

2

«UN ACERCAMIENTO A LA CRISIS SACRAMENTAL DE HOY»

En este capítulo realizare un acercamiento a la crisis sacramental de nuestros días, manifestada en la práctica eclesial de los cristianos que se acercan y celebran los sacramentos del septenario ofrecidos dentro de la Iglesia Católica.

Para tal empeño, comenzaré apuntando la dimensión tanto antropológica como ontológica del símbolo, su polisemia y su carácter de “exceso de significación e inteligibilidad.” Adentraré también a analizar la crisis sacramental desde una óptica histórica moderna con especial énfasis en la realidad de América Latina. Concluiremos este capítulo, analizando la crisis sacramental como expresión de una crisis mayor, la crisis entre evangelización y cultura.

Conviene puntualizar al inicio de este estudio, que la crisis sacramental a la que hago referencia, y que trataré de exponer a continuación, no se sujeta de una manera puntual a la «crisis de estadística o numérica» de cristianos que viven y celebran los sacramentos ofrecidos por la iglesia, si no, entendiéndola más bien, como «la falta de referencia entre la exigencia del sentido ético-práctico de lo celebrado sacramentalmente con lo vivido cotidianamente.» La falta de una referencia ético-moral de una praxis que esté en concordancia y en sintonía con lo que se celebra sacramentalmente, es lo que aquí denomino como crisis sacramental.

2.1 La dimensión antropológica del símbolo

Comenzaremos este apartado por enfatizar la relación intrínseca entre el ser humano y lo simbólico. El ser del hombre se desenvuelve en el mundo de la significación, y ésta es esencial y ontológicamente la única dimensión en la cual el sentido de las cosas y del mundo se da. El símbolo es la forma primera de la expresión humana. El hombre es un hombre simbólico (*homo symbolicus*). Nuestra intención aquí es plantear la dimensión antropológica del símbolo que lleva a decir que, en sentido estricto, todo lo que es humano es simbólico.

Para ello haremos una retrospectiva del ser humano para descubrir su relación primera con la naturaleza. Este relacionamiento llevó al hombre a la creación de un lenguaje simbólico que posibilitara la comunicación entre sus semejantes y su relacionamiento con lo divino, con la trascendencia, con el misterio.

Desde su aparición sobre la faz de la tierra y de manera especial durante el proceso de hominización,

²⁹ el ser humano ha experimentado una serie de necesidades que podemos tipificarlas en tres:³⁰ básicas, fisiológicas y trascendentales. Entre las necesidades básicas podemos citar la necesidad de proveerse de un refugio que le garantizara la protección de la intemperie y de las inclemencias del tiempo, de un vestido que le proporcionara calor y protección al cuerpo, de convivencia y comunicación con sus semejantes para transmitir sus necesidades, miedos y opiniones. Dentro de las necesidades fisiológicas, necesarias para mantener la homeostasis, podemos citar la necesidad de dormir, comer, descansar, respirar, alimentarse, divertirse, comunicarse. Por último, y no por ello menos importante, tenemos la necesidad del ser humano en referencia a la trascendencia de sí mismo y su relación con lo divino. Esta última necesidad hace referencia al direccionamiento de una causa que se ubica más allá de sí mismo y que permite al ser humano experimentar una comunión fuera de los límites estrechos del yo. El hombre descubre su necesidad de creer en algo o en alguien que generalmente se encuentra fuera de los límites materiales, físicos y temporales. Es así como la dimensión divina y trascendental entra en el pensamiento humano, como una necesidad que puede significar y concretizarse en el servicio hacia otras personas o grupos, en el perseguir un ideal o una causa, en la fe religiosa, o en la búsqueda de la ciencia y la unión con lo divino.

Desde las culturas clásicas europeas hasta las precolombinas en América, la trascendencia, en la vida y comprensión del ser humano, ha sido ubicada desde sus

²⁹ La antropología física nos recuerda que el ser humano no nace “terminado” definitivamente sino que se va “perfeccionando y complementando” mediante un proceso de hominización. De ahí que sea llamado de *homo viator*, un hombre en camino.

³⁰ Esta tipificación está inspirada en la pirámide de Abraham Maslow. Maslow formula en su teoría una “jerarquía de necesidades humanas” en cinco niveles y defiende que conforme se satisfacen las necesidades más básicas (parte inferior de la pirámide), los seres humanos desarrollan necesidades y deseos más elevados (parte superior de la pirámide). Cf. MASLOW, A. *A Theory of Human Motivation*. Originally published. In: *Psychological Review* Vol. 50, n.4, (1943), p. 370-396.

orígenes en estratos metafísicos, difíciles de alcanzar por la inmanencia de la condición humana. Los dioses y seres celestiales, dentro de la mentalidad e imaginario colectivo de la mayoría de las culturas, siempre se ubicaron en un lugar sagrado, distante de la realidad humana. Esto hacía difícil su acceso e interacción con el ser humano. Mircea Eliade, quien más ha trabajado este tema llega a afirmar que:

“el hombre, por su condición temporal, no tiene acceso a la realidad sagrada que se ubica en una dimensión trascendente, por ello, ésta se le revela por medio de *hierofanías* (toda manifestación de lo sagrado), *kratofanías* (manifestación de lo religioso como poder) y *teofanías* (manifestación de lo sagrado como un dios personalizado).³¹

Una vez aceptadas estas *hierofanías*,³² la imaginación humana imita modelos ejemplares de estas manifestaciones o imágenes de lo sagrado, los reproduce, los actualiza y los repite indefinidamente. Estas reproducciones dentro del imaginario colectivo de un grupo social son expresadas y hechas a través de símbolos. De este modo las *hierofanías* se concretizan o materializan en símbolos y los símbolos se convierten en la prolongación e interpretación de las *hierofanías*. En otras palabras, el símbolo es la forma inmanente en que lo sagrado trascendente se manifiesta al hombre, y el medio por el cual el hombre inmanente llega a cierto conocimiento de lo sagrado trascendente, sin pretensiones de querer agotar o captarlo del todo, por éste ser ininteligible.

Así, descubrimos que el hombre, a través de la historia, ha manifestado la constante necesidad de relacionarse y comunicarse consigo mismo, con las alteridades, la trascendencia y el universo que lo rodea. Sin embargo, para poder descifrar los misterios de los diferentes relacionamientos del ser humano, tanto consigo mismo, con su entorno y lo divino, es necesario hacerlo a través de una lectura de los meta relatos, los cuales se basan de un lenguaje metafórico,³³

³¹ ELIADE, M. *Mito y realidad*. Roma: Borla, 1985, p. 85.

³² *Hieros* (ἱερός) = sagrado y *faneia* (φαίνειν) = manifestar. Referirse a una toma de consciencia de la existencia de lo sagrado cuando éste se manifiesta a través de los objetos y símbolos. Para traducir el acto de manifestación de lo sagrado, Eliade propone el término «hierofanía», que es preciso, ya que se refiere únicamente a aquello que corresponde a lo sagrado que se nos muestra. – Cf. ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad, 2000. Cf. nota 246 de esta obra.

³³ En el lenguaje teológico contemporáneo, y particularmente en la obra de Paul Ricoeur y Sally McFague, la metáfora no es únicamente una manera figurada de hablar acerca de algo que se asemeja.

alegórico,³⁴ simbólico y mítico,³⁵ propio del metalenguaje. Por ello, “cuando la razón-palabra no alcanza a transmitir la riqueza de un acontecimiento o experiencia por lo inefable o indescriptible de su contenido, nos queda el recurso del velado ropaje mítico, de la leyenda, de la alegoría, del símbolo y la metáfora con el cual siempre se podrá guardar y de nuevo transmitir, una y otra vez, la verdad concreta de los acontecimientos del corazón.”³⁶ Práctica que no es muy común para la ciencia moderna ni para el ser humano contemporáneo, producto de la ilustración racionalista.

Las razones y contenidos de la necesidad ontológica de relación-comunicación que el ser humano experimenta consigo mismo, con las cosas, con sus semejantes, con el universo y con la divinidad, — por su “exceso de significación,” — no puede ser descodificado y expresado mediante los patrones y cánones epistemológicos de la razón moderna.³⁷ Ante la falta de mecanismos lógicos y racionales que puedan descodificar y transmitir experiencias subjetivas de

El poder de la metáfora no está solamente en afirmar que una realidad es como otra, sino aún más, en recordar que las dos son diferentes — no sólo en la consonancia, sino también en la disonancia. [...]. Desde esta perspectiva, las parábolas de Jesús, por ejemplo, son metáforas poderosas porque no dicen sólo que el Reino es como alguna otra realidad, sino también señalan al carácter único del Reino — lo que Ricoeur llama “una lógica de sobreabundancia”. — Cf. GONZÁLEZ, J. L., op. cit., p. 185-186.

³⁴ Alegoría: Modo de leer e interpretar textos no en su sentido literal obvio, sino en un sentido simbólico. [...]. Según Orígenes, cada texto bíblico tiene varios sentidos y tras el sentido literal hay siempre otro más profundo y “espiritual” que ha de descubrirse mediante la interpretación alegórica. — Cf. GONZÁLEZ, J. L., op. cit., p. 16.

³⁵ El mito (del griego *mytos* = historia, narración) es la explicación, en forma narrativa y alegórica, de los orígenes de determinadas realidades [...]. La historia primitiva debe ser no solamente conocida, sino también permanentemente recordada. Los mitos, al despertar de forma permanente el recuerdo de los grandiosos acontecimientos del pasado, lo hacen revivir de alguna forma. Así, el grupo revive su historia y se torna señor de su propio destino. — Cf. AUGÉ, M. *Domingo. Festa primordial dos cristãos*. São Paulo: Ave Maria, 2000, p. 11. En su uso clásico, un “mito” es una historia acerca de los dioses o acerca de los seres celestiales o primigenios cuyo propósito es explicar ciertos fenómenos o producir cierta conducta [...]. Más recientemente, varios eruditos han sostenido que puesto que el mito es una narración que interpreta la realidad, y puesto que la realidad misma no tiene sentido sin interpretación, el mito es parte integral del conocimiento y de la vida. — Cf. GONZÁLEZ, J. L., op. cit., p. 192-193. Cf. nota 336 de este trabajo.

³⁶ ORTIZ, F. *La fe socavada en Roma y revitalizada en Asís. La experiencia franciscana de un aprendiz de hermano menor*. México: 2007, p. 15-16.

³⁷ Al mismo tiempo que resaltamos aquí la condición simbólica del hombre, nos preguntamos si ¿no sería posible una racionalidad simbólica en la que dialogue y co-implique en la construcción de lo humano y sus valores tanto la razón como el símbolo? Esta reflexión teórica ha de tener una ineludible incidencia en las modalidades en que comprendemos lo real, es decir, no reducimos a la exigencia de una racionalidad unívoca que simplifica y objetiviza, sino una razón simbólica que co-implica y significa, lo que equivale a una incesante reforma del lenguaje, un serio replanteamiento de los modos de transmisión de la *scientia* y la *sapientia*, que han tenido, y aún tienen, vigencia en nuestra sociedad.

relacionamiento y de experiencias de trascendencias, el hombre es llevado a crear y desenvolver un lenguaje metafórico, mítico, alegórico y simbólico para poder expresar esas manifestaciones y sentimientos³⁸ que no son descifrables por el *logos*³⁸ de la modernidad. Aquí, el símbolo se presenta como una vía adecuada para manifestar y expresar esa realidad indescriptible e inefable a la razón humana.³⁹ No sin razón alguna, Car G. Jung llega a considerar al símbolo como:

“un término, un nombre o mismo una imagen que nos puede ser familiar en la vida cotidiana, sin embargo, éste posee connotaciones especiales más allá de su significado evidente y convencional.”⁴⁰

Esa connotación especial que va más allá de su significado *a priori* es lo que permite al símbolo ser expresión de esa realidad indescriptible e inefable. Necesitamos de “otro lenguaje que nos permita descubrir y expresar lo más profundo de las realidades inefables, porque el misterio de las cosas no lo expresa directamente, por eso necesitamos de los signos, símbolos y mitos.”⁴¹ La tesis central que planteamos aquí es que la condición simbólica del hombre constituye un *ethos* entendido como su “modo de ser y estar en el mundo.” El símbolo es la forma primera de la expresión humana. El símbolo es un vehículo adecuado que permite al *eros*⁴² tener espacios para poder comunicar el *logos*; es el horizonte del *anima* que

³⁸ *Logos*. Término griego de diversos significados, que por lo general se relaciona con el habla o la razón. En contextos diferentes puede traducirse como palabra, tratado, estudio, discurso, razón u orden. Ha tenido un papel importante en la teología cristiana porque le ha hecho posible afirmar que la Segunda Persona de la Trinidad, el Logos o Palabra de Dios, es la fuente del orden racional que llena toda la creación. *Logos* es la palabra que define, describe y pronuncia el orden que hay implícito en las cosas y lo hace explícito. La explicación racional supone que la realidad tiene un fondo que el ser humano puede llegar a conocer. La tarea del pensamiento racional es entender el orden de las cosas y saber hacer su descripción. – Cf. GONZÁLEZ, J. L., op. cit., p. 174. “En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios. Y la Palabra era Dios; [...] Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros.” – Cf. Jn 1,1; 14. In: BIBLIA DE JERUSALÉN, op. cit., p. 1505. Cf. VD n.5, n.7, n.11.

³⁹ Son sintomáticas las palabras de Antoine De Saint-Exupéry cuando dice: “que solo se ve bien con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos”. Cf. DE SAINT-EXUPÉRY, A. *O Pequeno Príncipe*. Rio de Janeiro: AGIR, 1997, p. 72. Otro ilustre pensador y crítico al cientificismo, Blas Pascal, en su obra *Pensées*, fragm. 278, llega a decir que: “es el corazón quien siente a Dios y no la razón” y en otro fragmento nos recuerda que “el corazón tiene razones que la misma razón no tiene ni entiende”.

⁴⁰ JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 18.

⁴¹ ORTIZ, F. *La fe socavada en Roma y revitalizada en Asís.*, op. cit., p. 16.

⁴² Mejor que cualquier definición, el *Eros* es descrito por un arcaico mito de la Grecia antigua: “*Eros* es el dios del amor, el cual se irguió para crear la tierra. Antes todo estaba en silencio, desnudo e inmóvil. Ahora todo es vida, alegría y movimiento.” En el texto clásico del pensamiento griego acerca

supera todo intento de minimización por parte del *animus* estructurador.⁴³ Aquí es importante subrayar aquello que Leonardo Boff plantea en su texto “Ternura y Vigor”, que el *Pathos* (sentimiento) no se opone al *Logos* (comprensión racional). El sentimiento es también una forma de conocimiento pero más abarcante y envolvente que la razón.⁴⁴

Al mismo tiempo, estos momentos de expresión de sí mismo, de salirse de sí para manifestarse a los otros y de comunicarse con la trascendencia, por su fuerte carga de sentido, se tornan importantes en el existir del ser humano y son celebrados de manera comunitaria mediante ritos, gestos, signos y símbolos. El hombre, por su propia constitución ontológica y su dimensión antropológica, no es un “ente” que sólo vive para trabajar y pensar, además de eso, sumamente necesario para su desenvolvimiento y la transformación de su entorno, el ser humano experimenta la necesidad de cantar, danzar, llorar, rezar, festejar, descansar, reír, apreciar. El ser del hombre se desenvuelve en el mundo de la significación, y ésta es esencial y ontológicamente la única dimensión en la cual el sentido de las cosas y del mundo se comunica, decíamos anteriormente.

El ser humano se caracteriza no solamente por ser un *homo symbolicus*,⁴⁵ es decir, un ser que se hace a sí mismo y da su ser de sí mismo a través del símbolo, un ser cuya expresión originaria es el símbolo, sino que además es, por excelencia, un

del amor, “El banquete”, Platón considera al *Eros* como la energía central que anima el espíritu moviéndolo insaciablemente en la búsqueda de lo verdadero, lo justo, lo bueno y lo bello. *Eros* es el buen criador (p. 67); el *Eros* es el amor direccionado para aquello que es bello y noble (p. 84). – Cf. El discurso sobre el *Eros* (discursos sobre el amor-erotikon logon) por parte de Agaton de Atenas. In: PLATÃO. “O Banquete.” São Paulo: Edipro, 2012, p. 61-84.

