



Habitantes del límite

Religiosas y religiosos ante el Sínodo 94

Permanecer en la normalidad y crear en ella lo extraordinario («Difícil tarea la diaria vigilancia / De lo contrario no haría falta revelación alguna»).

Peter Handke

Parecen omnipresentes en la vida de la vida de las iglesias particulares y, sin embargo, son una pequeñísima minoría. La denominación popular con la que se les conoce es: «religiosas», «religiosos», o «monjas» y «frailes», o «hermanas», «hermanos», «padres» e incluso «madres». La denominación oficial, canónica: «consagrados», «consagradas». De este modo quedan incluidas también en ella los miembros de las sociedades de vida apostólica y de los institutos seculares.

José Cristo Rey García Paredes,
CMF*

* Catedrático de Teología de la Vida Religiosa. Instituto Teológico de Vida Religiosa. Universidad Pontificia de Salamanca.

La «vida consagrada» cambia su rostro cultural

SOBRE el grupo que forma la «vida consagrada» recaen no pocas responsabilidades dentro de la misión de la Iglesia universal y de las iglesias particulares: oración-contemplación, educación, sanidad, asistencia, marginación, catequesis, misión «ad gentes». Estos hombres y mujeres están capilarmente presentes en todo el entramado eclesial, desde el Vaticano hasta la última frontera de misión. Y, sin embargo, en el conjunto de los más de 950 millones de católicos representan tan sólo un 0.12 por 100. Y de ese 0.12 por 100 la gran mayoría son mujeres (78.41 por 100) y laicos (hermanas y hermanos: 88.11 por 100); únicamente el 11.89 por 100 de los miembros de los institutos de vida consagrada son clérigos.

Este grupo eclesial, fundamentalmente femenino y laical, está en un momento de transformación, de cambio. No sólo por su sensibilidad histórica, por sus programas de renovación, sino, también porque a la vez que envejece y decrece en los países de Europa, rejuvenece y crece en los países del tercer mundo, aportando un talante pluricultural, diferente al europeo. La vida consagrada va asumiendo —cada vez más!— un rostro latino-americano, africano, asiático. El paso de siglo quedará marcado por el gran relevo, con implicaciones culturales de proporciones insospechadas. Los europeos y europeas serán minoría en gran parte de los institutos que pervivan. El paso de un cristianismo católico monocultural y monocéntrico a un otro pluricultural y pluricéntrico tendrá su reflejo y, en cierta forma, su ensayo en los institutos de vida consagrada.

Y, sin embargo, no creo que sea ésta la razón por la cual ha sido convocado este Sínodo. Podemos suponer razones de coherencia temática: si anteriormente hubo un sínodo dedicado a los «christifideles laici», y otro dedicado a la formación de los presbíteros, resulta obvio que se aborde también el tema de la vida consagrada. O, tal vez, razones de buen gobierno: tras el proceso de renovación posconciliar y de múltiples experiencias se hace necesario evaluar los resultados y eventualmente corregir desajustes que se han producido en las diversas formas de vida consagrada.

Por de pronto, la convocatoria de este sínodo ha recabado la atención de los religiosos y religiosas y ha suscitado múltiples iniciativas de refle-

xión, debate, evaluación y proyecto, que no resultarán vanas. La intención es aprovechar este momento como ocasión propicia para reflexionar la propia identidad de forma colectiva ante un cambio cultural tan decisivo y para dar a conocer la situación en la que está y las expectativas que la animan. Más todavía, la vida religiosa femenina emerge, por vez primera, como sujeto autónomo y desea ser la portavoz de sí misma en el Sínodo, presentando su nuevo rostro, su teología, su inconfundible creatividad. ¡Un nuevo protagonista cultural a quien los padres sinodales no debieran desoir! (1). Por parte, los religiosos quieren definir mejor su mundo de relaciones, en coherencia con sus carismas: relaciones con los obispos y presbíteros, con los laicos seglares, con los movimientos eclesiales, con la sociedad civil.

