bien esta es la línea de su tendencia teológica, el islam, empezando por su rama sunita, acabó atribuyendo a la figura del santo un papel privilegiado, tanto en la práctica, como en la reflexión (Smith 1993). Desde los primeros siglos se fue formando una jerarquía especial (*qutb*, «pilar») que vino a constituir una especie de *axis mundi* situado en el centro del mundo para sostenerlo. Según esta concepción, en cada época actúan sobre la humanidad, restableciendo el equilibrio entre el bien y el mal, un número fijo de santos vivos y sus virtudes; sin ellos, la raza humana perecería. Cada país musulmán tiene un número de estos santos que forman una jerarquía con varios grados. Su número disminuye poco a poco a medida que ascienden hacia la perfección. Pese a esto, a diferencia de lo que sucede con la figura del santo del cristianismo, en el islam sunita un individuo así desempeña un papel inferior al de los profetas, que son seres humanos excepcionales, como Mahoma, debido a su vocación de difundir la Palabra Divina.

Dentro también del islam, con el sufismo la vía mística dio paso a la veneración de maestros sufíes especiales, veneración que, tras su muerte, a menudo continúa en sus tumbas. Un caso especial se puede observar en Marruecos con los morabitos, guerreros santos que afirman ser descendientes del Profeta y a los que se atribuyen po-

deres taumatúrgicos. Su culto se fundamenta en la creencia de que, de esta manera, el especial poder sagrado del Profeta, la *barakah*, recibida por los guerreros santos, se puede hacer extensiva también a los creyentes (Gellner 1969).

Mientras que en el islam sunita los santos desempeñan un papel importante, aunque no oficial, en el islam chiíta la *waihiliā* está en el corazón de la fe. Más que la santidad en general, la religión determina la excepcional posición del imán que afirma ser el descendiente directo del Profeta. Solo él conoce las interpretaciones esotéricas del Corán, y su condición es tal que le permite cargar con el mundo él solo.

Aun con todas estas variaciones, el concepto de santo y de santidad en las religiones monoteístas se le reserva a una criatura con el fin de subrayar la distancia infinita que le separa del Creador. El caso de las religiones orientales es diferente, lo mismo que lo fue, antes aún, el de las religiones del mundo antiguo. Por ejemplo, el héroe griego, que en cierto modo recuerda —si no precede— la figura y el culto del santo cristiano (Fumagalli Beonio Brocchieri y Guidorizzi 2012), es elevado en ciertos casos hasta una categoría semidivina y es saludado, como Menelao, en la corte de los dioses. Las líneas divisorias entre el mundo humano y el divino son aún más fluidas en el hinduismo, hasta el punto de que los devotos no siempre son capaces de distinguir al santo de las encarnaciones o *avatara* divinas (Schomer y McLeod 1987). La figura que dentro del hinduismo clásico más se acerca al santo cristiano es el *guru*, y no es coincidencia que este sea fundamental en formas de piedad devocional de tipo teísta (el *bakti*). Incluso en los textos del *Upanishad*, a este no se le considera únicamente como un maestro que transmite las doctrinas que ha aprendido a un grupo de discípulos, sino también como un maestro capaz de conducirlos por la senda que lleva a la liberación (*moksa*), porque él mismo ha sido liberado. A diferencia del pastor de almas cristiano o el sacerdote católico, pero a semejanza del santo cristiano, el *guru* obtiene también la salvación de sus discípulos gracias a su propia fuerza espiritual. Solo así puede interpretar con competencia las escrituras, introduciendo a sus discípulos en la ascesis y la meditación y dando fuerza espiritual a quienes son recepti-

vos a ella. En otras palabras, sin el *guru* y el conocimiento especial y la fuerza espiritual que este posee, la salvación resulta inalcanzable.