⁴³ Para este tema, ver el primer apartado sobre: “O começo da hegemonia do *Eros* e do *Pathos*” del libro de Leonardo Boff: *Francisco de Assis: Ternura e Vigor*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 17-63. Aquí p. 27.

⁴⁴ ORTIZ, F. *La fe socavada en Roma y revitalizada en Asís.*, op. cit., p. 17.

⁴⁵ *Homo symbolicus* (animal simbólico) es una expresión escrita por el filósofo neokantiano Ernst Cassirer para definir la naturaleza del ser humano. Se basa en el principio de que la característica principal del hombre es su capacidad de simbolización y que la mejor forma para entenderlo es el estudio de los símbolos que crea en su vida en sociedad. Por ello, para Cassirer, lo específico del ser humano, lo que lo diferencia del resto de los animales, no está en su naturaleza física o metafísica, sino en su obra. Cassirer defiende que el hombre no puede ser considerado un sujeto de estudio, sino que para comprenderlo hay que llevar a cabo un análisis del universo simbólico que ha creado históricamente. Así pues el hombre debe ser definido como “animal simbólico” que utiliza símbolos para configurar el mundo cultural en el que se desenvuelve.

homo festivus.⁴⁶ El hombre, cuando se descubre dentro del horizonte de su propia existencia, se sabe y se entiende así mismo como un ser que gusta y disfruta de la dimensión lúdica en su existir, por ello es un *homo ludens*. Así, la dimensión festiva es un fenómeno típico de la vivencia y del comportamiento humano.⁴⁷ La fiesta es ante todo una celebración comunitaria, no exclusivamente religiosa, sino sobre todo humana y social, por ello ultrapasa los parámetros culturales, para entrar en el ámbito profano manifestada y experimentada en la vivencia cotidiana, tanto individual como social. Desde una visión antropológica, vemos una constante histórica: “cuando algunas fiestas o tradiciones desaparecen, el hombre descubre y hace surgir otras; eso nos permite afirmar que la exigencia de la fiesta representa una de las características de la naturaleza humana.”⁴⁸

La fiesta es un componente antropológico y ontológico esencial en la vida y desenvolvimiento del ser humano ya que revela un poco de su cultura como expresión de la manera de ver y relacionarse con el mundo y sus semejantes. La fiesta adquiere una dimensión religiosa también en la medida en que ella sirve para celebrar una relación con la trascendencia. Por esa razón, la fiesta se sitúa entre lo profano y lo sagrado, entre lo inmanente y lo trascendente de la existencia humana.

Las fiestas y celebraciones son por esencia, fiestas y celebraciones comunitarias. Nadie festeja solo, encerrado en un cuarto. El sujeto protagonista del ágape festivo es la comunidad misma. Las fiestas o celebraciones son por naturaleza actos sociales que tienen la finalidad de involucrar y no separara, de invitar y no segregar, de festejar juntos, en comunidad, en grupo. La celebración comunitaria es la forma más elemental de identificación del individuo con el grupo al que pertenece. El espíritu de una verdadera fiesta tiene como finalidad estrechar las relaciones colectivas con los miembros de una familia, de un grupo, de una comunidad. La fiesta

⁴⁶ En el fondo estamos ante una concepción del hombre que, además de ser considerado como *homo faber* (homo parlante), un *zoon politikon*, (animal político o social), *zoon logikon*, (animal que habla y razona), es también de la misma manera y con el mismo estatuto un *zoon pathetikon*, (ser de pasiones y sensibilidad), un *homo symbolicus o religiosus* que en el ámbito expansivo de su expresión involucra al *homo ludens* y *artisticus*.

⁴⁷ La fiesta podría ser definida como un “conjunto de celebraciones comunitarias extraordinarias, equilibrando espontaneidad y normas, alegría y seriedad, liberación y descanso”. – Cf. CESARINE, D. et al. *Sulla filosofia della festa. Elementi per una definizione*, em: *Il giorno del Signore*. Assis: Cittadella, 1988, p.19.

⁴⁸ AUGÉ, M., op. cit., p. 8.

celebrativa responde en última instancia al deseo de reunirse y festejar juntos, lo cual es algo esencial al ser humano. Podemos afirmar que: “fundamentalmente, la comunidad se festeja a sí misma, considerándose como una colectividad que tiene su propia historia e que persigue un futuro siempre mejor.”⁴⁹ Cuando una comunidad celebra un acontecimiento festivo, celebra en la alegría un hecho significativo para su vida. La fiesta así, se transforma por tanto, en una expresión ritual e comunitaria de experiencias y anhelos comunes. La fiesta alcanza solamente su objetivo cuando todos se dejan contagiar por su encanto.

Estas fiestas o celebraciones siempre son motivadas por un valor colectivo. Cada comunidad festeja aquello que para ella es importante y significativo. Estas celebraciones incluyen una cierta ritualidad, como lenguaje simbólico. Este lenguaje simbólico, está vinculado inevitablemente a los diferentes componentes culturales, a las características propias de cada época en que se insertan y se viven; en una palabra, se deben a su contexto cultural. Así pues, el hombre debe ser definido como “animal simbólico” que utiliza símbolos para configurar el mundo cultural. En este sistema de símbolos es donde se manifiesta el espíritu humano expresándose en el lenguaje, el mito, la religión y la fiesta.

Es a partir de esta serie de hechos que el ser humano va creando el elemento cultural dentro de la sociedad. Así, el ser humano inaugura el mundo de la cultura por la capacidad de simbolizar, de crear, interpretar y representar. Por conocerse y saberse él mismo un ente simbólico, capaz de crear y recrear los símbolos y su lenguaje.

El símbolo no es otra cosa que una manera de representar, por medio de imágenes en el presente, lo que por naturaleza es o está ausente. Es decir, el símbolo nos muestra a través de imágenes sensible lo que no es sensible, lo ausente, lo supra-empírico, lo espiritual. El símbolo tiene la capacidad de revelar “la presencia en la ausencia.”

El símbolo también ha sido y sigue siendo para el ser humano, un recurso extraordinario para poder exteriorizar la densidad de sus sentimientos más profundos. El lenguaje de los símbolos es imprescindible, sobre todo cuando aquello que se

⁴⁹ Ibid., p.13.

quiere expresar no se logra mediante un lenguaje lógico, epistemológico y racional. Ante las limitaciones de la palabra (oral o escrita), del *logos* helenista, del positivismo cartesiano, del raciocinio iluminista y del empirismo científico, el símbolo se presenta como un medio apropiado para poder expresar y comunicar esas experiencias más profundas de la realidad humana como la fe, la belleza, la felicidad, la alegría, el dolor, la vida, la muerte, la tristeza, el perdón, el gozo, la esperanza, el amor, etc., las cuales son experiencias que desbordan toda palabra, toda expresión lingüística, todo intento de definición y que no son alcanzadas por el discurso racionalista instrumental de la modernidad.⁵⁰ Los símbolos despiertan en las personas sentimientos y emociones más que conocimientos y por ello su interpretación no deriva de un contexto cognitivo sino de un contexto afectivo.

En el actuar del hombre, sin lugar a dudas, el lenguaje simbólico es el vehículo más apropiado para expresar las dimensiones más hondas de la realidad antropológica de su ser. Por su capacidad de exteriorizar, de expresar, de hacer aflorar el misterio del hombre, el símbolo siempre actualiza e intensifica lo inefable. Cuando el ser humano, desde su inmanencia, se depara con la trascendencia, descubre que “el misterio no se puede expresar más que simbólicamente. Las palabras no bastan; las ideas y la lógica son insuficientes. Es necesario hallar una acción simbólica para decir lo que está oculto en el fondo de la existencia de una persona o de un pueblo.”⁵¹

En este sentido, E. Durkheim, en su libro «Las formas elementales de la vida religiosa»,⁵² hace notar que justamente la necesidad de acceder a la trascendencia y la comunicación con lo trascendente es lo que lleva al hombre a hacer surgir los símbolos, como el Tótem en las comunidades tribales que él estudiaba. Aquello que fue constatado en los estudios de este sociólogo francés en las comunidades tribales de Australia, aplica también para el hombre moderno. El hombre moderno es más que eso, es un ser humano, decíamos anteriormente, que se caracteriza por ser *homo*

⁵⁰ El “*logos*” del racionalismo científico de la modernidad cartesiana e iluminista, no consiguió dar respuestas satisfactorias a la sociedad moderna sobre el sentido de la vida, del sufrimiento, de la muerte, de la esperanza, de la justicia, de la libertad. Así, ante este impase antropológico, el hombre recurre al lenguaje metafórico, alegórico y simbólico para relacionarse con esta realidad del misterio que lo seduce, lo envuelve y lo trasciende.

⁵¹ CODINA, V. – IRARRAZAVAL, D. *Sacramentos de iniciación. Agua y Espíritu de libertad*. Madrid: Paulinas, 1987, p. 74.

⁵² Cf. DURKHEIM, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Coyoacán, 1994.

symbolicus. Así, descubrimos que existe en la moderna sociedad secularizada, en sus plazas y en sus calles, — donde parece reinar la incredulidad y la indiferencia —, un deseo recóndito, una esperanza germinal, una conmoción de la necesidad simbólica de lo trascendente y lo divino. El hombre moderno, consciente de su inmanencia, expresa también ésta necesidad de trascendencia. Uno de los autores contemporáneos que más ha trabajado el tema del hombre moderno y el mundo simbólico es Leonardo Boff, quien ejemplifica al hombre moderno de la siguiente manera, diciendo:

“[...] no creemos que el hombre moderno haya perdido el sentido de lo simbólico y de lo sacramental. También él es hombre como otros de otras etapas culturales, y en consecuencia es también productor de símbolos expresivos de su interioridad y capaz de descifrar el sentido simbólico del mundo. Quizá se haya quedado ciego y sordo a un cierto tipo de símbolos y ritos sacramentales que se han esclerotizado o vuelto anacrónicos. La culpa, en ese caso, es de los ritos y no del hombre moderno. No podemos ocultar el hecho de que, en el universo sacramental cristiano, se ha operado un proceso de momificación ritual.”⁵³

Ante el hombre ilustrado de la modernidad que, según Emmanuel Kant, ha osado de “usar su propio entendimiento para salir de su minoría de edad,”⁵⁴ — marcado por el raciocinio secularista y científicista —, constatamos que nunca es sólo eso, sino que, además, es un hombre simbólico, en cuanto crea e interpreta el lenguaje simbólico. Según Leonardo Boff, únicamente “el hombre posee esta cualidad extraordinaria: la de poder hacer de un objeto un símbolo y de una acción un rito.”⁵⁵

En este contexto, el cristianismo como religión y los sacramentos como celebraciones de fe dentro de ella, deben entenderse más que como un sistema arquitectónico de verdades eternas y definidas para siempre, como una serie de símbolos a través de los cuales se comunica y se celebra la vida Divina que se rehúsa

⁵³ BOFF, L. *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 10-11.

⁵⁴ Kant, respondiendo a la pregunta: *¿Qué es la Ilustración?*, llega a afirmar: “La Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad”. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* [¡Atrévete a saber!] ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración. Cf. I. KANT. *Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784). Citado por: FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?*, op. cit., p. 82. Cf. nota 83 de este trabajo.

⁵⁵ BOFF, L. *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, op. cit., p. 12.

a ser limitada en su acción a un número (septenario), a un lugar sagrado (templo) y a un único demiurgo (ministro consagrado).

De esta manera, vemos que la dimensión simbólica — y lo sacramental como parte de ella —, se encuentran en la raíz misma de la condición humana, de la dimensión ontológica y en el enraizamiento antropológico. Ambos son constitutivos a la persona humana. El hombre es un ser simbólico por naturaleza y a su vez, un ente capaz de crear símbolos y de interpretarlos. El hombre tiene y es en sí mismo una naturaleza simbólica que necesita permanentemente de símbolos a ser expresados e interpretados. Es en la clave de la relacionalidad en que el hombre vive, como dimensión vital y esencial, desde donde debemos ubicar, celebrar e interpretar los sacramentos. Podemos decir por ello que la sacramentalidad simbólica pertenece a la esencia antropológica del hombre, a su esencia intrínseca, a su constitución psico-somática. A este respecto, E. Cassirer llega a decir que “toda actividad específicamente humana, es una actividad simbólica”⁵⁶ y en la mayoría de las veces, ésta expresa una dimensión sacramental. Por ello, no es extraño para los antropólogos sociales el reconocer que en la antropología, el elemento simbólico ha estado desde el principio muy ligado a la esfera religioso-sacramental, aunque no se limita a ella, por supuesto. Existe por tanto una íntima relación entre el elemento simbólico sacramental y la antropología, ya que una supone la otra. Ambas se implican y alcanzan su verdadera significación en cuanto se unen para que podamos comprender de una manera distinta realidades que superan nuestro conocimiento.

El hombre es un símbolo viviente. Por su presencia física, corpórea es un símbolo vivo que expresa su intimidad, libertad y voluntad; sus sentimientos y pensamientos que no se pueden entender a simple vista, sino por la mediación simbólica de la corporeidad. Por ello decimos que el ser humano es un ser netamente simbólico.

Por su parte, la sacramentalidad se vale justamente de las dimensiones antropológicas para poder manifestarse y expresarse. La corporeidad simbólica del hombre es un canal privilegiado por donde fluye la sacramentalidad. De esto

⁵⁶ Citado por SOBRINO, J. «Símbolo». In: CASIANO, F. – TAMAYO, J. J., (Orgs). *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*. Madrid: Trota, 1993, p. 1301-1302.

descubrimos que el hombre, en última instancia, necesita de la esfera sacramental, no por pertenecer a una iglesia, o por profesar algún credo religioso en particular, sino por ser hombre, simplemente. Es esta la razón por la que, además del ámbito propiamente sacramental, propio de las religiones, existan abundantes manifestaciones sacramentales en todo el ámbito de la vida de la persona humana, las cuales trascienden los estrechos límites institucionales de las religiones. Podríamos hablar de la vivencia y celebración de una especie de prácticas sacramentales seculares. Partiendo de esta reflexión, podemos afirmar que en la misma estructura antropológica del ser humano se encuentra el fundamento de la dimensión sacramental de la vida y de los sacramentos. El mundo simbólico es el mundo propiamente humano y viceversa.⁵⁷

Este binomio entre el mundo simbólico como el mundo propiamente humano, aparece como una constante en cualquier tipo de sociedad y cultura, a la vez que se presentan como vehículo de expresión, de manifestación y de celebración y acceso al misterio. Sólo necesitamos afinar el oído y ennoblecer al corazón para saber oír y sentir lo que el mundo simbólico y sacramental nos quiere transmitir y de lo que nos quiere hablar. Así, cuando las cosas comienzan hablar y el hombre aprende a escuchar sus voces, entonces emerge el mundo sacramental. Las cosas y los símbolos dejan de ser simplemente algo externo, cosificación de algo y comienzan a hablar, a decirnos cosas, a significarnos algo. Ellos se expresan, nos hablan, podemos oír sus voces e interpretar su mensaje. Se tornan sacramentos para nosotros. De esta manera L. Boff afirma: “La fe no crea el sacramento; crea en el hombre la óptica mediante la cual pude percibir la presencia de Dios en las cosas y en la historia. La fe le permite vislumbrar a Dios en el mundo y entonces el mundo con sus hechos y cosas las transfigura, es más que mundo: es sacramento de Dios.”⁵⁸ Concluimos que el pensamiento sacramental es universal, es decir, todo se puede transformar en sacramento en cuanto vemos e interpretamos la realidad como símbolos de una expresión de algo mayor. Es así como se construye la cultura dentro de la cual la

⁵⁷ Es bueno recordar aquí que la sacramentalidad es algo concreto y no idealista o imaginario. Es visible y tangible. Así, todo el cosmos es un lugar sacramental. Pero hay lugares preferenciales, donde esos símbolos aparecen con mayor claridad y precisión. “El mundo es el gran sacramento de Dios.” Cf. BOFF, L. *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, op. cit., p. 22.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 22.

dimensión religiosa es un elemento fundamental. La cultura no existe sin la religión ni ésta sin aquella.

