

De la palabra encendida a la pasión meditada: Javier Sicilia, un poeta en busca de la experiencia de lo absoluto

From the Word on Fire to a Meditated Passion: Javier Sicilia, a Poet in Search for the Experience of the Absolute

Margarita León Vega

Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
MÉXICO
lvmargarita@comunidad.unam.mx

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 6.2, 2018, pp. 475-491]

Recibido: 11-09-2017 / Aceptado: 16-11-2017

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2018.06.02.36>

Resumen. El artículo muestra la presencia de la poesía mística de san Juan de la Cruz, principalmente del *Cántico espiritual* en la lírica mexicana, a través del análisis del poemario *Oro* (1990) de Javier Sicilia, quien escribe inspirado en la tradición mística que llega hasta el santo abulense y que este enriquece.

Palabras clave. Mística; poesía mexicana; siglos XVI-XXI.

Abstract. The article shows the presence of saint John of the Cross' mystical poetry, principally the *Cántico espiritual*, in contemporary Mexican poetry, through the analysis of *Oro* (1990) by Javier Sicilia, who was very inspired by the mystical tradition enriched by the saint of Ávila.

Keywords. Mysticism; Mexican Poetry; XVI-XXI Centuries.

Javier Sicilia es sin duda un personaje prominente de la vida social y literaria del México actual. Autor de siete libros de poesía que han sido reunidos en *La presencia desierta. Poesía 1989-2004*, edición de 2004, Sicilia se ha distinguido por el

diálogo permanente que su obra sostiene con la nómina de autores, principios y prácticas que conforman la larga tradición cristiana: la Biblia (Génesis, Evangelios, Salmos y otros libros del Nuevo Testamento), desde los Padres del Desierto a san Francisco de Asís y Maestro Eckhart, de san Agustín a san Juan de la Cruz y santa Teresa, de Teilhard de Chardin a Patrice de la Tour du Pin y Charles de Foucauld, de Teresa de Lisieux a Edith Stein, de Lanza del Vasto a Concha Armida, de Tomas Merton a Juan Ailisis. Y, de otro lado, con autores de distintas filiaciones: budista (Bodhidharma), judía (Scholem) e incluso musulmana (Rumi). Sea en un sentido poético o espiritual, el pensamiento y las palabras que llegan al poeta mexicano de estas fuentes, se entrelazan en su obra con las de autores que le son caros, entre ellos, Dante, W. B. Yeats, T. S. Eliot, F. Nietzsche, R. M. Rilke¹.

Así, en la introducción de su obra reunida, Javier Sicilia señala que habría elegido el título, *La presencia desierta*, para englobar bajo un nombre general, «la fuente de mi poesía: el misterio de Dios en el alma. Pues solo una presencia que en sí misma posee el despojamiento del desierto puede contenernos a todos en su pobreza»². En su libro de ensayos *Poesía y espíritu* (1998), el poeta habría reflexionado ampliamente sobre la relación entre poesía y mística y, por ende, sobre su propia poética. Considera que, en tanto «palabra revelada», la poesía es análoga a la mística en su función primordial. Y es que —sostiene— la experiencia mística y la experiencia poética son dos acercamientos a la realidad y dos modos distintos de conocimiento, no obstante, ambos se tocan e interceptan de distintas maneras. En el capítulo «El sentido de la creación poética» del mismo volumen afirmaba, a manera de síntesis de su pensamiento, que el conocimiento poético es una devoción de nuestro ser en Dios. Pero también, en la medida en que todo lo que es interior, por ese mismo principio formal que nos crea, es universal, es también una llave para penetrar en el sentido y el significado de la vida.

Todos los poetas, al menos los modernos, han intentado responder esa pregunta que cada época, particularmente la nuestra, devorada por la técnica, el materialismo y el consumo utilitario, ha hecho a los artistas ¿para qué sirve la poesía?³.

Más adelante, después de revisar los conceptos de artistas y de pensadores como Alexander Blok, Andrei Tarkovsky, Philippe Delvenau, Octavio Paz y Giuseppe Lanza del Vasto, Sicilia señala que independientemente de sus particulares concepciones poéticas y su postura frente a la ley universal del Dios creador, la función de la poesía es la de develar al artista y a los otros el misterio de la vida o, como quería Tarkovski, «el sentido de la existencia», esto es, «la sustancialidad de la vida en su inagotable expresión»⁴. Nos recuerda también, en ese mismo ensayo que «la palabra es el fundamento del ser» pues es un medio para apropiarnos del mundo, esto es, de «realidades que nos permiten conocer y acercarnos a ese deseo humano que es el conocimiento de la verdad absoluta»⁵. En el lenguaje poético —a dife-

1. Es el caso sobresaliente de los poemarios del autor *Vigilias* (1992) y *Lectio* (2004).

2. Sicilia, 1998, p. 9.

3. Sicilia, 1998, p. 35.

4. Sicilia, 1998, p. 35.

5. Sicilia, 1998, p. 35.

rencia del lenguaje de la ciencia y de la técnica —el conocimiento es subjetivo pues nace de la experiencia personal del artista, pero también, «en la medida en que ese proceso es, en la obra poética realizada, la extensión de la forma del ser (del cuerpo) del artista, y de la develación del ser en Dios, es decir, en tanto ese conocimiento es interior, es objetividad, en el sentido de que nos revela la infinitud del espíritu», y es que el lenguaje poético solo aspira a ser «la expresión espiritual de lo humano: el espejo en el que contemplamos el significado de nuestra trascendencia...»⁶.

Consciente de su propio *status* como poeta e informado sobre los trabajos que hablan de las similitudes entre experiencia mística y creación poética, a saber, sobre su origen y naturaleza, Sicilia reflexiona:

La sustancia de la poesía es inefable. Por ello, para entrar en sus abismos, se necesita un profundo grado de atención espiritual, semejante al que exige la contemplación religiosa. Nacida de la oscuridad del recogimiento, su expresión tiene siempre un grado de oscuridad, cuyo misterio último sólo se revela a la luz de un conocimiento místico. Todo lo bello, aun en sus aspectos más terribles y dolorosos, es revelación oscura del espíritu, como el mar en calma o arrasado por la tormenta. Para comprenderlo hay que aprender a contemplar⁷.

