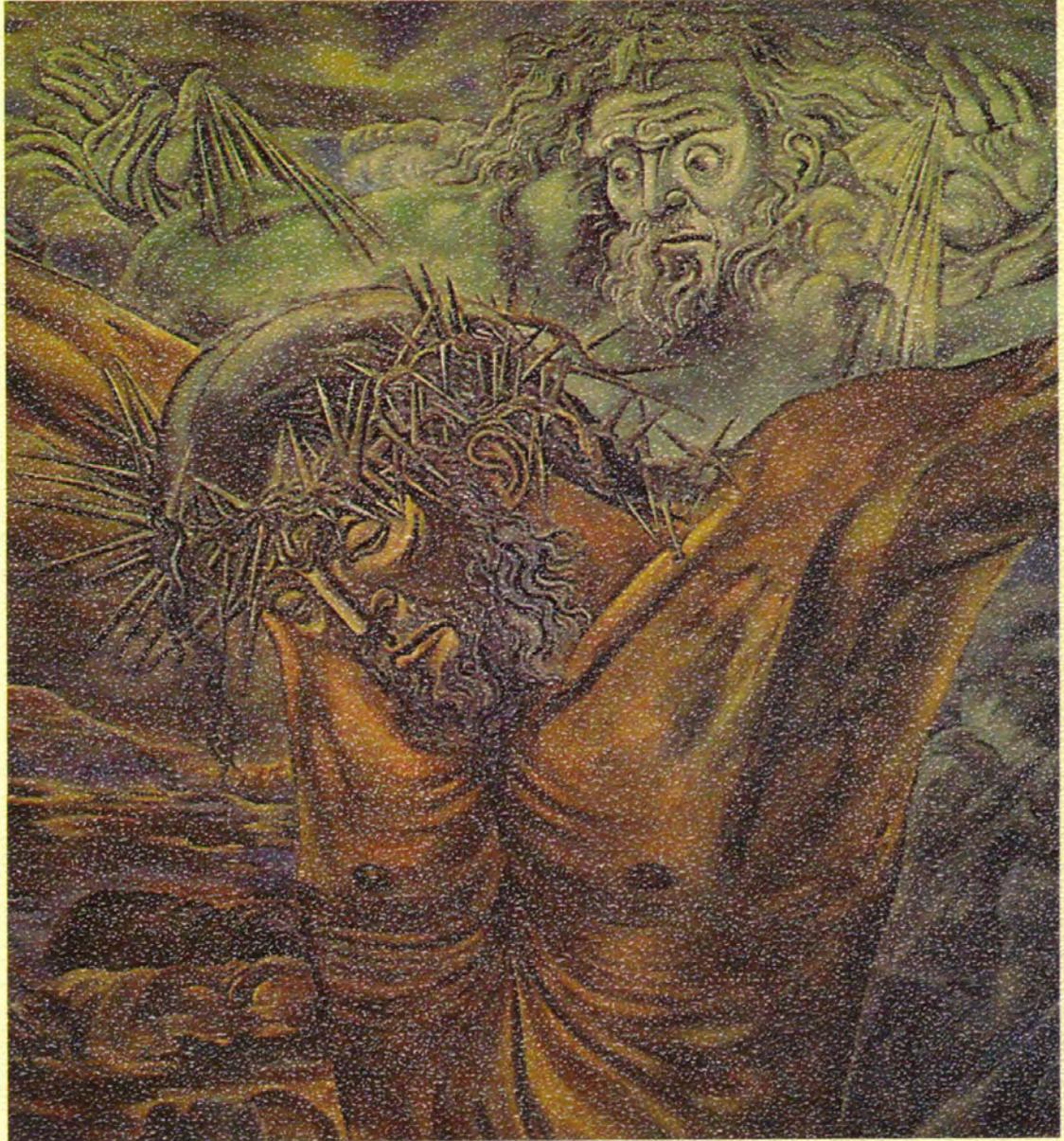


ISSN 0187-7054

VOCES

Publicación semestral / Jul - Dic 1997 / No. 11



RENACER EN CRISTO
El Bautismo: Teología y praxis



Revista de Teología Misionera de la
Universidad Intercontinental

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las misiones
Extranjeras,
México, D.F.

VOCES

Renacer en Cristo.

El Bautismo: Teología y praxis

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

Juan José Corona López
Rector

Sergio-César Espinosa González
Escuela de Teología

VOCES

Director

Sergio-César Espinosa González

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Juan José Corona López,

Sergio-César Espinosa González,

Humberto Encarnación Anízar,

Juan Antonio Muñoz, Roberto Jaramillo Escutia,

Marcos J. Villamán, Eduardo E. Sota García,

José Chávez Calderón, Ignacio Martínez Báez,

Jorge R. Gutiérrez, José Luis Franco Barba.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 35.00 m.n.

Suscripción anual (2 números): \$ 70.00 m.n.

(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Universidad Intercontinental
Escuela de Teología
Insurgentes Sur 4303
14000 México, D.F.
Tel. 5 73 85 44
Fax. 5 13 09 50

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Formación e impresión:

Editorial Ducere, S. A. de C.V.

Rosa Esmeralda 3 Bis.

Col. Molino de Rosas

01470 México, D.F.

Tel. y Fax 680 22 35

Se terminó de imprimir en enero de 1998

La edición consta de 1000 ejemplares

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

RENACER EN CRISTO EL BAUTISMO: TEOLOGÍA Y PRAXIS

Crisis de la práctica sacramentaria en América Latina <i>Dr. Manuel Anaut Espinoza</i>	13
Teología sacramental desde la perspectiva de los pobres <i>Dr. Jorge Domínguez Rojo</i>	41
Teología y praxis del bautismo en los Padres de la Iglesia <i>Dr. Mario Ángel Flores Ramos</i>	59
El bautismo en los orígenes de la evangelización de México <i>Dr. Roberto Jaramillo Escutia</i>	75
Culto y ritos: expresiones religiosas de una cultura <i>Mtra. María Van Doren</i>	97
Inculturación y bautismo <i>Mtro. Sergio-César Espinosa González</i>	111
Pastoral del bautismo y sociedad en transición <i>Dr. Francismo Merlos Arroyo</i>	127

El bautismo en las comunidades indígenas nahuas de la Sierra Negra de Coxcatlán, Puebla <i>Pbro. Anastasio Hidalgo</i>	137
Pastoral bautismal en Corea <i>Hna. Elizabeth Cheong</i>	145
El bautismo en la cultura Massai <i>Pbro. Andrés Simental</i>	151
SOBRE LOS AUTORES	159

PRESENTACIÓN

La Universidad Intercontinental se encuentra cumpliendo apenas poco más de 20 años de su fundación. En este tiempo la Escuela de Teología ha ido encontrando su propia definición, colaborando en la reflexión y praxis misionera de nuestra iglesia.

Entre esas formas de colaboración encontramos las Semanas Teológicas, de las cuales les presentamos la número VIII bajo el título RENACER EN CRISTO. EL BAUTISMO: TEOLOGÍA Y PRAXIS, que se hace eco de la invitación del Papa Juan Pablo II en su exhortación para celebrar el Tercer Milenio Adveniente. Es así que hemos querido reflexionar sobre Jesucristo nuestro Señor, como principio de vida cristiana, de ahí el título de la VIII Semana de Teología y de esta entrega.

El tópico del bautismo como iniciación a esa experiencia de vida cristiana será el eje de la reflexión que les presentamos.

La lógica interna de este volumen es concéntrica. Se parte de marcos generales para llegar a cuestiones pastorales. Primero presentamos en los dos primeros aportes un marco amplio de los sacramentos en América Latina. Se inicia presentando la crisis de la práctica sacramentaria, donde se aducen las razones de dicho fenómeno, para pasar a ver el mismo hecho pero desde la perspectiva particular de los pobres.

Con este cuadro teológico de referencia se pasa a presentar los ritos de iniciación en diversas religiones y en las comunidades neotestamentarias (cuestiones que no aborda esta entrega) como telón de fondo para pasar bajo esos presupuestos al trato directo del tema central que ahora nos ocupa. Es así como presentamos el bautismo en los Padres de la iglesia, especialmente en los testimonios de la *Didaché* y el *Pastor de Hermas*, donde se analizan sus implicaciones y desarrollo. Como hecho particular se estudia el bautismo en los orígenes de la evangelización en México. Esta última parte comprendería un marco histórico, para dar paso a uno cultural, donde primero se ve el culto y el rito como expresiones religiosas de una cultura y en ese ámbito se presenta la relación entre inculturación y bautismo. Lo anterior se aterriza en la cuestión pastoral dentro de nuestra sociedad en transición. Finalmente

y en este contexto pastoral, presentamos tres expresiones de la experiencia del bautismo celebrado por el pueblo; una indígena (de México), una Coreana, especialmente de los sectores urbanos y una africana, de la tribu Massai de Kenia.

Esperamos que los aportes que aquí presentamos sean de provecho para todos.

México, D.F.
Diciembre de 1997
Revista Voces

**RENACER EN CRISTO.
EL BAUTISMO:
TEOLOGÍA Y PRAXIS**

CRISIS DE LA PRÁCTICA SACRAMENTARIA EN AMÉRICA LATINA

Dr. Manuel Anaut

Este trabajo se interroga acerca de las causas de la crisis de la práctica sacramentaria en América Latina y propone algunos elementos de respuesta y también al final algunas propuestas.

No se puede negar que en América Latina la práctica de los sacramentos está en crisis; pero el criterio que nos permite hacer tal afirmación no es de naturaleza empírico-cuantitativa, sino más bien vital-existencial: hay crisis cuando la celebración de los sacramentos, la vida concreta y el compromiso de transformación evangélica de la realidad están desconectados entre sí.

Esta falta de conexión puede manifestarse de diferentes formas: ritualismo, rubricismo, falta de participación de los asistentes a las celebraciones... Pero sin duda el síntoma más alarmante es la ausencia de mordiente de dichas celebraciones en la realidad. Es decir, que no es raro constatar que la celebración de los sacramentos no parece incidir de manera decisiva en la transformación de la realidad de nuestro subcontinente.

Las causas de esta crisis son numerosas y variadas, pero podemos afirmar que ellas provienen esencialmente de al menos cuatro frentes: la religión del dios-Capital, la modernidad, la posmodernidad y la religiosidad popular.

Haciendo uso de la flexibilidad que los organizadores de este evento académico me concedieron muy amablemente para precisar y orientar el tema que me fue asignado he modificado el título original, ya que me parecía problemático. Pensé que mejor que hablar de la *Crisis y práctica de lo sacramental*

en América Latina era mejor plantear el problema de la *Crisis de la práctica sacramentaria en América Latina*. Empezaré, por consiguiente, problematizando y precisando los términos en los que el tema de esta ponencia había sido formulado para, de esta manera, justificar el cambio de enfoque de la misma. En seguida les invitaré a interrogarnos juntos acerca de la cuestión de saber a partir de qué criterios podemos diagnosticar la existencia de una crisis en la práctica popular sacramentaria. Espero poder mostrar en esta etapa de mi exposición que el criterio que yo llamo, "empírico-cuantitativo", y que consiste en afirmar que la práctica sacramental está en crisis porque el número de personas que solicitan los sacramentos en las parroquias disminuye constantemente, es insuficiente para elaborar un tal diagnóstico, visto lo cual propondré como criterio alternativo el que yo llamo "vital-existencial" y ensayaré una descripción (forzosamente parcial) de la crisis desde este punto de vista. En un tercer momento nos interrogaremos acerca de las causas de la crisis, pregunta para la cual vamos a buscar algunos elementos de respuesta. Sólo elementos de respuesta, porque, como tendré ocasión de señalarlo a su debido tiempo, la crisis de la práctica sacramentaria es en realidad parte de un fenómeno mucho más complejo, de una crisis cuya amplitud incluye, al mismo tiempo que desborda, los límites del ámbito de los sacramentos. Más exactamente, la crisis por la que éstos pasan es eco de otra de dimensiones más globales que se deja sentir en el mundo de hoy. Vista esa complejidad me limitaré a señalar solamente un cierto número de pistas de reflexión que deberán ser ulteriormente profundizadas, completadas y desarrolladas. Por último, ofreceré una breve síntesis y sugeriré algunos desafíos urgentes que se plantean a la pastoral sacramentaria en América Latina hoy.

I. PRECISIONES PREVIAS

En un principio se me propuso hablar de la *Crisis y práctica de lo sacramental en América Latina*. A primera vista el tema parecía claro; sin embargo, examinado más de cerca, resultaba más problemático de lo que en un principio hubiérase podido sospechar. En efecto, cuando hablamos de una hipotética "crisis de lo sacramental", tropezamos con una dificultad planteada por el vocabulario que estamos empleando. Habitualmente el término *sacramento* y sus

derivados se refieren a ciertos ritos de índole religiosa como el bautismo, la eucaristía o el matrimonio, por ejemplo. Pero precisamente esa connotación religiosa está tan presente en nuestros esquemas categoriales en virtud de la fuerza de la costumbre que no es infrecuente que termine encubriendo la profunda raíz antropológica de los sacramentos, e incluso de la sacramentalidad misma, haciendo que se desvíe de ella nuestra atención. No habría que olvidar que antes de ser ritos religiosos los sacramentos son expresiones simbólicas de profundas vivencias humanas en cuanto que ellos están referidos a ciertas situaciones vitales fundamentales que experimenta el hombre, y "cuya estructura desde un punto de vista antropológico coincide con su verdad cristológica", al decir de un teólogo contemporáneo¹. De ahí que los sacramentos cristianos posean una dimensión humano-religiosa que no podemos en ningún caso pasar por alto o mutilar².

Ahora bien, hablar de *lo sacramental* así, en abstracto, apunta justamente a la raíz antropológica de la sacramentalidad, esto es, a aquello que hace que un sacramento sea tal o, si se prefiere, a aquello que confiere a una determinada realidad cósmica una densidad de sentido que la inserta en la red de significados y en el universo simbólico de una determinada cultura. Es entonces que las cosas empiezan a hablar. Superada su opacidad de significado por la mirada sacramentalizadora del hombre, que les asigna un sentido, ellas se vuelven transparentes al patentizar aquella realidad que las trasciende y de la cual se tornan cifra para el mismo hombre³. De ahí que lo que hace que una cosa pueda convertirse en sacramento no sea algo de orden primariamente metafísico ni religioso, sino una realidad profundamente antropológica: la capacidad que tiene el ser humano de expresar y de celebrar de manera simbólica las experiencias vividas en las situaciones fundamentales que marcan su existencia. De modo que *lo sacramental* es una expresión que designa a fin de cuentas esa dimensión esencialmente constitutiva del hombre. Por eso, y mientras los seres humanos sigamos poblando la faz de la Tierra, no puede haber crisis alguna de lo sacramental en cuanto tal. Habrá, eso sí, crisis de ciertas *expresiones de la sacramentalidad*, pero no de *lo sacramental*.

Creo que lo dicho anteriormente nos permite definir con mayor precisión los contornos de la temática que aquí habremos de abordar. No se trata de describir, ni mucho menos de analizar, una supuesta crisis de lo sacramental en América Latina, sino de una

de sus manifestaciones concretas: la práctica de los sacramentos cristianos. En otros términos, lo que aquí nos va a ocupar es la crisis de la práctica *sacramentaria* en nuestro subcontinente.

II. ¿CÓMO SABEMOS QUE HAY UNA CRISIS SACRAMENTARIA?

El título que lleva esta ponencia da por sentado, ya de entrada, que entre los cristianos latinoamericanos la práctica de los sacramentos está en crisis. Pero ¿quién nos ha dicho que esa crisis se da efectivamente? ¿Cómo sabemos cuándo la práctica sacramentaria florece y cuándo ha entrado en un periodo de decadencia? En otras palabras: ¿cuáles son los síntomas que permiten detectar en la vida eclesial de una comunidad la presencia de una crisis de la práctica de los sacramentos?

