

Misterio, negación y experiencia ritual

Ricardo SANMARTIN ARCE
Universidad Complutense de Madrid

I Misterio:

“Misterio”, por su raíz griega (myo) alude a algo cerrado y, por ese carácter el diccionario lo define como algo cuya causa u origen queda oculto, resultando su naturaleza impenetrable, inasequible a la razón, algo que no podemos explicar.

Con todo, a pesar de que así sea el misterio, no por ello dejamos de hablar de él, siendo incluso capaces de reuniros y organizar un encuentro sobre el tema. ¿Cómo es que podemos hablar de lo inefable?. Misterioso, sin duda, resulta ser el misterio. De momento podemos llamarle de algún modo, aún sin saber bien a qué nos referimos. No quedando con ello satisfechos, nos vemos en la necesidad de comentar tan misterioso término con todo una serie de negaciones: Sea lo que fuere el misterio, es algo que no podemos explicar, algo en lo que no podemos penetrar, algo a lo que no accedemos con la razón, etc. No obstante, a algo nos referimos y, para de alguna forma darle forma, tenemos que seguir negando: Si a algo nos referimos no es, sin más nada, *no* es algo *des*-conocido. Alguna noticia tenemos del misterio cuando nos vemos movidos a usar tal término. Es más, por la atención que tal noticia nos exige, no parece ser lo misterioso algo de lo que podamos dar cuenta facilmente, pues reclama de nosotros la inversión del tiempo y esfuerzo, de energías considerables, siendo ello un índice de su relevancia, de la importancia que el misterio asume (o que a él le concedemos) en nuestras vidas de actores.

Si de él tenemos noticia y a su vez nos resulta inexplicable, parece ser que ambas son dos notas características del fenómeno del misterio: su presencia en nuestra experiencia y la inadecuación de nuestros instrumentos discursivos para dar cuenta suficiente de dicha experiencia. No podrán ser, por tanto, ni el discurso científico, ni el ordinario, los vehículos adecuados para tratar con el misterio, sino

aquellos otros que provoquen o re-produzcan su irrupción en la experiencia, aún con el riesgo de un menor rigor en el control intersubjetivo de su producción.

Misterios, probablemente, los hay de muchos tipos y en distintos grados. En lo que sigue quisiera limitarme a comentar tres situaciones en las que puede producirse su experiencia, para reflexionar sobre la negación como estrategia de acceso al misterio en tales casos, ofreciendo como etnografía ejemplos tan dispares como la ascesis y lírica mística o la procacidad y crítica satírica del arte y rito de las fallas, entendiendo que, aun con tan distintos estilos, ni la mística, ni el arte, ni el rito, nos entregan sus logros a través del discurso científico ni del ordinario.

Hasta ahora hemos detectado la presencia del misterio por nuestra incapacidad para explicar tal experiencia. En esta primera situación o momento sufrimos - dolorosa o gozosa, pero radicalmente - la experiencia del misterio sin ser capaces de explicarlo, pudiendo solamente nombrarlo. Pero “nombrar y describir (como nos recuerda Wittgenstein) no están, por cierto, a un mismo nivel: nombrar es una preparación para describir. Nombrar no es aún en absoluto una jugada en el juego de lenguaje...Al nombrar una cosa todavía no se ha hecho nada” (I.F.49). Es cuando intentamos describirla, como hace San Agustín, cuando comenzamos -precisa y paradójicamente- negando toda nuestra capacidad, como las contradicciones en las que explícitamente vertemos nuestra descripción: “Vos sois, Dios mío un soberamno Ser...ocultísimo y presentísimo...tan estable como incomprensible...nunca nuevo y nunca viejo...siempre estais en acción y siempre quieto” (1965:23). “*Aixo era i no era*” es la expresión popular catalana con la que termina Paul Ricoeur su capítulo sobre la Verdad Metáforica (1980:343), forzándonos tanto el uno como el otro, Ricoeur o Agustín, con ese modo de entrar en el lenguaje, a salir de él para enfrentarnos radicalmente con la experiencia.