Los símbolos son un proceso de producción de sentido, un consenso dinámico creador de significados, tan posibles como necesarios, en cualquier cultura y sociedad. Las prácticas simbólicas, en toda cultura social, tienen la cualidad de constituirse en un elemento de configuración que confiere identidad y sentido a sus integrantes. Así, entre los valores antropológicos expresados en el ámbito sacramental o ritual, mediado por lo simbólico, se pueden enumerar dos, que a mi parecer son de capital importancia en la configuración social: a) la expresión de una conciencia de pertenencia a un grupo (dimensión sociológica-cultural); b) la expresión de creencia o de fe colectiva (dimensión ideológica-religiosa). Estas dos dimensiones aparecen como constantes antropológicas en cualquier cultura como momentos de transición de una etapa a otra, aun cuando de forma muy variada, según las sociedades sean oficialmente religiosas u oficialmente laicas, sean sociedades agrícolas o industriales, suburbanas o urbanas. El paso de un tipo de sociedad a otra hace necesariamente que varíe el contenido simbólico y su intensidad, el cual puede hacer disminuir cuantitativamente el ámbito de lo sacramental, pero nunca desaparecerlo del todo. Abordaré aquí, de manera muy somera, los dos grupos sin pretender agotar su significado.

a) Lo sacramental como la expresión de pertenencia a un grupo (dimensión sociológica-cultural): Una vez aceptadas las *hierofanías*, como manifestaciones de lo sagrado, decíamos anteriormente, los grupos las representa simbólicamente, se identifican con el símbolo de lo sagrado, los reproducen, los actualizan y los repiten indefinidamente. Estas reproducciones dentro del imaginario colectivo de un grupo social constituyen los símbolos. La reiterada práctica simbólica de un hecho o acontecimiento dentro de una comunidad, lleva al grupo a despertar o desenvolver el sentimiento de identidad cultural. Desde ese momento, lo que antes había sido solamente un instrumento de comunicación, una vez creada la homogeneidad en el grupo, se transforma en verdadero símbolo de configuración e identidad socio-cultural. Esto es lo que acontece precisamente con el rito de iniciación, como

momento de transición de una etapa a otra, mediante el cual se hace partícipe o miembro de una comunidad o grupo, al neo-iniciado.

En la mayoría de los casos, lo iniciático (o rito de iniciación) está íntimamente ligado con lo religioso, aunque el concepto de iniciación como tal no es exclusivo de éste.⁵⁹ La iniciación siempre es un proceso de cambio y transmutación, enmarcado en diversas etapas de la vida del iniciado, la cual tienen como fin el generar una persona nueva, con “carta de ciudadanía” dentro de un determinado grupo socio-cultural. Así tenemos, por ejemplo, que el pueblo judío tenía un símbolo para la iniciación y pertenencia que era la circuncisión, la cual distinguía a los israelitas del resto de los pueblos incircuncisos o paganos. La iniciación, en una perspectiva cristiana, es entendida como el proceso de introducir a la persona en el misterio de Cristo y de la Iglesia, mediante el sacramento del bautismo y una catequesis mistagógica.

b) Lo sacramental como la expresión de una conciencia o creencia colectiva (dimensión ideológica-religiosa): El elemento ideológico⁶⁰ (como cuerpo teórico social, filosófico o científico) es expresado como un conjunto lógico, sistemático y coherente de representaciones (ideas y valores) cuya función es el de crear las normas o reglas de conducta dentro de un determinado grupo social, realizando ciertos elementos referenciales identificadores de todos y para todos. En este sentido podríamos decir que la dimensión ideológica se da a partir de un cuerpo explicativo (representaciones) y práctico (normas, reglas, preceptos) que son de carácter prescriptivo, normativo y regulador cuyo fin es proporcionar a los miembros de un

⁵⁹ MIRCEA ELIADE, uno de los grandes especialistas de esta materia, llega a definir la iniciación como: “un conjunto de ritos y enseñanzas orales, encaminadas a realizar una transformación del estatuto religioso y social del iniciado. Desde un punto de vista filosófico, la iniciación equivale a una mutación ontológica existencial”. – Cf. CODINA, V. – IRARRAZAVAL, D. *Sacramentos de iniciación.*, op. cit., p. 44-45.

⁶⁰ El término “ideología” aparece por primera vez en 1801 en el libro de Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie* (Elementos de Ideología). Por considerar importante para nuestro estudio, cito aquí literalmente, en Portugués, el texto de Marilena Chaui: [...]. O sentido pejorativo dos termos “ideologia” e “ideólogos” veio de uma declaração de Napoleão que, num discurso ao Conselho de Estado em 1812, declarou: “Todas as desgraças que afligem nossa bela França devem ser atribuídas à ideologia, essa tenebrosa metafísica que, buscando com sutilezas as causas primeiras, quer fundar sobre suas bases a legislação dos povos, em vez de adaptar as leis ao conhecimento do coração humano e às lições da história.” Com isto, Bonaparte invertia a imagem que os ideólogos tinham de si mesmos: eles, que se consideravam materialistas, realistas e antimetafísicos, foram chamados de “tenebrosos metafísicos”, ignorantes do realismo político que adapta as leis ao coração humano e às lições da história. – Cf. DE SOUZA CHAUI, M. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 22; 24.

grupo, una asociación o comunidad, los sentimientos de identidad, de consciencia o creencia colectiva. En todos los ritos de iniciación se encuentra presente el elemento ideológico por el cual se insta al candidato a abrazar las ideologías o credos manifestados y expresados por el grupo de pertenencia.

Así, concluimos que el símbolo como lenguaje de sentido e identidad socio-cultural y su sacramentalidad como expresión religiosa, pertenece, es creado, interpretado y descodificado por el hombre, son dos dimensiones constitutivas de la esencia antropológica y ontológica del ser humano. La dimensión simbólica y lo sacramental se encuentran en la raíz misma de la condición humana, en una urdimbre antropológica como parte constitutivos a la persona. Por tanto podemos llegar a la siguiente afirmación: el hombre es un ser sacramental porque es un ser capaz de crear, recrear e interpretar los símbolos. La experiencia religiosa manifestada simbólicamente, tiene su raíz en la experiencia trascendental del hombre como ser abierto a una realidad que lo seduce, lo atrae y lo trasciende. La conciencia simbólica-religiosa pertenece intrínsecamente a la estructura del ser humano. Cuanto más la persona se relaciona con los demás, con el mundo creado y el Creador tanto más se abre al abismo de la significación de lo simbólico y de lo sacramental. Por ello podemos decir que en lo que a la razón respecta, es muy difícil dar cuenta de toda la riqueza y diversidad de las formas de la vida cultural del hombre. Todas esas formas son de naturaleza simbólica. Más que ver en el hombre un “animal *rationale* y *logikon*,” habría que ver en él un “animal *symbolicum* y *festivus*.” El lenguaje simbólico no es algo a ser acrecentado en la vida de las personas, sino la comprensión más profunda de sí mismo. En esto radica la dimensión antropológica del símbolo.

2.2 El símbolo como “exceso de significación y exceso de inteligibilidad”

Dado que analizaremos más adelante la importancia de la antropología cristiana del sacramento, el cual es celebrado mediante palabras, gestos, ritos y símbolos — como expresión de lo vivido en momentos fuertes e importantes de una persona en el

seguimiento de Jesús —; empezaremos este apartado por definir entonces, qué entendemos aquí por símbolo.

El símbolo⁶¹ *σύμβολον*, tiene su raíz etimológica del latín *symbolum*, y éste de los vocablos griegos *sym-ballein*, que significan unir, juntar dos cosas separadas, unificarlas en una sola cosa. El verbo *ballein* (lanzar) junto con el prefijo *sym* indican un movimiento de reunificación de las partes separadas. Etimológicamente, en griego, indicaba un objeto dividido en dos y que consigue reconocerse gracias a las dos partes que se completaban.⁶² Mircea Eliade, considera que: “los símbolos son capaces de revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo que no son evidentes en el plano de la experiencia inmediata.”⁶³ Esta tesis central nos indica dos cosas fundamentales en la concepción del símbolo en éste pensador: por un lado los símbolos, lejos de ser un producto de una imaginación arbitraria y fortuitamente subjetiva, nos expresa el fundamento ontológico del ser humano en la medida en que es a través de ésta expresión como el “ser” se da de manera originaria. Así el eco del sentido se da en esta condición simbólica del hombre de significar a través de lo sensible lo ininteligible y espiritual. Ésta es la idea central de la concepción que Mircea Eliade da del símbolo.

⁶¹ El símbolo es aquello que representa u ocupa el lugar de otra cosa, trayéndola a la mente. Es la representación perceptible de una idea, con rasgos asociados por una convención socialmente aceptada. En el sentido estricto, todas las palabras son símbolos, puesto que un sonido o un grupo de caracteres traen a la mente lo que significan. Empero, algunos prefieren limitar el uso del término “símbolo” para una señal que está de tal manera compenetrada con lo que significa que de hecho lo hace presente. Tal es el caso de una bandera nacional o en el caso del cristianismo, la cruz. Cf. GONZÁLEZ, J. L., op. cit., p. 174. Según Carl G. Jung, “llamamos símbolo a un término, un nombre o una imagen que puede ser conocido en la vida diaria aunque posea connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio.” – Cf. JUNG, C. G., op. cit., p. 18. Platón, por su parte, en “*El Banquete*” que es una de las obras maestras del pensamiento griego acerca del amor (*Eros*), en el diálogo de Aristófanes, refiriéndose a la necesidad de encontrar la otra mitad que combina en el ser humano, llama de símbolo (*σύμβολον*) a la señal de reconocimiento de un objeto cortado en dos y cuyas mitades eran guardadas por dos personas que habían permutado hospitalidad entre si y legadas a los hijos; esas dos mitades posteriormente re(unidas) — unir, reunir (*symbollo*) — posibilitaba el reconocimiento de sus portadores en lo que respecta a la relación de hospitalidad contraídas en el pasado por los padres. – Cf. PLATÃO., op. cit., p. 54, nota 100.

⁶² La misma raíz etimológica de la palabra *sym-bolon* designaba el trozo que cada uno recibía de un objeto, anillo o documento y que servía como signo de reconocimiento. El conocimiento simbólico es el intento humano por leer un orden en un mundo preestablecido, que no ofrece, a primera vista, más que paradoja y extrañeza.

⁶³ Cf. ELIADE, M. *Mefistófeles y el Andrógino*. Trad. Fabián García-Prieto. Barcelona: Labor/Punto Omega, 1984, p.261.

El símbolo habla de lo ausente, decíamos en el apartado anterior, es decir, a lo que no es dado a la experiencia inmediata. La realidad a la cual está referido el símbolo es a un nivel de trascendencia que está más allá de lo expresamente material. El símbolo expresa por ende, el carácter *erótico* del ser humano, es decir su naturaleza incompleta e insatisfecha con lo meramente factico, el desear siempre algo más allá de sí mismo y por ende su carácter de auto-trascendencia espiritual. Por ello consideramos que la característica principal del símbolo es precisamente su “exceso de significación,” su “polisemia,” su “plus de sentido.”

El “exceso de significación” y de “inteligibilidad” del símbolo, depende siempre de la experiencia o contexto al cual va unido; por ejemplo, el anillo nupcial en la celebración de un matrimonio para significar la unión de la pareja, el apretón de manos entre amigos para significar el gozo y la alegría del encuentro o re-encuentro de una amistad, el abrazo fraterno que quiere significar el “matar saudades”, el beso de alegría o despedida del ser querido, la mirada de súplica o de ternura, etc. En todos los casos, el elemento característico del símbolo es su “plus de sentido”, su polisemia, su sobre-abundancia semántica que nunca es agotada por la razón ni el lenguaje moderno.⁶⁴

Dentro de las principales características de los símbolos podemos citar aquí los siguientes: a) Los símbolos ofrecen información que es difícil, si no imposible, de transmitir por medio de palabras (*logos*); llevan a la luz una realidad sagrada (*hierofanía*) que ninguna otra manifestación puede revelar: La función del símbolo es la de revelar una realidad total, inaccesible a los demás medios de conocimiento; b) Nunca son unívocos o monocromáticos, siempre son polivalentes y policromaticos, ya que revelan muchos sentidos al mismo tiempo dependiendo su contexto.⁶⁵ Los símbolos son polisémicos, por ello nunca quedan explicados de una vez para siempre,

⁶⁴ En la antigüedad el *symbolon* tenía la función de ser un trozo de tablilla que acreditaba a quien la portaba como *partner* de la Alianza. La primera aparición registrada de esta palabra corresponde a un precinto de plomo del antiguo Egipto. En la antigüedad, estas marcas de garantía se fabricaban de diferentes materiales, y con el tiempo *symbolon* pasó a designar la figura que ostentaban dichos *prescintos* o *tesserae*, como se los llamó en latín.

⁶⁵ En los símbolos es importante tener en cuenta los niveles tanto etnográfico (la descripción de un símbolo), exegético (la explicación dada a éste, dentro de una determinada cultura) y hermenéutico (una aplicación y actualización desde afuera y situada en el contexto sociocultural) para hacer una adecuada interpretación de los símbolos.

sino que exigen y requieren ser continuamente interpretados y reinterpretados, descifrados y recreados constantemente por los diversos actores, momentos y contextos. En realidad, los símbolos son imágenes que hablan por sí solas, no necesitan ser explicadas. Pero es el receptor quien las mira, quien las interpreta, y quien las descodifica. En consecuencia, podemos afirmar que los símbolos nunca agotan su significado, siempre están abiertos porque, en gran parte, su significado y su interpretación depende del receptor que los interpela. El símbolo es la condensación de un discurso infinito. c) El pensamiento simbólico no se opone a la razón, pero nos recuerda que el hombre no es sólo un pensador racional, sino también un *homo symbolicus*, es decir, un ser que se hace a sí mismo y da su ser de sí mismo a los demás a través del símbolo, un ser cuya expresión originaria, tanto en el plano ontológico como antropológico, es simbólico. El símbolo es el carácter expresivo del ser humano, es aquello que lo constituye y al mismo tiempo es símbolo de sí mismo.⁶⁶ El simbolismo tiene en su interior una estructura lógica y coherente. El símbolo es producto de la totalidad subjetiva del hombre mientras que el concepto sólo de sus facultades objetivas de su razón. En la simbolización, el pensamiento racional no lo es todo, también intervienen la emoción, la intuición, lo inconsciente (una dialéctica entre el *cogito, ergo sum*, con *sentio, ergo sum*); d) Aunque todas las actividades propiamente del hombre implican simbolismos, el mundo religioso es un campo fértil para el ámbito simbólico en la medida en que el símbolo se presenta como la posibilidad de poder representar y explicar el misterio, lo ininteligible, de hacer presente lo ausente. Los símbolos acercan a una realidad desconocida e inexplicable con palabras, son el medio más eficaz para acercarse a dicha realidad y dejarse interpelar por ella. El símbolo es una realidad empírica que se puede ver, tocar y manipular, pero a la vez evoca una realidad que trasciende su finitud. En este sentido las religiones son las que más y mejor han aplicado el lenguaje simbólico para facilitar la comprensión de la trascendencia y la divinidad. Jung, considera que “por existir inúmeras cosas fuera de la comprensión humana es que frecuentemente utilizamos términos simbólicos como representación de conceptos que no podemos

⁶⁶ Como *homo symbolicus*, el hombre tiene la capacidad de crear e interpretar el lenguaje, el arte, las creencias, los ritos y símbolos como parte inherente del elemento cultural.

definir o comprender integralmente. Ésta es una de las razones porque todas las religiones utilizan un lenguaje simbólico y se expresan a través de imágenes.”⁶⁷ Los símbolos, en las diferentes tradiciones religiosas, posibilitan el dejarse conmover, sorprender e inquietarse por lo trascendente, por la divinidad. Posibilitan la abertura de la mente y sobre todo del corazón para abrirse al misterio; e) Los símbolos también enfatizan la naturaleza social del hombre; son arquetipos colectivos y forman una memoria popular y colectiva. El símbolo es un elemento importante creador de identidad étnica-nacional y una forma de patriotismo. El simbolismo hace que el hombre no se sienta aislado en el cosmos y se considere unido a una familia, a un grupo, a una comunidad, a un pueblo o nación. La objetivación de la conceptualización, por el contrario, enfatiza la individualidad. Los conceptos *per se* son más abstractos, más fríos y más alejados y distantes de la realidad que los símbolos. El símbolo en su dimensión comunitaria, es la forma de exteriorizar un pensamiento o idea con rasgos asociados por una convención socialmente aceptada, así como el signo o medio de expresión al que se atribuye un significado convencional y en cuya génesis se encuentra la semejanza, real o imaginada, con lo significado. Aristóteles afirmaba que “el alma no se piensa sin imágenes.”⁶⁸ En efecto, los humanos necesitamos imágenes para elaborar nuestro razonamiento y nuestro pensamiento.