1. Insuficiencia del criterio cuantitativo

Probablemente estas interrogantes sorprendan a más de uno. Pareciera que bastaría con conocer, así sea someramente, la realidad pastoral de nuestras parroquias para percatarse de que el número de feligreses que solicitan los sacramentos es cada vez menor. Pero es precisamente contra este tipo de diagnósticos empírico-cuantitativos que deberíamos precavernos. Desde luego que tienen su valor como indicadores de una problemática, pero no me parece que por sí solos sean suficientes para dar razón de ella, pues creo que el criterio empírico-cuantitativo peca de superficialidad, y ello por tres razones.

a) *Infrecuencia no significa necesariamente crisis*

La primera razón por la que el criterio empírico-cuantitativo no es suficiente es porque *infrecuencia* no casa forzosamente con *crisis*. De ninguna manera pretendo caer en esa idealización candorosa de los tiempos paleocristianos tan fustigada por algunos autores, pero creo que no podemos dejar de reconocer el florecimiento que vivió la Iglesia en aquellos días. Tiempos fueron esos de apóstoles, de mártires, de padres de la Iglesia, de cristianos y cristianas cuya huella marcó de manera profunda e imperecedera a la comunidad

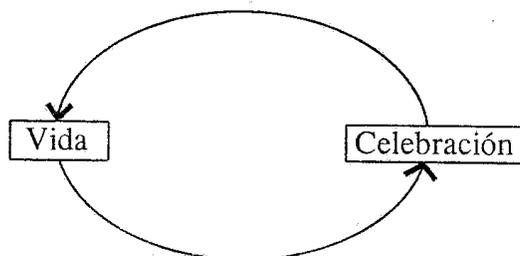
de los seguidores de Jesús; se redactan los escritos neotestamentarios, los concilios van paulatinamente definiendo las verdades fundamentales de la fe y las comunidades cristianas se ven proliferar por todas partes. Y sin embargo fueron tiempos, también, en que la práctica sacramental era, desde un punto de vista cuantitativo, relativamente escasa. Es verdad que el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, por ejemplo, consigna bautismos y conversiones multitudinarias que pueden ascender hasta alcanzar la impresionante cifra de tres mil bautizados en un solo día (2, 41; 5, 14; 6, 1.7), pero probablemente esta esplendorosa descripción de la realidad se deba más a la conocida tendencia lucana a idealizar los orígenes de la Iglesia que a un dato histórico objetivo. Sabemos, en efecto, que muy temprano, y aun en plenos siglos IV y V, de los cuales se ha dicho que son el momento de mayor esplendor de la iniciación cristiana⁴, entre los adeptos al cristianismo había una tendencia notable a posponer la recepción del bautismo hasta una edad relativamente avanzada. La razón era que había una concepción rigorista de la penitencia: sólo por el bautismo se borran los pecados, y en caso de faltas graves cometidas después del bautismo sólo había la posibilidad de acceder a la penitencia por una sola y única vez⁵. El carácter irrepetible de ésta venía de su íntima relación con el bautismo, del cual era una suerte de desdoblamiento, de modo que así como el bautismo es irreiterable, así también lo debía de ser la penitencia.

Este principio rigió la praxis penitencial de la Iglesia durante los siete primeros siglos de nuestra era hasta la aparición de la llamada "penitencia tarifada". Estas exigencias desalentaban a buen número de catecúmenos que preferían diferir la recepción del bautismo hasta una edad que les permitiera estar razonablemente esperanzados de no volver a pecar gravemente⁶. Así, pues, había una cierta parquedad en la celebración del bautismo y de la penitencia. Lo mismo vale decir a propósito de la eucaristía, celebrada sólo una vez a la semana: el domingo⁷. Y a pesar de todo resulta innegable la pujanza de la vida de la Iglesia de aquellos tiempos.

b) El fondo del problema: una cuestión de calidad, no de cantidad

La segunda razón es que este tipo de constataciones nos dice lo que sucede, con qué frecuencia y en qué proporción, pero al identificar

estos datos cuantitativos con la crisis (hay crisis de la praxis sacramental *porque* cada día disminuye más el número de personas que solicita los sacramentos) se encubre la verdadera naturaleza del fenómeno. No podemos establecer alegremente la ecuación: *Disminución de la frecuentación de los sacramentos = Crisis de la práctica sacramentaria*, porque el problema de fondo no es cuestión de cantidad, sino un asunto de calidad. La pujanza de la práctica sacramentaria de una comunidad y de su vida cristiana en general no se mide por el número de hostias que el sacristán tiene que comprar cada quince días ni por las horas que el señor cura pasa sentado en el confesionario durante la Cuaresma, sino por la calidad, la seriedad y el dinamismo del compromiso cristiano que una pastoral sacramentaria es capaz de desencadenar en dicha comunidad. Existe, en efecto, un lazo estrecho de retroalimentación entre compromiso cristiano de seguimiento de Jesús y celebración de los sacramentos. Más aún: el primero precede a la segunda; ésta se nutre, por así decirlo, de la "materia prima" que le da aquél. Si en cualquier liturgia sacramental no se celebra una experiencia fuerte de vida enmarcada en la perspectiva del seguimiento de Jesús nuestra celebración sonará inevitablemente a hueco. Es más -y dicho sea con todo respeto- la liturgia queda convertida en una pura y mera función teatral, ya que ésta es, por definición, la representación pública de un hecho, con mayor o menor grado de ficción, fuera del tiempo y del espacio reales. La celebración sacramentaria retroalimenta, a su vez, el compromiso cristiano renovando su dinamismo y lanzando al creyente a proseguir su tarea de seguimiento de Cristo con más brío. Entre praxis cristiana de seguimiento de Jesús y celebración sacramental se instaura, por consiguiente, una dinámica de retroalimentación circular que va de la vida a la celebración y viceversa:



Por eso, porque la calidad de la vida cristiana se refleja en la celebración y ésta en aquélla, sugiero que el criterio que nos permita discernir si en una comunidad hay o no crisis de la práctica sacramentaria debe ser más de orden vivencial y existencial que numérico.

c) Una indiferenciación indebida

La tercera razón por la que el criterio empírico-cuantitativo me parece insuficiente para diagnosticar una crisis en la práctica sacramental latinoamericana es que ofrece una apreciación demasiado global del problema y, por ende, no presta atención a la matizada y compleja realidad religiosa de nuestros pueblos. Según sea el lugar socio-cultural donde se lleve a cabo, la práctica pastoral latinoamericana presenta un amplio y contrastante mosaico de situaciones que difícilmente se dejarían englobar bajo un solo rubro. No es lo mismo la vida sacramental de una comunidad rural que la de otra inserta en un medio urbano, y aún en éste se descubren diferencias significativas de parroquia a parroquia y de colonia a colonia. Y si estas diferencias son tan perceptibles entre las parroquias de una misma zona, con cuánta mayor razón no lo serán de país a país⁸.

2. Una alternativa: el criterio vivencial-existencial

Por las razones antes aducidas creo que el criterio empírico-cuantitativo es insuficiente para dar razón de la raíz de la crisis de la práctica sacramental. Repito una vez más: no se trata de descalificar una aproximación desde esta perspectiva que, por lo demás, me parece válida⁹, sino de tratar de superar sus insuficiencias. ¿A qué criterio habrá que recurrir, entonces, para saber si la práctica sacramentaria está o no en crisis? Creo que a partir de lo expuesto más arriba podemos señalar como criterio fundamental la calidad de la vida de fe y del compromiso existencial de los cristianos miembros de una comunidad. Sin ánimo alguno de ser exhaustivo, creo que podemos empezar a sospechar que la praxis sacramentaria de un determinado grupo ha entrado en crisis cuando en la comunidad aparecen uno o más de los siguientes signos:

- cuando ella no celebra los momentos fuertes de la existencia humana en el marco del seguimiento de Jesús y, por con-

- siguiente, es incapaz de generar y de alimentar un compromiso activo de la comunidad en favor del Reino;
- cuando las celebraciones sacramentales pierden su mordiente profético y cesan de ser celebraciones subversivas para degenerar en actos inocuos legitimadores y encubridores del *statu quo*, de la injusticia y de las desigualdades antievangélicas;
 - cuando la Palabra proclamada en la celebración ya no sacude ni cuestiona las conciencias;
 - cuando la celebración de los sacramentos deja de ser una auténtica liturgia de la vida para degenerar en rubricismo;
 - cuando en vez de una pastoral sacramentaria que sea el momento celebrativo de todo un proceso global de evangelización se practica un sacramentalismo que identifica y reduce la vida cristiana con la recepción de los sacramentos¹⁰;
 - cuando la celebración de ciertos sacramentos como el bautismo, la eucaristía (particularmente en su modalidad de *primera comunión* o en los populares *quince años*) o el matrimonio, por ejemplo, adopta más los rasgos de un acto social de relumbrón que los de una celebración festiva de la praxis cristiana;
 - cuando la falta de participación de los fieles hace de la celebración un acto de masas en vez de una asamblea eclesial;
 - cuando el presidente de la celebración ha perdido el sentido y significado de lo que está celebrando y ejerce su ministerio de manera rutinaria, mecánica y monótona;
 - cuando el sacramento de la penitencia se centra más en el pecado (declaración íntegra, numérica y por especie, como quiere Trento) que en la conversión;
 - cuando las celebraciones se llevan a cabo de manera tan privada e individual que terminan perdiendo su esencial dimensión comunitaria;
 - cuando, finalmente, el Reino y el Evangelio dejan de ser las realidades estructurantes de la celebración.

Más que la disminución numérica de la frecuentación de los sacramentos debería preocuparnos la aparición de signos como los que acabamos de señalar y otros más del mismo jaez. Ellos son los verdaderos indicios reveladores de la existencia de una crisis sacramentaria en el seno de una determinada comunidad. Ya hemos dicho que más que cuestión de número es asunto de calidad del compromiso y, concomitantemente, de calidad de la celebración. Un

compromiso cristiano asumido y vivido seriamente se refleja en celebraciones comunitarias ricas y llenas de sentido que, a su vez, alimentan y dinamizan el seguimiento de Jesús de la comunidad creyente. En realidad es ésta y no los sacramentos quien es el verdadero sujeto de la crisis. Las crisis, en efecto, no existen hipostasiadas, lo son siempre de alguien. Y digo "de alguien" porque sólo los seres humanos pueden entrar en crisis; los animales, los vegetales y los objetos no. La razón de ello estriba en que toda crisis es una dolorosa toma de postura frente al mundo -o frente a un fragmento de mundo-- que nos cuestiona; es un ejercicio hermenéutico y de discernimiento que convulsiona nuestra relación con el mundo y pone en tela de juicio nuestro puesto en él. La crisis supone, pues, una relación con el mundo que sólo el hombre puede tener, pues como bien dijera Heidegger "la piedra carece de mundo, el animal es pobre en mundo, el hombre es configurador del mundo"¹¹.

Por esa razón, cuando hablamos de la crisis de la práctica sacramentaria, en el fondo estamos refiriéndonos a una situación que aqueja al sujeto de dicha práctica y que se refleja en ella. ¿Y quién es ese sujeto? La comunidad. Ella es el verdadero sujeto de las celebraciones sacramentales. No en vano los sacramentos son realidades de carácter simbólico, lo cual les imprime una irrenunciable dimensión comunitaria. Así lo ha hecho notar Paul Tillich al escribir:

"El acto que crea el símbolo es un acto social, incluso cuando el símbolo surge primero de un individuo. El individuo puede inventar signos para sus necesidades partitulares, (pero) no puede fabricar símbolos; si una cosa se constituye en símbolo para él, es siempre en función de la comunidad, que puede a su vez reconocerse en ese símbolo"¹².

Con lo anterior quiero subrayar una vez más que el criterio a considerar no debe partir de la práctica *individual* de tales o cuales sacramentos (cuántas personas se acercan a los sacramentos), sino de lo que *la comunidad* celebra y la manera como ella lo celebra en su liturgia¹³. Y como, según lo hemos dicho antes, esa celebración está estrechamente vinculada a la vida concreta, podemos afirmar que el criterio fundamental que nos ayudará a detectar si hay o no crisis de la práctica sacramentaria es la calidad, seriedad y firmeza del compromiso existencial cristiano de seguimiento de Jesús vivido en una comunidad.

III. CRISIS DEL MUNDO, CRISIS DE LOS SACRAMENTOS

Acabamos de decir que toda crisis implica una toma de postura frente al mundo que nos cuestiona y amenaza desestructurarnos; afirmamos, igualmente, que la crisis de la práctica sacramentaria tiene que ver con la vida concreta de la comunidad cristiana. En América Latina ¿cuáles son esos cuestionamientos radicales que el mundo plantea al compromiso de las comunidades creyentes y que, además de obligarlas a posicionarse ante ellos, redundan en una crisis de la práctica sacramental? En nuestro subcontinente el compromiso cristiano se ve hoy cuestionado, problematizado y debilitado desde múltiples frentes cuya enumeración detallada aquí sería excesivamente prolija. No obstante, podemos señalar brevemente entre los factores más relevantes los cuatro siguientes.

1. La religión del dios-Capital

La economía -y en nuestro caso la economía neolibera- se ha convertido hoy por hoy en una nueva religión que ha sido descrita de la siguiente manera: su móvil principal es el lucro, y su meta la riqueza; su dogma fundamental, la omnipotencia expansionista del dinero; su púlpito, los medios masivos de comunicación; sus sacramentos, los productos de bienes y de consumo atractiva y simbólicamente publicitados; sus templos, los bancos y las casas de bolsa; sus principios éticos fundamentales, la competitividad y la ganancia ilimitada¹⁴; su dios, el mercado, que es un dios celoso y único que no admite rival, (razón por la que el pensador francés Roger Garaudy ha hablado de un "monoteísmo del mercado"); su liturgia, la violencia sacrificial estructural que pasa a cuchillo a los más pobres¹⁵.

Quizá el mayor peligro de debilitamiento al que se puede enfrentar el compromiso cristiano a este nivel sea aquel que consiste en dejarse atrapar por los juegos ideológicos del sistema que terminan por acallar la voz profética de la conciencias. Según José Ignacio González Faus el capital impone su culto y su servicio no de manera coercitiva ni mediante la violencia física, sino a través de todo un juego ideológico que sutilmente penetra las conciencias y las voluntades suscitando en ellas un temor reverencial que hace que el hombre, por muy creyente que sea, no se atreva a decir o a hacer nada que pueda incomodar a ese dios omnipotente¹⁶. La connivencia

-directa o indirecta- del cristianismo con el sistema capitalista desacredita y debilita la práctica sacramental haciéndola sospechosa de encubrir y legitimar el sistema imperante, como tendremos ocasión de recordarlo en el siguiente apartado. En todo caso, y en virtud de la estrecha ligazón que une a los sacramentos con la vida concreta, el pueblo intuye que no es posible celebrar por una parte los primeros cuando por otra se legitima un sistema de dominación apoyado en valores antievangélicos. Dicho de otro modo, se percibe la incompatibilidad absoluta entre celebrar la acción salvífica del Dios de la vida cuyo reino anunció Jesucristo y sacrificar vidas humanas en aras de Mammón. Cuando esta contradicción se endurece no son pocos los que prefieren abandonar los sacramentos por no hacerse reos de blasfemia y sacrilegio fingiendo celebrar al Dios del reino cuando en realidad, con tales prácticas, se rinde culto a los ídolos de la religión del Capital neoliberal.

2. Modernidad y crisis sacramentaria

No deja de ser significativo que un autor como José María Castillo inicie su tratado sobre los sacramentos con un diagnóstico de la crisis de la práctica religiosa¹⁷. Y cuando plantea la pregunta sobre las razones de la crisis de la práctica sacramentaria el autor responde afirmando que el problema de fondo estriba en que los sacramentos son celebrados por la gente como actos religiosos¹⁸. Ahora bien, no podemos ignorar que las prácticas religiosas sufren hoy las consecuencias de la transición de la modernidad a la posmodernidad. Este cambio de paradigma ha traído consigo una fuerte sacudida de la práctica religiosa¹⁹. Ya sabemos las consecuencias que la modernidad ha tenido para la religión: el mundo siente ya no tener necesidad de la hipótesis de Dios ("Sin Dios todo marcha tan bien como antes", escribía Dietrich Bonhöffer desde su prisión²⁰); las sociedades se involucran en un proceso de secularización que termina derivando en lo que Max Weber llamaba el "desencantamiento del mundo"; por otra parte, el pensamiento crítico fuertemente marcado por la impronta de los maestros de la sospecha pone en tela de juicio la validez de las prácticas religiosas. Y me atrevería a decir que es sobre todo este último factor el que más ha contribuido a poner en crisis la práctica sacramentaria en los sectores latinoamericanos que se reclaman hijos espirituales de

la modernidad al extender a los sacramentos la cuádruple sospecha que pesa sobre lo religioso, a saber: la de ambigüedad, la de ambivalencia, la de violencia y la de manipulación.

La sospecha de *ambigüedad* es aquella que lleva a preguntarse si en vez de ser un conjunto de mediaciones que conducen a Dios, la práctica religiosa no será más bien un conjunto de objetivaciones que buscan inconscientemente ponerlo a nuestra disposición. Aquí, la ambigüedad reside en el hecho de que Dios, objeto y fin de la religión, accede a nuestras posibilidades de relación y es aprehendido por el hombre mediante una serie de mediaciones que tienden a objetivarlo, esto es, a hacer de él objeto de nuestro conocimiento o de nuestra práctica cultural. Entonces el riesgo que se presenta es el de confundir a Dios con las mediaciones, de manera que cuando el hombre crea que se está relacionando con el Absoluto lo esté haciendo en realidad con las mediaciones, desembocando así en una absolutización e idolatrización de éstas.

La sospecha de *ambivalencia*, por su parte, cree detectar en la práctica religiosa la realización sacralizada de un cierto número de obsesiones neuróticas mediante las cuales el enfermo trata de librarse de la angustia que lo habita.

En cuanto a la sospecha que se refiere a la *violencia* de lo religioso, ella se pregunta si la práctica religiosa no vendrá a ser a fin de cuentas la puesta en marcha de mecanismos de magia que permitan a quien los practica obtener automáticamente efectos tranquilizadores o gratificantes. El elemento violento se da aquí a nivel de la conciencia: para conjurar el castigo divino o alguna desgracia que amenaza con sobrevenirle, el hombre acude al ritual mágico. No es que el hombre realice el rito de manera libre, sino constreñido por el miedo, y el ser obligado a algo es una forma de violencia.