También Santa Teresa no puede sino remitirse a la experiencia al tratar de las cuartas moradas “porque comienzan a ser cosas sobrenaturales y es dificultosísimo de dar a entender...pues hay cosas tan delicadas que ver y que entender, que el entendimiento no es capaz para poder dar traza cómo se diga siquiera algo que venga tan al justo que no quede bien oscuro para los que no tienen experiencia, que quien la tiene muy bien lo entenderá” (1982:46). Pero quizá quien mejor turbación consigue provocarnos glosando poéticamente su tan paradójica experiencia del misterio sea San Juan de la Cruz:

Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

Yo no supe donde entraba
pero cuando allí me ví,
sin saber dónde me estaba
grandes cosas entendí,
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo

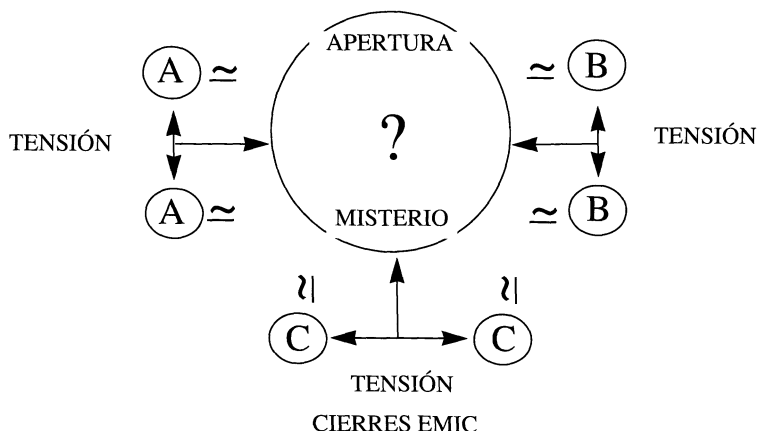
... se quedó mi sentido
de todo sentir privado
y el espíritu dotado
de un entender no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

El que allí llega de vero,
de sí mismo desfallece:
Cuanto sabía primero
mucho bajo le pasesce,
que se queda no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo

Este saber no sabiendo
es de tan alto poder,
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer,
que no llega su saber
a no entender entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.
(1982:33-44)

Si algo conseguimos entender de la inefable experiencia de San Juan es, desde luego, “no entendiendo” sino trascendiendo sus palabras, tomando su poema como un polo de la metáfora que la lectura despliega frente al polo de la experiencia, apresando entonces el misterio que irrumpe como fruto de esa tensión metafórica, adentrándonos con la ayuda de su texto en la vivencia que resulta al arrojar-nos de él sus negaciones, accediendo desde el lenguaje a la experiencia.

Si escribir tales textos es logro de la unión mística, la unión como tal se procura con la ascesis, en la cual nuevamente, como si de una necesidad lógica se tratase, conecta la noticia del misterio y el camino de acceso a la experiencia mística: “Siendo cierto que en esta vida más conocemos de Dios por lo que no es que por lo que es, de necesidad para caminar a El ha de ir negando el alma hasta lo último que pueda negar de sus aprehensiones, así naturales como sobrenaturales” (1982:74). “No...pretendas entrar en los gozos y suavidad del espíritu si no es abrazando la negación de aquello mismo que pretendes. Si quieres venir al santo recogimiento, no has de venir admitiendo, sino negando” (ibid, 117). Por su parte señalaba en su “Guía espiritual” Miguel de Molinos que “comienza el alma que quiere ser perfecta a mortificar sus pasiones; aprovechada ya en este ejercicio, se niega; luego, con la divina ayuda, pasa al estado de la nada, donde se desprecia, se aborrece a sí misma y se profunda, conociendo que es nada, que puede nada y que vale nada; de aquí nace el morir en los sentidos y en sí misma de muchas maneras y a todas horas; y, finalmente de esta espiritual muerte se origina la verdadera y perfecta aniquilación. De manera que cuando ya el alma está muerta a su querer y entender, se dice con propiedad que llegó al perfecto y dichoso estado de la aniquilación, sin que la misma alma lo llegue a entender, porque no sería aniquilada si llegase ella a conocerlo...Sabrás que esta aniquilación, para que sea perfecta en el alma, ha de ser en el propio juicio, en la voluntad, en los afectos, inclinaciones, deseos, pensamientos y en sí misma, de tal manera que se ha de hallar el alma muerta al querer, al desear, procurar, entender y pensar, queriendo como si no quisiera, deseando como si no deseara, entendiendo como si no entendiera...” (1989:168). En otras palabras, y con la fuerza de la brevedad, lo recogió ya San Mateo (24,26): “El que quisiera venir después de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame”.