Respecto a las diferencias entre la condición, la intención y la experiencia entre el poeta y el místico, afirma que mientras la intención del místico es «experimentar y vivir a Dios en todo su ser»⁸, por el contrario, la intención del poeta es «crear», es decir, «develar el misterio que hay en las cosas y en los seres. Su conocimiento aunque revela la presencia y el espíritu, es por lo mismo y a diferencia del místico, oscuro»⁹. Mientras que la vida del místico se convierte en poesía «en acto», el poeta imita al Dios Creador y, al hacerlo, «solo vive un fragmento del ser de Dios»; de ahí que la inmensa mayoría de los poetas no sean santos, pues si nos revelan la dimensión del espíritu y nos conmueven, «no necesariamente esa revelación penetra el interior de su ser hasta el grado de elevarlos a la intimidad de Dios. Dios mismo se les presenta como oscuro, como lo Otro que no alcanza a decirse plenamente»¹⁰.

No obstante, afirma, hay casos en que el poeta y el místico aparecen juntos. El poeta místico —y san Juan de la Cruz es un ejemplo claro de ello— no solo «intenta imitar al ser de Dios en la vida terrena», sino también «describir el misterio de la

6. Sicilia, 1998, pp. 37-38.

7. Sicilia, 1998, p. 74.

8. El místico, señala, «Camina por los oscuros e intrincados territorios del espíritu, bajo una doble guía: la de la gracia y la de la tradición. Por ello, al místico no le importa crear. Le importa en primer lugar, desprenderse de las cosas para experimentar en lo más vivo de su ser a Dios y revelarlo a los hombres («sólo Dios basta», decía santa Teresa), para después, purificado en sus sentidos, volver a ellas para contemplarlas y amarlas desde Dios mismo» (Sicilia, 1998, pp. 67-68).

9. Al respecto, Sicilia da una amplia explicación sobre el tema de la oscuridad connatural a la experiencia poética: «desde el momento en que el poeta es solicitado por algo que lo trasciende, pero de lo que no puede dilucidar por completo su rostro, se interna por los laberintos del espíritu con sus propios medios y recursos, y al hacerlo trata de decir, a través de un lenguaje, la experiencia de la que fue objeto y de la que, en su pluralidad de significados, no comprende en su inmensidad» (Sicilia, 1998, pp. 68-69).

10. Sicilia, 1998, p. 68.

unión con Dios en imágenes»; su objetivo no se reduce a la contemplación estética sino, además de ello, «intenta orientarnos hacia esa expresión total que es la de la intimidad con Dios», esto es, hacia la fuente de donde emana todo lo bello, esto es, la belleza de los seres y de las cosas. El poeta-místico, sigue diciendo Sicilia, a diferencia del poeta “a secas”, no trata de encontrar y decir lo inefable en las cosas, sino de indicar, a través de la poesía, la experiencia primera de lo inefable. «Su vivencia de la poesía va de lo desconocido experimentado (Dios) a lo conocido (las cosas) y a la imagen»¹¹. San Juan y santa Teresa son, en tanto poetas, místicos y santos, «la expresión más acabada de la Creación de Dios»¹², a la vez que Dios, se les presenta como «lo Otro que no alcanza a decirse plenamente», y es que las palabras «sólo insinúan la inmensidad del misterio en el que nos movemos, al que buscamos asir en medio de las contingencias y vicisitudes de nuestra vida diaria»¹³. De ahí que muchos poetas modernos —señala Sicilia— hablan de la poesía como «revelación de lo sagrado», esto es, «aquello que nos trasciende, se revela, pero permanece oscuro en su sustancia», a diferencia de las revelaciones de los místicos que, «al estar orientadas por la oscura luz de la fe, son luminosas»¹⁴.

La concepción poética de Javier Sicilia (la poesía en tanto revelación del misterio de la vida)¹⁵ es totalmente coherente con los logros de su obra. Su cristianismo y catolicismo militantes, amén de su conocimiento de otras tradiciones, como las orientales (budismo zen, las Upanishads y el Vedanta, etc.), son el bagaje que sostiene su vida, su poesía y su práctica política y social, aún en los momentos trágicos¹⁶:

Yo tengo para mí que todo el misterio de la *kenosis* de Dios, de la renuncia de la Divinidad a sus privilegios para encarnarse en un hombre que entrega su vida para salvación de todos y que habita personalmente en la intimidad de cada hombre está contenido en ese extraño oxímoron¹⁷.

Como sucede con otros poetas mexicanos, a través de los siglos, Javier Sicilia tiene en las obras de san Juan de la Cruz, un ejemplo cimero no solo de la experiencia mística sino también de la lírica hispánica y universal. Como bien señala María Jesús Mancho Duque,

San Juan de la Cruz engloba y aún en su personalidad las cualidades de místico y poeta en grado extraordinario. Poeta máximo de obra mínima, como ha sido

11. Sicilia, 1998, p. 68.

12. Sicilia, 1998, p. 68.

13. Sicilia, 1998, p. 69.

14. Aunque como el poeta, el místico «es también explorador del espíritu que no conoce el camino, sabe, sin embargo, quién lo llama y a dónde se dirige. La materia con la que trabaja no es la del lenguaje, sino la de su propia naturaleza. Si el poeta purifica la materia a través del lenguaje, para que exprese mediante una forma (imagen, ritmo y silencio) lo que sucede en la experiencia de su espíritu, y devolvernos el ser de la vida, el místico lo hace con su propio verbo que, como lo manifiestan las tradiciones religiosas, es su ser entero. Sus ascéticas son semejantes, pero nunca idénticas» (Sicilia, 1998, pp. 69-70).

15. Sicilia, 1998, p. 81.

16. «No hay lugar común», entrevista de Ricardo Raphael a Javier Sicilia.