Por último, se ha llegado a sospechar, también, que la religión juega un *papel manipulador* en cuanto que ella es un poderoso instrumento de integración social a través del cual ciertos grupos de poder manejan de hecho a la masa de los crédulos, manteniendo así un estrecho control social sobre ellos. La historia muestra, efectivamente, que la religión ha estado muchas veces vinculada a las esferas del poder político y económico y que esta vinculación ha sido utilizada por las cúpulas de poder para legitimar y mantener el *statu quo* en vigor²¹. A este propósito, conocida es la tesis de Walter Benjamin según la cual no es que durante la Reforma el cristianismo haya *fomentado* el capitalismo²², sino que *se hizo*

capitalismo, y no menos famosa es la percutante frase de Ernst Bloch: "*ubi pecunia, ibi Ecclesia*"²³.

En nombre de estas sospechas amplios sectores ilustrados de la población latinoamericana han abandonado la práctica de los sacramentos por considerarla incompatible con el espíritu de la modernidad secular.

3. Posmodernidad y crisis de los sacramentos

Cuando sobreviene ese nuevo clima cultural que es la posmodernidad la crisis cobra nuevos matices. Con su propuesta de disolución de los conceptos clave de la modernidad (razón, verdad, sujeto...); con su negación del papel "fuerte" del pensamiento moderno en todos sus niveles y su propuesta alternativa de un pensamiento y una ética "débiles"; con su negación de un sentido último de la historia y al postular la quiebra de las utopías, la posmodernidad desecha de un solo golpe categorías esenciales de la fe y de la praxis cristiana que dan sentido y contenido a la práctica sacramentaria:

"La disolución del concepto de verdad, la renuncia al fundamento, el rechazo de la sospecha y de la crítica de las ideologías y la oposición de cualquier pretensión totalizadora de la razón dan como resultado la renuncia a todo intento de formular un proyecto global de transformación de la realidad y la quiebra de las utopías. (...) la posmodernidad, además de conformar un clima cultural, es un talante de vida. Efectivamente. No se queda en el ámbito de la reflexión filosófica, sino que tiene su traducción en actitudes y comportamientos concretos. (...) Junto a los valores de la posmodernidad hay que subrayar sus peligros. El individualismo es uno de los más graves, si no el más grave. La recuperación de la singularidad personal constituye un valor irrenunciable, pero puede desembocar en egoísmo e insolidaridad, como de hecho sucede en el clima cultural posmoderno. La renuncia a los grandes relatos puede conducirnos irreversiblemente al olvido de las grandes causas de la justicia, de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad-sororidad y a la renuncia a las "causas perdidas" de los pobres y marginados del sistema"²⁴.

Pero tal vez el mayor de los escollos que Tamayo Acosta acaba de enunciar sea, precisamente, el último: la crítica (y su concomi-

tante negación) que la posmodernidad dirige al cristianismo en cuanto gran relato. Porque el acceso al cristianismo como experiencia de salvación se opera justamente mediante la narración: relatando esa experiencia es como se da testimonio de ella y se invita al auditor a vivirla y a hacerla suya integrándola en la propia existencia. El anuncio de la salvación se da inevitablemente en términos de una soteriología narrativa: "la experiencia de salvación cristiana, cuando quiere hacerse accesible a otros, se narra, y entonces adopta la forma del relato de la entrega de Dios mismo al hombre, a través de Jesucristo, para su liberación"²⁵. Sin embargo, la posmodernidad opone un rechazo terminante a los metarrelatos dado que éstos ejercen funciones totalizantes que pueden justificar y sostener proyectos globales de futuro, cosa que entra en flagrante contradicción con la tesis del fin de la historia y con el principio de la negación de la validez y del sentido de todo proyecto con aspiraciones de totalidad y de definitividad, proclamados por los posmodernos. Para ellos, en efecto, el futuro no tiene sentido; la única actitud válida que cabe adoptar frente a la marcha del mundo y a la vida es la de un "esteticismo presentista" (J. M. Mardones) consistente en vivir y gozar el momento actual sin preocuparse mayormente del futuro, actitud dictada no por la irresponsabilidad o por el impulso facilón y cobarde de fugarse de la realidad, sino porque para los posmodernos el intento de transformar el mundo con miras a la construcción de un futuro mejor es una manifestación más de esa inadmisibles tendencia a instrumentalizar y a funcionalizar la razón, tan propia de la modernidad:

"No hay que escapar del presente para buscar el ser, la auténtica realidad, en el mañana justo, solidario y libre que haremos. Detrás del futurismo emancipador se esconde, dicen los postmodernos, la vuelta repetitiva de la funcionalización del pensamiento, de la coerción y el disciplinamiento de la voluntad, y el eterno retorno a los valores de la modernidad"²⁶.

Así las cosas, es fácil ver que la *Weltanschauung* posmoderna descalifica de entrada el fundamento mismo del proyecto cristiano, a saber: la utopía del reino de Dios entendida como transformación radical del mundo, la cual, si bien es cierto que se anuncia y realiza ya de modo parcial en la intrahistoria, apunta, sin embargo, a su plenitud definitiva en el acontecimiento escatológico, verdadero punto omega metahistórico, y una vez puesto fuera de juego el fundamento del cristianismo automáticamente queda invalidada

su función como metarrelato. Las consecuencias para la praxis sacramentaria no se hacen entonces esperar: por una parte, el compromiso cristiano de seguimiento de Jesús en favor de la utopía del reino, que, como lo hemos ya dicho, da contenido al proyecto de vida creyente celebrado en los sacramentos queda así, de golpe, vaciado de sentido y negado en su más honda razón de ser. Por otro lado, la proclamación de la Palabra, que tiene en toda 'acción litúrgica un lugar de esencialísima centralidad al desplegar en ella su función de metarrelato, queda descalificada. Y la gravedad de una tal descalificación se revela en toda su amplitud cuando recordamos que los relatos cumplen una función social de primer orden; no sólo porque, como bien ha visto Lyotard, lo que dichos relatos transmiten es el conjunto de reglas pragmáticas constituyentes del lazo social y porque, en cuanto actos de habla, los relatos involucran al que habla, al interpelado y a aquél o aquello de quien se habla²⁷, sino también, y sobre todo, porque el relato cumple un papel de fundador y de creador de sociedad en cuanto que vehicula la memoria de los orígenes del grupo. En la raíz de toda comunidad hállase siempre, en efecto, el relato de un acontecimiento fundador -sea real o ficticio-, así como de los grandes momentos y de las grandes decisiones configuradores de la historia comunitaria. Por esta referencia a los orígenes del grupo el relato es para él un elemento fundante, y por la actualización que de esos orígenes se hace a través de la memoria (la cual pasa inevitablemente por la mediación narrativa) el relato es creador y configurador incesante de la identidad grupal. Dicho de otro modo, y en virtud de la fuerza ilocucionaria de la palabra que constituye su entramado, el relato no solamente transmite a los auditores el acontecimiento fundador, sino que además lo re-crea y a su vez desecadena otros que mantienen vivo al grupo y aseguran su supervivencia. Para decirlo con Bernard Sesboüé: el acontecimiento fundador no vive más que por y en el relato, el cual es a su vez un acontecimiento, de suerte que si el relato cesa el acontecimiento desaparece; de ahí que cada vez que el relato actualiza por la memoria el acontecimiento, éste despliega de nuevo su potencial fundador²⁸. Por eso mismo el relato actualizado es creador y re-creador de identidad para la comunidad, "porque la identidad jamás queda 'instalada', nunca está 'acabada' a modo de una especie de armazón de la personalidad, de algo estático e inalterable"²⁹. El relato, pues, no sólo narra el acto fundador, sino que además lo actualiza, re-funda la comunidad, la

re-crea y la configura en su identidad. Operando de este modo, el relato articula lo que Searle llamaba los "hechos brutos" y los "hechos institucionales"³⁰.

Ahora bien, en régimen cristiano, el sacramento es el lugar donde el relato, transmitido en la celebración de la Palabra, se hace memoria, actualiza el acontecimiento fundador de la fe, despliega su potencial eclesiogenésico y configura la identidad de la comunidad creyente³¹. No es difícil ver en estas condiciones que la crítica postmoderna al cristianismo *via* la crítica a los grandes relatos mina desde sus bases la estructura misma del acto sacramentario. Porque poniendo en tela de juicio la proclamación de la Palabra (que, como hemos apuntado más arriba, ocupa un lugar de capital e imprescindible importancia en toda celebración litúrgica) como acto de habla de soteriología narrativa, queda descalificada la referencia al acontecimiento fundante y fundador de nuestra fe: el anuncio de Cristo, muerto y resucitado por nuestra salvación, con lo cual toda celebración sacramentaria queda *ipso facto* vacía de contenido; igualmente, desaparece el sujeto de la celebración sacramentaria, que es la comunidad misma, ya que los relatos, como acabamos de ver, son creadores de comunidad; además, por la misma razón, los sacramentos quedan privados de su capacidad de forjar en quienes lo celebran una identidad cristiana. Es a estos títulos que la posmodernidad contribuye, por consiguiente, a la crisis de la práctica sacramentaria.

4. Religiosidad popular y crisis sacramentaria

Un autor latinoamericano ha descrito así recientemente la problemática que tiene que enfrentar la práctica sacramentaria a nivel popular en América Latina:

- Grandes sectores de la población latinoamericana (que normalmente son los menos atendidos pastoralmente) se limitan a vivir su fe sólo en los momentos decisivos (liminares) de su vida: nacimiento, adolescencia, matrimonio y muerte, de modo que se puede hablar de los "sacramentos de las cuatro estaciones de la vida"³². Y en muchos casos se trata más de sacramentales que de sacramentos en sentido estricto.
- Hay también, especialmente entre las clases media y alta del medio urbano, amplios sectores que llevan a cabo una práctica

sacramentaria a-crítica y sin incidencia social. Suele estar motivada por la inercia de la costumbre o tal vez hasta por el sentido del deber, pero no se interroga sobre lo que significa celebrar la fe en un mundo de injusticias; no cuestiona el *statu quo* reinante y termina sosteniéndolo de manera implícita por su silencio.

- Otros cristianos, éstos comprometidos con el cambio social desde el seno de las comunidades de base, exigen una nueva formulación en clave liberadora, pues los esquemas clásicos les resultan insuficientes al ser desbordados por la nueva praxis³³.

Quizá podríamos añadir todavía el desfase existente entre los símbolos de nuestro pueblo y aquellos que tradicionalmente han venido estructurando la celebración oficial de los sacramentos, desfase que hace incomprensible el lenguaje simbólico. En efecto, hace casi veinte años Dionisio Borobio hacía el siguiente diagnóstico, que no parece ser muy diferente del que se pudiera hacer hoy día:

"Muchos afirman que los sacramentos no les dicen nada, no sirven para nada. Su mundo habla otro lenguaje y emplea otros signos. Sus problemas y esperanzas inmediatas son distintas. (...) Y aquí y allá, de la misma entraña del mundo secularizado, nacen o se reviven nuevas formas religiosas, nuevas mediaciones sacrales, nuevos símbolos (...), que en medio de su ambivalencia parecen expresar la dimensión religiosa del hombre, los valores por los que aspira. En no pocos casos cabría pensar que el pueblo ha desplazado su esperanza liberadora a otros 'sacramentos de salvación' nuevos, más comprensibles y eficaces, que le proporcionan la vida política y social"³⁴.

Otro factor a considerar son las motivaciones que llevan a los creyentes a celebrar los sacramentos. A título ilustrativo señalemos que, según los datos arrojados por una encuesta llevada a cabo en 1982 en diez regiones del Perú, a la pregunta "¿Por qué bautiza Ud. a su hijo?" los encuestados respondieron: "Para que mi hijo esté bien con Dios" (59%), "Por costumbre" (19%), "Para evitar un castigo de Dios" (9%)³⁵. Y lo que aquí se dice a propósito de las motivaciones sobre el bautismo en el Perú es perfectamente válido y aplicable a los otros sacramentos en los demás países latinoamericanos. Este fenómeno parece ser indicio de que no hay una conciencia clara entre el común de los cristianos de la razón última y del sentido profundo de los sacramentos. En tales condiciones no es de extrañar que haya crisis a este nivel, porque ¿cómo puede

brillar por su vigor la celebración de algo que se desconoce? Ahora bien, llegados a este punto, una pregunta surge espontáneamente: ¿Por qué? ¿A qué se debe esa falta de conciencia acerca de los sacramentos entre nuestro pueblo, sobre todo cuando una de las prioridades mayores de la pastoral más comúnmente ejercitada en América Latina es, justamente, la praxis sacramentaria? Me atrevería a decir que todo lo anteriormente dicho y otros fenómenos concomitantes que acompañan a los aquí indicados, característicos de la crisis de la práctica sacramentaria en Latinoamérica, pueden sintetizarse paradójicamente en uno solo: la concepción sacramentalista de la pastoral que predomina en nuestro subcontinente. Nuevamente deberíamos preguntarnos si todos estos fenómenos son la crisis misma o si más bien no serán todos ellos síntomas de una problemática más de fondo. E igualmente habría que poner valientemente sobre el tapete la cuestión de saber si la crisis no nos viene de la concepción sacramentalista de la pastoral que predomina en las comunidades católicas latinoamericanas. En mi opinión, la falta de conciencia en una inmensa mayoría de nuestro pueblo sobre el sentido profundo de las celebraciones sacramentarias pese a la insistencia de la pastoral clásica en celebrar los sacramentos es ni más ni menos una consecuencia de esa misma insistencia. Tanto hemos identificado -y reducido- la evangelización con el sacramentalismo que nos hemos convertido en meros administradores de los sacramentos (en "funcionarios de Dios", diría Drewermann) más que en celebradores de la fe. Y es que la liturgia, cuando en lugar de encuadrarse en un proceso de evangelización más amplio, global e integral, cobra una cierta autonomía frente a él, pierde su eficacia evangelizadora. Porque ésta les viene del hecho de ser momentos celebrativos de la praxis cristiana -personal y comunitaria- de seguimiento de Jesús. Por eso, si bien es cierto que toda auténtica evangelización tiene su momento celebrativo, no toda liturgia es *ipso facto* evangelizadora.

Añadamos al cuadro arriba descrito ciertas concepciones cuasi mágicas del *ex opere operato*, una pizca de rutina y un mucho de desfase cultural entre el simbolismo de la liturgia oficial y el de nuestros pueblos y obtendremos un *cocktail* perfecto de pérdida del sentido, y hasta de conciencia del contenido, de las celebraciones de los sacramentos³⁶.

IV. SÍNTEISIS, DESAFÍOS Y CONCLUSIÓN

Hemos abordado el tema de la crisis de la práctica sacramentaria conscientes de estarnos aventurando en un tópicu en extremo complejo. Llegados al término de estas consideraciones podemos rescatar como ideas fundamentales las siguientes.

1. No se puede negar que en América Latina la práctica de los sacramentos está en crisis; pero el criterio que nos permite hacer tal afirmación no es de naturaleza empírico-cuantitativa, sino más bien vital-existencial: hay crisis cuando la celebración de los sacramentos, la vida concreta y el compromiso de transformación evangélica de la realidad están desconectados entre sí.

2. Esta falta de conexión puede manifestarse de diferentes formas: ritualismo, rubricismo, falta de participación de los asistentes a las celebraciones... Pero sin duda el síntoma más alarmante es la ausencia de mordiente de dichas celebraciones en la realidad. Es decir, que no es raro constatar que la celebración de los sacramentos no parece incidir de manera decisiva en la transformación de la realidad de nuestro subcontinente.

3. Las causas de esta crisis son numerosas y variadas, pero podemos afirmar que ellas provienen esencialmente de al menos cuatro frentes: la religión del dios-Capital, la modernidad, la posmodernidad y la religiosidad popular.

4. La llamada religión del dios-Capital figura entre las causas de la crisis debido a su cada vez más creciente expansión que viene a desplazar de la conciencia de los cristianos al Dios de Jesucristo cuya acción salvífica es celebrada precisamente por la comunidad creyente en la liturgia sacramental.

5. La modernidad pone en crisis a la praxis sacramentaria al hacerla partícipe de las cuatro acusaciones que lanza contra todo lo religioso, a saber: la de ambigüedad, la de ambivalencia, la de violencia y la de manipulación.

6. La posmodernidad contribuye a la crisis de la práctica de los sacramentos en cuanto que sus postulados básicos (especialmente el del fin de la historia y el de la crítica a los grandes relatos) minan los fundamentos que dan sentido y contenido a las celebraciones litúrgicas.

7. La religiosidad popular tampoco es ajena a la crisis, pues ésta se ha habituado a ver en los sacramentos celebraciones cuasi mágicas (si no es que manifiestamente mágicas) e individualistas, amén de la existencia de un desnivel existente entre el universo simbólico propio

de la religiosidad popular de nuestros pueblos y el de la liturgia oficial. Por otra parte, durante siglos se ha practicado en Latinoamérica una pastoral sacramentalista en vez de una pastoral auténticamente evangelizadora, lo cual redundará paradójicamente en un empobrecimiento del sentido de las prácticas sacramentarias.

De aquí parecen desprenderse una serie de desafíos teológico-pastorales que la Iglesia latinoamericana debe asumir si quiere vigorizar y darle sentido a la celebración de los sacramentos, de modo que respondan a los desafíos que la situación actual de nuestro subcontinente plantea hoy a la fe:

1. Se debe tener especial cuidado en velar por que la celebración de los sacramentos se encuadre siempre en un proyecto de evangelización integral y profética con miras a la transformación evangélica de la realidad.