Analizábamos en el apartado anterior que el ser humano se presenta como tal, justamente por la capacidad de relacionamiento y comunicación con las alteridades, la trascendencia y el universo que lo rodea. El relacionamiento por excelencia acontece cuanto se logra la comunicación por las diversas formas del lenguaje,⁶⁹ dentro del cual, el lenguaje simbólico tiene una especial colocación, ya que como hemos dicho anteriormente, el símbolo es requerido para expresar lo inefable. El lenguaje simbólico trabaja con imágenes polisémicas que se articulan en nuestro inconsciente para transportarnos a aquellas realidades que no son visibles ni palpables

⁶⁷ JUNG, C. G., op. cit., 19.

⁶⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos, 1978, Cap. III p. 437.

⁶⁹ Ya Clódovis Boff nos recuerda que “sin lenguaje, el pensamiento permanece imperfecto, incompleto e inarticulado”. – Cf. BOFF, C. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 297.

pero que son vivas y cargadas de sentido e identidad. Es por ello que la dimensión polisémica del símbolo tiende a crear una participación entre los miembros de una comunidad entre sí y con lo trascendente. Decíamos en el apartado anterior que la dimensión simbólica en la antropología ha estado desde el principio muy ligado a la esfera religiosa, — a la necesidad de participar y comunicarse con la divinidad ausente físicamente —, sin embargo, recordamos aquí que, éste no es exclusivo del lenguaje y esfera de la religión.

Dentro de las principales funciones que los símbolos desempeñan es la de comunicación – participación. Émile Durkheim, hace notar que es muy difícil para un espíritu individual comunicarse y encontrarse con los demás sin salir de sí mismo; pero es imposible exteriorizarse sino a través de un movimiento, de un gesto, de una expresión, de una gesticulación simbólica. En las comunidades tribales estudiadas por este sociólogo, los símbolos no son solamente reveladores de actitudes y medios de comunicación. Sirven, del mismo modo, para dar identidad y sentido a un grupo así como estabilidad a las actitudes y sentimientos.⁷⁰

Los sentimientos y las experiencias más subjetivas en el ser humano, al intentar ser expresados ontológicamente sin el recurso a lo simbólico, tendrían una existencia muy limitada y poco duradera. Casi insignificativa o difusa a la percepción humana. Tenemos, por ejemplo, que todo lo que un pronunciamiento teórico, que tenga la intención de expresar la realidad de un sentimiento, permanecerá cada vez más débil y desvanecedor en las conciencias de las personas bajo la forma de recuerdo si se hace solamente bajo la venia de la razón y del logos. Si la experiencia de comunicación ontológica no se relaciona con el elemento simbólico, corre el riesgo de diluirse y vaciarse con el paso del tiempo, perdiendo su significación. Por el contrario, si para expresar esos sentimientos, ellos se han inter-ligado con el campo simbólico, es decir, se han relacionado con objetos, cosas o gestos, los sentimientos cobran una existencia más viva, más real y duradera. Leonardo Boff nos habla cómo una montaña, una colilla de cigarro, una taza vieja de aluminio, una vela de navidad

⁷⁰ Cf. DURKHEIM, E., op. cit.

relacionada a un momento, a una persona, a una experiencia, pueden ser vehículos de sentido y de identidad, pueden ser sacramentos.⁷¹

Los símbolos poseen esa excelente capacidad de siempre aludir y evocar todos los mecanismos que la causa inicial (actualmente ausente) había originado en las personas. Por eso, afirma Durkheim que, todos los emblemas que una sociedad necesita para tomar conciencia de sí misma, son también necesarios para mantener esa conciencia. Por ejemplo, el lábaro patrio, o el himno nacional de un país, el *ethos* patriótico.

El símbolo siempre tiene esta calidad y cualidad, la de remitir, evocar y aludir a una realidad diferente a la que expresa (ausente en el tiempo y el espacio presentes), suscitando reacciones semejantes a las creadas por el objeto original (el objeto simbolizado) materialmente ausente. A este respecto, Paul Ricoeur llega a decir que:

“el símbolo refiere siempre el elemento del lenguaje a otra cosa. El psicoanalista vinculará el símbolo con los conflictos psíquicos disimulados, el poeta lo referirá a algo como una visión del mundo o a un deseo de transformar el lenguaje entero en literatura; en cuanto a la historia comparada de las religiones, ésta vera en el símbolo el medio de articulación de manifestaciones de lo sagrado o, para hablar aun como Mircea Eliade, de las *hierofanías*.”⁷²

Según Paul Ricoeur, el símbolo, consiste en poner en relación dos niveles, dos dimensiones que los denomina primarios y secundarios. El símbolo es el resultado de un esfuerzo de significación (dimensión secundaria) de un significado (dimensión primaria). La significación (explicación secundaria) pretende ser la explicitación del significado (origen primario de la significación). Ambas dimensiones se complementan y se necesitan. Una no existe sin la otra y viceversa. La segunda carece de significado sin la primera y la primera es el sentido y origen de la segunda. Para aclarar este postulado, Ricoeur dice:

“En el lenguaje simbólico existen dos universos de discursos, uno de orden lingüístico y el otro de orden no lingüístico. El carácter lingual del símbolo es testimoniado por el

⁷¹ Cf. BOFF, L. *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, op. cit. p. 21; 29; 41.

⁷² RICOEUR, P. *Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, p. 22.

solo hecho de que es posible constituir una semántica del símbolo, es decir, una teoría que da cuenta de su estructura en términos de sentido o significación.”⁷³

Carl G. Jung, discípulo de Sigmund Freud, padre del psicoanálisis, también se hizo cargo de la importancia de los símbolos en el campo de la psicología y afirmó que:

“[...] una palabra o una imagen es simbólica cuando representa alguna cosa más allá de su significado manifiesto e inmediato. Esta palabra o esta imagen tienen un aspecto ‘inconsciente’ más amplio que nunca es definido en su totalidad o enteramente explicado. Tampoco se puede tener esperanza alguna en poder definirlo o explicarlo. Cuando la mente explora un símbolo, es conducida a ideas que están fuera del alcance de nuestra razón.”⁷⁴

Los símbolos son la mejor representación posible de algo relativamente desconocido e inexplicable con palabras. Según Jung:

“aunque los símbolos acercan a una realidad desconocida e inexplicable con palabras, son el medio más eficaz para acercarse a dicha realidad y dejarse interpelar por ella. Por existir un sinnúmero de cosas que están fuera del alcance de la comprensión humana es que frecuentemente utilizamos términos simbólicos como representaciones de conceptos que no podemos definir o comprender integralmente.”⁷⁵

Así las cosas, podemos definir al símbolo, de forma muy genérica, como aquello que se coloca en lugar de cualquier otra cosa (ausente físicamente) pero que al simbolizarlo lo evoca, lo remite y alude haciéndole cobrar una existencia viva y real.

A través de estos ejemplos, queda claro que el símbolo representa y esquematiza “simbólicamente” una realidad inmanente pero que en ningún caso podemos identificarlo con la realidad trascendente. El símbolo, en el sacramento, sirve como mediación para expresar y celebrar el misterio. Bajo ninguna tentativa se puede decir que el símbolo suple o se confunde con lo simbolizado del que es

⁷³ *Ibíd.*

⁷⁴ JUNG, C. G., *op. cit.*, p. 19.

⁷⁵ *Ibíd.*

símbolo.⁷⁶ El símbolo no tiene razón de ser en sí mismo, él apenas sirve como *demiurgo* para remitirnos a una realidad diferente de la que expresa material y tangiblemente.⁷⁷

Por lo tanto descubrimos que el símbolo es una representación de un significado o valor, que por asociados o por una convención socialmente aceptada, comunica algo o despierta un sentimiento. De ahí que podamos decir que toda comunicación utiliza símbolos. El símbolo es ya un tipo de lenguaje pero que sin embargo exige una lectura interpretativa contextual. El lenguaje simbólico, tiene su propia hermenéutica de interpretación.

Sin el lenguaje simbólico no podría existir ningún tipo de comunicación y, por lo consiguiente, la sociedad. La comunicación misma, ella es simbólica por esencia. Sea oral o escrita, la comunicación será siempre incompleta sino es acompañada del elemento simbólico. La unidad del grupo social, para comunicarse y pensarse, requiere de una expresión simbólica, la cual es encontrada en el símbolo en el que se registra siempre un “exceso de significación” o, en otras palabras, un “exceso de inteligibilidad” que ayuda a esta comunicación. Si es verdad, como dice Paul Ricoeur, que “el símbolo da que pensar,”⁷⁸ esto es posible solo en la medida en que en principio da que decir y ayuda a expresar. El símbolo es el reactivo apropiado para sacar a luz aquello que el *logos* no consigue descodificar y transmitir. El símbolo, en su sentido más general, dice Ricoeur, funciona como un “significar más”:

⁷⁶ Un adagio oriental cuenta que había una vez un discípulo que fue a ver a su maestro para preguntarle: ¿Maestro, donde está la luna? Y el Maestro con su dedo de la mano le indicaba la dirección donde estaba la luna. El discípulo se quedó mirando el dedo de su Maestro y dejó de ver la luna. La tarea de las religiones es indicar el camino, indicar la dirección, indicar la orientación. Todas ellas son indicadores de trascendencia pero no son la trascendencia. Raimon Panniker, gran conocedor de las tradiciones, en su libro *El silencio del Buda* le gusta definir las religiones como: “Ríos que desembocan en el mismo mar y cada una tiene su propio cauce marcadas con teologías, códigos morales y símbolos diferentes”. No todas las religiones dicen lo mismo, puesto que todas nacen en culturas y en momentos históricos diferentes, pero sí todas indican a lo mismo. Cf. PANNIKER, R., *El silencio del buda*. Madrid: Siruela, 1996.

⁷⁷ Esto se presenta como una constante a pesar de que en algunas sociedades primitivas la identificación del símbolo con lo propiamente simbolizado era tan completa y tan nítida que el símbolo se convertía en *Tótem*, es decir, en una personificación “objetiva” del espíritu del grupo. El totemismo se basaba en que los seres humanos vinculaban sus sentimientos con objetos inanimados de su entorno, a los que atribuían poderes sobrehumanos.

⁷⁸ Como recurrentemente nos dice Paul Ricoeur, “el símbolo da que pensar” (*le symbole donne à penser*), es decir, no sólo “da”, como lenguaje pleno, algo anterior a la posición del *cogito*, en lo que éste se inserta, sino que “da que pensar” y “qué pensar.” Por ello podemos decir que el símbolo es una especie de “aurora de reflexión” - Cf. RICOEUR, P., op. cit., p. 26.

Así, el lobo del “Hänsel” de Freud significa más que lo que describimos como un lobo. El “Mar” de los viejos mitos babilónicos significa más que la inmensidad del agua que puede ser vista desde la costa. La “Salida del Sol”, aquel poema de Wordsworth, significa más que el simple “fenómeno meteorológico.”⁷⁹

En la esfera religiosa, el recurso a lo simbólico no podía ser menos importante. El ámbito de lo religioso es, decíamos anteriormente, el campo que más y mejor ha utilizado y desarrollado el lenguaje simbólico para expresar esas realidades trascendentales, su relacionamiento con la manifestación de lo divino y su acceso al misterio que escapan a la comprensión lógica y al lenguaje racional del hombre moderno. Los símbolos, si bien es cierto son expresiones culturales que sirven como una especie de *demiurgos* de una *hierofanía*, también son comprensión, expresión, manifestación y celebración de lo divino dentro de esa cultura. El lenguaje simbólico de lo sagrado en una religión pretende interpretar la relación con el misterio. Así tenemos, por ejemplo, que dentro de la antropología cristiana, la celebración del sacramento no es otra cosa que celebrar comunitariamente, mediante palabras, gestos, ritos y símbolos, la aproximación y participación con el misterio⁸⁰ de Jesús, sacramento por excelencia del Padre. Ese misterio que no es otra cosa que la bondad salvífica divina — en su admirable designio de salvación — manifestada en la persona de Cristo.

Recordemos que los sacramentos son precisamente señales privilegiados por los cuales y mediante los cuales el Señor glorificado se torna presente y comunica su gracia a los hombres mediante la participación y vivencia activa de los sacramentos. Es el mismo Cristo quien es el agente principal de los sacramentos el cual, por la

⁷⁹ Ibid, p. 27.

⁸⁰ Con la expresión griega “*mysterion*” y su traducción latina “*sacramentum*”, se intentó captar la totalidad del cristianismo, así como definir su originalidad. El benedictino alemán Odo Casel (1886-1948), uno de los principales autores de la renovación litúrgica, mostro en numerosos trabajos la importancia de recuperar y restablecer el contenido tan rico del término original griego de “*mysterion*” que fue traducido, como ya dijimos, con el término latino de los siglos II-III como “*sacramentum*”. Una sacratísima tradición de la doctrina patrístico-litúrgica considera que la liturgia, en el misterio, torna presente para cada creyente y para todos los creyentes, de cualquier época, la plena realidad del *opus salutis* (obra de la salvación). A partir del Concilio de Trento, el concepto de “*sacramentum*” pasó a quedar reservado a los ritos de los “siete sacramentos” de la iglesia en el sentido verdadero y propiamente específico del término - Cf. CASEL, O. *Il misterio del culto cristiano*. Roma: Borla, 1959.

fuerza del Espíritu y mediante la iglesia, confiere la gracia divina. Dentro de esta práctica celebrativa de los sacramentos, como señales privilegiadas de la gracia divina para con los hombres, se utilizan una serie de ritos, gestos, signos y símbolos como medios de manifestación de fe para expresar aquella realidad que se presenta como misterio y por lo tanto inefable a la inteligencia humana. Pero esto será tema para los siguientes capítulos. Por ahora, concluimos este apartado sobre “el exceso de significación e inteligibilidad del símbolo” diciendo que son ellos “la mejor forma de expresar las experiencias más reales y profundas de la vida, tales como el amor, el deseo de felicidad, la alegría, el dolor, el sentido de comunidad.”⁸¹

Aquí los símbolos, con su “plus de sentido,” su “exceso de significación,” y su “exceso de inteligibilidad” son el lenguaje por excelencia para hablar y expresar las cosas más profundas, trascendentes y significativas de la vida de las personas, las cuales son inalcanzables e indescifrables por el lenguaje y la razón instrumental moderna.

2.3 La crisis sacramental desde una óptica histórica moderna

La actual crisis sacramental⁸² en su dimensión *ad extra* es aquella en la que se refleja — o al menos es lo que se percibe en la mayoría de la praxis cristiana de hoy — un cierto divorcio entre lo celebrado sacramentalmente y lo vivido cotidianamente. Desde una óptica histórica moderna, el origen de esta realidad la podemos ubicar en los albores del periodo del Renacimiento, en el siglo XVI, teniendo como uno de los principales exponentes al francés René Descartes (1596-1650) quien define al “yo

⁸¹ CODINA V. *El mundo de los sacramentos*. Oruro: Centro de Investigación y Servicio Popular, 1989, p. 17.