17. Sicilia, 1998, p. 9.

definido, el lirismo de su reducida producción poética está dotado de una extraña y sorprendente modernidad, que le ha permitido superar las coordenadas temporales, para convertirlo en un clásico cuya impronta es evidente en los mejores poetas de la literatura del siglo XX —Machado, Unamuno, Juan Ramón Jiménez, Guillén, Lorca, Valente, etc., por mencionar algunos españoles, o Valéry y Eliot, entre otros extranjeros...¹⁸

Igual que para el abulense, el lenguaje poético es para el mexicano el único medio capaz de plasmar «alusivamente y de modo imperfecto, la experiencia mística»¹⁹. Es así que para él los versos de san Juan se vuelven referencia obligada, no solo por su intensidad expresiva y su densidad semántica, sino por la trascendencia humana y sobrehumana a la cual nos remiten. Por ello, cada vez que Sicilia necesita explicar alguna idea o aspecto referente a la experiencia mística y su explicación teológica, como al proceso poético, alude a san Juan:

El místico-poeta, a través de un primer movimiento del espíritu, el de esa doble noche, busca purificarse de su atracción de las cosas [...]. Dicha purificación es un desasimiento de todo, incluso de las cosas espirituales (cuyo contenido muchas veces está cargado de ideología o contaminado con nuestro propio ego); un retirarse de ellas. Pero, en un segundo movimiento, cuando el místico-poeta ha alcanzado la experiencia unitiva, es decir, cuando ha entrado en la intimidad de Dios, de la unidad, vuelve a ellas con una gran simplicidad que nace de la purificación de sus sentidos y de sus sentimientos de Dios. Sus sentimientos hacia las cosas y los seres ya no son los mismos de antes ni los que vivió durante el proceso de la doble noche: se han espiritualizado de tal forma que ahora no sólo conoce a los seres y a las cosas en Dios, sino que también los ama en Él. «El alma que Dios despierta —escribe san Juan de la Cruz— conoce mejor las cosas en el ser de Dios que en ellas mismas». Al hacerlo así, no sólo encarna en la imitación de Cristo lo Divino, sino también lo indica en imágenes y ritmos verbales²⁰.

Los ecos de la mística cristiana permean toda la obra de Sicilia y, de manera concentrada, la que representa san Juan de la Cruz²¹. Un ejemplo conspicuo de su recepción es el poemario *Oro*, plaqueta publicada en 1990 por la editorial Toledo y que está incluida en la compilación del 2004. En el texto introductorio a ésta última, Sicilia señala, a propósito de esta obra y a la distancia de más de una década, que «con algunos aciertos, balbucea a san Juan de la Cruz y no alcanza a encontrar su verdadera expresión»²².

18. Mancho Duque, 2018, p. 49.

19. Mancho Duque, 2018, p. 50.

20. Sicilia, 1998, p. 76.

21. Sicilia, 2004, p. 10.

22. Sicilia, 2004, p. 10. Al preguntarle sobre este aserto, Sicilia respondió: «Leí a san Juan de la Cruz por mi padre a los 16 años y me enamoré de él. Nadie puede no enamorarse del frailecillo de Fontiveros si leyó uno de sus versos. Desde entonces leí toda su obra y algunas de sus biografías. Frente a su lira, las de mi libro *Oro*, balbucean. Nadie ha llevado ese género a la delicada claridad de san Juan; ni siquiera Fray Luis. Creo con él la lira alcanzó su cima. No podía ser de otra forma. Hay en san Juan un extraño e intrincado tejido entre esos dos trascendentales que son la Bondad y la Belleza. No conozco otro así».

Oro es un poema de largo aliento construido principalmente por liras y estrofas de extensión variable (hasta de 19 versos), donde se combinan la rima alterna con la abrazada e incluso el verso pareado. Está antecedido de un largo poema titulado «Oración de El Arca», a manera de epígrafe, «atribuida a Gregorio de Nicea»²³ que se inicia diciendo:

Oh tú, el más allá de todo.
 ¿Cómo llamarte con otro nombre?
 ¿Qué himno podrá cantarte
 si ninguna palabra te logra expresar?
 ¿Qué espíritu podrá captarte
 si ninguna inteligencia te logra concebir?
 Sólo tú eres inefable:
 todo lo que se dice sale de ti.
 [...]
 El deseo universal,
 el gemido de todo se dirige hacia ti.
 [...]
 Todo lo que existe te reza y
 todo ser que sabe leer tu universo
 entona hacia ti un himno de silencio.
 [...]
 El oleaje del universo se rompe en ti.
 De todos los seres tú eres el fin.
 Tú eres único. Tú eres cada uno.
 Tú no eres ninguno.
 Tú no eres un ser solo, ni eres la suma
 de todos los seres.
 ¿Cómo llamarte a ti, el único innombrable?
 ¿Qué espíritu celeste podrá penetrar la
 nube que vela el cielo mismo?
 Oh tú, el más allá de todo.
 ¿Cómo llamarte con otro nombre?
 ¡Ten piedad! Amén²⁴.

23. De Gregorio de Nicea, o de Nisa, se desconoce la fecha de su nacimiento; murió después de 385 o de 386. Pertenece al grupo conocido como los «Padres de Capadocia», un título que revela a la vez su lugar de nacimiento en Asia Menor y sus características intelectuales. La mayoría de sus escritos tratan sobre las Sagradas Escrituras. Fue un ardiente admirador de Orígenes, y aplicó constantemente los principios de hermenéutica de este último. Gregorio estuvo siempre en busca de interpretaciones alegóricas y significados místicos escondidos bajo el sentido literal de los textos. Sin embargo, por regla general, los «grandes capadocios» trataron de eliminar esta tendencia. Su *Tratado sobre la Obra de los Seis Días* sigue al *Hexameron* de san Basilio. Otra obra, *Sobre la creación del hombre*, trata sobre la obra del Sexto Día, y contiene algunos curiosos detalles anatómicos; fue traducida al latín por Dionisio el Exiguo. Su relato de Moisés como legislador ofrece mucha alegoría sutil, y lo mismo cabe decir de su *Explicación de los títulos de los Salmos* («Gregorio de Nisa. Gran Padre de la Mística», disponible en <<https://teandrico.wordpress.com/2012/07/19/gregorio-de-nisa-gran-padre-de-la-mistica/>>; consultado el 30 de agosto del 2017).