2. Para ello es de capital importancia que la celebración de los sacramentos sea un lugar privilegiado de interpretación de los signos de los tiempos. Esto sólo se logrará cuando nuestras celebraciones se estructuren en torno a cuatro ejes sacramentales fundamentales: Cristo, la Iglesia, la historia y el pobre, esto es, cuando la liturgia exprese, viva y celebre la sacramentalidad fontal de Cristo actualizada por la Iglesia-sacramento-universal-de-salvación, la cual, atenta a la voz de Dios en la historia que nos habla sacramentalmente a través de los signos de los tiempos, aprende a descubrir en el pobre el sacramento del dolor de Dios en nuestro continente³⁷.

3. Frente a la religión del dios-Capital urge que las celebraciones sacramentales recuperen su potencial desenmascarador de los ídolos de muerte y fortalezcan su dinamismo como espacios de encuentro con el Dios de la vida.

4. Ante las sospechas que la modernidad lanza contra lo religioso es preciso que los sacramentos se desembaracen de aquellos elementos espurios que con el tiempo se les han ido adhiriendo y que velan su rostro evangélico. Elementos que hacen de ellos ritos mágicos ajenos a todo compromiso existencial con el evangelio, ritos encubridores y justificadores de las estructuras sociales deshumanizantes, ritos que no son sino solamente la válvula de escape de las angustias del hombre, ritos, en fin, que acaban creando ídolos. Por eso es de capital importancia que en el centro de las celebraciones sacramentales esté siempre el Evangelio de Jesús, vivido y proclamado, único remedio contra estas deformaciones.

5. A los serios cuestionamientos de la posmodernidad es necesario responder con una seria justificación de los fundamentos de la fe que celebramos. Justificación que debe pasar no sólo por una sólida teología sacramentaria fundamental, sino también, y sobre todo, por una praxis que muestre sin lugar a dudas que sí tiene sentido creer, vivir y morir por la utopía del reino.

6. Finalmente, es necesario que la pastoral de los sacramentos esté verdaderamente inculturada, de modo que se haga significativo para el pueblo lo que la Iglesia celebra. Habrá que ser muy sensibles y estar atentos, por consiguiente, a la riqueza y a la peculiaridad del lenguaje simbólico de nuestros pueblos.

A los ojos de algunos la descripción que acabamos de ofrecer pasará por pesimista y quizá hasta catastrófica. Es cierto que no todo es crisis en la vida sacramentaria de nuestro pueblo latinoamericano y que incluso los factores que aquí hemos señalado como causales de la crisis poseen, a pesar de todo, potencialidades que pueden llevar a una renovación de la vida cristiana. Pero al centrarnos en el aspecto crítico lo hemos hecho porque creemos que la vida de la Iglesia crece no por la autocomplacencia narcisista, sino cuando ella enfrenta los desafíos que el mundo y la historia le ofrecen. En lo que se refiere a la práctica de los sacramentos, se revelan serias deficiencias a las cuales los pastores y animadores de las comunidades creyentes deben hacer frente si no quieren que la vida cristiana se venga por tierra. Estas páginas han querido presentar algunos de esos retos sin la menor pretensión de exhaustividad. Hace falta continuar la reflexión y, sobre todo, tomarle el pulso a la realidad socio-religiosa de nuestro pueblo dejándonos interpelar por ella, a fin de comprometernos en firme con el anuncio creíble y significativo del Evangelio de la vida en nuestro subcontinente. Y una vez anunciada y vivida la Palabra que libera podremos celebrar comunitaria, festiva y simbólicamente la acción transformadora desplegada por Dios en el corazón mismo de nuestro mundo y de nuestra historia en y por Jesucristo. Porque no otra cosa sino esto son los sacramentos.

NOTAS:

1. BOROBIO, D., *Sacramentos y familia, Para una antropología y pastoral familiar de los sacramentos*, Paulinas, Madrid 1993, 24.
2. El mismo Borobio (Op. Cit., 9-10, n. 1) ofrece abundantes indicaciones bibliográficas sobre autores que han estudiado recientemente y puesto de relieve, desde el punto de vista antropológico y teológico, la densidad humano-religiosa de las situaciones vitales fundamentales. A esa lista podríamos añadir todavía las siguientes referencias: KAVANAGH, A., *Los acontecimientos del ciclo vital. Los ritos civiles y el cristiano*, en: Conc 132'(1978) 167-181. MAISONNEUVE, J., *Ritos religiosos y civiles*, Herder, Barcelona 1991. RIES, J., (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado, 1. Los orígenes del homo religiosus*, Trotta, Madrid 1995. Un poco en otra línea, pero aun así aportando puntos de vista útiles, se sitúa el libro de DUQUE, F., (ed.) *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid 1993. A mi sentir, VAN DER LEEUW, G., en su *Fenomenología de la religión*, (Fondo de Cultura Económica, México 1975), fuerza un poco las cosas tratando de hallar correspondencias entre ciertas prácticas cristianas y otras propias de otras religiones, especialmente de aquellas mal llamadas "primitivas"; ver, por ejemplo, las pp. 346-358.
3. Tal es el hilo conductor en torno al cual se organiza y desarrolla la obra de BOFF, L., *Minima sacramentalia: Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos, Ensaio de teologia narrativa*, Vozes, Petrópolis 1990 (trad. esp.: *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos, Mínima sacramentalia*, Indo-American Press Service, Bogotá 1995. Sobre el asunto que aquí nos ocupa véanse especialmente las pp. 28-30 (pp. 26-28 de la edición española).
4. GARCÍA PAREDES, J. C. R., *Iniciación cristiana y eucaristía*, Paulinas, Madrid 1992, 62.
5. El testimonio más temprano de este rigorismo (que más tarde llevará a herejías y cismas como los de Montano y Novaciano, a mediados del siglo III) lo encontramos en el famoso precepto IV, 3 del *Pastor* de Hermas (RUIZ BUENO, D., *Padres apostólicos*, La Editorial Católica, Madrid 1979, 978-979); pero la elaboración definitiva la hallamos en el *Tratado sobre la penitencia*, de TERTULIANO, cuando el autor afirma que Dios ha instituido una segunda penitencia que puede abrir a los pecadores las puertas de la vida, penitencia segunda que sólo se recibirá una vez, no más, pues ya se tuvo una primera oportunidad que resultó ineficaz (el bautismo): "Collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quoe pulsantibus patefaciat: sed jam semel, quia jam secundo. Sed amplius nunquam, quia proxime frustra. Non enim et hoc semel satis est?": *De poenitentia* VII, PL 1, 1241. Para todo este asunto véase VOGEL, C., *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Cerf, Paris, s/f, 16-17, 21-22. BOURGEOIS, H., *Le témoignage de l'Église ancienne: une économie sacramentelle*, en: Id. et alii, *Histoire des dogmes*, III, *Les signes du salut*, Desclée, Paris 1995, 94-99. HUBER, S., *Los padres apostólicos*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1949, 372-373.
6. HUBER, S., *loc. cit.* No obstante, debemos reconocer que algunos padres de la Iglesia exhortaban a los adeptos al cristianismo a no diferir la recepción del bautismo. Así, por ejemplo, Gregorio de Nisa escribe su *Adversus eos qui baptismum differunt* (PG 46). Igualmente Basilio de Cesarea, *Homilia XIII*, PG 31, 429, 437a y Gregorio de Nacianzo, *Oratio XL in sanctum baptisma*, PG 36, 372b. Tampoco se puede afirmar que ésta haya sido una práctica generalizada, pero el hecho es que se daba con cierta frecuencia y que los Padres exhortaban a bautizarse lo más pronto posible. Cf. GARCÍA PAREDES, J. C. R., *op. cit.*, 63-64.
7. ALDAZÁBAL, J., *La eucaristía*, en: BOROBIO, D., (dir.), *La celebración en la Iglesia*, II, *Sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1994, 193. En la nota 14 el autor señala que no es

seguro que el ritmo diario al que alude Hch. 2, 46 se refiera a la celebración de la eucaristía. Podríase tratar de la comida en común, y, más verosímelmente, de la oración en el Templo, lo cual estaría en conformidad con otros pasajes que apuntan en ese sentido (Lc. 24, 53. Hch. 2, 42; 3, 1; 22, 17). La alusión a la participación asidua de los primeros cristianos en la fracción del pan (Hch. 2, 42) no significa forzosamente que ésta se llevara a cabo todos los días; puede muy bien referirse a la celebración dominical de la eucaristía, que pasaría con toda seguridad por frecuente, sobre todo a los ojos de los judeo-cristianos, en comparación con la Pascua judía, que sólo se celebraba una vez al año. Por otra parte, se debe relativizar este pasaje no sólo por esa tendencia lucana a la que hemos aludido más arriba consistente en idealizar los primeros tiempos de la Iglesia, sino también en razón del género literario utilizado en la redacción de este pasaje. Se trata, efectivamente, de un sumario, propio del cual es "su función generalizadora en virtud de la cual acontecimientos o situaciones singulares del relato adyacente se presentan como normales, típicos y permanentes" (DILLON, R., y FITZMYER, J. A., en: BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., y MURPHY, R. E., (dirs.), *Comentario bíblico San Jerónimo*, III, *Nuevo Testamento I*, Cristiandad, Madrid 1972, 448, n. 23).

8. Un ejemplo ilustrativo de ello lo tenemos en un artículo de Dionisio Borobio publicado hace una veintena de años: *Los "cuatro sacramentos" de la religiosidad popular. Una crítica*, en: *Conc 132* (1978) 249-266. El autor hace notar que hay cuatro sacramentos que priman en la religiosidad popular, a saber: el bautismo (de niños), la eucaristía (en su modalidad de *primera comunión*), el matrimonio y las exequias. Esto lo escribió Borobio desde su contexto de teólogo que habla de la religiosidad popular de su país, España, tal y como se daba a fines de los años setenta (nótense las referencias que da el autor en la p. 249, n. 2). Indudablemente alguien que conozca la religiosidad popular mexicana en sus expresiones actuales encontrará discutible el elenco que ofrece este autor. Ello muestra cómo es riesgoso dar apreciaciones globales del fenómeno de la práctica pastoral sin tomar debidamente en cuenta las diferencias provenientes de cada contexto sociocultural.

9. Y que un estudio de nuestro tema desde la perspectiva empírica es válido lo muestra el libro de GALELEA, S., *Análisis empírico de la religiosidad latinoamericana*, IPLA, Quito 1969.

10. Es curioso notar con cuánta frecuencia suele darse el título de *practicantes* a aquellos cristianos que se confiesan, van a misa y comulgan regularmente. Como si eso bastara para ser verdaderamente practicantes, sin necesidad de llevar en lo cotidiano un estilo de vida coherente con el Evangelio.

11. HEIDEGGER, M., *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, NRF-Gallimard, Paris 1992, 265. En la misma línea va Manuel de Diéguez cuando, en un contexto ligeramente diferente, escribe: *El hombre es un animal cósmico. De todos los seres vivos él es el único cuyo medio no es la naturaleza que él percibe, sino el universo que imagina*, ("Sciences et philosophie", *Encyclopædia universalis*, vol. 16, *Encyclopedia universalis France*, Paris 1990, 556).

12. TILLICH, P., *Das religiöse Symbol*, en *Gesammelte Werke*, V, Stuttgart 1974, 197-198. Citado por CASTILLO, J. M., en su artículo, *Sacramentos*, publicado en: FLORISTÁN, C., y TAMAYO A, J. J., (dirs.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1238.

13. En esta perspectiva se ubica Castillo, J.M., en *Símbolos de libertad, Teología de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1985, 14-15. Por su parte, BOURGEOIS, H., ha señalado que los sacramentos no son unos *en-sí* aislados y aislables, sino que se insertan en lo que la Iglesia congregada hace (op. cit., 22).

14. En ciertos círculos empresariales suele manejarse la ecuación siguiente: Productividad = $1/2 \times 2 \times 3$. Es decir: si quieres que tu empresa sea verdaderamente productiva despide a la mitad del personal, a los empleados que queden duplícales el sueldo y hazlos rendir el triple.

15. Debo esta descripción a TAMAYO A, J. J., Op. Cit., 29, 32-34. También puede ser útil la lectura del artículo de VAHANIAN, G., *Monoteísmo o crítica de los ídolos ayer y hoy*, en: *Conc 197* (1985) 125-137 y, sobre todo, el libro de GUTIÉRREZ, G., *Dios o el oro en las Indias*, Sígueme, Salamanca 1989. Igualmente, MARDONES, J. M., *Neoconservadurismo, La religión del sistema*, Cuaderno FyS, 15, Sal Terrae, Santander 1991, 13-24. Id., *Capitalismo y religión, La religión política neoconservadora*, Sal Terrae, Santander, 1991. Reseña de este libro en *Voces 2* (1993) 137-141.

16. *Este es el hombre, Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Cristiandad, Madrid 1986, 50. De esta manera la religión termina siendo desplazada por la economía como centro productor de significados, lo cual no puede dejar de marcar la mentalidad y la praxis de las personas. Las consecuencias axiológicas, epistemológicas, sociales y antropológicas de este desplazamiento han sido finamente analizadas y expuestas por MARDONES, J. M., en: *Postmodernidad y cristianismo, El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988, 19-32. Véase, también, HINKELAMMERT, F., *Las armas ideológicas de la muerte*, Sígueme, Salamanca 1978.

17. *Símbolos de libertad*, 11-30. Véase también PLACER U, F., *Signos de los tiempos, signos sacramentales, Sacramentalidad de la praxis cristiana y de la pastoral*, Paulinas, Madrid 1991, 11-34.

18. Op. Cit., 15. Religioso / religión tiene dos sentidos, explica nuestro autor: la relación del hombre con Dios y el conjunto de mediaciones vinculadas a la esfera de lo sagrado (espacio, tiempo, personas, rituales) que se contradistinguen de lo "profano". Es en esta segunda acepción que se sitúa Castillo (Íbid., 31, 81).

19. Numerosos autores se han ocupado del tema. Quizá el autor de habla española que más lo ha estudiado en estos últimos años sea J. M. MARDONES en obras como *Fe y política, El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Sal Terrae, Santander 1993; *Para entender las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella 1994 (especialmente, pp. 53-145); *Posmodernidad y cristianismo, El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1995; *¿Adónde va la religión?, Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1996. Mencionemos, también, a Josef SUDBRACK, *Neue Religiosität, Herausforderung für die Christen*, Mathias Grünewald Verlag, Mainz 1988 (trad. esp.: *La nueva religiosidad, Un desafío para los cristianos*, Paulinas, Madrid 1990) y a Ernest GELLNER, *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires 1994. La revista *Concilium* dedicó todo un número monográfico al tema del debate sobre la modernidad: el fascículo 244 (1992). La manera como el cambio de paradigma modernidad-posmodernidad afecta a la práctica sacramentaria es descrita por J. J. TAMAYO-ACOSTA, en: Op. Cit., 16-38 y especialmente 36-38 (en la página 42 el autor ofrece bibliografía adicional). Para una visión general del posmodernismo se puede recurrir a un artículo sencillo, pero claro y completo, que puede servir de lectura introductoria: John VERHAAR, *Quel sens au postmodernisme?*, aparecido en *Études* 380, 3 (1994) 367-373. También el librito de Armando ROA *Modernidad y posmodernidad, Coincidencias y diferencias fundamentales*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile 1995, especialmente 39-49. Más enjundiosos son los trabajos de Max HORKHEIMER y Theodor ADORNO, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969 (trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*,

Trotta, Madrid 1994); Hal FOSTER, Jürgen HABERMAS et alii, *La posmodernidad*, Colofón, México 1988; Jean-François LYOTARD (introducción, por cierto, del término *posmodernidad* en filosofía), *La condición posmoderna, Informe sobre el saber*, Planeta-Agostini, Barcelona 1993; Giovanni VATTIMO, *El fin de la modernidad, Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona 1987; Id., *Más allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1992; Id., et alii, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona 1990; Alain TOURAINE, *Critique de la modernité*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1992 (trad. esp.: *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1994); Nicolás CASULLO (compilador), *El debate modernidad/posmodernidad*, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires 1993; Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989. Para un punto de vista latinoamericano de este tema se puede consultar el libro de Roberto A. FOLLARI, *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, REI Argentina-Instituto de Estudios y Acción Social-Aique Grupo Editor, Buenos Aires 1994.

20. *Resistencia y sumisión, Cartas desde la prisión*, Ariel, Esplugues de Llobregat 1969. Carta del 30 de abril de 1944. Citado por J. J. TAMAYO ACOSTA, Op. Cit., 17.

21. Cf. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, 17-30, a quien he seguido aquí.

22. Citado por J. J. TAMAYO ACOSTA en: Op. Cit., 32. Antes de Benjamin la relación Reforma-capitalismo y su dinámica expansionista habían sido sugeridas por Max WEBER en su bien conocido ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (Ediciones Coyoacán, México 1994), idea cuyos orígenes podemos rastrear hasta remontar a HEGEL., en: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Sämtliche Werke*, XI, *Jubiläumsausgabe* (H. Glockner), Stuttgart, 123 (trad. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (2 vols.), Altaya, Barcelona 1994; aquí: vol. I, 173-174). Armando ROA, en *Modernidad y posmodernidad*, 15-16, sitúa el punto de arranque de la relación ética protestante-expansión capitalista en el postulado luterano de la *sola fides*: como las obras son incapaces de alcanzar la justificación, el único sentido y finalidad que pueden tener es lograr el mayor bienestar posible para el hombre en este mundo.