II Negación:

Ni San Agustín, ni Santa Teresa, ni San Juan de la Cruz se ven con capacidad para definir el misterio del que tan poderosa noticia tienen en su experiencia. En la siguiente situación, en el caso de la ascesis mística, no se trata ya de *no poder* explicar su experiencia del misterio, sino de *querer* acceder a él, para lo cual el alma debe ejercitarse en la *auto-negación*. ¿Cuál es, pues, en la semántica de la vivencia el trabajo que permite realizar la estrategia de la negociación?

Si por definición no podemos definir el misterio, lo que se logra en este esfuerzo, desviviéndose el actor por alcanzarlo y expresarlo, es algo más que nombrarlo. Si bien no es posible (o deseable) cerrar su delimitación, de-finirlo. Si cabe acotarlo parcialmente, cuasi-discriminando lo que fuere mediante negaciones. Si al negar no cerramos el círculo de la definición, al menos dibujamos sectores circulares, arcos o límites parciales, dejando el resto abierto, indefinido, inabarcable. Sin embargo, si decimos que el misterio *no* es A, *ni* B, *ni* C, no por ello afirmamos que pueda ser cualquier cosa de la D a la Z. “La proposición que niega determina un lugar lógico con ayuda del lugar lógico de la proposición negada, describiendo a aquél como estando fuera de este”. (Wittgenstein, 4.0641). Esto es, si -A, -B y -C son negaciones pertinentes para los actores, es porque entre A,B,C y su experiencia del misterio aprecian equívocas semejanzas o el peligro de su atracción y confusión por su aire de familia, cuya no discriminación llevaría a creer que se entiende entendiendo o que se conoce sabiendo. Negarlas, pues, permite plantear un contraste entre quietud y acción, oscuridad y entendimiento, identidad y su aniquilación, que, manteniendo su reciprocidad, establezca su tensión como una fuerza provocadora en abierta demanda de *un otro* referente. La estrategia se apoya, 1º, en la aparente semejanza entre aquellas nociones y su noticia del misterio, y, 2º, en la comparación ente lo negado y su negación, como dos vectores (semejanza y negación) orientados a la caza de tan esquivo referente. Que sean esos y no otros los contrastes y negaciones en que se funda restringe la amplitud del rango de

posibilidades queda abierto al otro lado de la negación. Por otra parte, al multiplicar las negaciones nos multiplican los actores el anclaje contextual del misterio, nos lo especifican culturalmente, nos lo encarnan.

Pero apoyarse en tal o cual negación supone una desproblematización provisional de lo que se niega, esto es, supone que entre los usuarios de la negación se comparte el cierre que, permitiendo delimitaciones o definiciones, dé paso a la apertura de sus negaciones. Si sólo cabe acercarse al misterio acotándolo negativamente, en el hecho de compartir el contexto de los cierres categoriales se funda la esperanza de compartir la experiencia del misterio que resulte del trabajo semántico provocado y exigido en la estrategia de la negación. Tal estrategia es eficaz semánticamente al modo de la metáfora. En ella “la autodestrucción del sentido, por la acción de la impertinencia semántica, es sólo el reverso de una innovación de sentido a nivel de todo el enunciado...Precisamente esta innovación de sentido constituye la metáfora viva...que...sobre las ruinas del sentido literal radicalmente insostenible entre lo negado y su negación, suscita *también* un objetivo referencial” (Ricoeur, 1980:310), en nuestro caso indefinido, abierto, misterioso. “La ganancia...que resulta de esto no es todavía una ganancia *conceptual*, en la medida en que la innovación semántica no es separable del intercambio entre las dos lecturas, de su tensión (entre lo negado y su negación)...lo que resulta del choque semántico es una exigencia de concepto (lo misterioso), y no un saber por el concepto”. (Ibid. 400), con lo cual entendemos no entendiendo, toda ciencia trascendiendo.