24. Sicilia, 2004, p. 37.

El epígrafe marca muchos de los pasajes del poema de Sicilia, en los cuales es indudable la influencia sanjuanina al tocar el tema de la inefabilidad de la experiencia frutiva de Dios propia del místico, que es dada por Él y la cual implica un conocimiento o ciencia distinta. También está la idea de la experiencia poética como un conocimiento «oscuro» en tanto expresión de la vivencia espiritual del creador. Pero junto al *Cántico espiritual*, resuenan las voces de una tradición más antigua. En el epígrafe se sugiere que la palabra crea al mundo y al universo como se explica en el Génesis, pero «Toda palabra nace, se articula y concluye en el silencio»²⁵. La tradición bíblica también está presente vía la alusión al relato del éxodo del pueblo hebreo encabezado por Moisés y el que hace Gregorio de Nicea de este.

En el relato bíblico, cuando el hombre emprende el viaje hacia la Tierra prometida, luego de su dispersión —primero a causa de la caída del Paraíso y luego por la destrucción causada por el Diluvio— para «construir una ciudad y un mundo civilizado»²⁶, y sometido permanentemente al fracaso, el hombre debe afrontar nuevas calamidades²⁷. Esto puede verse en el pasaje del Diluvio en el Génesis: «En cuanto el hombre comenzó a multiplicarse y a poblar la tierra, vino la gran inundación y lo destruyó todo... En la Biblia se le presenta como juicio al pecado humano, pero al mismo tiempo como una muestra de su redención»²⁸. Es la historia de Noé, el hombre recto que es salvado junto con su esposa e hijos cuando entran en el Arca de la salvación. «El Arca representa la nueva creación y Noé el nuevo Adán, el nuevo padre de la humanidad, a través del cual es salvada la humanidad y con la humanidad toda la creación animal que entra en el arca con él»²⁹. Luego del Diluvio el pueblo de Israel emprende el Éxodo de Egipto y entra a la «Tierra prometida» encabezado por Moisés.

En su obra *Vida de Moisés*, san Gregorio de Nicea (o de Nisa)³⁰ presenta el itinerario que realiza el Patriarca en la vida como símbolo del ascenso del alma hacia Dios con el objeto de que sea ejemplo para sus lectores. En tal camino, se presentan tres manifestaciones o teofanías que apuntan al conocimiento de Dios: la primera corresponde al episodio de la zarza ardiente; la segunda, a la subida al Monte Sión donde Moisés recibe las Tablas de la Ley; la tercera, cuando este se coloca frente a la hendidura de una roca. Todo este simbolismo subyace a la «Oración de El Arca» que trae a cuento Sicilia para iniciar su poemario y como una forma de seguir planteando preguntas acerca de la existencia de Dios en las cosas y las maneras en que Este se revela. En efecto, el inicio de *Oro* evoca el cansancio del caminante hacia la «Tierra prometida» que es Dios.

25. Griffiths, 2006, p. 120.

26. Griffiths, 2006, p. 120.

27. Griffiths, 2006, p. 120.

28. Griffiths, 2006, p. 120.

29. Griffiths, 2006, p. 120.

30. Todas las referencias a esta obra, la descripción de sus temas, amén de las traducciones al castellano que se citan de san Gregorio de Nisa, provienen de Brusco, 2000/2.

Déjame reposar
otra vez en tu cuerpo, Amado mío,
déjame caminar por tu abierto atavío
para hartarme de gozo y desvarío;

déjame verte arder
y en el verdadero flamerero de los árboles
escucharte mecer
en cabriolas y diástoles
el viento y el murmullo de sus cánones;

deja verte en el agua,
en el azogue helado de los peces,
en la luciente enagua
del día y sus arneses
y en el enhiesto albor de los cipreses,
fluir como el secreto
sobre el manto amarillo de la aurora
y ocultarte discreto
donde el silencio mora
y el rubor de la muerte se colora³¹.

Sicilia alude aquí a la «Primera Teofanía» a través de la aparición de la «zarza ardiente» que interpreta Gregorio de Nisa como símbolo de la encarnación ya que a través de ella se manifestó Dios y deduce del episodio que, para acceder al conocimiento de Dios, es necesario tomar el camino de la virtud («Cuando estemos dedicados a esta paz y a este pacífico reposo brillará la verdad, llenando con sus propios destellos la luz del alma», (II, 19); ante el impulso de descalzarse frente a la presencia divina, Moisés llega a la conclusión de que más bien es menester «despojar los pies del alma de su envoltura de pieles, muerta y terrena de la que fue revestida la naturaleza en el principio, cuando fuimos desnudados a causa de la desobediencia a la voluntad divina» (II, 2); el pecado original es causante de dañar la naturaleza humana y con ello de que el hombre pierda la capacidad de conocer a Dios, por ello hay que purificar la vida, liberarla de sus ataduras y alcanzar tal conocimiento superior, es decir, la verdad «ya que el conocimiento de lo que es, se convierte en purificación de la opinión en torno a lo que no es» (II, 22). La purificación de los sentidos y del modo de conocer inducen a la verdad que —según san Gregorio— es «no errar en el conocimiento del ser» que es «conocimiento de lo que verdaderamente existe», más allá de las apariencias (II, 23), es decir, aquello que es Dios:

Lo que siempre es de igual forma, aquello que ni crece ni disminuye, aquello que no se mueve a ningún cambio, ni hacia mejor ni hacia peor (él es en efecto, ajeno a lo peor y no hay nada mejor que él); aquello que no tiene necesidad de algo ajeno, aquello que es lo único deseable, aquello que es participado por todos y no queda disminuido con esa participación: eso es lo que verdaderamente existe (*tò óntos ón*).