23. *Atheismus im Christentum, Zur Religion des Exodus un des Reichs*, Frankfurt am Main 1968, 50, n. 10.

24. TAMAYO ACOSTA, J. J., Op. Cit., 37-38.

25. MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, 86. No es otra la idea conductora que recorre la obra de Bernard SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique Médiateur*, II, *Les récits du salut: proposition de sotériologie narrative*, Desclée-Les Éditions de la Coupole, Paris-Tournai 1991; véanse especialmente las pp. 15-41. Dígase lo mismo del volumen de Edward SCHILLEBEECKX, *Menschen, Die Geschichte von Gott*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990 (trad. esp.: *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994). En la p. 7 de esta obra el autor evoca una frase que da la tónica de todo el libro: "Menschen sind die Worte, mit denen Gott seine Geschichte erzählt", "Los hombres son las palabras con las que Dios narra su historia".

26. MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, 60. El autor ha hecho notar que, según los posmodernos, esa visión moderna funcionalista del pensamiento, llámese como se llame (*razón instrumental* en Horkheimer y Adorno, *razón unidimensional* según Marcuse, *razón funcional* para Habermas o *razón sistemática* en el mismo Habermas o en Luhmann) es a fin de cuentas consecuencia del predominio que la modernidad le ha dado a la ciencia y a la técnica como paradigmas por excelencia de la razón aun por encima de otras dimensiones del pensamiento. Esta excesiva acentuación ha llegado con frecuencia

al punto de identificar la racionalidad técnico-científica con la razón misma, lo cual indicio es de la tendencia que tiene este tipo de racionalidad a extenderse extrapolándose e invadiendo todos los ámbitos del pensamiento, intentando someterlos a su control y objetivando cuanto le sale al paso, como las míticas Gorgonas, que convertían en piedra a quien miraban. De ahí el rechazo posmoderno a la instrumentalización y a la funcionalización de la razón. El pensamiento posmoderno quiere tener valor en y por sí mismo y no en virtud de la utilidad que pueda tener como factor de transformación de la realidad (Cf. MARDONES, J. M., *Ibid.*, 25-29, 38-39, 60). Por eso, J. F. LYOTARD ha afirmado que "el saber ha perdido su 'valor de uso'" (*La condición posmoderna*, 16).

27. LYOTARD, *Ibid.*, 54.

28. SESBOÛÉ, B., *Op. Cit.*, 20-21.

29. ERIKSON, E. H., *Adolescence et crise, La quête de l'identité*, Paris 1972, 20. Citado por Pierre BÜHLER, en: *La identidad cristiana, Entre objetividad y subjetividad*, Conc 216 (1988), 181.

30. SEARLE, J., *Actos de habla, Ensayo de filosofía del lenguaje*, Planeta-Agostini, Barcelona 1994, 58-61.

31. SESBOÛÉ, B., *Op. Cit.*, 316-324.

32. Por eso, al momento de caracterizar la crisis de la práctica sacramentaria en la religiosidad popular, hay que ser cautos y tomar en cuenta la precisión que hace Dionisio BOROPIO en el sentido de que no es que los cristianos pidan sólo cuatro sacramentos, sino que los piden en cuatro momentos clave de la vida. Cfr. *Los "cuatro sacramentos" de la religiosidad popular*, art. cit. en nota 8 de esta ponencia, 250.

33. CODINA, V., *Sacramentos, en: Mystierium liberationis, Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, II*, Trotta, Madrid 1994, 29. Habría que completar esta descripción con las aportaciones de PLACER U, F., en: *Problemas actuales de la pastoral sacramental, Signos de los tiempos, signos sacramentales*, 11-34. y las de Diego IRARRAZÁVAL, *Práctica sacramental en América Latina*, en: CODINA, V., *Id.*, *Sacramentos de iniciación, Agua y espíritu de libertad*, Paulinas, Madrid 1987, 9-42. Aspectos importantes de la religiosidad popular que condicionan la práctica sacramentaria se pueden hallar en diversos escritos de Luis MALDONADO, por ejemplo, *Religiosidad popular, Nostalgia de lo mágico*, Cristiandad, Madrid 1975, 67-124; *Reconsideración de la vivencia sacramental a partir del estudio del catolicismo popular, Iniciaciones a la teología de los sacramentos*, Marova, Madrid 1977, 153-172; *La fiesta popular y el hieratismo sacramental, Para comprender el catolicismo popular*, Verbo Divino, Estella 1990, 103-115. La revista *Concilium* ha dedicado un número monográfico a la cuestión de la religiosidad popular (núm. 206, 1986), del cual habría que destacar los artículos siguientes: MALDONADO, L., *Dimensiones y tipos de la religiosidad popular*, 9-18; HEAU, E., *Religiosidad popular y fe cristiana*, 87-97; DUSSEL, E., *Religiosidad popular latinoamericana, Hipótesis fundamentales*, 99-113; SUESS, P., *Papel creador y normativo de la religiosidad popular en la Iglesia*, 143-152. La simbología popular latinoamericana está muy presente en el librito de CODINA, V., *El mundo de los sacramentos*, Paulinas 1992.

34. *Art. Cit.*, 252-253.

35. GONZÁLEZ, J. L., *La religión popular en el Perú*, IPA, Cuzco 1987, 280; citado por IRARRAZÁVAL, D., en: *Art. Cit.*, 24-25. La suma total de estas respuestas no da 100% en virtud de los encuestados que no quisieron responder a la pregunta (5%) y de aquellos que dieron otras respuestas menos significativas (8%).

36. Una descripción de la problemática que la religiosidad popular plantea a la pastoral de los sacramentos en América Latina se halla en MENDOZA, C., *Vida sacramentaria desde la religiosidad popular*, en: *Voces 2* (1993) 75-83. En la p. 76 el autor

señala como una de las dificultades mayores la carencia de categorías sociológicas, antropológicas y teológicas para definir la religiosidad popular.

37. "Cristo fue enviado por el Padre a *evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos* (Lc 4, 18), *para buscar y salvar lo que estaba perdido* (Lc 19, 10); (...)" (LG, 8c. Subrayado en el texto). Sobre la sacramentalidad de estos cuatro ejes sacramentales fundamentales véase MALDONADO, L., *Sacramentalidad evangélica, Signos de la presencia para el camino*, Sal Terrae, Santander 1987, 31-78, 123-154.

TEOLOGÍA SACRAMENTAL DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS POBRES

Dr. Jorge Domínguez Rojo

Este artículo se desarrolla dentro de un estilo narrativo. Los contenidos se encuentran expresados de forma sencilla pero no con menos rigor académico.

El lector se encontrará aquí con una breve y buena exposición sobre la crisis de los sacramentos y su renovación desde la experiencia de América Latina. Asimismo encontrará interesantes aportes en torno a la sacramentalidad histórica y la sacramentalidad simbólica, así como una definición descriptiva de los sacramentos como punto de partida, desde la perspectiva de los pobres.

El autor dice que los sacramentos (desde la definición descriptiva) en una teología sacramentaria desde los pobres son celebraciones comunitarias, con palabras y gestos simbólicos del seguimiento de Jesús en momentos importantes de la vida.

En torno a esta definición se hacen las principales reflexiones y aportes en este artículo.

Presentación

Hace algunos años, un amigo me invitó a presidir el bautismo de su pequeña. Su esposa era de Calpulalpan, Tlax. Él estaba trabajando en una universidad del Edo. de México y había invitado a sus colegas profesores. Al celebrar el sacramento del bautismo traté de explicar el significado de los símbolos bautismales, lo que en sí ya implicaba una contradicción, porque si los símbolos tienen que explicarse pues, ya no son símbolos. Pero con mucha o poca erudición, explicaba que el aceite con que se ungía al bautizado era el signo de la atención que se tenía de los enfermos, ante las personas débiles o ante los pequeños.

Explicaba que el crisma era una mezcla de perfume con aceite que los orientales lo ponían en una bolita de parafina y lo entregaban a los comensales a una fiesta, de tal manera que al calor de la fiesta la parafina se derretía y aquel perfume empezaba a caer sobre el tocado de las mujeres, sobre la barba de los varones y entonces todos tenían el mismo olor, el mismo aroma que simbolizaba la alegría común. A la hora de entregar el sirio explicaba que en las casas orientales, que eran solo de una pieza grande (no había baño, comedor, cocina...), al ocultarse el sol la vida familiar se detenía y era importantísimo tener un cirio, una luz que permitiera continuar la convivencia, que permitiera continuar el trabajo artesanal de la familia... Por eso los cristianos tomaron el cirio como símbolo de Cristo que ilumina, que permite tener vida...

Al terminar la celebración del bautismo hubo algunos comentarios; los profesores universitarios manifestaron su agradecimiento por haber explicado los símbolos. En eso estábamos cuando vi que la mamá del niño, junto con su mamá estaban dialogando con los padrinos y se entregan al niño y se lo devolvían y pronunciaban palabras y se dieron un abrazo y entonces me di cuenta que era entonces cuando estaban celebrando el bautismo desde su cultura. Yo había dado una explicación litúrgico-histórica que no habían entendido ni vivido porque no respondía a su tradición, a su cultura tlaxcalteca con antecedentes prehispanicos.

1. LA CRISIS DE LOS SACRAMENTOS

Fue fuerte la impresión de saber que realmente la celebración de los sacramentos está en crisis en América Latina y esta crisis se puede enfocar de muchas maneras. Un teólogo vasco por nacimiento, pero salvadoreño por compromiso y por experiencia; Jon Sobrino, una vez que estuvo en México hizo unas notas sobre la introducción a los sacramentos y sobre algunos sacramentos en especial. En aquellas notas, al tratar de describir la crisis de los sacramentos en América Latina y partiendo del parámetro del seguimiento de Jesús, constataba a grandes rasgos que la crisis de los sacramentos se expresaba en cuatro grandes grupos, entendiendo por crisis no solamente dejar los sacramentos, sino el que muchos siguieran celebrando los sacramentos pero fuera o paralelamente al seguimiento de Jesús. Esos cuatro grupos eran los siguientes: un

grupo que manifestaba la crisis dejando los sacramentos. Son los que Sobrino llama los católicos ilustrados, personas de cierta cultura que consideraban que esta cuestión de los sacramentos, de los símbolos era algo más bien de tipo popular, para la gente sencilla, pero no para un cristiano culto, que ya tenía cierta preparación. Como que eso rayaba en la superstición, en la magia, en lo popular. Este grupo desde un catolicismo ilustrado dejaba los sacramentos.

Otro grupo, que Sobrino llamaba a los cristianos comprometidos, dejaban también los sacramentos, porque consideraban que la manera de celebrarlos alienaba a los grupos eclesiales de base, que empezaban a tener conciencia de su compromiso para transformar la realidad social desde su experiencia del Dios de Jesús. Consideraban que el gran esfuerzo por formar la comunidad, por ir recuperando su dimensión de incidencia social y política entraba en contradicción con la manera como se celebraban los sacramentos. Por un lado tomaban conciencia de su dignidad como pobres, etc., y después, a la hora del bautizo escuchar que nacieron en pecado mortal, enemigos de Dios y que había que sacarles el demonio. Sentían que una celebración de ese tipo no motivaba, no seguía el esfuerzo por hacer una comunidad eclesial de base comprometida.

Los otros dos grupos no dejaron los sacramentos, sino que los siguieron practicando sin ninguna relación con su opción cristiana de vida, sin relación con el seguimiento de Jesús. Son los llamados católicos sociales, los que celebraban los sacramentos porque era parte de su cultura, parte de la vida social, aunque no llevaran una vida cristiana y que no dejaban nada más así el nacimiento de un pequeño, sino que era importante para ellos hacer compadrazgo, hacer un buen bautizo en una capilla, con todas las reglas de la liturgia. O bien, por ejemplo, el señor que no tiene mayor compromiso cristiano y que cuando su hija se va a casar no queda contento con el matrimonio civil, como si su hija no fuera solamente ciudadana, sino una persona decente que tiene que casarse de blanco y en una iglesia de categoría de preferencia. O cuando los niños van a hacer la primera comunión, aunque los padres no se han preocupado por educarlos, etc., pero si viene la primera comunión hay que celebrarlo. ¿Cómo no van a hacer sus hijos la primera comunión? Sobrino dice que esto presenta una crisis porque se siguen celebrando los sacramentos pero sin ninguna articulación con una forma cristiana de vida.

El cuarto grupo que manifiesta crisis y que sigue celebrando los sacramentos, está formado por el pueblo pobre y sencillo que vive los momentos sacramentales como un escape a la opresión, a lo duro del trabajo, de la vida que sufren durante todo el año, pero que en el momento del sacramento, en el momento de la fiesta rompen con esa opresión y ese día ellos son personas, ellos son reconocidos y hasta el Señor Cura tiene que presidir la procesión que ellos organizaron. Ese día hechan cuetes, comen mole todos y todos bailan, aunque el resto del año sigan "amolados pero contentos", pero ese día de fiesta, ese día de la celebración se sienten personas, sienten un momento, aunque sea aislado, que son también hijos de Dios, reconocidos por la sociedad, etc. Indudablemente que el momento festivo pasa y la situación queda igual, por eso Sobrino considera que reflejan una crisis.

El desafío se plantea por el grupo de cristianos comprometidos que insisten en que el pueblo sencillo deje los sacramentos o que se busque cómo inculturar los sacramentos para que no esté el pueblo esperando que el sacerdote termine su liturgia para luego empezar a hacer sus danzas y su celebración sacramental, para lo cual tienen que "soportar" una misa de tres padres o más y después de terminada la misa iniciar ellos su fiesta, su celebración simbólica. O bien, lo que sería el desafío, cómo articular una praxis de seguimiento de Jesús con una celebración inculturada de esa práctica.

La crisis se puede abordar de muchos ángulos y es muy compleja. La crisis que constata Sobrino es bastante real, sin pretender que estos grupos se dan tan claramente, ni que sean los únicos grupos. Pero estos cuatro grupos sí existen. Dos que dejan los sacramentos porque se creen cristianos ilustrados, o porque consideran que la celebración de los sacramentos actualmente es alienante, despolitizante, que quita el compromiso por construir una sociedad más fraterna y más justa según el designio de Dios. Y dos grupos que mantienen la práctica sacramental porque es parte de su vida social; es el momento, el oasis de vida y de fiesta en una vida de opresión y pobreza.

Ante esa situación tendríamos que constatar que a nivel teológico -y espero también que a nivel vivencial- se ha iniciado ya un fuerte movimiento de renovación, no solamente de la práctica sacramental, sino también de la teología sacramental.

2. LA AUTONOMÍA DE LOS SACRAMENTOS COMO FACTOR DE LA CRISIS SACRAMENTAL

De una manera muy sencilla y sin que sea tal vez la principal causa de la crisis sacramental manifestada en estos grupos señalo lo que se ha dado por llamar la autonomía de los sacramentos, una autonomía en su comprensión y en la manera de vivirlos. ¿Qué quiere decir esto? Que por un largo proceso histórico, que ahora no podemos recorrer, pero que sería sumamente interesante hacerlo, los sacramentos llegaron a entenderse, a comprenderse en sí mismos, sin relación con el proyecto de Dios, sin relación con la cristología y con la iglesia. Los sacramentos tenían su fuerza por sí mismos: signos sensibles que producen gracia *ex ópere operato*, por el mismo hecho de celebrarlos. O sea que los sacramentos se fueron separando, perdiendo la articulación explícita con el el Dios de Jesús, con la misión de Jesús mismo, con la vida de la iglesia, de tal manera que los sacramentos se entendieron autónomamente, en sí mismos. Y esto también a nivel de la celebración, o sea que se va separando, se va perdiendo la relación entre vida cristiana, entre seguimiento de Jesús y estas prácticas celebrativas en momentos importantes de la vida. Hay un paralelismo entre lo que sería la vida cristiana y lo que serían las prácticas sacramentales.

Dentro de la misma visión de los sacramentos se llegó a ciertas acentuaciones que en un momento dado se puesieron en tela de juicio, como por ejemplo que todos los sacramentos estaban en función de la eucaristía. Uno se confiesa para comulgar, se bautiza para poder recibir la primera comunión y el sacramento de la unción de los enfermos resulta necesario para que puedan recibir el Viático y hasta los que celebran el sacramento del matrimonio tienen que hacerlo dentro de la misa

Casi todos los sacramentos fueron perdiendo su identidad propia, para preparar o para capacitar el poder celebrar la eucaristía.

Además en esta autonomía de los sacramentos, tanto a nivel de comprensión teológica como de vivencia práctica, esta autonomía expresada como signos eficaces de gracia que actúan *ex ópere operato*, el *ex ópere operato* se entendió mal. No se entendió como se pretendió por los teólogos medievales y como lo asumió el Concilio de Trento en el sentido de que la eficacia de los sacramentos no venía por la acción humana sino porque en los sacramentos

se hacía presente la acción salvífica de Dios, la acción del Espíritu y que esa gracia, esa acción del Espíritu venía de Dios mismo y no venía directamente ni del sujeto que celebraba el sacramento, ni del ministro que presidía la celebración. Sin embargo esto se simplificó y se entendió muy mal y con el *ex ópere operato* se decía que los sacramentos producen gracia con tal de que uno no ponga obstáculos, algo así como quien al ponerse debajo de una regadera, si no interpone un paraguas, no puede impedir que el agua moje, así como “metidos debajo del sacramento”, no se puede impedir que la gracia llegue.