Incluso el budismo alberga diversas concepciones de la santidad (Spae 1979). El budismo original, dejando a un lado la controversia occidental sobre si era religión o filosofía, carecía de conceptos teístas y se presentaba como una vía de liberación que dependía de los esfuerzos del individuo. Quienes la alcanzaban eran llamados *arhat*, porque se habían mostrado capaces de liberarse del sufrimiento y de la cadena de renacimientos siguiendo una vía de ascesis y perfección. Las leyendas sobre el Buda histórico empezaron a surgir pronto. Con ello comenzó una mitificación de su vida, hasta el punto de que fue adorado como dios, y por consiguiente se le consideró también dador de gracia y redención. Se creó un mundo de dioses en el que el Buda original aparece en formas diversas ajustándose a las necesidades humanas. En el budismo *theravāda*, el *arhat* es el santo real, es decir, el que ha alcanzado el *nirvāṇa* y es ética y ascéticamente perfecto por cuanto ha sido «iluminado» (*buddhatva*), aun cuando no es venerado como santo ni es destinatario de plegarias como intermediario con miras a la salvación. En el budismo *mahāyāna*, en cambio, el *bodhisattva* es un santo vivo que ha alcanzado los niveles más elevados de la iluminación, o sea, un perfecto *buddha* («despertado») que, sin embargo, abandona la paz del *nirvāṇa* y parte para ayudar a la humanidad sin redimir, y a todas las criaturas vivas, en el camino hacia la salvación. Se encarna en forma de ser humano (por ejemplo, los Dalai Lamas, monjes, santos) u ofrece su ayuda desde un mundo celestial intermedio. Mientras que en el budismo zen la salvación se obtiene únicamente mediante un nuevo despertar en la propia condición de *buddah* de cada cual, en el budismo amida (*jōdo*) es el Buda deificado quien recompensa con la salvación la misericordia y la entrega. Como se puede ver, incluso en este caso, dentro de una gran religión como el budismo encontramos variaciones considerables —si bien con cierto denominador común— en el concepto de santidad.

Podemos concluir este rápido recorrido con una consideración sobre una última figura de santidad oriental típica de la tradición china, donde la dimensión divina se puso a un lado y —en consonancia con el confucianismo— se concedió el predominio a la dimensión

de sabiduría y autocontrol puestos al servicio de la colectividad y el Estado. En la China tradicional, el culto a hombres que habían realizado obras extraordinarias estaba particularmente generalizado, desde reyes hasta héroes locales en honor de los cuales se erigían santuarios con culto propio. Un auténtico culto a estos personajes con diversos nombres apareció, no obstante, después de Confucio (551-479 a. C.) y estrechamente vinculado a su veneración, que humanizó muchas figuras míticas. En el 174 a. C., Confucio mismo fue canonizado en su sepulcro con un sacrificio ofrecido por un emperador. Tras este precedente siguieron otras muchas canonizaciones de sus discípulos. El *sheng-jen* («santo») originariamente fue un modelo político-religioso universal de todo soberano. Sin embargo, con la difusión de la doctrina de Confucio y Lao Tse, el círculo de los *sheng-jen* se ensanchó hasta acabar abarcando a todos los héroes legendarios e históricamente reales que constituyeron el fundamento de la civilización china (inventores y jefes). Posteriormente, estas figuras salvíficas se dividieron en cinco categorías: protectores de grupos familiares y antepasados, dioses rebajados al rango de héroes, protectores divinos de gremios, héroes míticos presentados como inventores y, por último, inventores y jefes que existieron realmente.

Bibliografía

- D. Aigle (ed.), *Saints orientaux*, De Boccard, París 1995.
- N. Amri y Denis Gril (eds.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Maisonneuve & Larose, París 2007.
- J. Baumgarten, *Il saggio, il giusto e il pio. I racconti agiografici ebraici*, Viella, Roma 2007.
- A. Benvenuti et al., *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma 2005.
- S. Boesch Gajano, *La santità*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- G. D. Bond y R. Kieckhefer (eds.), *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, University of California Press, Berkeley (Cal.) 1988.

H. Chambert-Loir y C. Guillot (eds.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, École Française de l'Extrême Orient, Études thématiques, 4, 1995.

Robert C. Cohn, art. «Sainthood», en L. Jones (ed.), *Encyclopaedia of Religion*, MacMillan Thomson Gale, Detroit etc. 2005, pp. 8033-8038.

C. Dempsey, *Kerala Christian Sainthood: Collisions of Culture and Worldview in South India*, Oxford University Press, Londres-Nueva York 2001.

P. Dinzelbacher y D. R. Bauer (eds.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Schwabenverlag, Ostfildern 1990.

M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri y G. Guidorizzi, *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, Laterza, Roma-Bari 2012.