¿Merecen la pena convocar un sínodo sobre la vida consagrada cuando es una realidad tan minoritaria? No ciertamente, si la forma de abordar el tema no resultara paradigmática y revulsiva para toda la Iglesia. Un sínodo para repetir las consabidas frases magisteriales laudatorias hacia esta forma de vida y, desde ellas, exigir más reclusión, más obediencia, más observancia regular, más pobreza, sería una ocasión perdida. Pero sí, si los Padres sinodales discernen con hondura las repercusiones de un gran cambio cultural en un grupo sintomático de la Iglesia (imayoritariamente femenino y laical!), si describen con clarividencia la razón carismática de ser este grupo en el entramado eclesial, y si aventuran con audacia qué rostro debe mostrar este grupo y dónde ha de situarse sin temor a los desajustes que ello provoque, pues a la larga serán beneficiosos.

¡Pueblo de Dios, sobre todo!

MERECE la pena convocar un sínodo sobre la vida consagrada, si ello repercute en el crecimiento y madurez del pueblo de Dios. Obtener la madurez democrática de un pueblo es uno de los objetivos más nobles de la acción política y educativa. Ello lo arranca

(1) Es curioso ver cómo en documentos oficiales, y en los *Lineamenta* del Sínodo se dedican algún párrafo especial a la mujer y algún otro a los hermanos laicos dentro del conjunto del documento, dando por supuesto que el auténtico sujeto de vida consagrada es el varón y el clérigo. La perspectiva debe ser otra; este cambio es algo que la mujer y el laicado (femenino y masculino) en la vida consagrada están esperando.

de la dependencia infantil y de la rebeldía unilateral de la adolescencia y lo sitúa en la responsabilidad serena y en la creatividad solidaria. Cuando se dice que no bastan los módulos sociológicos para interpretar lo que es la Iglesia, cuando se afirma que no es sólo pueblo, sino misterio, se dice una gran verdad. Pero puede servir para ocultar otra gran verdad y realizar una gran injusticia: el no reconocimiento de la dignidad del pueblo de Dios y la renuncia al auténtico servicio y honor que se debe a este pueblo de profetas, sacerdotes y reyes. Mantener al pueblo de Dios en minoría de edad, hacer que las grandes mayorías queden marginadas de las grandes decisiones, convertirlo de hecho en mero espectador de las grandes celebraciones presididas por sus ministros ordenados o en beneficiario de los servicios de sus religiosos, bloquea los dinamismos de crecimiento. ¡No sería justo olvidarse del 99.88 por 100 del pueblo de Dios para privilegiar al 0.12 por 100, que es la vida consagrada! Más bien, hay que poner a la vida consagrada en total referencia a los restantes miembros del pueblo de Dios!

Es impresionante el vigor con el que el Concilio Vaticano II reivindicó la dignidad del Pueblo de Dios como superior a cualquier otro tipo de dignidad, la clarividencia con la cual reafirmó la vocación ineludible de todo cristiano a la santidad y a la perfección de la caridad acabando con el elitismo espiritual y la estamentación de la Iglesia en estados de perfección y no perfección, la conciencia de que todo creyente es agraciado con los carismas del Espíritu y éstos no deben ser apropiados.

La renovación de la vida cristiana, las nuevas iniciativas y fundaciones que han tenido lugar en el laicado, los nuevos movimientos, comunidades, han demostrado que el carisma, la profecía, el radicalismo evangélico, la tendencia a la perfección del amor cristiano, la efervescencia de carismas, no son —ni mucho menos— monopolio de los religiosos y religiosas. La misma teología ha puesto de relieve que la vocación-consagración-misión fundamental es compartida por todos los christífideles, es el auténtico protagonista de la vida de la Iglesia: carismas y ministerios están al servicio de ese protagonismo. Es cierto que formamos un pueblo pluriforme: que en él cada uno tiene su don particular y su ministerio. Pero todos compartimos el mismo misterio. Ni el ministerio ordenado está «sobre el pueblo de Dios», ni la vida consagrada está «fuera del pueblo de Dios»: ni «super ecclesiam», ni «fuga ecclesiae», ni despotismo sagrado, ni aristocracia espiritual. ¡El pueblo de Dios, sobre todo!