III Experiencia ritual:

Además de intentar formular, con la ayuda de las negaciones, la noticia del misterio, o de querer acceder a él mediante la autonegación ascética, cabe, en tercer lugar, usar la negación como instrumento o estrategia en la construcción de la experiencia ritual. No quiero con ello decir que toda experiencia ritual se funde en el uso de la negación. Asimismo, recurrir a alguna forma de negación no excluye, en el mismo rito incluso, el uso de otros procedimientos. Con todo, si a ella se acude es con un sentido similar al de los casos anteriores. La similitud que quisiera comentar al referirme al rito festivo de las Fallas de València no alcanza al contenido del misterio. Se trata, por tanto, de misterios diferentes. Pero aun cuando la experiencia ascética y la festiva a la que aludo sean marcadamente diferentes, tienen en común su calidad misteriosa, el que sus contenidos son difícilmente alcanzables y continuamente negados por el mundo de los hechos. En el primer caso su contenido es inefable y en el segundo, si bien cabe expresarlo, su explicitación no es tarea propia del ritual, sino de su análisis. Hacerlo anularía la eficacia ritual, frustrando el sentido de la participación en él como ocurre con el arte o la poesía, la cual, “consciente de ese peligro, ha luchado sin descanso por *callarse* aquello que quería decir” (Gaya, 1969:70), creando con sus palabras un regazo cóncavo en el que cobijar el silencio, negando su apariencia verbal y defendiendo, no obstante, su misteriosa verdad poética con el artificio irremediable de la apariencia que en su decir niega.

Las fallas se han constituido a lo largo del siglo XX como la fiesta mayor de la ciudad de València, relevando en este papel a la Procesión del Corpus y al clasi-sista Carnaval, sintetizando pautas y rasgos de las fiestas de calle, de la literatura del cordel y de las representaciones teatrales al aire libre de los Milagros de San Vicente (véase Ariño, 1989). Su nombre, que denota hoguera de víspera festiva, lo toma de los catafalcos escultóricos que inundan la ciudad a mediados de marzo, diseñados y contruidos a lo largo de todo el año componiendo complejas estructuras de cartón y madera, de lectura circular y ascendente, en las que representan, en clave de jeroglífico y caricatura, escenas con muñecos alusivas a los males y vicios de la época o del año. En ellos centraré mi atención, aun cuando la celebración incluye muchos más elementos que la distribución urbana, observación y cremación de las fallas.

Si observamos los problemas tematizados en las fallas desde 1850 a nuestros días, la crónica que nos ofrecen cambia cada año, pero invariablemente levantan en sus catafalcos y comentan con sus rótulos, carteles y textos explicativos (llibrets) una abundante y variada crítica. En su elaboración participa el ciudadano y a través de su adscripción vecinal a la comisión fallera que elige y aprueba el proyecto, para gozar luego, masivamente, en la contemplación hasta su quema la noche del 19 de marzo. El tipo de crítica predominante es, con diferencia, político, moral y social, representando tales fallas más del doble del conjunto de las dedicadas a otro tipo de crítica (cultural, humorístico, festivo...). Sin desmayo y con acertado rigor, desafiando la censura - sufriendola con frecuencia - las fallas han denunciado, con más firmeza y dureza de lo esperable bajo la máscara de la fiesta, los desastres de las guerras, el mal gobierno del Estado y del municipio, el destino de los impuestos, los intereses partidistas de cualquier partido tanto como la demagogia de las dictaduras; la carencia de infraestructuras y servicios públicos, la burocracia y lentitud de la administración, el centralismo o el abuso de poder, sin ofrecer, no obstante, un programa alternativo. Igualmente han criticado la usura, la especulación, los timos y estafas, la seducción y la infidelidad conyugal, el juego y la embriaguez, la volubilidad de las modas, el hedonismo o la preocupación por la propia imagen, entre otras muchas cosas. Todo ello contextualizado en hechos y acontecimientos caricaturizados y comentados con humor y procacidad en versos rípidos y satíricos.