E. Gellner, *Saints of Atlas*, Chicago University Press, Chicago-Londres 1969.

I. Goldzieher, «Le culte des saints chez les Musulmans», en *Gesammelte Schriften*, VI, Hildesheim 1973.

K. Schomer y W. H. McLeod (eds.), *The Saints. Studies in a Traditional Devotion of India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.

G. M. Smith (ed.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Isis Press, Estambul 1993.

J. Spae, «Buddhist Models of Sanctity», en Ch. Duquoc y C. Floristán (eds.), *Models of Sanctity*, Seabury Press-Clark, Nueva York-Edimburgo 1979.

V. Vacca (ed.), *Vita e detti di santi musulmani*, UTET, Turín 1968.

J. Wach, *Sociology of Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1962.

S. Wilson (ed.), *Saints and Their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

del de los católicos neoconservadores que se esfuerzan con denuedo por influir en los obispos para intentar conseguir que se reinterprete la doctrina social católica de tal modo que el cuestionamiento que esta hace de la economía, tanto socialista como capitalista, quede eliminado.

La mención de la «justicia social» se podría dejar de lado de la misma manera que rechazan o intentan reinterpretar las encíclicas sociales algunos defensores de una economía que perjudica a los pobres y los trabajadores. Quizá la periodista no estaba al tanto de que, al mismo tiempo que se publicaba su artículo, el padre Robert Sirico, famoso por su organización calvinista del Instituto Acton y por su apoyo a las peores manifestaciones del capitalismo, pregona-ba su apoyo a la canonización de Dorothy. Su instituto ejemplifica aquello que Dorothy rechazaba más enérgicamente.

¿Dónde estaríamos sin Dorothy?

Los obispos han insistido en que Dorothy fue algo así como san Agustín, una gran pecadora (incluso abortó) que llegó a ser una gran santa. Es absolutamente cierto que Dorothy vivió una vida bohemia antes de llegar a la Iglesia, y que toda su vida sintió pesadumbre por haber abortado.

Pensó que nunca sería capaz de tener un hijo después de aquello. Fue su alegría por haberlo tenido, su hija Tamar, lo que la condujo a la fe, a la Iglesia.

Dorothy sería la primera en acudir en ayuda de una embarazada y en proporcionarle los medios para sobrevivir. Hay registros escritos de sus consejos a una joven para que no abortara.

Dorothy era pro-vida. Para ella, esto significaba además preocuparse de los niños hambrientos, de la maldad de arrojar bombas sobre civiles en medio de una guerra, pues todos son miembros, al menos potenciales, del Cuerpo Místico de Cristo. Dorothy se opuso a la pena de muerte y a la guerra. Se opuso a la violencia en todas sus formas.

Dorothy fue un estímulo para quienes la siguieron en su protesta contra la violencia. En la introducción a su autobiografía, *The Long Loneliness* («La larga soledad»), Daniel Berrigan dice de ella:

Sin Dorothy, sin su paciencia ejemplar, valentía y modestia moral, sin esta mujer llamando a la puerta cerrada tras la cual los poderosos se burlan de los desvalidos con juegos de clasificación, sin ella, la resistencia que ofrecíamos habría sido simplemente impensable. Ella urgía a nuestras conciencias a salir de la vía trillada; ella hacía probable y luego real (en nuestro caso) lo imposible. Y lo hacía ante todo al vivir como si la Verdad fuera cierta.

Voz profética

En la asamblea de noviembre en que la Conferencia Estadounidense de Obispos Católicos votó unánimemente a favor de apoyar la canonización de Dorothy, el cardenal George de Chicago comentó:

... la mayor amenaza para la paz mundial y la justicia internacional es el Estado nación degenerado, que reclama un poder absoluto y decide cuestiones y hace «leyes» más allá de su competencia. Pocos hay, sin embargo, que se aventuren a preguntar si habría un modo mejor de organización para la humanidad con vistas al bien común. Es decir, pocos fuera de una voz profética como la de Dorothy Day, que habla con aspereza de «la Santa Madre Estado», o la voz eclesial que llama al mundo, de generación en generación, a vivir en paz en el reino de Dios.

«Su solución a las injusticias del capitalismo fue las obras de misericordia», añadía el cardenal, señalando la crítica de Day a lo que ella consideraba como el totalitarismo intrínseco de los Estados.