Esta minoría eclesial, ante todo femenina y laical, es cada vez más consciente de su pequeñez, de sus limitaciones, pero también de su razón de ser en este momento histórico-cultural dentro del pueblo de Dios. Ha intentado ella explicar su identidad y no siempre lo ha conseguido. Ha escuchado reacciones como ésta: «¿es que sois los únicos profetas, los únicos signos del Reino, los únicos que vivís con radicalidad el Evangelio? ¿Quién creéis que sois?»

... pero antes, la relación

LA definición tiende a dividir las cosas. Definir la vida consagrada es separarla, aislarla. Nos han enseñado a pensar atendiendo a los elementos que están relacionados, cuando a lo que hay que atender de verdad es a la relación que hay en ellos. Gregory Bateson, propugnador del pensamiento ecológico, ha ejemplificado esa mentalidad: «La respuesta correcta a la pregunta “¿cuántos dedos tenemos?” no es “cinco”. La respuesta correcta es que lo que tenemos son cuatro relaciones entre dedos. Si usted se pone a mirarse la mano o cualquier objeto orgánico atendiendo a sus relaciones y no a la cosa misma comprobará de pronto que ese objeto es unas cuatro veces más hermoso de lo que usted creía... Siempre es sorprendente descubrir las diferencias que hay entre pensar en las cosas y pensar en las relaciones que hay entre las cosas. Esto tiene mucho que ver con lo sagrado» (2). Eso mismo ocurre cuando se busca una descripción no-relacional de la vida consagrada, determinados sus presuntos rasgos únicos, inconfundibles, su diferencia específica. Se destruye lo sagrado sim-bólico de la realidad y uno se encamina hacia lo monstruoso, lo dia-bólico. Formularse, pues, preguntas como ésta: «¿qué es lo específico de la vida consagrada, lo auténticamente distintivo?» es presuponer que no es una «realidad compleja», es olvidar que se trata de «vida», de ecología humana, es simplificar (3). Lo que cabe

(2) Gregory Bateson: *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona, 1993, 381.

(3) Definir la identidad puede ser, entonces, un intento imposible, porque en la medida en que más se intente distinguir, más erróneo es el resultado. Y si es un intento de correlación, entramos en la complejidad indefinible. Así lo he percibido en años de reflexión sobre la identidad de la vida religiosa. Las diversas teorías me hacían oscilar con unos y otros elementos presuntamente identificadores: consagración especial, consejos evangélicos, significatividad escatológica, ser parábola, ser realidad liminal. Y siempre, siempre, la misma aporía.

hacer es acercarse a la complejidad, contemplarla en su dinamismo relacional.

La vida religiosa en la iglesia es una realidad pluricéntrica, un conjunto de carismas colectivos que mantienen semejanzas y desemejanzas entre sí y que se insertan de forma liminal en el conjunto, también carismático, del pueblo de Dios. Ese conjunto de carismas colectivos ha ido emergiendo como una necesidad antropológico-religiosa. De hecho, presentan bastantes similitudes con grupos liminales de otras religiones o sociedades (4). En las inter-acciones e inter-relaciones que estas formas de vida tienen, se va decantando un modo de ser, un estilo de vida y de muerte, de creatividad y decadencia, de fe y falta de fe, de carisma y rutina, que es lo que llamamos vida consagrada.