⁸² Nótese que hablo de la actual crisis sacramental y no hago referencia a la crisis en su origen más primigenio plasmada en la primera epístola de Pablo a los Corintios 11,17-22. En la actualidad existen estudios que argumentan la tesis del “resurgimiento del fenómeno religioso” en la sociedad y la superación de la crisis de fe. Sin embargo, este fenómeno religioso que se ha denominado como “retorno de lo sagrado”, habría que decir que se trata más bien de una cierta experiencia de lo sagrado desde una perspectiva sincretista, con raíces naturalistas y cósmicas. Así, aumenta en muchos sectores de la sociedad, especialmente de los jóvenes, la bondad de celebrar el cosmos, la naturaleza y la vida muchas veces en sentido abstracto. Surge de esa manera una especie de fiesta secular, con sus propios ritos, sus cantos, sus expresiones y normas. Estas expresiones son importantes en la medida que ayudan a recuperar la dimensión de fiesta como principio antropológico, sin embargo se tornan ambiguas en la medida que colocan al ser humano, al cosmos, a la naturaleza en una dimensión divinizada. – Cf. AUGÉ, M., op. cit., p. 20.

pensante” como punto de partida del conocimiento, *cogito ergo sum*. El punto más álgido del racionalismo moderno — como apuntábamos anteriormente —, lo podemos ubicar en la mitad del siglo XVIII como resultado de la así llamada Ilustración. Movimiento filosófico en pro de la importancia del saber y que alcanzó su apogeo en Francia con los enciclopedistas. Este periodo ilustrado fue considerado por el filósofo alemán, Immanuel Kant, como “la salida del hombre de su minoría de edad, de su incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro”. En otras palabras, “la liberación del hombre de su culpable incapacidad.”⁸³ Kant, con esto, quería resumir el estado de opinión surgido con el racionalismo y el científicismo en este siglo, el cual se caracterizaba por una visión universal de las ideas sobre Dios, la naturaleza, el hombre y la razón, propiciando con ello un relativismo a todo lo que no pasara o fuera resultado del presupuesto de la razón y la ciencia, que a la vez, hay que decirlo, inspiró avances revolucionarios en el arte, la filosofía, la política, la tecnología, la ciencia, la economía y en un vasto estamento social. Más recientemente, “los padres de la sospecha”⁸⁴ pusieron en tela de juicio los postulados religiosos e incluso alguno de ellos se apresuró a anunciar la “muerte de Dios (*Gott ist tot*).”⁸⁵ De esto hablaremos en el último capítulo.

Llegamos así a nuestros días, y vemos que muchos de los análisis recientes sobre la situación religiosa se remiten, como a un hecho evidente, a la actual crisis de la religión que no de lo religioso.⁸⁶ Esta crisis de la religión tiene varias aristas de manifestación e interpretación, sin embargo la más perceptible es aquella manifestada en un aumento de la incredulidad en el mundo moderno. Podríamos decir, juntamente con Max Weber, que en la mayoría de las sociedades modernas, se experimenta cada día más un “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*),⁸⁷ un “malestar

⁸³ ENCICLOPEDIA HISPÁNICA *Encyclopaedia Britannica Publishers*, INC. T VIII USA; Rand McNally & Company Versailles, Kentucky, Estados Unidos de Norteamérica, p. 1990-1991. Cf. FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?*, op. cit., p. 82 - Cf. nota 54 de esta obra.

⁸⁴ MARX, NIETZSCHE, FREUD Y FEUERBACH - Cf. p. 123 de este trabajo.

⁸⁵ Cf. nota 294 de este trabajo.

⁸⁶ Hago hincapié de que se trata de una crisis de las religiones entendidas como organismos e instituciones estructuradas socialmente y no una crisis de lo religioso en su sentido estricto.

⁸⁷ Fue, efectivamente, el sociólogo alemán Max Weber el que indujo a pensar la modernidad como proceso de secularización o desencantamiento del mundo: A partir de la Reforma protestante se habría desarrollado — casi por doquier — una creciente vocación, profesión e intervención intramundana

en la cultura,”⁸⁸ (*Das Unbehagen in der Kultur*) según Freud, un desamparo existencial, una era del vacío la cual desemboca, según Zygmunt Bauman, en una sociedad líquida.⁸⁹ Lo más llamativo de esa crisis en la sociedad contemporánea es el descenso continuado de la práctica religiosa, entendida casi siempre como práctica de los sacramentos. La interpretación que los sociólogos hacen del conjunto de esos datos es de importancia para nuestro diagnóstico de la situación. Para ellos, estamos asistiendo a un cambio de época constituido por ser una época de muchos cambios.⁹⁰ Estamos presenciando el paso de una acción social prescriptiva a una acción social electiva, de la institucionalización de la tradición a la institucionalización de la opción, de una trama institucional relativamente indiferenciada a una progresiva diferenciación en los diversos grupos sociales. El resultado es una dislocación de lo sagrado al campo de lo profano, una menor inflexión de lo sagrado en la vida cotidiana de las personas y una considerable degradación de los ritos tradicionales. Esta degradación es ciertamente relativa, ya que persisten zonas de resistencia de lo sagrado, tanto en los comportamientos individuales como en los colectivos.

El proceso de globalización y de inculturación religiosa actual ha imprimido formas de pensar y de comportarse que han despertado la nostalgia de una interiorización más profunda de los principios religiosos de otrora. La "fabricación social de utopías" y la irrupción de los “nuevos movimientos religiosos” representan una transferencia de lo sagrado del ámbito religioso al secular. La secularización tiene entre sus principales características la separación entre Iglesia y Estado. Esto significa, entre otras cosas, que las formas de organización social e política no se basan más en una visión religiosa del mundo. El aumento del grado de racionalidad en el mundo moderno desencadenó un proceso histórico-religioso de “desencantamiento del mundo” o “perdida de sentido” en la sociedad moderna. La

cuya consecuencia, acaso no deseada, sería el progresivo alejamiento de lo sagrado de la vida pública: la gran profanación. – Cf. SELL, C. E. *Sociología clásica. Marx, Durkheim e Weber*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 125-126. Esta frase de Max Weber fue la inspiración que dio título al libro del francés MARCEL GAUCHET sobre: *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trota, 2005.

⁸⁸ Cf. FREUD, S. *El malestar en la cultura*. Traducción: José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1930.

⁸⁹ Cf. BAUMAN, Z. *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 2003.

⁹⁰ Cf. A este respecto, ver el primer capítulo de la obra de: BRIGHENTI, A. *A Igreja perplexa. A novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 15-44.

pérdida de sentido, fue discutida por Weber especialmente en el texto “La ciencia como vocación”⁹¹ en la que el autor afirma que “la gradual sustitución de la religión por la razón, cuya mayor expresión es la ciencia, implica una mudanza cultural profunda. La religión era una cosmovisión que confería sentido a la realidad. [...]. Acontece que para Weber, la ciencia no podrá ocupar el papel de la religión.”⁹²

Ya en los tiempos posconciliares, el papa Pablo VI nos advertía que en el corazón de este mundo contemporáneo se estaba gestando el fenómeno del secularismo como: “una concepción del mundo según la cual este último se explica por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios [...]. Dicho secularismo, para reconocer el poder del hombre, acaba por sobrepasar a Dios e incluso por renegar de él”.⁹³ El secularismo contemporáneo fue incentivado en gran manera por la razón emancipante de la Ilustración al grado de crear una realidad, como apunta W. Kasper, de “un mundo sin Dios, delante del cual nos encontramos, el cual es en gran parte la reacción de un Dios sin mundo.”⁹⁴

El impacto del secularismo (diferente a la secularización)⁹⁵ en nuestras sociedades ha producido un pluralismo inabarcable que repercute enormemente en la

⁹¹ “La ciencia como vocación” es un apartado de la obra de Max Weber. In: WEBER, M. “*El político y el científico*.” México: Alianza, 2005.

⁹² Cf. SELL, C. E., op. cit., p. 126.

⁹³ Cf. EN n.55. Un discurso más explícito sobre la *secularización*, aunque sin el sentido que se ha dado después a ese término en el campo de las ciencias sociales, puede encontrarse en Max Weber, quien identificó de forma más compleja las causas del declive de las creencias y, sobre todo, de las actitudes motivadas por la religión; entre ellas, el proceso de desencantamiento o pérdida de la dimensión sagrada de una buena parte de la realidad, y las dificultades que la religión encontraba para coexistir en medio de una sociedad cada vez más diferenciada en ámbitos con valores propios, como la economía, la política o la ciencia. El debate contemporáneo, de todos modos, se centra en torno al carácter más o menos ideológico de dicha categoría, que de alguna forma encubriría un prejuicio por parte de muchos sociólogos sobre la inutilidad moderna de la religión (o su no pertinencia sociocultural), frente a quienes defienden el carácter neutral y puramente descriptivo de la categoría de *secularización*; y en segundo lugar, sobre la tendencia real hacia una mayor secularización en las sociedades avanzadas o, por el contrario, hacia una especie de *pos-secularización* que implicaría un retorno de la religión, e incluso dejaría espacio para una profusión de nuevas formas de religiosidad. En el fondo se re-propone el debate filosófico sobre la posibilidad de una superación total de la religión, o sobre la naturaleza del ser humano y su necesidad de referencias sagradas.

⁹⁴ KASPER, W. “Il mondo come luogo del vangelo.” In: *Fede e storia*. Queriniana: Brescia, 1975, p. 160. A este respecto, Leonardo Boff llega a decir que: “el hecho de predicar a un Dios alejado del mundo tuvo como consecuencia el surgimiento de un mundo sin Dios.” – Cf. BOFF, L. *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 20.

⁹⁵ La palabra “secularización” proviene del latín *saeculare*, que significa «siglo» pero también «mundo». De ahí que secular se refiera a todo aquello que es mundano, por oposición a lo espiritual, lo santo, o lo divino. De *saeculum* también deriva la palabra «seglar», con la que se designa a los

vida religiosa. Es difícil encontrar un consenso sobre lo que realmente queremos decir con esa palabra; de forma provisional, al menos, nos referimos a la situación sociocultural en la que la religión traspasa su poder hacia el Estado o, mejor aún, el Estado sustrae el poder religioso al ámbito secular con lo cual la religión pierde capacidad de influencia en la sociedad. Ahora el individuo secularizado tiene total libertad para seguir un credo religioso con lo cual se produce una consecuente disminución en la participación de los ritos de una comunidad creyente, y un menor nivel de aceptación de las propuestas de fe y de carácter moral por parte de los ciudadanos de una sociedad. En conclusión: en estos tiempos modernos, vemos que la religión se está desritualizando y sus instituciones están perdiendo fuerza al desdogmatizarse en la vivencia de los fieles. A partir de este panorama, que quiere reflejar los contextos polémicos en los que surge y se utiliza el término secularismo, se puede concluir que, a pesar de la existencia de propuestas contrarias, no puede prescindirse hoy de ese concepto, a la hora de observar la sociedad y la dinámica de lo religioso.

Durante la hegemonía de la iglesia y en el interior mismo de esa vida cristiana, existía una situación uniforme, en la que la identidad religiosa estaba perfectamente determinada, ya que se sabía con toda precisión lo que había que creer — lo que la santa madre Iglesia enseñaba —, lo que había que hacer — cumplir los mandamientos — y lo que había que orar. También la identidad estaba perfectamente unificada en lo social. Existía una sola religión oficial. Bastaba con obedecer a la Iglesia y ejercer la presencia en la sociedad a través de ella.

En este contexto moderno, el secularismo propició lo que podríamos llamar de un “estallido” del cristianismo, provocado, sobre todo, por dos causas: 1) la ruptura del lazo que unía creencias y prácticas, la cual hace que la creencia esté cada vez menos anclada en grupos y comportamientos específicos; 2) la dispersión en los

miembros de la Iglesia que no son clérigos. Así pues, «secular» se opone a «religioso», como «profano» se opone a «sagrado». Me parece ser importante aclarar aquí la diferenciación entre los conceptos de “secularización” y “secularismo.” Mientras el primero es más antiguo y se refiere al proceso de confiscación de bienes eclesiásticos que tenía lugar en los territorios donde prevalecía la Reforma Protestante durante los siglos XVI-XVII, el concepto de secularismo; se identifica con el laicismo y traduce una estrategia puesta en práctica desde ambientes de poder o de influencia social (medios de comunicación), para erosionar la presencia de organizaciones o ideas religiosas en la sociedad. Cf. EN n. 55.

diferentes aspectos de la vida cristiana, debida a la introducción del individualismo característico de la sociedad (post)moderna. Basta mirar a lo que creen los que se consideran católicos, a lo que, para ellos, es justo en términos morales y a su identificación cada vez más parcial con la institución de la Iglesia, para percibir el alcance de esta “explosión” del cristianismo y de la reducción del mismo a una religión en fragmentos, religión a la carta o *light*. Alguien recientemente llamó a este fenómeno de “religión *fast food*.”

Esta pluralización interna del cristianismo se traduce en la coexistencia de varios grupos con diferentes modelos de identidad en el interior de una misma iglesia local. Así, por ejemplo, los cristianos de toda la vida, que centran la identidad en el mantenimiento de la práctica religiosa y en la obediencia a la iglesia y que, desorientados por el pluralismo, echan de menos una iglesia de masas, con unas enseñanzas claras, unas prácticas seguras, achacan la pérdida de influencia a una pastoral equivocada que tendría su origen en el Concilio Vaticano II. Como contrapuesta a los postulados emanados del Concilio Vaticano II, se han multiplicado los grupos cristianos restauradores de índole neoconservador.⁹⁶ Estos grupos vuelven a las formas tradicionales de piedad, sueñan con una iglesia unificada, tan poderosa como sea posible, dotada de recursos, visible e influyente en la sociedad a través de instituciones propias diferenciadas de las públicas, presuntamente hostiles a la Iglesia. Junto a esta pluralidad de grupos, existe la pluralidad todavía mayor de posturas personales. Frente a ellos, existen otros grupos reducidos que construyeron su identidad en las décadas de los años 60 y 70, y que pusieron en el centro de su vida cristiana el compromiso social como expresión de la dimensión política de su fe. Estos grupos mantienen una relación más crítica con la institución, buscan nuevos modelos de comunidad, siguen posturas teológicas y morales progresistas y renovadoras, interponen distancia con las formas tradicionales de culto y ensayan celebraciones alternativas.

La respuesta pastoral a esa situación es variada según los intereses y contextos. Existen grupos que insisten en una iglesia disciplinada y disciplinadora en

⁹⁶ Tales como los Movimiento Neo-Catecumenales, Cursillos de Cristiandad, Movimientos Neo-Pentecostales, Movimientos de Renovación Carismática, Movimientos de cura y liberación (...).

lo referente a la ortodoxia eclesial y a una uniformización en las creencias y en las prácticas. Así, un grupo numeroso de pastores colocan como única vía de evangelización la administración “correcta” de los sacramentos en unas parroquias que vienen a ser “estaciones de servicios espirituales.” Empero, existen también un grupo de cristianos y pastores que priman la formación de la comunidad cristiana, relativiza bastante las normas de la jerarquía y tiene asumido el modelo eclesial de “Iglesia Pueblo de Dios.”⁹⁷ Un tercer grupo, reducido pero generalmente influyente, se concentra en una minoría selecta, que se propone mantener la forma pasiva y obediente del “catolicismo tradicional.”

Naturalmente, la pluralidad de enfoques pastorales contribuye a la crisis de la práctica religiosa y sacramental. Sobre todo, porque las demandas de los distintos grupos no coinciden a menudo con las ofertas de los agentes de pastoral, lo cual genera fuertes tensiones.

El actual secularismo en la sociedad obliga a replantear a nivel práctico muchas de las ideas y de los modos de actuación del creyente y de las iglesias en nuestros días. En principio, el nuevo contexto de pluralismo cultural obliga a las iglesias a abandonar planteamientos propios de una situación de monopolio religioso, cuando se daba por descontado que las necesidades religiosas de los individuos sólo podían ser satisfechas en el ámbito de la iglesia local. La nueva situación es de concurrencia, e implica un mayor esfuerzo por presentar la propia oferta religiosa como la mejor y más convincente. No se trata sólo de una cuestión publicitaria o de proselitismo, sino de coherencia y calidad de la fe que se vive y se ofrece.