Esta autonomía llevó a muchas deformaciones, a comprensiones unilaterales de lo que son los sacramentos. Para este propósito me permito relatar un recuerdo de infancia sobre cuando nos explicaban en la clase de moral los sacramentos, y esto como ejemplo.

En esa época uno de los hermanos que nos daba clases en el colegio, nos explicaba que los sacramentos producen gracia y que si alguien que está en pecado se va a confesar recibe gracia. ¿Y el que no está en pecado? ¿No puede recibir gracia? podría uno replicar y entonces nos explicaban que esto funciona como con las máquinas donde uno introduce una moneda y regresa a cambio una bolita de chicle. Cuando uno se iba a confesar los pecados eran como la monedita que uno introducía y salía gracia, pero si no había pecado ¿qué hacer? Entonces, nos decía que había que confesar un pecado grave de la vida pasada para no estar en desventaja, porque si los sacramentos producen gracia por sí mismos, el que no tenía pecados estaba en desventaja. La manera de solucionar el problema era acusando pecados de la vida pasada. Y podíamos multiplicar ejemplos de esta autonomía sacramental, según la cual los sacramentos actúan por sí mismos, tienen valor por sí mismos, sin vincularnos teológicamente con Dios, cristológicamente con Jesús, ni eclesiológicamente con la iglesia.

3. RENOVACIÓN DE LOS SACRAMENTOS

Ante esta situación la renovación vino por muchos lados. Voy a detenerme en dos ejes de renovación que me parecen son fundamentales y que precedieron al Concilio Vaticano II. Estos ejes no vinieron directamente de la consideración de lo que hoy llamamos sacramentos, sino de recuperar dos cosas; que la iglesia es sacra-

mento (esto lo propuso K. Rhaner antes de Vaticano II y después cristalizó en la *Lumen Gentium*). Vamos a ver en qué sentido la renovación de los sacramentos y el superar esta autonomía a la que habían llegado parte de entender y de vivir a la iglesia como sacramento histórico.

El otro eje de renovación vino con E. Schilleebeckx que en 1957 escribió un libro que se llama *Jesucristo sacramento del encuentro con Dios*, en el cual recupera la sacramentalidad de Jesucristo.

¿En qué consiste ésto? K. Rhaner decía que la iglesia tiene que hacer presente la salvación de Dios en la historia. Que si creemos en un Dios salvador, esto implica que tiene que haber salvación en la historia y que entonces la iglesia, los cristianos, en la medida en que vivan y comuniquen su experiencia de Dios, esa iglesia, esa comunidad es salvadora; hace presente la acción salvadora de Dios. Recuperando la terminología patrística se habló entonces de que la iglesia era misterio (en griego) o sacramento (el latín).

Esta propuesta de Rhaner que es mucho más compleja y que aquí resumo muy brevemente, él y otros teólogos la propusieron en el Concilio. De hecho la *Constitución dogmática sobre la iglesia*, (LG) empieza afirmando que la iglesia antes de ser una institución, es un misterio o sacramento, expresada en un pueblo de Dios, en una comunidad de fieles. Esto es lo que Rufino Tamayo llama giro copernicano.

¿Qué significa para Rhaner y para el Concilio que la iglesia sea sacramento o misterio? Significa algo tan sencillo como que la iglesia es una realidad que viene de Dios y que hace presente a Dios en la historia. Esto es lo que significa sacramento o misterio. En ese sentido se recuperó inclusive la sacramentalidad de la historia misma. ¿Qué quiere decir esto? Que el acontecimiento del Éxodo es un sacramento o misterio, porque creemos y creyeron aquellos migrantes que aquella acción de Dios que los sacó de la opresión a la libertad, de la muerte a la vida, que esa acción venía de Dios y hacía presente a Dios en la historia. En ese sentido el acontecimiento del Éxodo es un sacramento o misterio.

En esa lógica, asumiendo a E. Schilleebeckx, Jesucristo es el protosacramento o el sacramento por excelencia, por que es una realidad que viene de Dios, es la encarnación misma de Dios en la historia, en ese sentido Jesucristo es misterio o sacramento, es más, es el misterio o sacramento por excelencia. Así, la iglesia, la comunidad de hombre y mujeres que bajo la acción del Espíritu

continúan la misión de Jesús, de realizar la voluntad de Dios son sacramento.

4. LA RENOVACIÓN DE LOS SACRAMENTOS DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS POBRES

Ese fue el gran aporte que vino de Schilleebeckx y de Rhaner y que cristalizó de alguna manera en Vaticano II. Sin embargo desde una teología latinoamericana, hecha desde la causa de los pobres y por lo mismo desde una cristología, una eclesiología y una teología de Dios elaborada desde la causa de los pobres se vio que esta presentación de la sacramentalidad histórica de la iglesia era insuficiente, porque cuando Rhaner habla de que la iglesia es sacramento, tiene razón, pero lo hace de una manera estática, como si la iglesia al momento en que vive su fe ya fuera sacramento.

Sin negar eso, en función de una cristología del seguimiento, por ejemplo, de una cristología que implica que ser cristiano es ir aprendiendo a seguir a Jesús en cada momento histórico para realizar el Reino de Dios, como él, en solidaridad y en servicio implica un dinamismo, de manera que la iglesia no es sacramento de salvación de una manera estática, sino que la iglesia se va haciendo sacramento en la medida en que lo que dice y hace va haciendo presente a Dios a la manera de Jesús.

Por lo tanto, la sacramentalidad de la iglesia no es como la sacramentalidad de Jesús que fue plena, sino que que la sacramentalidad de la iglesia es histórica y está marcada por el pecado, por la infidelidad, por la búsqueda, pero también por la creatividad, por la atención a los signos de los tiempos, por la audacia de decidirse a hacer presente el Reino de Dios a la manera de Jesús bajo la acción del Espíritu. En poca palabras, la sacramentalidad latinoamericana retoma, recupera, asume esta gran aportación del Vaticano II, de que la iglesia es sacramento histórico, pero con la dinamicidad de interpretar a la iglesia como comunidad de seguidores de Jesús.

No es tanto el encuentro con Jesús, un tanto estático, un tanto afectivo con Jesús, como proponía Schilleebeckx, sino más que encuentro es seguimiento, porque seguimiento implica aprendizaje, creatividad, debilidades, infidelidades, pero también conversión, recreación. En este sentido se asume en la sacramen-

talidad de América Latina que hay una sacramentalidad histórica en la historia misma, en Jesucristo y en la iglesia, pero siempre en esa clave de salvación en la historia. Como decían muy bien Sobrino y Ellacuría, que afirmaban que si creemos en la historia de la salvación es que tiene que haber salvación en la historia, creer en el Dios del Reino implica hacer el Reino de Dios, en este carácter dinámico desde la realidad de América Latina que implica descubrir a un Dios siempre mayor, a un Dios parcial, que toma la causa de los pobres y que quiere la liberación de toda opresión y de toda injusticia.

En otras palabras, se rompe la autonomía de los sacramentos, porque se rompe su fundamento que es la autonomía de la iglesia misma, o la autonomía que considera a Dios, o a Cristo, o a la iglesia como separados. Ser cristiano es realizar el Reino del Padre (lo teológico), a la manera del Hijo Jesús (lo cristológico), bajo la acción del Espíritu (lo pneumatológico), y por la comunidad de fieles (lo eclesiológico). Me parece que esta es la base para poder renovar después los sacramentos; recuperar que Cristo y la iglesia son sacramentos o misterios históricos de salvación.

5. SACRAMENTOS Y LENGUAJE SIMBÓLICO

Se va a recuperar desde este marco lo que hoy llamamos (con "s" minúscula) los sacramentos y esto en parte va a ser posible articularlo con la sacramentalidad gracias a los avances de la semiótica que recupera lo importante del lenguaje simbólico, lo que nos va a permitir entender a los sacramentos no como meros signos, sino como símbolos.

Independientemente de las escuelas semióticas, se ha asumido en la sacramentaria de América Latina, que los signos tienen un significado cuyo contenido se puede agotar mediante un lenguaje lógico.

Cuando vemos por ejemplo un cigarrillo cruzado con una cruz, queda claro: no fumar. Es un signo con un significado y el significado está claro: no fumar.

Los signos son convencionales, son el lenguaje de comunicación lógico y son convencionales. Cuando dibujamos un 3x4 decimos que es igual a 12. Es un lenguaje de significados. Pero la clave está en que esos significados se pueden expresar, agotar con términos lógicos, con un lenguaje preciso. Sin embargo hay otro lenguaje, un lenguaje mucho más profundo, más performativo, que los semiólogos llaman el lenguaje de los símbolos.

Nuestras experiencias más profundas no las expresamos con un lenguaje de significados, sino con un lenguaje simbólico, sea con palabras, sea con gestos y que lo usamos más frecuentemente de lo que pensamos. Es un lenguaje simbólico que afecta. Es performativo y como expresa experiencias profundas, afecta al que recibe el lenguaje simbólico, como en la tauromaquia, que posee una riqueza cultural y simbólica. Está llena de prácticas simbólicas. Hay técnica y ciencia, pero también todo un lenguaje simbólico.

Este lenguaje permitió recuperar y descubrir que Israel mismo en sus experiencias históricas más profundas de Dios, las expresó en un lenguaje simbólico. Lo que decíamos del Éxodo; aquella experiencia, de que Dios había escuchado el clamor de su pueblo y que con mano potente y brazo extenso los había sacado de la esclavitud; del imperialismo del faraón a la libertad, ese paso de muerte a la vida, lo celebraron con una cena pascual, una cena llena de simbolismos, de salir con urgencia de la opresión a la vida, etc. Y entonces, y en esta misma lógica, descubrimos que Jesús también hizo prácticas simbólicas y que esas prácticas simbólicas expresan mucho más de lo que puede expresar el lenguaje lógico.

Cuando vemos que un niño le da un beso a su mamá ¿qué decimos? “Colocó el labio superior inferior sobre el maxilar derecho, después exsufió un poco de aire, la presión arterial aumentó, la adrenalina...” No. No decimos eso, porque no podemos agotar lo que significa eso beso: confianza, cariño, etc.

6. SACRAMENTALIDAD HISTÓRICA Y SACRAMENTALIDAD SIMBÓLICA

Jesús también usó un lenguaje simbólico. En la víspera de su muerte, según el Evangelio de Juan, lavó los pies a sus discípulos. Es una práctica simbólica. Jesús, según los sinópticos, en la cena realiza cuatro acciones simbólicas: tomó un pan, hizo un gesto para reconocer que ese pan venía de Dios, luego lo partió y después lo repartió y dijo: esto (estas cuatro acciones) son mi cuerpo, son mi vida. Y ahí Jesús en una práctica simbólica sintetizó ante su próxima muerte todo lo que había sido su vida. Él había sido bajo la acción de su Padre un *pan* que se había partido y repartido para dar vida a los demás. Si Jesús no hubiera hecho eso no hubiera podido realizar esa práctica simbólica al final de su vida. O sea que

las prácticas simbólicas son auténticas cuando expresan una práctica vivida, una praxis histórica. En otras palabras, la sacramentalidad histórica es la base de la sacramentalidad simbólica. Es una diferencia que tenemos que hacer y muy clara, porque si no (aún teólogos como Juan A. Estrada que ha recuperado muy bien la sacramentalidad de la iglesia) se corre el riesgo de poner en el mismo plano la sacramentalidad histórica de la iglesia con la sacramentalidad simbólica de los sacramentos. Hay dos sacramentalidades; la sacramentalidad histórica, una realidad que viene de Dios y hace presente a Dios en la historia, pero hay también una sacramentalidad simbólica, es decir, cuando ese hacer presente a Dios en la historia lo celebramos, lo expresamos, lo vivimos, lo hacemos fiesta con palabras y con gestos simbólicos. Tenemos pues que distinguir sin separar estas dos sacramentalidades que se piden la una a la otra.

Y cuando recordábamos cuál sería la actitud de aquellos cristianos comprometidos ante la manera alienante de celebrar los pobres los sacramentos, está claro que no bastaba una práctica comprometida por construir el reino y privar a los pobres de celebrar su lucha por la liberación sacramentalmente, simbólicamente, porque el lenguaje simbólico es una necesidad antropológica que no se puede reprimir. Nuestras experiencias más profundas las necesitamos expresar con lenguaje simbólico. Cuando nace un niño en cualquier comunidad, no dicen que hay un número más en el censo. Es tan fuerte ese acontecimiento que se hace fiesta, se celebra. Cuando se muere no lo borran del censo, sino que esa experiencia profunda de que alguien que ha compartido la vida muere, se celebra, se expresa con palabras y con gestos simbólicos. Cuando dos jóvenes inician su vida matrimonial, hacen su proyecto sexual, eso se celebra, porque es motivo de fiesta dado que afecta a la comunidad. Es la comunidad la que juntamente con ellos hace práctica simbólicas.

Esto quiere decir que a la luz de la experiencia de Dios en la historia, hasta su plenitud en Jesús, reconocemos que hay una sacramentalidad histórica que debe expresarse y celebrarse en una sacramentalidad simbólica y esto nos hace afirmar o confirmar que toda práctica simbólica sacramentaria solamente tiene sentido y autenticidad cuando celebra y expresa una práctica histórica, cuando celebra el seguimiento de Jesús.

Podríamos de una manera provisional, definir desde la teología sacramental de América Latina, desde los pobres, los sacramentos de una manera muy sencilla, diciendo que son la celebración comunitaria, con palabras y gestos simbólicos del seguimiento de Jesús en momentos importantes de la vida.

Esto nos da base para ver que además de los siete sacramentos que la iglesia ha recogido en su tradición y como fruto de su experiencia, hay otros sacramentos en sentido amplio. Cuando un religioso(a) quiere expresar ante su comunidad con palabras y gestos simbólicos que hace su compromiso de vivir su seguimiento de Jesús en la manera peculiar que es la vida religiosa y eso lo expresa con gesto y palabras, eso es sacramental, es un sacramento, porque está celebrando con palabras y con gestos simbólicos un momento importante de su vida cristiana; decidirse a seguir a Jesús en un estilo de vida peculiar, no superior o más perfecto, pero si peculiar y diferente ante desafíos actuales del Reino y que lo hace bajo la acción del Espíritu. Y así podríamos descubrir otros momentos sacramentales muy fuertes.

7. ¿QUÉ SON, PORQUÉ Y PARA QUÉ HAY SACRAMENTOS?

En base a esto podríamos hacernos las tres preguntas que se hacía José María Castillo al terminar su libro de *Los sacramentos. Símbolos de libertad*. Él hacia el final del libro se hace tres preguntas: ¿Qué son los sacramentos? ¿Por qué hay sacramentos? ¿Para qué hay sacramentos? Sobre qué son los sacramentos, ya lo dijimos; provisionalmente con una definición más descriptiva que metafísica: la celebración comunitaria, con palabras y gestos simbólicos del seguimiento de Jesús en momentos importantes de la vida.

¿Por qué hay sacramentos? Por que nuestras experiencias más profundas las tenemos que expresar y comunicar con un lenguaje simbólico-sacramental y por eso en nuestro aprender a ser cristianos, en el seguimiento de Jesús, momentos importantes de este seguimiento, antropológicamente mismo y por una necesidad también comunitaria tenemos que celebrarlos. Cuando un hombre o una mujer bajo la acción del Espíritu se deciden a formar parte de la comunidad de Jesús, a hacer una conversión, a hacer una opción de vida, eso se celebra con palabras y gestos simbólicos. A los primeros cristianos se les ocurrió celebrarlo copiándole a Juan y

bañando a los primeros hombres y mujeres que se decidían a entrar en la comunidad de Jesús. Les llamó la atención el gesto de Juan. Generalmente los judíos tenían auto-baños, se hacían abluciones, pero en la predicación a Juan se le ocurrió hacer un hetero-baño, no auto-baño, sino bañar a otros y hasta se le quedó de apodo; Juan el bañador, Juan el bautista, el que baña.

Cuando los primeros cristianos vieron que hombres y mujeres sentían la acción del Espíritu para formar parte de la comunidad de seguidores de Jesús tomaron el símbolo de Juan, pero con otro significado, no ya para expresar la conversión ante el juicio inminente, sino para expresar el empezar a formar parte de la comunidad de seguidores de Jesús. Por eso hay sacramentos, por que las experiencias más profundas, como formar parte de la comunidad de seguidores de Jesús tiene que expresarse, tiene que celebrarse comunitariamente con un lenguaje simbólico.