Vocación liminal

A muy pocos bautizados les viene a la mente renunciar al matrimonio, vivir en comunidad y obediencia, configurar la propia vida social sólo desde el imperativo religioso. Quienes lo han hecho explícitamente, ya desde el siglo IV, han sido hombres y mujeres un poco extraños, aquejados —como decía algún santo Padre— de una «santa desviación». Todavía hoy, y más en la sociedad secularizada, produce fuertes tensiones el hecho de que una joven o un joven se sientan llamados a un estilo de vida religiosa. Resulta increíble, absurdo. Llegan a hablar hasta de «lavado de cerebro». Y donde esto no es así, tal vez sea peor, porque se interpreta la vocación como elevación a un status social superior. En la interpretación religiosa, se cree que el Espíritu de Jesús es el agente de ese misterioso proceso vocacional, de esa se-ducción evangélica capaz de sacar del propio ambiente, de la propia familia y de los propios proyectos, para llevar a una zona existencialmente fronteriza, religiosamente densa y desértica y sociológicamente periférica.

Hablar de «liminalidad» en el contexto de la vocación a la vida religiosa puede parecer esnobismo. Apenas se ha empleado este término en teología y nunca como categoría teológica. No obstante, hay momentos en los que el cambio cultural y simbólico exige por simetría un cambio de

(4) Chamanes; *sannyasi* y *sannayasini* en el hinduismo; monjes en el budismo; terapeutas, esenios, recabitas y nazireos en el judaísmo; adherentes al *sufismo* y *tariqabs* en el islamismo; el grupo Iskon en las «nuevas religiones» de nuestro tiempo.

lenguaje. Es cuestión de comunicación (5). Hablar de «liminalidad» es comprender el fenómeno de la vida religiosa en un contexto que la reubica y desde un criterio que ayuda al discernimiento. Vida religiosa, vida consagrada es una denominación canónica, jurídica, que se refiere a colectividades de la Iglesia católica que hacen profesión de castidad, pobreza y obediencia. Pero esa denominación jurídica —necesaria obviamente— como elemento configurativo de la sociedad eclesial, define algo que se encuentra también fuera de esas colectividades, e incluso algo que no infrecuentemente está ausente en esas colectividades. Esa realidad asimétrica e intrínsecamente definitoria de la vida religiosa o consagrada es la «liminalidad» profética o testificante, o carismática.

La metá-fora de la liminalidad

ALGUNOS antropólogos (6), algunos filósofos y pensadores (7) han prestado una peculiar atención a términos como *liminalidad*, *límite*, *umbral*. Sirven como metáfora de una nueva forma de pensar reactiva ante un tipo de modernidad que ha querido arrasar toda huella de mitología, de transcendencia, de religión; vivimos «en un

(5) Es lamentable descubrir todavía cómo gran parte de nuestro discurso teológico y catequético sigue perteneciendo a la subcultura eclesial europea tradicional, pero no ha conseguido «inculturarse» verdaderamente en el discurso de la modernidad. Son muy pocos y pocas los seriamente comprometidos en el diálogo cultural, como gran forma de misión, tal vez la más profunda, la más digna. Dicho sea de paso, esa es la gran tarea pendiente con el Catecismo de la Iglesia católica: «inculcar toda su doctrina» en el contexto cultural, pluri-cultural europeo, africano, asiático, americano.

(6) *Liminality* es un concepto antropológico que hoy está muy en boga. El antropólogo Arnold Van Gennep acuñó el término «liminality» para designar la separación periódica de la persona de su familia, tal como sucede por ejemplo en los ritos de paso: cf. A. Van Gennep, *I riti di passaggio. Passaggio della soglia, ospitalità, nascita, pubertà, fidanzamento, matrimonio, morte, stagioni*, Torino 1981. Recientemente ha utilizado este término Edith Turner y le ha dado un significado totalmente nuevo para describir los rasgos de pequeños grupos y comunidades en su relación e interacciones con la gran masa de la sociedad: cf. Victor-Edith Turner, *The ritual process: structure and anti-structure*, Aldine 1969; Id., *Liminality, Kabbalah and the Media*, en *Religion* 15 (1985), 205-217.