31. Sicilia, 2004, pp. 37-38.

Es evidente la presencia de la contemplación de Dios como una fuerza propulsora de la acción, de acuerdo a san Gregorio: Moisés, «fortalecido con la teofanía que ha visto, recibe el mandato de liberar a su pueblo de la esclavitud de los egipcios» (I, 21). En su poema Javier Sicilia toma como punto de partida la versión del Abba capadocio del Éxodo, sin excluir el relato del texto bíblico: la caminata de los hijos de Israel que, después de pasar un tiempo en la Tierra Prometida, bajan a Egipto y permanecen cautivos de los poderes de este mundo por cuatrocientos años; luego viene Moisés, el salvador, quien tiene una visión de Dios a través de la «zarza ardiente» para liderar la salida de Israel desde Egipto, de vuelta a la Tierra prometida. El tema de la caminata en el poema de Sicilia como imagen del Éxodo del pueblo israelita y la revelación divina a través de la «Primera Teofanía», vía la frase «el verdadero flamero de los árboles», esto es «la manifestación de Dios» resultan evidentes. Pero en el relato bíblico tal periplo está plagado de sufrimientos y calamidades. Egipto es acosado por varias plagas hasta que son asesinados los primogénitos de los egipcios, mientras que el ángel de la muerte se pasa de largo, sin llevarse a los primogénitos de los israelíes, pues han ungido las puertas de sus casas con la sangre de corderos. La búsqueda de la Tierra prometida tiene una correlación con las dos primeras estrofas del *Cántico espiritual*, donde el alma se resiente de la lejanía del Amado luego de habersele manifestado o revelado por primera vez: «¿Adónde te escondiste, / amado, y me dejaste con gemido? / Como el ciervo huiste, / habiéndome herido; / salí tras ti, clamando, y eras ido»³². La tercera estrofa de Sicilia hace referencia al simbolismo del agua³³, no solo remitiéndonos al expediente bíblico y al bautismo, sino como representación de la muerte y de la resurrección, a un tiempo que alude al «agua del secreto», a la «fuente cristalina» de la fe de la canción 12 del *Cántico espiritual* que refleja en las entrañas del creyente el rostro del Amado³⁴, pues explica san Juan «Llama cristalina la fe por dos cosas: la primera, porque es de Cristo... su Esposo; y la segunda, porque tiene las propiedades del cristal en ser pura en las verdades»³⁵.

De la mano de la célebre canción de san Juan, los siguientes versos de Sicilia remiten a la hipotética presencia de Dios en diversas manifestaciones del mundo natural, la vida, la muerte y el sueño, la noche y el alba, el viento, el mar, la luna, así como el efecto de la luz en la maduración de la fruta. La fe del poeta creyente subyace en su propia y elemental experiencia y así lo deben reflejar sus dichos, como

32. San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, p. 180. Cito por la ed. de Cristóbal Cuevas García, modernizando las grafías sin relevancia fonética.

33. «Las aguas siempre tienen este carácter dual. Por una parte representan el "caos", las fuerzas de la muerte y la destrucción, que siempre están amenazando con la destrucción del mundo. Por el otro lado representan las fuerzas de la vida y la regeneración, de las cuales depende la tierra. Psicológicamente representan los poderes del "inconsciente", las pasiones elementales que se asientan por debajo de la superficie de la vida consciente. Y nuevamente estas fuerzas cuando caen bajo la influencia del Espíritu, se transforman en fuerzas de vida y regeneración, esto es lo que se cuenta en la historia de Noé» (Griffiths, 2006, pp. 120-121).

34. La canción 12 reza: «¡Oh cristalina fuente, / si en esos tus semblantes plateados / formas de repente / los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados!» (San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, p. 180).

35. San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, pp. 181-182.

sucede con el laconismo del Abba del Desierto «quien buscaba su verdadero ser en Cristo»³⁶; aunque en él pervive la duda que surge de tal indagación directa, sin mediación, pues el sujeto «se pierde en la realidad interior y escondida de un yo trascendente, misterioso, a medias conocido, y perdido en Cristo»³⁷.

¿O acaso no eres Tú
serpenteando en los signos de las cosas,
en el alto bambú,
tras las oscuras fosas,
o eres Tú que me esperas y desposas?
Y esa luz en la estancia,
esta noche de puerto en altamar,
cuya suave fragancia
aún mece el atracar
del viento en el velamen y el altar
del fuego en los oficios
del alba ¿no eres Tú?

¿No eres Tú, Amor,
en los blancos solsticios
del sueño, en el temblor
del higo que a la luz abre el rubor
de sus labios, como una
adolescente al tacto del primer
beso?

¿no eres la luna,
el mudo amanecer
y el lecho donde yazgo y mi placer?³⁸

La «Segunda Teofanía», relatada por san Gregorio que se produce en el Monte Sinaí, a través de varias etapas para llegar al conocimiento de Dios (el lavado de las vestiduras, la abstinencia de relaciones conyugales y el apartamiento de los animales de la montaña, el resonar de las trompetas, la penetración en la nube, la entrada en el templo y en *el ádyton* y la visión de las vestiduras sacerdotales), es abordada por el poeta mexicano quien, sin apartarse de su sentido teológico original, le imprime un sello propio: todo lo que existe en el entorno natural y lo que es intrínsecamente humano constituyen la vía para que Dios se manifieste. Hay que purificar el conocimiento que proviene de los sentidos y sobrepasar la facultad para pensar —como enseña san Gregorio— para que ello suceda:

36. Merton, «Introducción» a *La sabiduría del desierto*, p. 14.

37. Los Abbas buscaban «un Dios que ellos solos podían encontrar, no uno que les fuese “dado” en un contexto, en forma estereotipada, por algún otro. No es que rechazasen ninguna de las fórmulas dogmáticas de la fe cristiana: las aceptaban y se apegaban a ellas en su forma más simple y elemental. Pero eran lentos (al menos al principio, en el tiempo de su sabiduría primitiva) en implicarse en controversias teológicas. Su huida al árido desierto significaba también su repulsa a contentarse con discusiones, conceptos y palabrería técnica» (Merton, «Introducción» a *La sabiduría del desierto*, pp. 14-15).