¿Para qué hay sacramentos? No para dar gracia a desgraciados. Eso suena muy feo. En la visión clásica, deformada, no bien entendida parecería que los sacramentos como signos eficaces de gracia dan gracia a los desgraciados, a los que perdieron la gracia. Y en la lógica que aquí llevamos, la teología sacramentaria desde los pobres dice que los sacramentos celebran la gracia actuante en nosotros, celebran que la acción del Espíritu nos ha movido en un momento importante de la vida a seguir a Jesús y por eso celebran la acción de Dios ya actuante en nosotros. Por ejemplo en el sacramento de la conversión, es por que un cristiano(a) sintió la acción del Espíritu para reconocer palabras o acciones que habían quitado vida a los demás, para volver a retomar su opción de seguimiento, para arrepentirse del acto deshumanizador que había hecho, para buscar las maneras de reparar esa vida que había quitado y eso que es lo importante, que es la praxis histórica, la sacramentalidad histórica, eso hay que expresarlo y celebrarlo sacramentalmente, simbólicamente. Entonces, en esta visión ¿para qué son los sacramentos? Para dinamizar la acción del Espíritu ya actuante en nosotros. No es que los sacramentos no tengan eficacia, sino que dinamizan la acción del Espíritu ya actuante en nosotros.

Un ejemplo. Si Juan y Pedro son muy amigos y se ayudan, se perdonan, se visitan... y en un momento dado uno invita a otro a tomar una cerveza y comer unos tacos, por que son amigos y llevan su amistad en las buenas y en las malas. Aquélla comida no podemos definirla diciendo que ingirieron tanto de carbohidratos,

tanto de grasas, para que después mediante el jugo gástrico permitir que las proteínas pasen a la corriente sanguínea...

Aquella comida fue un práctica simbólica; festejaron, fue fiesta de una amistad ya vivida. No es porque se fueron a comer y beber que se hicieron amigos. Primero mediante una práctica histórica se hicieron amigos y eso luego lo celebran "sacramentalmente". Pero esa celebración misma tiene su fuerza y los hace más amigos, quizá tambaleándose físicamente al levantarse de la mesa, pero más amigos vivencialmente. O sea que la celebración sacramentaria tiene su fuerza misma, su dinamismo propio. Que la acción del Espíritu que ya ha actuado se hace presente, fuertemente en esa celebración misma. No es la sola eficacia del lenguaje simbólico, si no el vivir ese lenguaje simbólico. Ahí está dinamizado y presente la acción del Espíritu.

8. DIMENSIÓN SOCIO-POLÍTICA DE LOS SACRAMENTOS

Desde lo anterior podemos afirmar que los sacramentos son un punto de llegada y un punto de partida. Si es así quisiera recalcar dos dimensiones de los sacramentos que en la práctica sacramental tradicional estaban muy descuidados. Por un lado la dimensión comunitaria de los sacramentos. Si los sacramentos celebran el seguimiento de Jesús en momentos importantes de la vida, ese seguimiento nunca lo hacemos solos, aislados, individualmente, por que seguir a Jesús es amar para hacer presente al Reino y amar significa dar vida al otro. O sea que el que se aventura a ser cristiano entra en relación automáticamente con los demás.

También quisiera recalcar la dimensión socio-política de los sacramentos, porque si el seguimiento de Jesús implica hacer presente el Reino de Dios para transformar la historia en todas sus dimensiones; económica, política, cultural y si los sacramentos celebran el seguimiento de Jesús, entonces están celebrando una práctica cristiana que trata de hacer cambios en lo social, en lo económico, en lo político y por eso la celebración de los sacramentos tiene intrínsecamente una dimensión socio-política y económica. Si realmente celebráramos la eucaristía, tendríamos que celebrar (nosotros pequeños burgueses), que estamos aprendiendo a hacernos solidarios de los pobres, para compartir con ellos el evangelio y juntos luchar contra su pobreza. Si no hacemos eso, no podemos

celebrar los sacramentos. Si no estamos aprendiendo a ser pan y con la acción del Espíritu partimos y repartimos para dar vida a los demás, si no estamos aprendiendo a hacer eso, no estamos celebrando adecuadamente la eucaristía.

Tenemos que recuperar entonces la dimensión socio-política de los sacramentos. Y por eso nos impactó tanto, hace muchos años, cuando recorrió el mundo una fotografía de Pinochet recibiendo la comunión. Eso fue escandaloso. Cómo un dictador puede participar en el memorial de Jesús que se hizo pan, se partió y repartió para dar vida a los pobres, cómo puede celebrar eso alguien que quita vida y oprime a los pobres mediante una dictadura militar.

9. SACRAMENTOS Y EVANGELIZACIÓN

Quisiera terminar con un problema pastoral muy fuerte y muy realista. Asumo una reflexión de Dionisio Borobio y la planteo desde América Latina. Él tiene un artículo en la revista *Concilium* donde habla de los cuatro sacramentos de la religiosidad popular. Dice que en todas las culturas hay momentos importantes de la vida del pueblo que se celebran: cuando alguien nace, cuando alguien se inicia en la vida social (pasa de la infancia a la vida activa, a ser participante de la sociedad), el matrimonio y la muerte. En toda cultura de una manera o de otra se celebran simbólicamente, con prácticas simbólicas, en cualquier cultura y en cualquier etapa de la historia.

Plantea la cuestión de que cuando no hay una verdadera evangelización ¿qué puede pasar? Que la gente con toda legitimidad y por una necesidad antropológica quiere celebrar esos cuatro momentos. Pero ¿dónde?, ¿quién se los va a celebrar? ¿Quién tiene unos signos, unos símbolos, un ritual?, ¿Quién? Pues la iglesia institución. Y aunque no entienda muy bien de qué se trata, lo importante es que hacen prácticas y símbolos que hacen que aquella experiencia de la muerte, del nacimiento, del matrimonio o de la incorporación a la sociedad no pase desapercibida, no pase sin celebración.

En cierto modo es una aspiración legítima, pero si no ha habido una evangelización previa, entonces no lo piden por una motivación cristiana, sino por una necesidad antropológica, que no es mala, pero todavía no es explícitamente cristiana. Pero qué puede pasar

por la cabeza de los ministros de la institución. Que ven mucha demanda y oferta y se sienten muy realizados porque tienen mucho trabajo; los bautismos, las misas, las confesiones y a la mejor no se está celebrando nada cristianamente, porque aquella gente a lo mejor lo hace solo por una necesidad antropológica. Si no estuviera la parroquia y estuviera un templo budista, irían al templo budista. Lo que importaría para ellos es que no pasaran de una manera privada aquellos momentos importantes de su historia. Ahí puede haber un autoengaño: pensar que se es un cristiano practicante por que se asiste a la celebración de los sacramentos y pensar que está haciendo una gran pastoral porque se tienen muchos sacramentos y ahora hasta comunitarios, que más bien son colectivos, no comunitarios. Bajo esta conducta se puede hacer una misión donde se recuenta cuántos amancebados casaron, cuántos hicieron la primera comunión, cuántos se confesaron y la evangelización, quién sabe, porque toda la preocupación del ministro es que el templo esté muy bien, que la liturgia esté muy bien ordenadita, con sus símbolos..., etc., y eso no está mal, pero la preocupación es si junto con eso está haciendo una labor realmente evangelizadora para que lo que se celebra sea celebración del seguimiento de Jesús, con toda la repercusión que tiene en la vida personal, en la vida comunitaria y en la incidencia social. Tengo la impresión de que celebramos muchas prácticas religiosas, pero que no son en el sentido auténtico prácticas sacramentales. Hacen muchas prácticas simbólicas, pero no grupos de reflexión o no acompañan la lucha y la organización para introducir el agua en la colonia, etc. La gente incluso ve que eso último son cosas que no les toca a los padres y esperan que la iglesia se haga una institución de servicios religiosos y muchos se la creen y administran muy bien ese "supermercado" de servicios religiosos.

Esto nos recuerda aquel mensaje tan importante de Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*, cuando nos dice que una evangelización integral implica anuncio y denuncia (del Evangelio por supuesto), testimonio personal y comunitario de aquello que anunciamos y contra lo que denunciamos, pero que también implica una transformación de la sociedad. Para que haya evangelización no basta anunciar y denunciar, no basta el testimonio personal y comunitario, hay que hacer acciones transformadoras y, para que la evangelización sea integral, también debemos celebrar eso con prácticas simbólicas, mediante los sacramentos.

El papa Pablo VI nos recordó muy bien en la *Evangelii Nuntiandi*, que no podemos poner una falsa oposición: o sacramentos o evangelización. A veces decimos que la evangelización en México fue muy sacramentalista y ahora lo apropiado es nada de sacramentos, puro compromiso cristiano que incida en lo social. No se puede plantear así el asunto, sino más bien buscar que las prácticas sacramentales vayan acompañando, celebrando el anuncio y la denuncia, el testimonio y la acción transformadora y entonces la práctica sacramentaria será una dimensión integral, constitutiva de una evangelización integral y eso nos permitirá constatar que una iglesia que se va evangelizando al evangelizar podrá celebrar los sacramentos sin laxismo, pero también sin fariseísmo, como decía Leonardo Boff al hablar de la eucaristía, en un artículo muy bueno, donde dice que donde no hay justicia no se puede celebrar la eucaristía. Él hacía ver que debemos evitar un laxismo donde todo mundo puede participar en la eucaristía y evitar una actitud farisaica donde solamente los santos, los perfectos pueden celebrar la eucaristía, donde no podríamos ninguno de nosotros celebrar los sacramentos.

Sin laxismo y fariseísmo esta iglesia peregrinante, que se hace iglesia al evangelizar tiene que integrar como parte de su misión evangelizadora la celebración sacramental.

CONCLUSIÓN

En resumen lo que quise compartir es que la autonomía de los sacramentos se rompe cuando los integramos en la dinámica trinitaria, de nuestra identidad cristiana, de hacer la voluntad del Padre, a la manera del Hijo, bajo la acción del Espíritu en la comunidad eclesial y que eso vivido a través de nuestra propia historia en clave de seguimiento en momentos importantes lo vamos celebrando con prácticas sacramentales, con prácticas simbólicas, que celebran la gracia realizada en nosotros y nos impulsan a seguir aprendiendo a ser cristianos.

De esta manera creo que la definición descriptiva nos puede seguir ayudando, sin quedar cerrada, siempre abierta, de que los sacramentos, en una teología sacramentaria desde los pobres son celebraciones comunitarias, con palabras y gestos simbólicos del seguimiento de Jesús en momentos importantes de la vida.

TEOLOGÍA Y PRAXIS DEL BAUTISMO EN LOS PADRES DE LA IGLESIA

Pbro. Dr. Mario Ángel Flores Ramos

Más que hacer un largo y tedioso itinerario de lugares comunes sobre el bautismo en la antigüedad, parece de mayor provecho realizar un comentario al primer testimonio que conservamos (Didaché) junto a la problemática planteada a la pastoral bautismal en el siglo segundo (Hermas), y establecer algunos puntos de relación entre la praxis bautismal y el catecumenado.

La Didaché nos da los elementos básicos: Bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva. (Did VII, 1). ¿Qué es lo que pide la Didaché como condición previa al rito? Se trata de una amplia y precisa enseñanza moral en orden a la vida cristiana. Aquí comienza propiamente dicho el bautismo. Una vez que se ha aceptado a Cristo, se debe proceder a una metanoia, es decir, un cambio de mentalidad hacia nuevos criterios, hacia nuevas actitudes morales, una transformación penitencial, como se consigna en términos latinos.

Son cuatro las exigencias principales para el que quiere seguir a Cristo: el respeto a la vida, defensa a la estructura familiar, el rechazo a la irresponsabilidad en todas sus formas y los deberes sociales.

Posteriormente el Pastor de Hermas se pregunta qué hacer si el bautismo es prácticamente la única vía para el perdón de los pecados y solo se practica una vez en la vida, mientras que lo que se ve es que se vuelve a pecar. Ante esto, al rigorismo de los primeros decenios le sigue una apertura extraordinaria, ya que los bautizados tienen oportunidad de una segunda "metanoia" o poenitancia

Esto hace que el catecumenado, tiempo de preparación puede pasar de unos meses, a un año, a tres años, a siete y, en algunos casos a casi toda la vida.

Más que hacer un largo y tedioso itinerario de lugares comunes sobre el bautismo en la antigüedad, me parece de mayor provecho realizar un comentario al primer testimonio que conservamos (*Didaché*) junto a la problemática planteada a la pastoral bautismal en el siglo segundo (*Hermas*), y establecer algunos puntos de relación entre la praxis bautismal y el catecumenado.

1. PRIMER TESTIMONIO DE LA IGLESIA PRIMITIVA

Uno de los documentos más antiguos de la literatura cristiana, que, según la crítica histórica más autorizada, fue redactado entre los años 70 y 80, en el mismo periodo en que se estaban formando los evangelios sinópticos, nos permite hablar del primer testimonio sobre el bautismo cristiano, con una serie de datos colaterales de enorme interés para nuestro tiempo. Me refiero a *la Didaché*.

Este texto fue considerado durante los primeros tres siglos dentro de la literatura apostólica, transmitido por ello junto con algunos textos canónicos, apoyado en su título que conlleva la pretensión de ser: *Enseñanza de los doce apóstoles (Didaché tón dódeka Apostólon)*, hasta que en el siglo IV se pudo delimitar con toda claridad que no era de los apóstoles. Los argumentos para considerarlo entre los textos primitivos del cristianismo son muy sólidos. En primer lugar, su claro trasfondo judeocristiano, en segundo, la libre y descontextuada citación del Evangelio, en tercer lugar los innegables arcaísmos litúrgicos junto a la estructura comunitaria ya en transición y, finalmente, la tensión escatológica propia de las primeras décadas de la comunidad cristiana.

2. EL BAUTISMO

El capítulo VII comienza diciendo, *Acerca del bautismo, bautizad de esta manera: dichas con anterioridad todas estas cosas, bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva.*

Lo primero que llama la atención es la advertencia inicial: *dichas con anterioridad todas estas cosas*. Es decir, como parte del bautismo, pero antes de la realización como una celebración sacramental, antes del rito respectivo, se debe cumplir con algo, ¿Qué es lo que pide *la Didaché* como condición previa al rito?

Sin duda alguna podríamos pensar en que se trataría del anuncio de Cristo y de su actuación salvífica; podríamos pensar también en la enseñanza sobre el Padre celestial, único y omnipotente Dios, creador del universo. Sin embargo, *la Didaché* no se refiere a esto, más aún, está suponiendo que ya se ha dado el primer paso para la vida cristiana que es el anuncio *Kerygmático* sobre la muerte y resurrección de Cristo y la aceptación de que Él es nuestro salvador. Vuelvo a repetir, *la Didaché* supone que el primer paso ha sido el *Kerygma*, por eso ni siquiera se detiene en ello; sin embargo, de allí no se sigue inmediatamente el rito sacramental del bautismo, hay un espacio intermedio entre *Kerygma* y rito bautismal, al que nuestro texto le da una enorme importancia, al grado de constituir más de la tercera parte del documento.

Se trata de una amplia y precisa enseñanza moral en orden a la vida cristiana. Aquí comienza propiamente dicho el bautismo. Una vez que se ha aceptado a Cristo, se debe proceder a una *metanoia*, es decir, un cambio de mentalidad hacia nuevos criterios, hacia nuevas actitudes morales, una transformación penitencial, como se consigna en términos latinos, a esto se refiere la advertencia inicial.

3. HORIZONTE DE LA EXIGENCIA CRISTIANA: DUALISMO MORAL

"Dos caminos hay, *uno de la vida y otro de la muerte*; pero grande es la diferencia que hay entre estos caminos" (Did 1,1). Se está planteando el horizonte moral judeocristiano, o dicho de otra manera, la moral propiamente bíblica. El antecedente remoto de este horizonte moral lo encontramos en el libro del Deuteronomio:

Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos de Yahvéh tu Dios que yo te prescribo hoy, si amas a Yahvéh tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, preceptos y normas, vivirás y te multiplicarás; Yahvéh tu Dios te bendecirá en la tierra a la que vas a entrar para tomarla en posesión. Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, si te dejas arrastrar a postrarte ante otros dioses y a darles culto, yo os declaro hoy que pereceréis sin remedio y que no viviréis muchos días en el suelo que vas a tomar en posesión al pasar el Jordán. Pongo hoy por testigo contra vosotros al cielo y a la tierra: te pongo

delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida para que vivas tú y tu descendencia amando a Yahvéh tu Dios... (Dt 30, 15-20).

El planteamiento es claro: hay dos posibilidades de conducirnos por la vida, entre el bien o el mal. Son dos caminos radicalmente distintos, por eso se denomina la moral de las dos vías o los dos caminos. Transitar por uno o por otro, depende de cada quien, por ello también es la moral de la responsabilidad, de ahí que lo que sobrevenga, sea bendición o maldición, será consecuencia de la decisión tomada.

3.1 Visión opuesta: Dualismo ontológico.

La originalidad de esta propuesta judeocristiana se puede apreciar mejor si consideramos que en el entorno religioso y filosófico del mundo antiguo, se piensa más bien en la existencia de dos clases de seres, unos buenos, otros malos. El universo entero está determinado desde su propia estructura. Los seres buenos lo son por naturaleza, mientras que los seres malos lo son también de manera predeterminada. Este dualismo llega a plantear que hay cosas buenas y cosas malas, alimentos buenos y alimentos malos, seres buenos y seres malos.