Todos los grandes santos han hablado de la necesidad de las obras de misericordia, esbozadas en el capítulo 25 del Evangelio de san Mateo, para las vidas de los seguidores del Nazareno. Para Dorothy Day y Peter Maurin, la práctica de las obras de misericordia, por las que seremos juzgados al final de la vida, era la base de todo lo que hacían. Para ellos, ver a Cristo en los pobres, los que sufren, los oprimidos, no solo entrañaba dar pan a los hambrientos, vestir al

desnudo, visitar a los encarcelados, dar un lugar donde estar a los sin hogar, sino, como decía Dorothy:

El amor de hermano, que cuida de su libertad, es lo que nos hace entrar en temas tan controvertidos como el hombre y el Estado, la guerra y la paz. Las consecuencias de la enseñanza evangélica de las obras de misericordia nos hace entrar en conflicto con los poderes de este mundo.

Nuestro amor a Dios es fuego devorador. Es un Dios vivo y una fe viva lo que intentamos expresar. Cuando empezamos a ocupar el lugar más bajo, a lavar los pies de los demás, a amar a nuestros hermanos con ese amor ardiente, esa pasión, que condujo a la Cruz, podemos decir en verdad: «Ahora he empezado» (noviembre de 1955, Petición de otoño).

La sorpresa expresada en el *New York Times* ante el hecho de que los obispos católicos apoyaran la canonización de una persona con reputación de extremista refleja el desconocimiento generalizado de la profunda espiritualidad que constituía la base de sus actos.

El blando comentario de que Dorothy fue fiel a las enseñanzas de la Iglesia no penetra hasta la honda conciencia que ella tenía de estar haciendo vida los evangelios y las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, hasta su comprensión y aceptación de la doctrina católica como fuente de sentido y base de la libertad en este mundo, la libertad de llevar a cabo tanto bien con la gracia de Dios.

Es frecuente que la gente escoja, al parecer, uno de los dos aspectos de Dorothy. En su vida hay mística y activismo, y la una no se puede entender sin el otro: la unidad existente en la vida de Dorothy entre mística y amor activo, por un lado, y su penetrante comprensión de los problemas sociales, su publicación de un periódico y sus actuaciones concretas para protestar por la injusticia, por otro.

Su seguimiento radical del Evangelio, su voz profética, manaba de su profunda espiritualidad litúrgica y de su declarada convicción de la primacía de lo espiritual. Algunos autores de artículos recientes no parecen estar al tanto de su participación en la renovación litúrgica desde los comienzos de esta en la década de los años treinta del siglo pasado, de su asistencia diaria a la Misa, de su

participación en el Oficio Divino, de su oración ante el Santísimo Sacramento, de su confesión semanal. Su amor por la liturgia la llevó a convertirse en oblata benedictina del rito oriental.

Hacia hincapié, no solo en las obras corporales de misericordia, sino también en las espirituales: corregir al que yerra, enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo necesita, consolar al triste, sufrir con paciencia los defectos del prójimo, perdonar las injurias y orar por vivos y difuntos.

Cuando la gente se encontraba con Peter Maurin era frecuente que quedara profundamente impresionada, porque su apariencia y vestimenta eran las de un pobre. Igualmente queda a menudo impresionada, y en algunos casos decepcionada, al descubrir que Dorothy Day era sinceramente católica.

En *Aims and Purposes of the Catholic Worker Movement* [«Objetivos y propósitos del Movimiento del Trabajador Católico»], decía ella:

Estamos trabajando por «un nuevo cielo y una nueva tierra, donde habite la justicia». Con nuestras obras intentamos decir: «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo» [...]

Debemos practicar la presencia de Dios. Él dijo que cuando dos o tres están reunidos, allí está Él en medio de ellos. Está con nosotros en nuestras cocinas, en nuestras mesas, en nuestras colas de beneficencia, con nuestros visitantes, en nuestras granjas [...]

Lo que hacemos es muy poco. Pero es como el muchacho que tenía unos pocos panes y peces. Cristo tomó ese poco y lo multiplicó. Él hará el resto. Lo que hacemos es tan poco que puede parecernos que estamos fallando constantemente. Pero también él falló. Se encontró con un fracaso aparente en la Cruz. Pero, a menos que la semilla caiga en tierra y muera, no hay cosecha [...]

«¿Dónde están los demás?», dirá Dios. No le neguemos en quienes nos rodean. Incluso aquí, ahora mismo, podemos alcanzar esa tierra nueva donde habite la justicia.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)