38. Sicilia, 2004, pp. 37-38.

... la contemplación no tiene lugar ni en el ámbito de lo que se ve [...], ni en el ámbito en el que se oye. No se aferra con ninguno de los conceptos habituales [...]. No consiste en ninguna de las cosas que ordinariamente [...] suben al corazón del hombre. Quien intenta acceder a las cosas de arriba, debe limpiar previamente sus costumbres [...] de todo impulso sensible e irracional, purificar cualquier opinión [...] proveniente de una precomprensión anterior al pensamiento y apartarse de la relación ordinaria con la propia compañera, esto es, con la sensibilidad que en cierto sentido está unida a nuestra naturaleza como esposa y compañera. (II, 232).

Los conceptos del santo capadocio parecieran estar hechos exprofeso para reflexionar sobre el origen mismo de la poesía, su poder de alusión vía el extrañamiento y con ello la oscuridad semántica que le son característicos. Es en el lenguaje donde reside el engaño de los sentidos, pero también la verdadera contemplación. Y es ahí donde Sicilia recoge el "balbuceo" de san Juan de la Cruz y de su mística, entendida esta última como esas «experiencias interiores e inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión —cualquiera que sea la forma en la que se viva— del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, dios o el Espíritu»³⁹.

El tono amoroso y a un tiempo de perplejidad que marca todo el poema, ya a través de preguntas, ya a través de negaciones, nos remiten a la Tercera Teofanía bíblica—según la versión de san Gregorio de Nisa: Moisés incendiado de amor por Dios, pide verlo a la cara; aunque de alguna manera ya lo ha visto antes y es por eso que desea contemplarlo más. Lo bello/bueno lo atrae más y más hasta provocar un encendido deseo amoroso en quien conoce a Dios. Lo bello «por naturaleza» se identifica con el Bien en sí, con el Ser, con Dios: «eso quiere la súplica osada y que sobrepasa el deseo: gozar de la belleza, no a través de ciertos espejos y reflejos, sino cara a cara» (II, 232). Es en este punto donde se relaciona el pensamiento del Abba capadocio con el poema de Sicilia y este —a su vez— con la espiritualidad de san Juan de la Cruz. Es el mismo tono de las primeras 20 canciones del *Cántico espiritual* donde se describe la denodada búsqueda del Amado entre aquellos elementos naturales (montes y riberas, bosques y espesuras, prados de verduras) que van trazando un espacio simbólico en el cual la Amante (el alma) va intentando seguir y cercar al Amado (Dios). Si bien Sicilia conoce la lectura teológica de dichas estrofas, solo retoma aquellos significados útiles para su búsqueda expresiva. En la primera estrofa citada anteriormente, se alude a la naturaleza en forma por demás sintética: «el alto bambú», la «noche de puerto en altamar», un lugar inestable debido al viento —aunque se trata de un viento suave— que hace referencia a «la noche sosegada» del cántico sanjuanista, pero también a la soledad en la vida del desierto de los eremitas; está a punto de amanecer («el altar del fuego en los oficios del alba»), es decir, todo está rodeado de tinieblas, entorno que en el texto del abulense aparece como «En par de los levantes de la aurora»⁴⁰. En efecto, el poeta habla de

39. Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, 2009, p.23.

40. En su «Explicación» al canto 15, san Juan refiere: «porque este sosiego y quietud en Dios no le es al alma del todo oscuro como oscura noche, sino sosiego y quietud en luz divina...Y llama bien propiamente aquí a esta luz divina *levantes de la aurora*, que quiere decir la mañana porque, así como los levantes de la mañana despiden la oscuridad de la noche y descubren la luz del día, así este espíritu sosegado y

que está sumergido «en los solsticios del sueño», esto es, cuando el sol se encuentra en uno de los dos trópicos, en este caso se trata de un solsticio de invierno que se presenta cuando en el hemisferio boreal, la noche dura más que el día.

Las referencias eróticas son —como en san Juan— constantes en la poesía de Sicilia. Aparece el beso «casto» (de la adolescente) en «el rubor» en «los labios del higo», el abrazo de los amantes y las alusiones al cuerpo presentes en el *Cantar de los Cantares*, ya sea a través de la *lectio* bíblica, ya vía la poesía de san Juan de la Cruz. El deseo de unión, deseo de amor encendido del místico y del poeta, pero trasvasado a palabras donde se mezclan otras voces —las de los Abbas del Desierto— sobre las cuales se reescribe el drama personal, es lo que mueve todo el poema.

Y yo, ay, más sediento
de mirarte, ¿no soy también acaso
el sabor de tu aliento
que a tientas, sin retraso
va en busca de tu cuerpo y de tu abrazo?

Oh mi Dios celebrante
en la noche interior de las criaturas,
oh Luz, oh Centelleante,
oh, Fuego que perduras,
oh, Fulgor de la sombra siempre a oscuras,
permíteme encontrarte
en el pequeño corazón del grillo
y déjame mirarte
en el blando zarcillo
y en el blanco reposo del hatillo,
pues, Señor, en Ti mismo
se cumple cada forma en la que habitas
y a pesar del abismo
que te oculta me invitas
y en todas las presencias me cohabitas.

No hay azar, no hay acaso,
sólo tu aliento, Amor, que irreductible
nos funda y en un trazo,
oscuro, imperceptible,
nos hace adivinarte en lo sensible⁴¹.

Luego de transformar varias estrofas del *Cántico* místico donde se expresa la denodada búsqueda de la unión, el poeta y lo que lo rodea son expresiones de Dios: «¿No soy también acaso el sabor de tu aliento?», aludiendo a la Segunda Teofanía de la que habla san Gregorio. Se trata de un trabajo de depuración de la mirada y

quieto en Dios es levantado de la tiniebla del conocimiento natural a la luz matutinal del conocimiento sobrenatural de Dios, no claro, sino —como dicho es— oscuro como noche en par de los levantes de la aurora» (San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, p. 206).