Tan abundante crítica no supone, sin más, una negación de todo lo que critica. El *dictum* de las fallas progresa en sucesivas negaciones que vuelven más sutil y complejo el proceso que conduce a su experiencia ritual. En el contenido de las críticas podemos encontrar elementos comunes en los que, bajo distintas formas, se repite un mismo juicio moral negativo año tras año. Así por ejemplo, lo que de la política de tantos signos parece finalmente criticarse es, paradójicamente, su misma naturaleza, el que sea *política* la política. Con tan insólito juicio nos ofrecen los actores su dramática visión del dilema de la dependencia social recíproca, que redundo finalmente a su entender, en engaño y falsedad y en ruptura del valor de la igualdad. Asimismo, toda la crítica social gira en torno a la desigualdad en

sus múltiples formas, a la vez que la crítica de la usura, la especulación, los timos y las estafas son, nuevamente, críticas a la falsedad, como sucede con la seducción y la infidelidad. Tan falso resulta para las fallas mantener la apariencia de las convenciones a modo de moral pública, como engañosa acaba siendo su transgresión. Ese negar tanto lo uno como lo otro, sin solución alternativa, solo deja en pie la actitud crítica discriminadora. Por ello, tras el goce e hilaridad que resultan al evidenciar la falsedad, desenmascarando como ineficaz el engaño ajeno, descubriéndolo y publicándolo en las fallas, subyace una humana rebeldía creadora que va más allá de la moral: el engaño confunde y mezcla categorías, emborrona y ensucia las delimitaciones culturales. Engañar es un empeño que empaña la limpieza del recíproco reconocimiento pero que, finalmente, es a su vez reconocido y denunciado negando sus pretendidos efectos sobre el pueblo creador de las fallas. Desenmarcando toda máscara nos enfrentan ante al carácter artificial de la moral como instrumento que defiende las discriminaciones culturales, haciéndonos recordar su siempre precaria naturaleza. No hay, propiamente, una salida al dilema, sino una búsqueda -bajo la máscara de la frivolidad y el buen humor- de dónde halla la experiencia su firmeza, su solicitud, que sólo consigue acercarnos hasta el borde mismo de la experiencia de la naturaleza de toda máscara, de todo *prósopon* que, constituyéndonos en personas, nos aleja de la seguridad de la naturaleza y nos convierte en seres humanos arrojados de su matriz formadora, enfrentados al destino inevitable de tener que recrear, como ave fenix, nuestra propia imagen y figura.

Desnudada la persona de sus máscaras, negadas todas ellas en las fallas, sólo parece quedar como tierra firme y común, compartible, el cuerpo y sus sentidos. De ahí la sensualidad y el hedonismo tan ampliamente simbolizados en las fallas, sazonzando casi cualquier tema. Pero incluso esto es objeto de nueva crítica, subrayando el goce corporal en todas sus formas y su coste, su precio, o sus secuelas, criticando tanto sus logros como sus limitaciones, el engaño de sus apariencias. Es más, de un modo general, si bien aparece siempre la figura humana como elemento preponderante en el panteón de símbolos falleros, lo hace bajo su ridiculización en la contemplación cultural valenciana del agua: fuente de fecundidad y vida, cuando se somete al control colectivo, y de destrucción y muerte cuando su fuerza natural vence ese control tradicional con el que el propio pueblo se identifica.

No es pues una sino varias las veces que el ritual niega. Un primer conjunto de negaciones se establece en esa sucesión de críticas con el que nos acerca al misterio de los dilemas de la dependencia social recíproca, de la necesidad de discriminadora de la moral y su artificio, de la persona con sus roles como máscara y su cuerpo y sus deseos, todo ello representado en una crónica real de dramas y problemas. Con todo, misterioso o peculiar, al menos, resulta ser tratar tales problemas con sátiras mordaces y versos ripiosos. Hay pues una segunda negación que no niega la primera, sino que se suma y tensa con ella. La sátira, capitidisminuyendo los problemas, niega su gravedad, convirtiendo su grave apariencia en apariencia, demandando del actor la vivencia de alguna misteriosa firmeza con la que soportar esa tensión entre la gravedad de los problemas y su negación. Pero ni el

cuerpo, ni sus máscaras, se salvan finalmente de la última negación, de esa “perfecta aniquilación” por el fuego con la quema de las fallas. Solo se salva, se indulta, no una falla entera, sino el menor de sus segmentos, su quintaesencia, aquel que mejor logra producir una experiencia de veracidad humana desde el artificio y falsedad de su imagen, de su figura de cartón como muñeco. No es ya la sensualidad corporal, ni las convenciones, ni roles sociales, la tierra firme en la que quepa apoyarse para soportar aquella tensión. El reto de las fallas apela, más bien, a la naturaleza moral del ser humano como tal, como artífice de tanto artificio cultural, enfrentado a la misteriosa experiencia de su dependencia de sus obras, de ser un resultado efímero y permanente creado por su creación.