En la crisis actual de los sacramentos se manifiesta la gran dificultad de las iglesias en hallar fórmulas vivas de prácticas culturales que junten una experiencia religiosa auténtica con formas de expresión acordes con cada contexto cultural. El desafío continúa siendo la dificultad de encontrar medios adecuados para “trasvasar”⁹⁸ el Evangelio a las generaciones actuales sin la menor traición a su verdad esencial. Esta dificultad no es de hoy si vemos las incansables invectivas de

⁹⁷ Cf. Capítulo II de la LG n.9.

⁹⁸ Cf. EN n.63.

los profetas contra el culto y la existencia de una religiosidad popular paralela a la religión oficial impuesta por las autoridades religiosas.

En nuestros días esa dificultad ha cobrado especial gravedad porque el cambio de formas de pensar y de vivir de la sociedad hace que las expresiones culturales, surgidas en una situación socio-cultural superada, resulten hoy incapaces de servir de vehículos de expresión simbólica de la fe. No podemos seguir dando respuestas antiguas a preguntas nuevas. A nuevas preguntas, nuevas respuestas. El problema es sin duda delicado, nos advierte la *Evangelii Nuntiandi.*, cuando dice: “La evangelización pierde mucho de su esfuerzo y de su eficacia, si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, si no utiliza su «lengua», sus signos y símbolos.”⁹⁹ De aquí la importancia de una adecuada inculturación del Evangelio que consiga revestirse del elemento simbólico y nutrirse con el contenido teológico de cada cultura.

La Iglesia fue tomando paulatinamente conciencia de esa situación y por esto el movimiento litúrgico, desde el inicio del siglo XX, se propuso renovar tanto la teoría como la práctica litúrgica. Ese movimiento litúrgico originó, impulsó y motivó en gran medida la reforma litúrgica instaurada por el Vaticano II, a través de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia y desarrollada en el inmediato postconcilio. Las reformas posconciliares han, sin duda alguna, mejorado la situación de la práctica y celebraciones litúrgicas. De hecho, muchas celebraciones son en la actualidad más vivas, mejor preparadas, más alimentadas por la Palabra de Dios, más participadas y más sensibles a los problemas de la comunidad y del conjunto de la humanidad. Pero los datos aducidos muestran que todavía queda mucho por hacer: el malestar religioso perdura y ese malestar descubre y a su vez genera un deterioro progresivo de la vida cristiana.

⁹⁹ Ibid. n.65.

2.4 Una perspectiva de la «crisis sacramental» actual desde América Latina

Iniciamos aquí nuestro estudio de la crisis sacramental en América Latina partiendo del hito eclesial que representó la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), como punto de llegada y punto de partida en lo referente a los intentos teológico-pastoral por implementar, en el contexto latinoamericano, los postulados emanados del Concilio Vaticano II. Dado que la celebración de esta Conferencia tiene efecto tres años después de haber terminado las sesiones conclusivas del Concilio Vaticano II (1962-1965), la misma problemática abordada por los padres conciliares, en lo referente a los sacramentos, es recogida muy sensiblemente por la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) reunida en Medellín, Colombia, a finales de la década de los 60'. Al reflexionar sobre la esencia de la iglesia, sobre todo en el contexto de América Latina,¹⁰⁰ aparece la conciencia eclesial suscitada en años anteriores e inaugurada por el Concilio Vaticano II, como lo muestran los documentos conciliares de la *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*. Así se descubre la importancia del relacionamiento que debe existir siempre entre la eclesiología y la teología sacramentaria. Este tipo de reflexión llevó a plantear que, en este contexto “a nivel estrictamente teológico, podemos afirmar que los sacramentos se sitúan dentro del ámbito eclesial y concretamente dentro de una iglesia que es toda ella proto-sacramento, sacramento universal de salvación.”¹⁰¹

Los problemas que se tratan en primer lugar, en dicha Conferencia, son los relacionados con aquellos ámbitos de la realidad secular en los que la iglesia ha de desarrollar su misión. Estos son la justicia, la paz, la familia, la demografía, etc. Evidentemente la Conferencia Episcopal de Medellín habla también de los sacramentos y sacramentales bajo el título general de “liturgia” y referenciado por el

¹⁰⁰ Recordemos el tema sugestivo de dicha Conferencia: “*La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio.*”

¹⁰¹ CODINA, V. «Sacramentos». In: ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J., (Orgs.). *Mysterium Liberationis*. T. II. Conceptos fundamentales de Teología de la Liberación. San Salvador: Universidad Centro Americana (UCA), 1993, p. 272.

capítulo III del documento conciliar de la *Sacrosanctum Concilium* del Vaticano II intitulado: “Los demás sacramentos y los sacramentales” n. 59-82.

En el documento de Medellín, las reflexiones de los obispos latinoamericanos muestran el valor de los sacramentos y, de manera especial, el de la celebración litúrgica, en la que se enfatiza que ésta no puede ser reducida a un complemento decorativo de la vida eclesial: “La institución divina de la liturgia no puede jamás considerarse como un adorno contingente de la vida eclesial.”¹⁰² El documento llega a afirmar incluso que “la presencia del Misterio de la Salvación, mientras la humanidad peregrina hacia su plena realización en la Parusía del Señor, culmina precisamente en este momento celebrativo comunitario.”¹⁰³ Así, tanto la liturgia como la evangelización en la iglesia, no pueden ser reducidas a un adorno contingente de la vida eclesial, a una decoración o barniz superficial.¹⁰⁴

En las múltiples reflexiones del documento en torno a la práctica de los sacramentos dentro de las celebraciones litúrgicas, se percibe una preocupación pastoral por relacionar celebración litúrgica con el compromiso social de transformar la realidad humana. El mismo documento lo especifica diciendo:

“Esta celebración, [la celebración litúrgica] para ser sincera y plena, debe conducir tanto a las varias obras de caridad y a la mutua ayuda, como a la acción misionera y a las varias formas del testimonio cristiano. [...]. En la hora presente de nuestra América Latina, como en todos los tiempos, la celebración litúrgica corona y comporta un compromiso con la realidad humana, con el desarrollo y con la promoción, precisamente porque toda la creación está insertada en el designio salvador que abarca la totalidad del hombre.”¹⁰⁵

En este documento, en lo referente a los sacramentos y su celebración se recomienda: “la celebración de la Eucaristía en pequeños grupos y comunidades de base [...], a los obispos corresponde permitirla teniendo en cuenta las circunstancias

¹⁰² Cf. DOCUMENTO DE MEDELLÍN. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. CELAM, Bogotá, 1968. Liturgia 9,2. De ahora en adelante para facilitar la lectura se citará este documento como DM, seguido del título del respectivo documento y añadiendo inmediatamente el numeral del cual se trata, por ejemplo DM Liturgia 9,2. El comentario entre corchetes es nuestro y se hace con el objetivo de abonar o resaltar alguna idea o concepto útil en el respectivo texto.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Cf. EN n.20.

¹⁰⁵ DM Liturgia 9,3.

de cada lugar. A fin de que los sacramentos alimenten y robustezcan la fe en la situación presente de Latinoamérica, se aconseja establecer, planificar e intensificar una pastoral sacramental comunitaria.¹⁰⁶ El documento, aunque no se habla explícitamente de la sacramentalidad general de la iglesia y de su misión, la idea fundamental es clara. La celebración litúrgica es culminación de la vida, del caminar y del esfuerzo de la comunidad, por ser fiel al proyecto liberador de Dios; celebrando “los gozos y las esperanzas, pero también las angustias y las tristezas de los hombres de nuestros días, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren.”¹⁰⁷

La crisis sacramental en América Latina analizada en esta Conferencia fue constatada por diversos niveles (jerarquía, pastores, religiosos, fieles...) y mediante diversas fuentes (encuestas, estadísticas, estudios pastorales y sociológicos...). La expresión más sintomática de esta crisis, según estos estudios, era la manifestada en el poco o casi nulo conocimiento del compromiso ético-práctico que implica el celebrar dichos sacramentos así como la configuración simbólica de los mismos.

Estos estudios arrojaron que en el subcontinente latinoamericano, que dicho sea de paso, está constituido mayoritariamente por cristianos pobres y católicos, que tercamente buscan su liberación,¹⁰⁸ se constataba algo sintomático en lo referente a la vivencia de los sacramentos y las prácticas sacramentales que, a mi juicio, merece una especial y detenida reflexión. Desde un análisis teológico-pastoral de las prácticas sacramentales, podemos percatarnos de una constante en la manera de vivenciar, relacionarse, practicar y celebrar los sacramentos en la mayoría de los pueblos latinoamericanos. Existe, por parte de la comunidad cristiana, una penosa disociación entre la celebración del sacramento como tal y la práctica vivida previamente a dicha celebración. Este problema en la praxis cristiana fue y continúa siendo tema de reflexión teológica para muchos teólogos latinoamericanos como Juan

¹⁰⁶ Ibid, Liturgia 9,4.

¹⁰⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II. Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la iglesia y el mundo de hoy, n.1. In: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*. Barcelona: Regina, 1967. De ahora en adelante para facilitar la lectura se citará este documento como GS, añadiendo inmediatamente el numeral del cual se trata. Por ejemplo GS n.1. Como de costumbre en estos textos los corchetes son míos y se hace con el objeto de resaltar alguna idea o concepto útil en el respectivo comentario.

¹⁰⁸ “Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte”. Cf. DM La pobreza de la Iglesia 14, 2.

Luis Segundo, Víctor Codina, Diego Irarrazaval, Jon Sobrino, Francisco Taborda, Leonardo. Boff entre otros, quienes habían advertido hace tiempo que “la crisis de los sacramentos en América Latina nos obliga a examinar, por un lado, la falta de coherencia en la comunidad cristiana y el anacronismo en los ritos actuales,”¹⁰⁹ así como la necesidad de plantear teológicamente “una nueva formulación de lo sacramental en clave liberadora, pues los antiguos esquemas sacramentales han quedado desbordados por la nueva praxis.”¹¹⁰ Este tema será tratado más ampliamente en el capítulo III de este trabajo cuando reflexionemos sobre la importancia y actualidad de una teología de los sacramentos en clave de liberación.

Esta crisis sacramental actual se agudiza todavía más cuando percibimos que, a la gran mayoría de las comunidades autóctonas y negras presentes en América Latina, les cuesta mucho trabajo descubrir en el sacramento, como se presenta occidentalmente, el mensaje subyacente en él. Una extensión telúrica-geográfica tan *sui generis* como la latinoamericana en la que viven, con-viven y sobre-viven, muchas veces, un gran mosaico de culturas que constitutivamente a su dimensión antropológica poseen una gran riqueza de símbolos, ritos y signos como lenguajes de expresión, de comunicación y de celebración, el lenguaje occidental de la evangelización y la celebración de sus sacramentos, muchas veces no les dicen nada. Ante esta realidad, los sacramentos del septenario ofrecidos por la Iglesia romana, llegan a ser muchas veces anacrónicos, extraños culturalmente y por ello carentes de sentido y significación para muchos de estos pueblos. En muchas de estas culturas latinoamericanas vemos que los sacramentos de la iglesia romana están en crisis, sea porque son extraños y su lenguaje simbólico no dicen nada a la mayoría de estos pueblos, sea porque son ajenos a la cultura y a la cosmovisión del mismo pueblo. Así las cosas, percibimos hoy que muchas de las comunidades cristianas en América Latina celebran más las prácticas simbólicas propias de su cultura, aquellas que podríamos llamar de sacramentales,¹¹¹ tales como los ritos de nacimiento, iniciación,

¹⁰⁹ CODINA, V. – IRARRAZAVAL, D. *Sacramentos de iniciación*. op. cit., p. 140.

¹¹⁰ CODINA, V. «*sacramentos*», op. cit., p. 269.

¹¹¹ La *Sacrosanctum Concilium* define a los sacramentales como: “signos sagrados creados según el modelo de los sacramentos, por medio de los cuales se expresan efectos, sobre todo de carácter espiritual, obtenidos por la intercesión de la Iglesia. Por ellos, los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida”. – Cf. SC n.

de incorporación y de muerte,¹¹² que los mismos sacramentos del septenario. Esta realidad lanza un reto a la pastoral de la iglesia latinoamericana para, sin dejar de valorizar las prácticas sacramentales propias de cada cultura y pueblo, trabajar por una verdadera evangelización de las diferentes culturas no de “una manera decorativa, como un barniz superficial,”¹¹³ sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces en el sentido rico y amplio como lo propone el capítulo III de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II.

Este problema, para la teología sacramental, no se registra solamente en algunas comunidades de provincia o de zonas rurales de América Latina (como podrían ser las indígenas, comunidades negras, las zonas satelitales de las grandes urbes o las zonas agrícolas), sino que algo análogo, se percibe en las conglomeraciones y asentamientos humanos que forman las grandes “*Polis*” latinoamericanas. En estos contextos, importante número de cristianos que todavía frecuentan los sacramentos lo hacen sin mucha consciencia de lo que ésta celebración implica debido a una visión reduccionista que se posee de los mismos. Este reduccionismo sacramental ha redundado en empobrecer el espíritu de los sacramentos a un simple acto de tradición, de folklore, a un simple evento social, de prestigio, de deseo de compadrazgo, a una simple ocasión de fiesta o, en el peor de los casos, para mostrar el rango social plasmado en un *status quo*, sin por ello tener una referencia tácita y perenne con el proyecto del Reinado de Dios. Este tipo de motivaciones, a la hora de celebrar los

60. Los sacramentales generan la causa dispositiva, pero no causa eficiente de la gracia. El Concilio de Trento insisten en aclarar que hay que distinguir entre los ritos esenciales de los sacramentos, que se basan en la institución divina, y aquellas otras oraciones, ceremonias y ritos accidentales que con el correr del tiempo fueron introduciéndose por la costumbre o por una prescripción eclesiástica positiva, y que tienen la finalidad de presentar simbólicamente el efecto de la gracia sacramental, dar idea de la dignidad y sublimidad de los sacramentos, satisfacer el ansia natural del hombre (que es un ser sensitivo-racional) por poseer formas exteriores de culto y prepararle a la recepción de la gracia. Cf. Dz 856, 931, 943, 946. Cf. nota 281 de este trabajo.

¹¹² Víctor Codina llegará a hablar de “los sacramentos de las cuatro estaciones de la vida,” los nuevos umbrales: nacimiento, adolescencia, matrimonio, muerte, pero sin ninguna referencia al ámbito institucional de la iglesia. Se puede hablar, [como apunta Codina], de las cuatro estaciones de la vida como ritos de paso, aunque en algunos casos se trata más de celebraciones sacramentales que de sacramentos en sentido estricto. – Cf. CODINA, V. «Sacramentos», op. cit., p. 269. Cf. nota 172, .352, de esta obra.

¹¹³ Cf. EN n.20. Este problema de inculturación del Evangelio nos recuerda la preocupación del papa Pablo VI cuando se refería que: “La ruptura entre Evangelio y Cultura, es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo.” *Ibidem*, n.20c.

sacramentos, manifiestan una concepción utilitarista y pragmática del sacramento. Los sacramentos vistos y sobre todo vividos desde esta perspectiva, están sujetos y amenazados al desgaste, a la manipulación, a la alienación y a la enajenación, condenados al mecanicismo de la rutina y monotonía, perdiendo así su dimensión anamnética, profética y transformadora de la realidad.