(7) Cf. P. Berger: *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona, 1975; E. Trias: *Los límites del mundo*. Barcelona, 1985; Id., *Lógica del límite*. Barcelona, 1991; J. P. Jossua: *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*. París, 1985, 1990; Id.: *La condición del testigo*. Madrid, 1987.

mundo que celebra las exequias de la desaparición de todo horizonte» (Eugenio T́rias); pero estamos ya en el otoño de la modernidad. Nuestro fin de siglo experimenta la hartura de una historia vacía de sentido, de simbolismo, de Presencia. Como fenómeno opuesto a toda voluntad de ilustración ah́ están los fundamentalismos religiosos, totalitarios, impositivos, dogmáticos, llenos de evidencias idolátricas. Como fenómeno mediador y alternativo a las alternativas excluyentes emergen horizontes de religión y de sentido, las filosofías de la liminalidad, o de las «presencias reales» en el arte (8). Se hace más necesaria que nunca una mediación entre el Misterio santo de Dios y el mundo, entre esta realidad que vemos y palpamos y ese más allá que rehúsa aparecer. Se trata de una mediación existencial. Personas, existencias situadas allí donde pueden convertirse para los demás en testigos del umbral, del límite: en la liminalidad.

Liminalidad remite al término latino *limes*, que significa «sendero entre dos campos», linde, límite y también al término *limen* que se traduce por umbral, dintel. No hace mucho tiempo pasar de un país a otro país, pasar las fronteras o los límites de una nación implicaba realizar formalidades de tipo mágico-religioso. La tierra concedida a un pueblo era algo sagrado. Ritualmente se establecían sus confines; divinidades de las fronteras los protegían; quien los violaba cometía un sacrilegio. El espacio fronterizo, en tiempos del imperio romano, consistía en una franja neutra, que había que cruzar para pasar a otro territorio. Esa franja era lugar del mercado y de las batallas (9). Quien se encontraban en esta franja estaban entre dos mundos, en el *margen*, en zona de paso. *Limitanei* eran para los romanos los habitantes de esa zona llamada *limes*, o limi-trofes porque ese era su medio de alimentación o subsistencia. Más allá del *limes* estaba el extranjero, lo bárbaro, lo hostil y salvaje. Más acá el mundo propio, el centro, el imperio, la metrópolis, la administración. En el *limes* los defensores del imperio, militares y agricultores. El *limes* participaba de lo racional y de lo irracional, de lo civilizado y de lo salvaje. Era un espacio tenso y conflictivo de mediación y enlace, pero también de disyunción y amenaza.

(8) George Steiner escribe que «la música ha sido desde hace mucho, continúa siendo, la teología no escrita de aquellos que no tienen o rechazan todo credo formal. O para decirlo al revés: para muchos seres humanos, la religión ha sido la música en la que han creído. En los éxtasis del pop y el rock, la superposición es estridente»: George Steiner, *Presencias reales*. Barcelona, 1991, 264-265.

(9) Cf. H. Grierson: *The silent Trade*. Edimburgo, 1903, 29, 56-59.

Por otra parte están los ritos *liminales*, o de separación (10). El rito de pasar en medio de un objeto partido en dos o por medio de dos partes debe ser interpretado, en un cierto número de casos, como un rito de paso que indica que se sale del mundo precedente para entrar en un mundo nuevo. El umbral de la puerta, la puerta son sagrados, son límite. En el rito de la Pascua se bañan de sangre las jambas de las puertas, o en otros casos se aspergen de sangre, de perfumes, los arquitrabes de las puertas. «La puerta constituye el límite entre el mundo extraño y el mundo doméstico, en el caso de una habitación ordinaria; y entre el mundo profano y el mundo sagrado en el caso de un templo. Por eso, pasar el dintel significa agregarse a un mundo nuevo, y este es un acto importante en las ceremonias del matrimonio, de la adopción, de la ordenación, de los funerales» (11). Vale la pena decir que los ritos del dintel son los ritos del margen, son de purificación, son ritos de alianza en el sentido riguroso.

La metáfora de la liminalidad es apta para muchas reflexiones tanto de tipo político, como religioso, como filosófico. Yo la quiero interpretar en clave eclesiológica y, más en concreto, en referencia a la explicación de la identidad de la vida consagrada.