Con todo, no es la decisión final de cual es entre todos el *ninot indultat* el punto en el que culmina la celebración, sino la cremación de las fallas. Tampoco es el *ninot indultat* excepción de la regla del fuego. Indulto y fuego coinciden, con sus contrarias negaciones, acotando la misteriosa verdad de una misma paradoja: la verdad es apariencia, pero la apariencia no es falsa. La verdad es aparente y verdadera por ser fruto de los hombres que creyéndola la crean. No cabe alcanzar verdad más segura y compartida que la que nace de tan frágil fundamento. Desvanecido su soporte significativo por su perfección (el *ninot indultat*) o por el fuego (las fallas), ambos logran transparentar una verdad desvaneciendo su apariencia.

El rito paso a paso, de año en año, falla a falla, de negación en negación, disecciona y analiza la complejidad de su tiempo, denunciando la falsedad y desenmascarando su apariencia, calificando negativamente con la crítica los excesos, negando la gravedad de los problemas con la sátira y con la levedad del cartón su peso, pero mostrándonos además, con la negación final del fuego, el peligro que el mismo proceso cultural de negación conlleva: el riesgo de un exceso. Sólo cuando el rito lleva su proceso negador radicalmente hasta el límite en busca de una tierra firme, de un sólido fundamento, más allá de las diferencias que ha ido discriminando, se encuentra frente a frente con el borde de la realidad como resultado, con la destrucción y la igualdad real de las cenizas, con el sinsentido. Si los excesos de la sensualidad y el agua son desorden y muerte para la persona, también lo son el exceso normativo que confunde la igualdad real con la ideal, la naturaleza con la cultura. Si la naturaleza incontrolada destruye nuestra libertad, similar riesgo corremos anulando diferencias con el orden político o moral o con el fuego. Tan beneficiosos y peligrosos, tan ambiguos y reales, son el cuerpo, sus sentidos y el agua, como ambiguos, artificiales o ideales son el orden de la cultura y el fuego. Cualquier exceso, de vicio o de orden, del agua, del cuerpo o del fuego destruye los límites que sustentan las discriminaciones, y eso conduce a la ausencia de figura, de imagen, de sentido. Sólo negando la propia pretensión negadora de la crítica creadora de las discriminaciones, logra la cultura el logro de la creación verdadera, tensando la crítica negadora y su negación en el indulto o por el fuego. Al final la única verdad es el misterio de la realidad toda entera, con todas sus tensiones. No cabe sino negarse la fiesta a sí misma en el rito del fuego y tomar la cruz del esfuerzo colectivo recreando la crítica, renovando el artificio de

las discriminaciones, de las delimitaciones con las que precariamente conseguimos acotar el misterio y su sentido.

Consumida la apariencia corporal y festiva de las fallas desde dentro por su alma de fuego, nos desvela la potencia creadora, vital, fecundadora de la cultura, que reinicia, tras la fiesta y el fuego, el juego de las discriminaciones, tensando nuevamente, lejos ya del rito, en la vida como tal, el cuerpo y sus máscaras, la vida política y el sujeto, manteniendo en su punto ese milagro entre el agua y el fuego, esa difícil y misteriosa ebullición, continuamente negada por los hechos, de la que, entre otras cosas, depende ese logro singular, tan universal y valenciano, como en el arroz de la paella.

BIBLIOGRAFIA

- Ariño Villarroya;A.:*Fiestas y Sociedad en la Valencia Contemporánea*. Tesis Doctoral Universitat de València 1989.
- Gaya, R.:*Velázquez, pájaro solitario*. Ed. R.M. Barcelona, 1969.
- Molino, Miguel de: *Guía espiritual. Defensa de la Contemplación* (Fragmentos). Alianza. Madrid, 1989.
- Ricoeur, P.: *La Métafora Viva*. Ed. Europa, 1980.
- San Agustín: *Confesiones*. Espasa-Calpe. Madrid, 1965.
- San Juan de la Cruz: *Obras Escogidas*. Espasa-Calpe. Madrid, 1982
- Santa Teresa: *Las moradas*. Espasa-Calpe. Madrid, 1982.
- Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Univ. Madrid, 1973.
- Investigaciones Filosóficas*. UNAM. Ed. Crítica. 1988.