La dimensión evangélica de los sacramentos así como las celebraciones de éstos, son más comprometedoras de lo que se puede llegar a pensar. Como *anamnesis* del memorial de Jesús-Cristo, los sacramentos comprometen a quienes los celebran, a buscar la configuración como *alter Christus*, (“otro Cristo”), a revestirse de Cristo y a manifestarse como *sequela Christi*,¹¹⁴ según la vocación dada por el Espíritu a cada uno en particular. En consecuencia, la *anamnesis* como memorial de los grandes acontecimientos salvíficos de la historia del hombre “no se detienen en la simple contemplación, más sí en una auténtica participación sacramental. Esa dimensión rememorativa sitúa el tiempo de la fiesta como continuidad del tiempo histórico-salvífico, de modo que ella se transforma — en el hoy de la celebración festiva — como auténtico momento de experiencia salvífica.”¹¹⁵

Por ello, celebrar el sacramento desde una perspectiva de *anamnesis*, es más que traer simple y llanamente a la memoria o a la mente algo o a alguien, sino, por el contrario, es compaginar el ser y quehacer al ser y quehacer de aquel a quien se memora, es decir, se hace memoria.¹¹⁶

La *anamnesis* es tornar presente la gracia actuante de Dios en un tiempo que no es cronológico, que no es lógico, no es más mecánico, no es más diacrónico. Celebrar anamnéticamente los sacramentos, es crear un lapso en el tiempo que difiere del tiempo cronológico, representado como homogéneo e igual para todos los que lo viven. Celebrar es un tiempo en el cual se renuncia a la actividad cotidiana, normal, productiva y útil, para evocar la realidad de un pasado y de un futuro vivido y memorado en un presente vivificante. El acto de celebrar supera todas las dicotomías

¹¹⁴ Cf. FORTE, B. *A Igreja: Ícone da Trindade.*, op. cit., p. 35.

¹¹⁵ Cf. AUGÉ, M., op. cit., p. 15.

¹¹⁶ Desde un punto de vista teológico, podemos decir que: “la fiesta es una celebración rememorativa de las grandes intervenciones operadas por Dios en beneficio del hombre en la historia. [...]. La fiesta celebra y hace presente los admirables gestos de Dios en la historia”. – Cf. AUGÉ, M., *ibídem*.

y bifurcaciones entre lo nuevo y lo antiguo, entre la inmanencia limitada y la trascendencia inusitada, entre la novedad y el siempre, entre el pasado, el presente y el futuro. Celebrar de este modo el sacramento, desde la perspectiva “anamnética,” lleva a subvertir el tiempo “cronológico” en un tiempo “kairológico,” en un tiempo “sincrónico.”¹¹⁷

El tiempo “kairológico” posee un impulso liberador, es un tiempo de salida del orden “normal” del “cronos” y de las cadenas sofocantes del ritmo cotidiano; es “un tiempo de gracia,” de contemplación y de reconciliación; de creación y re-creación. Y la re-creación es proyecto, es camino, es utopía, es reto, es consagración, es esperanza.¹¹⁸ El tiempo “kairológico” se suscribe en las coordenadas escatológicas del don de la gracia santificante y liberadora “ya” recibida y celebrada “pero todavía no” manifestada en su plenitud.

La celebración sacramental, en un espíritu “anamnético,” posee una fuerte dimensión ética, profética y comprometedor la cual se debe encarnar en la vida concreta y cotidiana de los celebrantes. La *anamnesis* en la celebración, no solamente proclama la vida de un pasado sino reclama a vivirla y revivirla en un presente que nos abre esperanzadoramente a un futuro escatológico. Siempre es conveniente recordar que ya los profetas del Antiguo Testamento nos enfatizaban de la importancia de una correspondencia profunda entre vida y celebración cultural. Ya en los primeros siglos del cristianismo, también encontramos esta preocupación de unir el compromiso de vida con lo celebrado. Recordemos aquí brevemente uno de los más antiguos testimonios sobre las reuniones de los primeros cristianos del siglo II, cuando Plinio, delegado del imperio Romano escribe en su relatório sobre la situación de la iglesia en Bitinia:

¹¹⁷ El tiempo de fiesta es un tiempo extraordinario [es un tiempo “kairológico”]. Por sí sólo el tiempo transcurre de forma homogénea [cronológicamente], siempre igual, un instante atrás del otro. La fiesta, al contrario, siempre está ligada a ciertos momentos identificables y determinados en el recorrer del tiempo [...]. La fiesta se sitúa en un tiempo que se distingue de la vida de todos los días, representa una alternativa para la vida cotidiana y se constituye hasta en una especie de ruptura con ella. – Cf. AUGÉ, M., *loc. cit.*, p. 10.

¹¹⁸ En los días de fiesta, el trabajo es interrumpido y se disfruta aquellos gestos tradicionales y aquellos momentos de convivencia sin los cuales la vida no sería auténticamente humana. La fiesta, así como el juego, la contemplación y el amor, son fin en sí mismos, no son un elemento instrumental. Es día en que el hombre se libera de la lógica de la ventaja y del lucro para penetrar en el mundo más profundo y vital de lo “gratuito”. – Cf. AUGÉ, M., *op. cit.*, p.14.

“Los cristianos tienen la costumbre de reunirse normalmente en un día establecido (*stato die*) antes de la alborada, entonan un cántico a Cristo como si fuese un Dios y se comprometen mediante un juramento (*sacramento*) a no cometer crímenes, ni robos, ni latrocinios, ni adulterios.”¹¹⁹

En la mayoría de nuestras actuales prácticas sacramentales, tal compromiso entre vida y celebración está desvalorizada; o si ésta referencia existe de manera implícita en el horizonte de la celebración, — como algunos quieren argüir — ésta referencia se encuentra tan distante y tan implícita que casi nadie es consciente de ella. Digámoslo con mayor énfasis, la dimensión anamnética del sacramento debe llevar al cristiano que lo celebra a la identificación y compromiso con el proyecto del reinar de Dios en la historia, el cual se va desenvolviendo dentro de un proceso de momentos sacramentales decisivos e importantes del caminar comunitario, en orden a un crecimiento y madurecimiento en la vida cristiana. La celebración sacramental auténtica coloca en movimiento las esperanzas colectivas que dan sentido a la vida cristiana.

Vemos, pues, que la celebración de los sacramentos, en consecuencia, exige compromiso entre la ortodoxia celebrativa con la orto-praxis de la ética cristiana, como ya apuntábamos en la introducción de este trabajo. No está de más recordar aquí que la palabra «*sacramentum*» significaba ya para los primeros cristianos de lengua latina, exactamente un compromiso de conversión y de cambio en la manera de dirigirse en sociedad. Por ello exigía un comportamiento ético en las relaciones sociales. Para las primeras comunidades cristianas “esta conversión no era reducida a una apropiación de nuevas convicciones acerca de Dios, del destino del hombre o de la esperanza de su liberación por medio de Jesucristo. Conversión era, antes que nada, compromiso mediante nuevas actitudes que disponían a los cristianos contra el status social de su tiempo.”¹²⁰

¹¹⁹ Aquí el autor hace una aclaración y dice que “si interpretamos *sacramentum* como juramento sobre el cual, por medio de un sacrificio, se establece un pacto (sentido con certeza conocido por Plinio), entonces podemos afirmar que en el texto nos es proporcionada una lectura romana de la asamblea eucarística, en el sentido de asamblea cultural, que posee en el centro un sacrificio con el cual se establece una alianza y un compromiso de vida”. Ibid, p.36.

¹²⁰ Cf. BOFF, L. *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, op. cit., p. 95.

La celebración de los sacramentos desde la dimensión de *anamnesis*, es una oportunidad “kairológica” y “kenótica”¹²¹ para festejar algunos de los hechos más importantes y relevantes en nuestra vida, así como las personas centrales en ella. Esto siempre mediante la palabra viva y en comunidad eclesial. Celebrar es, en definitiva, hacer que se torne presente la novedad de la vida: la que Dios celebra con nosotros y nosotros con Dios.

Una de las hipótesis que levanto aquí, con respecto al tema que nos ocupa, es que la falta de una vivencia sacramental, desde una perspectiva anamnética, como consecuencia de un sentido ético-práctico del seguimiento de Jesús, ha redundado en una seria crisis sacramental que va más allá de quererlo reducir únicamente a una cuestión de crisis estadística o numérica de cristianos que viven y celebran los sacramentos ofrecidos por la Iglesia.

Desde el ámbito de la práctica cristiana de los sacramentos descubrimos que precisamente aquello vivido con anterioridad en concordancia con el seguimiento de Jesús, — y que se expresa en la celebración sacramental — es lo que en última instancia da a la celebración sacramental y litúrgica, sentido y razón de ser. Es la relación dialéctica entre ortodoxia y ortopraxis los que hace posible celebrar lo vivido y vivir lo celebrado. Así, insisto una vez más, como ya lo he apuntado anteriormente en la introducción, evangelización y sacramentalización no son contrarios, sino necesarios.

Haciendo un parangón analógico podemos decir que, así como la teología siempre es un acto segundo, precedido por la fe, así también la celebración litúrgica-sacramental siempre será un acto segundo, precedido por una vida de conversión y compromiso con la causa del reino de Dios y su justicia. Se celebra lo vivido y se vive lo celebrado.

¹²¹ Kénosis-Vaciamiento / “*Kénosis*” se deriva de la palabra Griega “*kenoo*” que significa vaciamiento y que se traduce en Filipenses 2:7 como: “se anonadó a sí mismo”. En el siglo XVIII, y particularmente en el XIX, ese mensaje de Filipenses vino a ser la base de una interpretación cristológica que buscaba explicar la posibilidad de la encarnación afirmando que el Verbo o Palabra eterna de Dios se vació a sí mismo de los atributos divinos que son incompatibles con el ser humano (omnipotencia, omnisciencia, etc.) a fin de poder encarnarse. – Cf. GONZÁLEZ, J. L., op. cit., p. 162.

Ya Leonardo Boff, hace algunos lustros atrás nos advertía a propósito de la importancia de articular la celebración del sacramento con el compromiso de vida y servicio al reino:

“el sacramento significa la culminación de todo un proceso de conversión, de compromiso y de servicio a la causa renovadora y liberadora de Cristo. El rito, sin el compromiso que supone, encarna y expresa, es magia y mentira ante los hombres y ante Dios”.¹²²

Por ello, ante la multiplicación cada vez mayor de celebraciones en las parroquias, es siempre teológica y pastoralmente saludable el preguntarse ¿qué celebramos en los sacramentos? ¿Qué sentido tiene la celebración? ¿Cuál es el compromiso que implica? La falta de clareza en estas respuestas ha redundado en una crisis de los sacramentos en nuestros días. No saber qué celebramos, dificulta vivir lo celebrado. Sin un serio compromiso por el proyecto del Reino de Dios y su justicia, la celebración del sacramento se convierte en una representación teatral, en un show o representación que engaña a los hermanos y que ofende a Dios.

Estoy plenamente convencido que este eje teológico de la celebración anamnética como correlación evangélica entre lo celebrado sacramentalmente con lo vivido cotidianamente, debe enmarcar la pastoral sacramentaria de la iglesia, la cual no puede reducirse a multiplicar ceremonias ni a conquistar adeptos para llenar templos, sino, por el contrario, debe de incentivar una práctica verdaderamente cristiana alimentada por ritos que celebren y hagan presente el seguimiento y el proseguimiento de la praxis de Jesús en comunidad. Nos corresponde ahora a nosotros “vivir y evangelizar la sacramentalidad desde el mosaico cultural latinoamericano, continuando la obra de Jesús y los apóstoles en la Iglesia de hoy.”¹²³

¹²² BOFF, L. *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, op. cit., p. 96.

¹²³ CODINA, V. – IRARRAZAVAL, D. *Sacramentos de iniciación*, op. cit., p. 145.

2.5 La crisis sacramental como expresión de la crisis entre evangelización y cultura

En lo que se refiere al génesis de las causas de la crisis sacramental en estos tiempos actuales de globalización, — amén del problema dialéctico evangelización—sacramentalización y de la crítica del racionalismo moderno y del cientificismo ilustrado que ya hemos expuesto y reflexionado en los apartados anteriores — podemos escrutar diversas, o un sin fin de ellas,¹²⁴ sin embargo, enumeraré aquí solamente una que a mi parecer lanza un desafío al proceso evangelizador de nuestros días. La desvinculación entre Evangelización y Cultura.

La crisis sacramental actual, como manifestación de una crisis más amplia y más influyente, es la expresión del difícil y complejo relacionamiento entre evangelización y cultura. La ruptura entre Evangelio y cultura moderna, según escribía Pablo VI en su exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, es uno de los dramas de nuestro tiempo:

“La ruptura entre Evangelio y Cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas.”¹²⁵

El Concilio Vaticano II reconoce que “entre el mensaje de salvación y la cultura humana se descubren muchas conexiones. Dios, revelándose a su pueblo hasta

¹²⁴ *Ad intra* de la iglesia podemos citar como posibles causas de la actual crisis sacramental la reducción conceptual del contenido tan rico del término original griego de “*mysterion*” que fue traducido con el término latino de los siglos II-III como “*sacramentum*,” la concepción exclusiva del *ex opere operato* de los sacramentos, el problema de la concepción de la gracia presente en ellos, su número, el problema de la institución por parte de Jesús, etc. Por parte externa, *ad extra*, podemos citar el racionalismo moderno cartesiano, el apriorismo de la razón ilustrada de Kant y el proceso de secularización como unas de las razones del actual “desencantamiento del mundo,” según Weber, y que a la postre ha afectado la esfera sacramental actual en su crisis.

¹²⁵ EN n.20.

el momento de su plena manifestación en su Hijo encarnado, ha hablado según la cultura propia de aquellas edades.”¹²⁶

Desde el punto de vista antropológico, vemos que el destinatario de la evangelización es el hombre mismo, en su concreción histórica y cultural. Y es a ese hombre a quien es proclamada la Buena Nueva de salvación la cual “debe ser hecha de modo que la Palabra proclamada pueda ser comprendida y aceptada por este mismo hombre ya que el mismo ‘*verbum Dei propter nos homines et propter nostra salutem*’”¹²⁷ se hizo hombre y se inculturizó (Jn. 1,14). Así, el mensaje cristiano necesita ser “transvasado” a las categorías propias de cada tradición histórica y cultural en la cual es anunciada y vivida sin que esto represente necesariamente una reducción de su originalidad, la cual ejerce una función de criticidad ante cualquier cultura. La *Evangelii Nuntiandi* nos recuerda a este respecto que:

“Evangelio y por consiguiente la evangelización, no se identifica con ninguna cultura y es independiente con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de integrarlas a todas sin someterse a ninguna.”¹²⁸

La iglesia, consciente de su misión de anunciar la Buena Nueva de salvación a todos los hombres sin distinción de épocas y regiones:

“no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a raza o nación alguna, a algún sistema particular de vida, a costumbre alguna antigua o reciente. Fiel a su propia tradición y consciente a la vez de la universalidad de su misión, puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura; comunión que enriquece al mismo tiempo a la propia Iglesia y las diferentes culturas.”¹²⁹

¹²⁶ Cf. Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la iglesia y el mundo de hoy n.58. In: CONCILIO VATICANO II, Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar. Barcelona: Regina, 1967. De ahora en adelante para facilitar la lectura se citará este documento como GS, añadiendo inmediatamente el numeral del cual se trata. Por ejemplo GS n.58. El comentario entre corchetes es nuestro y se hace con el objetivo de abonar o resaltar alguna idea o concepto útil en el respectivo texto.

¹²⁷ Cf. FORTE, B. *A Igreja: Ícone da Trindade*. op. cit., p. 54.

¹²⁸ EN n.20b.

¹²⁹ GS n.58.

Como hemos apuntado ya, entre el mensaje de salvación proclamado por la iglesia y la cultura humana se descubren muchas conexiones ya que el contenido evangélico que se anuncia es vivido y asimilado por hombres enmarcados dentro de una determinada cultura. Así, descubrimos que:

“la Iglesia, al vivir durante el transcurso de la historia en variedad de circunstancias, ha empleado los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todas las gentes, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la multiforme comunidad de los fieles.”¹³⁰

Por ello, la evangelización y la práctica sacramental no pueden por lo menos que tomar elementos del mundo simbólico de la cultura y las culturas para poder transmitir su mensaje y hacerlo inteligible a los hombres.¹³¹ La historia de la vida eclesial nos muestra que:

“La iglesia, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio a nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y al mismo tiempo se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas. Para aumentar este trato sobre todo en tiempos como los nuestros, en que las cosas cambian tan rápidamente y tanto varían los modos de pensar, la Iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas. Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada.”¹³²

La iglesia descubre así que “evangelizar debe ser, con frecuencia, comunicar a la fe de los fieles — particularmente mediante una catequesis llena de savia

¹³⁰ GS n.58.