El habitante de la frontera y sus características

CUANDO una persona humana se sitúa en el *limes*, en el límite, en la zona fronteriza entre el cerco de todo lo que aparece (*fenómeno*) y el cerco del misterio (*noumeno*), ¿qué sucede? Esta zona no es únicamente un lugar negativo en donde concluye la evidencia, en donde se apaga la luz. Es ciertamente presencia de un límite pero también apertura umbrátil entre dos realidades: una más conocida o familiar y otra desconocida. Sitúa en una zona oscura, en el umbral («umbra» = sombra). Es un lugar de relación, de cuestionamientos fundamentales.

Lo liminar, lo que limita, puede ser entendido de forma negativa,

(10) Ritos *preliminares* son los ritos de separación del ambiente precedente; ritos *liminares* son los ritos realizados durante el estadio del margen; y ritos *postliminares* son los ritos de agregación al nuevo ambiente.

(11) A. Van Gennep, *o.c.*, 18.

como obstáculo (Schranke, lo llamaría Hegel). Los humanos tenemos la impresión de que existe un límite último y absoluto que no puede ser sobrepasado: ese límite es la muerte. ¿Qué hay detrás del límite? Respondemos: lo no-limitado, lo in-finito. Pero ¿qué quiere esto decir? ¡Nada! In-finito es una categoría negativa. Nuestra experiencia del ser es la de ser limitado, la del ser al cual algo le falta, el ser-en-falta y ser-con-falta (12).

En los límites del mundo hay como una línea de sombra, de flotación en relación con lo ya adquirido y apropiado por nuestra razón. Levi-Straus la llama «significantes flotantes». El signo flotante es una protesta contra el límite permanente. El significado flotante es la matriz salvaje de los símbolos, de la creación artística, de las experiencias religiosas. El *limes* del mundo es provocador, incitador. Ahí se generan las grandes experiencias religiosas, enseñanzas y doctrinas, incitaciones poéticas o artísticas sublimes, fantásticas, divinamente inspiradas. En la línea flotante centellean las figuras invisibles, seres resplandecientes, ideas o formas limítrofes que son modelo y ejemplar de los artistas. Lo sagrado en el mundo se despliega sinfónicamente en las artes desde el cerco hermético hacia el cerco del aparecer.

No todos los hombres y mujeres viven en esa frontera, en ese cerco fronterizo. Las mayorías son habitantes del mundo, no de su límite. Todas y todos, ideo sí, en algún momento nos acercamos a ese límite o para luchar o para dar culto; pero ordinariamente estamos situados en la zona habitable del mundo. Se convierte en habitante de la frontera quien está dispuesto a ser signo de contradicción, aquel cuya carne es simbólica, es decir, lugar donde se articulan y escinden las dos zonas: la zona de lo empírico y la zona del misterio santo. El hombre o mujer que es capaz de soportar y sostener la apertura del límite y trabar diálogo y conversación con él, ese es habitante de la frontera.

El sujeto situado en el límite establece una relación nueva, viva y vigorosa entre los vivos y los muertos. Estos, los muertos salieron del cerco del aparecer. Entraron en el cerco hermético y misterioso del más allá. El que ha fallecido no puede hablar, ni escuchar, pero puede seguir siendo alguien acerca del cual los vivos pueden hablar. Pero, situado en el misterioso más allá, puede ser evocado, recordado, actualizado como presencia. Los muertos pueden revivir épica, lírica y proféticamente en el

(12) Cf. E. Trías: *Lógica del límite*, 344.

presente. El hombre, la mujer del límite realiza un reencuentro recreador con el pasado y con el futuro imprevisible y sorprendente.