41. Sicilia, 2004, pp. 39-40.

de la opinión, de establecer una relación «no ordinaria» con la sensibilidad —esposa y compañera— que nos constituye, para intentar «acceder a las cosas de arriba». Por otro lado, los nombres de Dios o, mejor dicho, las formas en las cuales nos dirigimos a Él, como lo propone Fray Luis de León, o manifestado en los seres y las cosas nimias en su multiplicidad (como lo piensa san Francisco de Asís), permite —vía la percepción que tenemos de ellas— imaginar un acercamiento aunque sea fugaz a la unidad del Amado.

Quédate así, Favor,
oh Dios que en lo diverso nos congregas,
que todo sea esplendor
de silentes entregas
e intacta maravilla mientras llegas,
que todo hable de Ti,
que todo sea espejo y transparencia
y luz y frenesí
y nocturna obediencia
y elogio de tu muda presencia.

Pues sin tu amor, oh Atento,
el árbol no se ciñe ni da fruto,
no tiene el hombre asiento,
ni sede, ni estatuto,
ni condición divina, ni atributo;

no existe un Paraíso,
ni un ángel que visite a una María;
no se decora un friso
con la caballería
de los Magos, ni hay luz ni Epifanía;

no hay un huerto de olivos
que acoja los dolores del Amado,
ni arcángeles furtivos
ni el Esplendor alado
que consuela y tu Amor ha generado;

no hay un lecho florido,
de cuevas, de leones enlazado,
en púrpura tendido,
de paz edificado,
*de mil escudos de oro coronado*⁴².

Javier Sicilia, de nueva cuenta, sintetiza y reelabora estrofas de la 16 a la 23 del *Cántico espiritual* y de improviso recurre a la cita (Canción 25), como si ya no pudiera seguir desarrollando, transformando poéticamente, todas y cada una de las estrofas sanjuaninas. Y es que pareciera que entre el discurso místico de san Juan

42. Sicilia, 2004, pp. 38-39.

y el poético que intenta construir, se entrometiera la realidad («no hay un lecho florido»). Es la confesión de una ausencia, de una carencia original que puede conducir al fracaso, si no se cuenta con la voluntad de Dios: su alma no «está en unión con Dios, teniendo ya las virtudes en fortaleza»⁴³. Es por ello que el poeta recurre ahora a pasajes del Nuevo Testamento, a través del recuento de elementos negativos que —por momentos— parecieran en el fondo aludir al signo opuesto y ser afirmaciones de su fe (la Anunciación del Arcángel a la virgen María, la Adoración de los Magos, la oración de Cristo en el Huerto de los Olivos, «los dolores» durante su Pasión y finalmente su Resurrección y Elevación al cielo con ayuda de los ángeles). Pero, aparece el elemento disruptor: el Javier Sicilia que aspira a tener ese fructivo contacto con Dios ve a su alrededor y descubre la ruda realidad y la fugacidad humanas, posibles de sobrevivirlas y superarlas a través del Amor:

no hay modesta capilla,
por la mano de Angélico pintada,
ni se unce la arcilla
para hacer una arcada,
un convento, una estatua, una calzada;

es terrible el cilicio,
la cogulla del monje es una soga,
el vino en el oficio
se agria y tras la toga
del ministro la Ley muere o se abroga;

se pudren los pantanos,
la lana y la verdura en el mercado,
la hostia entre las manos,
la tierra en el arado,
el cuerpo de la amada en el amado;

el pan no sabe a trigo,
el mar es sólo agua detenida
y la carne del higo
sabe a fruta manida,
a harapos la cebada, a cal la vida;

sin tu amor, oh Viviente,
no vinieron Francisco ni Teresa,
no sin tu amor Clemente,
Pablo, no la abadesa
del Eremo, no Cristo y su promesa;

«El Cántico» no vino
sin tus besos, ni Dante ni Vinoba;
se traicionó Calvino

43. San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, pp. 248-252.

sin tu amor y en tu alcoba
Borgia engendró un monstruo y una loba⁴⁴.

Pero se trata del Amor construido por el lenguaje figurado de la poesía de todos los tiempos, por la vida de personajes del pasado que ahora hacen presencia para configurar un futuro⁴⁵. Sicilia sabe que la unión con Dios es una experiencia amorosa única; pero también que no basta escribir a la manera de los místicos, tratar de imitarlos, de describirla si no hay un encuentro directo con Él, esto es, sin haber vivido en carne propia la experiencia. Pero sobre todo, está consciente de que la capacidad de "decir" —de otros y de él mismo— está permanentemente amenazada por el silencio, es producto de mediaciones de todo tipo. Si bien el *Cántico* surge de la profunda experiencia espiritual de san Juan de la Cruz, como sucede con otros místicos, su puesta en palabras es, por decir lo menos, un simulacro, una expresión que surge del "enfriamiento" de la vivencia fruitiva de Dios que es la mística. Lo que queda para Sicilia es el recurso del Amor, el humano —hacia otro y a Dios—, por ello fija su atención en la imposibilidad de vivir en esta vida sin «el Amor» y sin «Su Amor» que se asientan en el deseo ardiente de amar y de ser amado, de decir y de ser escuchado; y es que nada, sea una obra de arte, un poema o una vida ejemplar y beatífica como la de san Francisco o la de santa Teresa, la de Clemente o la Ley misma, puede edificarse sin Amor. Sin Este —sea cual sea la forma en que se le figure— no se puede trascender el dolor y el irremediable destino humano: la decadencia y la muerte. La idea de unión mística es entonces desplazada a favor de un permanente estado de alerta y de una aguda sensibilidad para captar las señales del «áspero desierto», en este caso, no el físico de los Abbas, sino el desierto interior. Como estos ascetas extremos, Sicilia parece renunciar a la iluminación, a la experiencia extática, y buscar el «estado de equilibrio de quien no necesita mirarse a sí mismo, porque es llevado por la perfección y la libertad que reside en él»⁴⁶. Ahora es el san Juan poeta el que es valorado, y junto a él otros que tuvieron la experiencia de Absoluto y pudieron decir algo sobre ella.