¹³¹ “Efectivamente, el anuncio no adquiere toda su dimensión más que cuando es escuchado, aceptado, asimilado y cuando hace nacer en quien lo ha recibido una adhesión de corazón”, nos recuerda la *Evangelii Nuntiandi*. – Cf. EN n.23.

¹³² GS n.44.

evangélica y con un lenguaje adaptado a los tiempos y a las personas — este alimento y este apoyo necesarios.”¹³³

Si bien es cierto, como ya apuntábamos anteriormente, la evangelización no se identifica con ninguna cultura, ella no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a una raza o nación, a un sistema particular de vida, a una costumbre sea esta antigua o reciente, también es cierto que el contenido evangélico que se anuncia es vivido y asimilado por hombres enmarcados dentro de una determinada cultura. Según sea el sentido que se dé a ese término complejísimo de cultura,¹³⁴ esa ruptura entre Evangelio y cultura cobra rasgos diferentes. Enumeraré tres que a mi juicio ayudan a ejemplificar nuestra reflexión:

¹³³ EN n.54.

¹³⁴ Con la palabra *cultura* se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano. – Cf. GS n.53. En la interpretación del Concilio en América Latina y específicamente referente al concepto de cultura, el documento de Medellín reconoce “un sustrato común, que es fruto no sólo de la impronta cristiana sino también de los factores étnicos; a la vez se reconoce su diversidad, que proviene en buena parte de la superposición de diversas culturas y del actual proceso de transformación cultural” – Cf. DM: Mensaje 2; Conclusiones: 1, 2; 1,13; 4,3; 4,7; 5,11; 6,1 El Documento de Puebla, apoyándose sobre todo en los textos de la Constitución *Gaudium et spes*, n.53 y de la Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* n. 18 y 20, llega a decir a este respecto que: “Con la palabra «cultura» se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS n.53b) de modo que puedan llegar a «un nivel verdadera y plenamente humano» (GS n.53a). Es «el estilo de vida común» (GS n.53c) que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de «pluralidad de culturas» (GS n.53c). – Cf. DOCUMENTO DE PUEBLA. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. CELAM, Puebla, 1979, n.386. De ahora en adelante para facilitar la lectura se citará este documento como DP, seguido del título del respectivo documento y añadiendo inmediatamente el numeral del cual se trata, por ejemplo DP n.386. A diferencia de Puebla, Santo Domingo no define lo que es la cultura. Se podría suponer, por la continuidad que se quería dar a esta Conferencia respecto a las otras tres y su cercanía con la tercera, que acepta sin más el concepto con el cual trabaja Puebla (Cf. DP n.386). “La cultura es cultivo y expresión de todo lo humano en relación amorosa con la naturaleza y en la dimensión comunitaria de los pueblos” (Cf. SD n.228b). Cf. DOCUMENTO DE SANTO DOMINGO. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Nueva Evangelización. Promoción Humana. Cultura Cristiana, Conclusiones*, CELAM, Bogotá, 1992. El Documento de Aparecida, por su parte, llega a decir que: “La cultura, en su comprensión más extensa, representa el modo particular con el cual los hombres y los pueblos cultivan su relación con la naturaleza y con sus hermanos, con ellos mismos y con Dios, a fin de lograr una existencia plenamente humana. En cuanto tal, la cultura es patrimonio común de los pueblos y también de América Latina y del Caribe”. – Cf. DOCUMENTO DE APARECIDA. V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn. 14,6). Brasilia: CNBB, 2008, n.476. De ahora en adelante para facilitar la lectura se citará este documento como DAp, añadiendo inmediatamente el numeral del cual se trata, por ejemplo DAp n. 476.

La cultura “cultura”: Se entiende por cultura “cultura” al conjunto de conocimientos, artes y técnicas que existen en una sociedad y que poseen las personas llamadas “cultas”. El problema de la relación entre religión y cultura en la modernidad se origina por el desarrollo de los métodos científicos que conduce a un conjunto de saberes sobre el mundo y sobre el hombre cuyas conclusiones entran en colisión con la imagen religiosa pre-científica del hombre y del mundo. El conflicto generado se ha ido extendiendo por la difusión de los métodos sobre todo empíricos y de los resultados de la ciencia, así como de una forma de pensar dominada por el ideal del saber racional, que tiende a descalificar cualquiera otra forma o posibilidad de conocimiento.

Si para muchos teóricos el conflicto entre fe y ciencia se cree superado al coincidir de que ambas se sitúan en niveles diferentes de conocimiento, esa respuesta teórica está lejos de haber sido asumida por todos y todavía son muchos los creyentes que encuentran dificultades en elaborar una síntesis coherente entre estas dos “órdenes de conocimiento.”¹³⁵ Hay que reconocer que muchos de los postulados mantenidos por la tradición de la iglesia pertenecen a una época anterior a la aparición de la ciencia y a menudo chocan con las afirmaciones, la mentalidad y el clima cultural del hombre moderno y científico. Basta recordar la visión del universo, la explicación de los fenómenos atmosféricos, la comprensión de la salud y la enfermedad y la forma de hacer historia. Y más allá de todo esto, lo que con frecuencia entra en colisión es la idea misma de la relación del hombre con la naturaleza y su capacidad de transformarla, característica del hombre científico y técnico.

La cultura de la deslocalización: Con esta expresión nos referimos a las formas de vida que han impuesto las diferentes corrientes del proceso modernizador. También ellas pueden entrañar dificultades para la práctica sacramental. El proceso modernizador ha hecho pasar a las sociedades, del campo a la ciudad, de una producción artesanal a otra industrial, de un predominio de las relaciones

¹³⁵ El Concilio Vaticano II reconoce que “existen dos órdenes de conocimiento distintos, el de la fe y el de la razón; y que la Iglesia no prohíbe que las artes y las disciplinas humanas gocen de sus propios principios y de su propio método cada una en su propio campo, por lo cual, reconociendo esta justa libertad, la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias.” Cf. GS n.36, n.59. Cf. nota 150 de este trabajo.

interpersonales a una masificación progresiva, de una estabilidad a una movilidad constante. La nueva forma de vida está regida por la aplicación de la racionalidad científica, la burocratización de la sociedad, el aumento del consumo y una nueva manera de distribuir el tiempo, tanto de trabajo como de ocio. A esto se añade la irrupción de los medios audiovisuales y la creciente interrelación con todos los países del mundo, convertido en una aldea global. Dentro de la cosmovisión de la cultura moderna, “las costumbres tienden a uniformarse más y más; la industrialización, la urbanización y los demás agentes que promueven la vida comunitaria crean nuevas formas de cultura (cultura de masas), de las que nacen nuevos modos de sentir, actuar y descansar; al mismo tiempo, el creciente intercambio entre las diversas naciones y grupos sociales descubre a todos y a cada uno con creciente amplitud los tesoros de las diferentes formas de cultura, y así poco a poco se va gestando una forma más universal de cultura, que tanto más promueve y expresa la unidad del género humano cuanto mejor sabe respetar las particularidades de las diversas culturas.”¹³⁶

Los cambios sociales actuales están imponiendo una forma de vida de enorme movilidad social, facilidad para los desplazamientos, nuevos modos de disfrute del ocio, etc. Y esta forma de vida influye sobre la práctica religiosa. Así, por ejemplo, entre las causas aducidas para el abandono de la asistencia al culto por los católicos no practicantes, la más frecuente, muy por encima de las dificultades de la fe, de la moral o con la institución, remite a las circunstancias de esa forma de vida: las condiciones “materiales” de horarios, distancias, desplazamientos, y el influjo del entorno social. Esto ha originado el planteamiento de nuevas pastorales dentro de la iglesia que puedan dar respuesta y atención a este tipo de demandas y necesidades tales como la pastoral de la movilidad humana o de migrantes, la pastoral de gitanos o los intentos de una pastoral de “rodoviária” y de “rúa,” en Brasil.

Además, las nuevas formas de vida han generado un nuevo tipo de hombre, refractario a las condiciones que exigen tanto la vida religiosa como la práctica sacramental. Nos referimos a la cultura líquida o del vacío, de la intrascendencia, al predominio del “tener” sobre el “ser” que impone la sociedad de consumo y al individualismo hedonista que caracteriza a la sociedad contemporánea.

¹³⁶ Cf. GS n.54.

Si la liturgia comporta dificultades importantes de lenguaje por los cambios culturales apuntados más arriba, no hay duda de que el impedimento mayor radica en la incomprensión del mismo lenguaje simbólico. Porque el hombre pragmático sólo ve utilidades, el explicativo sólo se plantea problemas y el posesivo sólo alarga la mano a objetos apetecibles. En la medida en que el hombre de hoy se deja manejar por la cultura de la cotidianidad, está incapacitado de raíz para convertirse en un *homo symbolicus* un *homo celebrans*, para entrar en estado de fiesta, para vivir sacramentalmente.

Cultura en el sentido de la antropología cultural: La cultura, nos recuerda la *Gaudium et spes*, “tiene su origen inmediato en el hombre,”¹³⁷ y tiene como finalidad “la íntegra perfección de la persona humana, el bien de la comunidad y el de la sociedad entera.”¹³⁸ Por eso “es muy de desear, en primer lugar, que la cultura no se vea desviada de su propio fin y obligada a servir a los poderes políticos o económicos.”¹³⁹ Es preciso, además “hacer todo lo posible para que todos adquieran la consciencia de su derecho a la cultura y del deber que tienen de cultivarse a sí mismos y ayudar a los demás.”¹⁴⁰

Este nuevo sentido de cultura, que el Vaticano II hace suyo,¹⁴¹ puede definirse escuetamente de la siguiente manera: La cultura, desde el punto de vista antropológico, es la forma compartida que el hombre tiene de interpretar y sentir el mundo, el imaginario colectivo que predomina en un pueblo o en un grupo humano, la manera de transformar su entorno con la finalidad de buscar la perfección del hombre y la procura del bien común. Dado que cada pueblo o grupo humano crea para sí su propia cosmovisión de mundo, se afirma que, en este sentido, no hay cultura (en singular) sino culturas (en plural).¹⁴²

¹³⁷ Cf. GS n.59b.

¹³⁸ Cf. GS n.59a.

¹³⁹ Cf. GS n.59c.

¹⁴⁰ Cf. GS n.60c.

¹⁴¹ El Documento Conciliar de la *Gaudium et Spes*, en su capítulo II, bajo el título de “El fenómeno del progreso cultural,” hace una amplia descripción del término de cultura y sus diferentes comprensiones. Cf. GS n.53-62.

¹⁴² De aquí se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social y que la palabra cultura asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida común diversos y escala de valor diferentes

La cultura así entendida adquiere un alcance epistemológico en la medida que condiciona el ejercicio todo del saber. La cultura posee también un alcance ético: condiciona la forma de valorar. De esta manera, la cultura mantiene relaciones estrechas con la religión, ya que las mediaciones religiosas están tomadas de una determinada cultura o creadas por la fe en conexión con ella.

El problema que la cultura, así entendida, plantea a la práctica religiosa es doble. En primer lugar, en los países occidentales se ha pasado de una cultura toda ella impregnada por la religión a la autonomía de la cultura. Antes, lo sagrado cobijaba, dándole sentido, todos los órdenes de la vida social y personal. El secularismo produce la emancipación de todos esos órdenes y convierte lo sagrado en un orden junto a otro. El resultado no es la desaparición de la religión ni su privatización absoluta, sino más bien una nueva forma de presencia, que puede definirse como difusión de lo religioso en la sociedad y metaforización de la religión. Esta nueva presencia condiciona las posibilidades de ejercicio de sus mediaciones. Las repercusiones más importantes han sido las dificultades crecientes para la aceptación de unas normas invariables que regulen la práctica religiosa. Por otra parte, en la situación anterior, al estar la vida impregnada por lo sagrado, lo cultico empalmaba con el conjunto de la vida social y personal y con la cultura ambiental. De ahí que cada paso en la vida reclamaba la referencia a lo sagrado: todo en la vida empalmaba con el culto. En cambio, en la situación actual, lo cultico, aunque religiosamente importante, resulta una actividad paralela, difícilmente insertable en el conjunto de la vida real y cotidiana. De centro, pasa a ser elemento dislocado, con riesgo de que se vea como algo postizo, mantenido por pura tradición o costumbre.

Así las cosas, en los países occidentales el culto sólo recuperará su sentido cuando las comunidades religiosas tomen conciencia de la transformación operada en la religión, como consecuencia del secularismo moderno, y redefinan correctamente el tipo de presencia que corresponde a cada elemento de la vida religiosa en el conjunto de la vida personal, social y cultural de los hombres de hoy. Además, el hombre secular es muy sensible a la realidad y al valor religioso de hechos como la

encuentran su origen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza. – Cf. GS n.53c.

injusticia, el hambre, la opresión, la marginación, la violencia. Una vivencia de la religión que prescindiera de esto se descalifica como engaño superestructural que justifica, con su silencio o su pretendida neutralidad, el *statu quo* social injusto. De ahí que las religiones tengan que incorporar este hecho en la propuesta de salvación que ofrecen y que las celebraciones sacramentales tengan que reflejar esa situación y los esfuerzos por responder a ella.

El otro aspecto del problema se refiere a países con culturas diferentes a la occidental, en la que históricamente se inculturó el cristianismo.¹⁴³ Porque, de acuerdo con la antropología cultural, existe una incontable pluralidad de culturas, cuya legitimidad y dignidad resulta incuestionable. Del etnocentrismo occidental y cristiano hemos pasado al pluricentrismo cultural y religioso. Nuestro tiempo se caracteriza por el acceso a la conciencia planetaria y la conciencia del derecho de cada pueblo a su propia cultura. Hoy, más que nunca, no podemos y no debemos hablar más de “La Cultura”, sino, más bien, de “las culturas”, en plural.¹⁴⁴

Sabemos que el cristianismo se inculturó en una cultura particular — la judía y — e incorporó aportaciones de las culturas europeas — la greco-romana. Luego, así inculturado, se propagó por todas partes, imponiendo una cultura y sacrificando a menudo las culturas autóctonas y originarias. Las iglesias del tercer mundo han despertado a ese problema. Esto ha replanteado el sentido y concepción de la actividad misionera de la iglesia y la necesidad de una reforma litúrgica que responda a la nueva conciencia en relación con la propia. Respecto a la inculturación, hasta ahora todo ha consistido en asumir de esas culturas algunos elementos expresivos generalmente superficiales y secundarios. Pero este proyecto está ya agotado. No se trata de inculturar un cristianismo ya inculturado occidentalmente en otras culturas, sino de realizar el cristianismo interculturalmente, de acuerdo con las culturas de las diferentes iglesias locales, abrazando las categorías de los hombres que la componen, viviendo las tensiones y contradicciones que ellos viven y hacer en ellos resonar la fuerza del Evangelio. Semejante proyecto plantea retos insospechados para un

¹⁴³ Para una mejor comprensión y esclarecimiento sobre los conceptos de: cultura, inculturación, aculturación, e integración, ver la obra de PAULO SUESS. «Cultura». In: ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J., (Orgs.), *Mysterium Liberationis*. San Salvador: UCA, 1993.

¹⁴⁴ Cf. GS n.53c.

cristianismo que, en la iglesia occidental, se ha realizado en una forma cultural única, que se ha impuesto a las demás culturas.

¿Podrá contentarse el cristianismo con una inculturación superficial de su liturgia consistente en la adopción de las lenguas vernáculas y la introducción de pequeños retoques en los rituales y los sacramentos? ¿Se contentarán las Iglesias locales de América Latina, Asia y África, cada vez más conscientes de la dignidad de sus culturas, con lo que algunos han llamado "tropicalización" del cristianismo? ¿Hasta dónde puede llegar, sin poner en peligro la unidad del cristianismo, el esfuerzo inculturador en la celebración de los ritos cristianos fundamentales? ¿Podrán ser utilizadas en la liturgia cristiana las Escrituras de las tradiciones religiosas autóctonas? Estas y otras muchas preguntas muestran hasta qué punto puede ser radical la crisis de la práctica sacramental cristiana por razón del cambio cultural y su importancia de estudio.