El creyente-testigo es un hombre, una mujer del límite. Está ante el umbral; situado en el confin, en el linde de un desierto, a orilla de un mar, en la puerta estrecha de un extático apocalipsis, como un hombre o una mujer que vela, que acecha, que espera sin fin. «Esperamos a Dios, como una madre espera a su niño cuando vuelve a casa», me decía una contemplativa. Esa es la postura religiosa liminar. Algo que no cesa de suceder y es indescriptible y es sombra huidiza. El creyente liminar tiene orientado su ser hacia el Misterio Santo. Así Jesús ante su Abbá. El amor hacia Dios, el apasionado amor hacia Dios revela que el límite se ha vuelto positivo y se ha convertido en umbral se-ductor. El amor a Dios es, a menudo, el único índice que queda al hombre o la mujer liminar de su paso. «Desde la irrupción de Dios en mí y, por ella, he cambiado y otros se han transformado mucho más» (Jean-Pierre Jossua). El creyente se mantiene en el umbral, en la espera. La línea fronteriza que le une al Desconocido y la espera de él le atraviesa todos sus pensamientos, acciones, encuentros. Pero nunca hablará de la Presencia de Dios sin evocar su límite, su ausencia.

El habitante de esa zona fronteriza ejerce una función hermenéutica. Está situado allí donde el único lenguaje posible es el simbólico. «El símbolo es la forma que se da el pensar-decir para expresar, designar lo que se repliega en sí, lo secreto, lo sagrado, el cerco hermético» (13). Sobre lo que está más allá del límite es mejor callar, no decir nada. Pero, sí es posible utilizar las formas simbólicas, el arte, sobre todo las artes fronterizas como la música, la arquitectura: «la poesía, el arte y la música, nos ponen en mi opinión, en contacto muy directo con aquello que no es nuestro en el ser... Todo arte y literatura de calidad empiezan en la inmanencia. Pero no se detienen ahí. Y esto significa sencillamente que la empresa y el privilegio de lo estético es activar, en presencia iluminada, el *continuum* entre temporalidad y eternidad, entre materia y espíritu, entre el hombre y «el otro». En este sentido exacto y común, la *poiesis* se abre a lo religioso. La pregunta «¿qué es la poesía, la música, el arte?»..., es, en última instancia, pregunta teológica» (14).

El habitante de la zona fronteriza percibe la política de otra forma. Es la mediación entre la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres. La suya

(13) E. Trías: *Lógica del límite*. Barcelona, 1991, 275.

(14) G. Steiner: *o.c.*, 274-275.

es la ciudad fronteriza, la ciudad de la mediación. Hay formas excesivamente sacrales y carismáticas de entender la política: es el modelo carismático. Tienden hacia el poder absoluto, legitimado únicamente por instancias divinas o ancestrales. Otras formas políticas son excesivamente seculares y burocráticas, legitimadas únicamente por la razón y la voluntad popular. Ambos modelos están desconectados y parecen incompatibles. El habitante de la zona fronteriza entiende la política de forma dialógica, ecológica. Se resiste a la unilateralidad del modelo político. Prefiere el modelo simbólico, de conjunción y disyunción, de tensión entre el misterio y la razón, entre el carisma y la destreza técnica.

El fronterizo tiene la experiencia ética desde la frontera del mundo. La ética es una patética: no una ética del actuar, del elegir, del decidir, sino una ética de la pasión. Vivir en la frontera es apasionarse. El sujeto fronterizo es pasional. Padece la limitación del límite y del misterio. La pasión que resulta de la incapacidad de apropiarse de la realidad rehusante y que motiva la simbólica del arte y su creatividad y la acción o actividad desde el límite. La pasión es fuego o riesgo del límite o con el límite, toda vez que nada ni nadie puede calmarla. El ser-en-falta desata pasiones, es ser-pasión.

Habitantes de la frontera en la Iglesia, en el mundo

¿VALE esta metáfora para acercarnos de alguna forma a la definición imposible de la identidad de la vida consagrada? ¡Creo que sí! Así como en el imperio romano vocación y misión de fronterizos tenían pocos, pero lo eran en su relacionalidad y era ésta justamente la que los definía y configuraba su existencia, así en la iglesia la vocación fronteriza es de unas pocas y unos pocos, pero es totalmente relacional.