En esta parte del poema se establece un diálogo con diferentes figuras de la cultura y la religión cristiana —que junto a otras harán su aparición de manera más explícita en futuros libros—⁴⁷ en las que Sicilia encuentra similitudes. El resto del poema oscila entreverando alusiones al *Cantar* bíblico y al *Cántico espiritual*, pero

44. Sicilia, 2004, pp. 40-41.

45. Como reflexiona Dominique de Courcelles en su trabajo «Arrobamientos de los escritores y contemporaneidad mística» (2006, pp. 139 y ss.).

46. Merton, «Introducción» a *La sabiduría del desierto*, p. 17.

47. En la obra poética de Sicilia, en sus artículos y ensayos sobre poesía como el de 1998, posteriores a la escritura de *Oro* y siguiendo el ejemplo de uno de sus guías espirituales, Lanza del Vasto —discípulo de Mahatma Ghandi— hay una postura abierta del catolicismo frente a otras tradiciones religiosas y culturales. En ese sentido, nuestro autor no es un innovador, pero sí un conspicuo representante del diálogo interreligioso, no solo desde su postura poética, sino en su práctica personal. En recientes declaraciones ha expresado su admiración por tradiciones espirituales como la del budismo zen, en el cual estuvo inmerso durante diez años.

retomando como fondo la espiritualidad del desierto⁴⁸, en la cual tiene primacía la escucha de «la palabra de Dios» y que tanto pondera Javier Sicilia, pues expresa en esta y en otras obras suyas que, a pesar de todas las vicisitudes de la vida y de las tinieblas que rodean al mundo actual, sigue resonando la presencia de Dios a través de la poesía.

Pues, Señor, aunque a veces,
 donde los seres todos se congregan,
 nos ahogan las heces,
 las tinieblas nos ciegan
 [...]
 y el orbe nos parece una ardua afrenta
 aún te escucho en las noches
 trabajar nuestra carne desde dentro,
 entregarte en derroches,
 incendiar nuestro centro
 y continuar así el mudo encuentro⁴⁹.

Javier Sicilia, como san Juan de la Cruz, «es un poeta, no un predicador» o un filósofo, pero tampoco es solamente, como describen al abulense algunos estudiosos de su vida y de su obra, «un hombre sencillo de campo, bucólico, al que le gusta lo simple, como ver la tarde y sentir el fresco de la noche»⁵⁰. Y es que si bien al encarar el trabajo poético «su lectura del mensaje evangélico es mucho menos intelectual» como sucede con el frailecillo de Ontiveros, el mexicano es un hombre instruido y poseedor de una amplia cultura, un hombre que navega entre las vicisitudes de la conflictiva vida contemporánea y que conoce a fondo las fuentes que nutren su poesía, las cuales, si bien asentadas en una larga tradición poética apuntan, a futuro, a una realidad factible: la palabra viva.

BIBLIOGRAFÍA

- Brusco, María Alejandra, «Vida y conocimiento de dios en San Gregorio de Nisa», *Teología*, 76, 2000/2, pp. 47-63.
- Cabrera, Isabel, *El dios de arena y otros ensayos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1911 (Serie Opúsculos).
- Cirlot, Victoria, y Vega, Amador (coords.), *Mística y creación en el siglo XX: tradición e innovación en la cultura europea*, Barcelona, Herder, 2006.

48. La llamada «mística» o «espiritualidad del desierto» consistía, sobre todo en sus inicios, en «una hermenéutica de la acción: se trataba de poner en práctica el Evangelio, instaurar un modelo de conducta» (Cabrera, 2011, pp. 90-92).

49. Sicilia, 2004, pp. 47-48.

50. Cabrera, 2011, pp. 92-93.

- Courcelles, Dominique de, «Arrobamientos de los escritores y contemporaneidad mística», en *Mística y creación en el siglo XX: tradición e innovación en la cultura europea*, coord. Victoria Cirlot y Amador Vega, Barcelona, Herder, 2006, pp. 139-156.
- Griffiths, Bede, O. S. B., *Matrimonio entre Oriente y Occidente (Hacia la plenitud del alma)*, trad. Magdalena Puebla, Springfield (IL), Bonum-Templegate Publishers, 2006.
- Juan de la Cruz, san, *Cántico espiritual*, ed. Cristóbal Cuevas García, Madrid, Alhambra, 1979.
- La sabiduría del desierto. Dichos de los padres del desierto del siglo IV*, selec. e introd. Thomas Merton, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- León Vega, Margarita, *De contrarios principios engendrada. Poesía y prosa de Concha Urquiza*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Difusión Cultural, 2009 (Textos de Difusión Cultural, serie «El Estudio»).
- Mancho Duque, María de Jesús, «Modulaciones simbólicas en la poesía de san Juan de la Cruz», *Los «ríos sonoros» de la palabra (Mística y poesía)*, ed. Margarita León, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, pp. 49-84 (Cuadernos del Centro de Poética 35).
- Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*, versión de Casiodoro de Reina (1569), rev. de 1960, México, Sociedades Bíblicas Unidas de América Latina, 1999.
- Sicilia, Javier, *Poesía y espíritu*, México, Dirección de Literatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998 (Textos de Difusión Cultural, serie «Diagonal»).
- Sicilia, Javier, *La presencia desierta. Poesía 1989-2004*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Sicilia, Javier, «No hay lugar común», entrevista de Ricardo Raphael a Javier Sicilia, disponible en <<http://ricardoraphael.com/entrevista-javier-sicilia/>> (fecha de consulta: diciembre de 2017).
- Velasco, Juan Martín, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Valladolid, Trotta, 2009.