¿No es la vida monástica-contemplativa un habitar fronterizo, en esa franja desértica que linda con el Misterio, donde se cultiva el jardín del Edén, donde se mantiene una perenne lucha apocalíptica? ¿No es la vida apostólica un habitar fronterizo, en los límites del pensamiento y del sentido, en las periferias del dolor, la muerte y la marginación social? Ya desde sus orígenes la vida religiosa se situó en un éxodo bipolar y tenso: entre el Paraíso del Edén y la Nueva Jerusalén apocalíptica. Es decir, en la

liminalidad del pasado fundacional y del futuro del cumplimiento. Tal vez ésta sea la explicación de esa peculiar función simbólica que la vida religiosa ejerce, cuando es auténticamente liminal.

Y, con todo esto, no nos hemos despegado de la condición cristiana en cuanto tal. ¿No presentaba así a los cristianos el Discurso a Diogneto (año 120-200): «Habitan sus propias patrias, pero como forasteros... Toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña... Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo... Se les mata y en ello se les da la vida». Y Gregorio de Nisa decía: «los que viven en virginidad se han colocado a sí mismos como una frontera entre la vida y la muerte» (15).

Parece un milagro que —en este otoño de la modernidad— todavía haya jóvenes mujeres y hombres que sientan la seducción por esta vocación de liminalidad. Quizá sea porque cunde el pánico de la era del vacío, porque se atiende a la alarma de Nietzsche: «El desierto crece. ¡Ay de aquel que alberga desiertos en su interior!». Es, sobre todo, la fascinación del límite, del límite poético, artístico, del límite religioso, del límite simbólico. Las nuevas religiosas y religiosos, coincidiendo con sus liminares orígenes, traerán un nuevo rostro, después de la resaca de una modernidad exagerada: el religioso, la religiosa «se vuelve a situar a sí mismo ante el Misterio que le fundamenta y fuera del cual él apenas es nada» (16). Esa exagerada persistencia en la zona limítrofe, en los diversos límites del mundo, es vocación, pero también renuncia. Es luz, pero también casi siempre sombra.

No es bueno que la gran Iglesia y su innumerable laicado, que la sociedad se trasladen permanentemente a la frontera, al límite. «Creced y multiplicaos», dijo Dios. «Llenad la tierra». Ese mandato no quedó invalidado con el mensaje del Reino. «¡Vete y anuncia el Reino de Dios!» es el mandato de Jesús a quienes a veces intentan desentenderse de su mundo. Sólo a unos pocos dice: «Ven». Es la llamada hacia la liminalidad, como estilo de vida. Es la llamada a caminar sobre las aguas. Pero, a pesar de todo, no se pueden hacer alardes, porque casi todos se hunden alguna vez: ¡Mujeres, hombre de poca fe!, ¿por qué habéis dudado?». En todo caso, de ellos espera Jesús, el Señor, la permanente vigilancia, «permane-

(15) Gregorio de Nisa: *Traité de la virginité*, XIV, 1, París, 1966, 437.

(16) G. Marcel: *Etre et avoir*. París, 1935, 255.

cer en la normalidad y crear en ella lo extraordinario», vivir en el límite, en la frontera.

Si la iglesia y sus obispos en el próximo sínodo quisieran dar un fuerte impulso al carácter liminal de toda la Iglesia, comprenderían que un estímulo y recurso valioso se encuentra en las mujeres y hombres limítrofes de la vida consagrada. Deberían estimularlos a situarse en los límites: cultural, existencial, antropológico, sociológico. A desprenderse de todo aquello que los «centra» social y eclesialmente. Para eso no son necesarios: basta el 99.88 por 100. Ellas y ellos están llamados a ser «signos limítrofes», a marcar la línea flotante en el horizonte de la transcendencia. Y no sólo como contemplativos. El Dios crucificado está y se revela en los márgenes, no sólo en el límite entre la tierra y el cielo. También, sobre todo, en el límite entre lo humano y lo infra-humano, entre la tierra y el infierno.