Hoy sabemos que en el contexto judío hubo una fuerte contaminación del dualismo griego entre las comunidades religiosas de Qumrán, no obstante su pretendida pureza delante de las influencias extranjeras. El manual de disciplina, que explica los pasos de iniciación señala que el universo está siendo disputado en una lucha cósmica por dos ángeles; uno de la luz y otro de las tinieblas, por lo que debemos cuidar que nos llegue más la influencia del ángel de la luz:

Del Dios de los conocimientos viene todo lo que es y todo lo que será... El fue quien creó al hombre para dominar el mundo y puso a su lado los dos espíritus para que lo conduzcan hasta el momento de la visita: son los espíritus de verdad e iniquidad... En las manos del Príncipe de la luz se encuentra el gobierno de los hijos de la justicia. Ellos caminarán por los caminos de la luz. En las manos del ángel de las tinieblas se encuentra todo el gobierno de los hijos de la iniquidad. Ellos caminarán por los caminos de las tinieblas. Al ángel de las tinieblas son debidos todos los extravíos de los hijos de la

justicia. (Véase Regia de la Congregación Col III, 13-25. M. Jiménez, *Los documentos de Qumrán*, Cristiandad, 28-29).

No desconoce que hay un sólo creador, pero ha interpuesto entre Dios y los hombres la influencia de dos seres que luchan por ganar su dominio. El hombre pierde paulatinamente su responsabilidad para convertirse en víctima de situaciones ajenas.

En algunos de los textos cristianos que están colocados en los terrenos movedizos de la frontera de apostolicidad, encontramos también este tipo de interpretaciones dualistas. Podemos recordar como ejemplo la carta de Pseudo Bernabé que dice textualmente:

Dos caminos hay de doctrina y potestad, el camino de la luz y el camino de las tinieblas. Ahora bien, grande es la diferencia que hay entre los dos caminos, porque sobre uno están apostados los ángeles de Dios, portadores de luz; sobre el otro, los ángeles de satanás. Y el uno es Señor desde los siglos hasta los siglos; el otro es el príncipe del presente siglo de iniquidad (Ps Bern XVIII, 1-2).

En ninguno de estos dos casos se llega a la ruptura total con el pensamiento judeocristiano, pero la contaminación es ya evidente. Los extremos a que llegarán los gnósticos a mediados del siglo segundo, hablando de tres clases de seres los hílcos, los psíquicos y los pneumáticos, cada uno con sus destinos predeterminados o bien en el siglo IV los maniqueos con su radical división entre lo bueno y lo malo, sin posibilidad alguna de cambio, nos señalan los niveles más distorsionados del auténtico pensamiento cristiano, que insiste en la moral de la responsabilidad, por tanto en la posibilidad de cambio y superación.

No hay planteamiento más alejado de la visión cristiana de la realidad que el dualismo ontológico propugnado por infinidad de propuestas religiosas y filosóficas, porque nos llevan al determinismo y a la irresponsabilidad personal. La vida cristiana es propuesta de responsabilidad. Jesús tocó el tema de manera breve pero contundente, al reprobar la enseñanza farisea sobre el sentido de los alimentos impuros:

Llamó a la gente y les dijo: Oíd y entended. No es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre; sino lo que sale de la boca... lo que sale de la boca viene de dentro del corazón, y eso es lo que contamina al hombre. Porque del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias. Eso es lo que contamina al hombre (Mt 15, 10-20).

Coloca en la más radical interioridad del hombre la posibilidad de bondad o maldad, es decir, en su corazón, en su intencionalidad, por ello también decía: "de lo que rebosa el corazón habla la boca. El hombre bueno, del buen tesoro, saca cosas buenas y el hombre malo, del tesoro malo saca cosas malas" (Mt 12,34-35). Está de por medio la aceptación de la bondad de la creación de Dios, desde donde no debe haber una falsa óptica sobre el origen del mal

Aquí es donde pone todo el énfasis de la iniciación cristiana a *la Didaché*: Una vez aceptado Cristo, y antes de la transformación sacramental, debe darse una transformación interior: dichas con anterioridad todas estas cosas.

4. LA PERFECCIÓN CRISTIANA

¿Hacia dónde apunta la orientación moral de toda auténtica iniciación cristiana? En primer lugar, a presentar la perfección en su más alta expresión que es el radicalismo moral de Cristo, en segundo lugar, a presentar el camino de crecimiento paulatino comenzando por las exigencias básicas.

4.1 La Perfección

La Didaché señala como meta lejana, pero como una inspiración siempre presente, la perfección exigida por Cristo:

Ahora bien, el camino de la vida es este: En primer lugar, amarás a Dios, que te ha creado; en segundo lugar, a tu prójimo como a ti mismo. Y todo aquello que no quieres que se haga contigo, no lo hagas tu tampoco a otro. Mas la doctrina de estas palabras es como sigue: Bendecid a los que os maldicen y rogad por vuestros enemigos y aun ayunad por los que os persiguen. ¿Pues qué gracia tiene que améis a los que os aman? ¿No hacen también eso mismo los gentiles?... Si alguno te da una bofetada en la mejilla derecha, vuélvele también la otra y serás perfecto... Si alguien te quita el manto, dale también la túnica... (Did. I, 2-4).

Si bien la *regla de oro* la menciona en clave negativa como los judíos, no en clave positiva como Cristo: haz a los demás lo que quieres para ti (Cf. Mt 7,12), todo este fragmento nos remonta a las colecciones de dichos y enseñanzas de Jesús anteriores a la redac-

ción de los sinópticos, donde se les dará un contexto del que aquí carecen totalmente. Sin embargo, el cristiano está llamado a nuevas alturas, más allá de la exigencia cotidiana.

4.2 Las exigencias básicas

El cambio comienza con lo más sencillo, pero al mismo tiempo importante. Son cuatro las exigencias principales para el que quiere seguir a Cristo: el respeto a la vida, defensa a la estructura familiar, el rechazo a la irresponsabilidad en todas sus formas y los deberes sociales.

4.2.1 El respeto a la vida

De nada serviría tener el gran mandamiento "no matarás", si no se trabaja desde antes cuidadosamente con el propio carácter y las reacciones violentas. Al respecto dice *la Didaché*:

"No seas iracundo, porque la ira conduce al asesinato. Ni envidioso, ni disputador, ni acalorado, pues de todas estas cosas se engendran muertes" (Did II, 2). Y un señalamiento especial en cuanto al respeto a la vida: "No matarás al hijo en el seno de su madre, ni quitarás la vida al recién nacido" (Did II, 2), ya que uno de los signos más claros de quien ha tomado el camino de la muerte, es el ser "matadores de sus hijos" (Did V, 2).

Se puede discutir sobre cuándo comienza la vida humana, lo que no está a discusión para un cristiano es respetar la vida en todas sus etapas, de principio a fin.

4.2.2 Defensa de la estructura familiar

Se trata de todo lo referente a las exigencias de la vida sexual y conyugal, muy presentes en la mentalidad judía y ahora retomadas por la mentalidad cristiana: nada que lleve a la fornicación será bueno: ni la codicia, ni maledicencia, ni la deshonestidad.

4.2.3 Rechazo de la irresponsabilidad

Hay una insistencia en *la Didaché* contra todo lo que significa el pensamiento mágico y supersticioso, que hace al hombre irresponsable,

ajeno al auténtico Dios y, por tanto, incapaz de entender el sentido de la vida cristiana: "no practicarás la magia ni la hechicería" (Did II, 2), "No seas adivino, pues la adivinación conduce a la idolatría. Ni encantador ni astrólogo, ni purificador, ni quieras ver ni oír esas cosas, pues de todas esas cosas se engendra idolatría" (Did III, 4).

4.2.4 Deberes sociales

La vida cristiana no es un camino de perfección individual, tal como lo pregona el paganismo de todos los tiempos. La auténtica realización personal incluye a los otros. El desarrollo de unos no puede ser indiferente a los demás:

"No seas de los que extienden la mano para recibir y la encogen para dar. Si adquieres algo por el trabajo de tus manos, da de ello como rescate por tus pecados. No vacilarás en dar ni murmurarás mientras das, pues has de saber quién es el buen recompensador de tu limosna. *No rechazarás al necesitado*, sino que comunicarás en todo con tu hermano y de nada dirás que es tuyo propio. Pues si os comunicáis en los bienes inmortales, ¿cuánto más en los mortales?" (Did. IV, 5-8). El aspecto social no es un mero añadido sino un imperativo que os define.

La exigencia de la caridad y la ayuda mutua es una de las notas distintivas de la comunidad cristiana, dirá más delante el texto (cf. Did XII).

La moral cristiana, exigente como ninguna, no deja de ser humana y realista. Concluye el texto diciendo:

"Si puedes llevar todo el yugo del Señor serás perfecto; pero si no puedes todo, haz lo que puedas" (Did VI, 2).

La perfección es un ideal, pero finalmente cada quien debe alcanzar su propio nivel. No es un relativismo "Haz lo que quieras", sino un sentido humano de la perfección: "Haz lo que puedas". Está implícita también la valoración de la propia conciencia.

5. EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

Llegado a este punto, podemos ahora sí considerar el rito bautismal, la celebración misma del sacramento.

La Didaché nos da los elementos básicos: Bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva. (Did VII, 1)

En la brevedad de este testimonio tenemos todos los elementos que constituyen la esencia del sacramento: La proclamación de la fe trinitaria, sencilla, directa, sin más teología que el reconocimiento de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. La teología será para épocas posteriores. El desarrollo de los símbolos como fórmulas de fe, también.

El elemento externo, inherente a toda acción sacramental, es para el bautismo el *agua viva*, es decir, el agua en su estado natural, más aún, en su cauce natural: arroyos, ríos, lagos. Sin que lo diga el texto, supone el bautismo por inmersión. Estamos ante la más antigua práctica ritual. Sin embargo, el texto nos muestra una rápida evolución de esta segunda exigencia:

Si no tienes agua viva, bautiza con otra agua; si no puedes hacerlo con agua fría, hazlo con caliente. Si no tuvieres ni una ni otra, derrama agua en la cabeza tres veces en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

Podemos considerar esta obra como un compendio de muchas cosas, entre otras, un primitivo ritual que pronto se va actualizando. La celebración de fe no deriva en un ritualismo sin sentido, ajeno a la realidad. La celebración de fe, manteniendo los elementos esenciales, se va adaptando a los distintos momentos, exigencias y, podríamos también decir, sensibilidades o culturas. Nada ha cambiado tanto en la vida de la Iglesia como los ritos y esquemas celebrativos, sin embargo, nada ha quedado tan inmutable, como lo que se celebra. Cambian las formas, nunca el contenido.

Podemos imaginar un sin fin de situaciones que han llevado a todas las variantes posibles: si no hay agua viva... Efectivamente, no en cualquier parte se cuenta con un río, con un lago. Surgirá de aquí la práctica de los pequeños estanques bautismales, tan comunes en el siglo III y, sin duda, aunque no estén documentados, ya desde el siglo II. Por eso la indicación entre el agua fría y el agua caliente; detalles prácticos para llenar la pileta. Tanto el agua viva como el pequeño estanque bautismal está indicando uno de los significados teológicos del bautismo: ser sepultados con Cristo para resucitar con Él, es decir, sumergir el hombre viejo para que sea destruido y resurgir el hombre nuevo, cubierto con las vestiduras blancas que hablan de su nueva condición.

Pero el rito queda más ligado a la exigencia práctica que a la significación teológica. Los signos ayudan, pero no siempre son posibles con todos sus elementos, más aún no todos los signos son

fundamentales para una celebración de fe. Hay de signos a signos. El elemento fundamental aquí es simplemente el agua: "si no tuvieses ni una ni otra derrama agua en la cabeza tres veces", ya no lo dice el texto, pero todavía podríamos añadir, si no tienes agua suficiente, derrama un poco una vez, pero siempre *el agua*, con todo el simbolismo que contiene en relación a la vida y a la limpieza, por ello signo insustituible en el bautismo, vida en el Espíritu y perdón de los pecados.

En sólo unas pocas líneas, encontramos la mejor lección para los liturgistas. La mejor advertencia para no hacer de la celebración de fe un mero ritualismo sin contacto con la realidad.

No se insiste aquí en el celebrante o ministro del bautismo. Sin duda que le corresponde al Apóstol itinerante que es a quien va dirigido este texto, a manera de "vademécum" básico para organizar nuevas comunidades. También podría muy bien realizar esta tarea el Profeta, de quien también nos da noticia el mismo texto: son quienes presiden la vida de fe de la comunidad, por ello dirá, hablando de la reunión eucarística: "A los profetas permitidles que den gracias cuantas quieran" (Did X, 7).

6. CONCLUSIÓN A LA DIDACHÉ

Para *la Didaché*, lo más importante es la preparación remota, que está en la aceptación de Cristo y en la aceptación de su camino, que es el Evangelio. La *Metanoia* es una condición importante para esta fuerte experiencia de renovación interior.

El cambio no se da mediante el conocimiento de las cosas, ni tampoco de un momento a otro, por ello irá surgiendo la necesidad de establecer una formación previa que supone tiempo y resultados. Una *catechein*, una enseñanza, de donde resultará el catecumenado, tan bien estructurado durante los siglos III, IV y V. El catecumenado fue un proceso de cambio de la persona que se convirtió en un proceso de cambio cultural y religioso de la sociedad romana en su conjunto.

7. EL BAUTISMO Y EL PERDÓN DE LOS PECADOS

En el siglo II tenemos uno de los más célebres testimonios sobre el bautismo y su relación con la eucaristía, como sacramentos de

iniciación. No es el testimonio de un eclesiástico, sea ministro o teólogo, sino la relación espontánea, sencilla y natural de un laico que ha sido bien preparado y que puede dar cuenta de su fe; San Justino de Roma, por añadidura filósofo y mártir, tal vez uno de los grandes ejemplos para el laicado de todos los tiempos. Nos dice Justino:

Cuanto se convencen y tienen fe de que son verdaderas estas cosas que nosotros enseñamos y decimos y prometen poder vivir conforme a ellas, se les instruye ante todo para que oren y pidan, con ayunos, perdón a Dios de sus pecados, anteriormente cometidos, y nosotros ayunamos y oramos juntamente con ellos. Luego los conducimos a sitio donde hay agua, y por el mismo modo de regeneración con que fuimos también regenerados, son regenerados ellos, pues entonces toman en el agua el baño en el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíritu Santo (I Apol. 61, 2-3).

En una praxis ritual muy semejante a la ya considerada en *la Didaché*, este testimonio abunda en el sentido teológico: es ante todo participación en el perdón de los pecados, por ello es considerado un "baño" espiritual. Es tal la renovación interior, que es como un nuevo nacimiento, ahora ya no por necesidad como en el primero, donde "fuimos engendrados por un germen húmedo... (y lanzados) hacia las costumbres malas...", ahora nacemos por una decisión libre, somos hijos de la libertad. Finalmente el bautismo nos transmite un nuevo conocimiento de Dios a través de la fe que es la nueva sabiduría, por ello es también una "iluminación".

No cabe duda que el impacto más fuerte de esta experiencia de iniciación cristiana recae en el perdón de los pecados. Una experiencia que da una libertad interior y una especie de luz y claridad que no se tenía antes. El perdón de los pecados es tan total que no queda sino vivir ya para siempre libres de ellos. El Bautismo nos da la libertad de los hijos de Dios y nos hace santos, es decir, propiedad de Dios.

Sin embargo ya en la mitad del siglo II, allí mismo en Roma, donde Justino entregaría la vida como testimonio de fidelidad total, de pertenencia total a Cristo, surge el problema de los cristianos que no tienen los mismos alcances. Todos aquellos cristianos frágiles, más comunes que extraordinarios. Cristianos que han dado un "sí" auténtico a Cristo, pero que tarde o temprano vuelven a las ataduras del pecado.

Será otra vez un laico el que de la pauta para una nueva praxis en torno al bautismo que habrá de reorientar la práctica sacramental por los siglos venideros. Me refiero a Hermas, un oscuro personaje que probablemente es hermano de Pío, Obispo de Roma hacia el año 140. Hermas escribió una obra conocida como *El Pastor*, obra que literariamente oscila entre la novela ficción religiosa y las confesiones o itinerario de la vida espiritual, muy al estilo agustiniano, si bien mas dos siglos antes.

El punto que a nosotros nos interesa es el cuestionamiento que Hermas hace a la praxis bautismal: Si el único momento para recibir el perdón de los pecados es el bautismo y el bautismo es irrepetible, ¿Qué podemos hacer si volvemos a pecar? Aquí el sentido común de los laicos se adelanta a las disposiciones de los pastores y a las disquisiciones de los teólogos, como sucederá muchas veces en la historia. El *sensum fidei fidelium* es también una fuerte expresión del Espíritu de Dios en la Iglesia. He aquí la problemática expuesta por Hermas al *Pastor*.

Señor, le dije, he oído de algunos doctores que no hay otra penitencia fuera de aquella por la que bajamos al agua y recibimos la remisión de nuestros pecados pasados. Has oído exactamente, me contestó, pues así es. En efecto, el que recibió una vez el perdón de los pecados, no debería volver a pecar más, sino mantenerse en pureza... (sin embargo), El Señor, conocedor de los corazones y previsor de todas las cosas, conoció la flaqueza de los hombres y la múltiple astucia del diablo que había de hacer daño a los siervos de Dios... siendo el Señor misericordioso, ... estableció esta otra penitencia y a mí me fue dada la potestad sobre esta penitencia..."(Herms, Past Mand IV, 3,2-4).

Al rigorismo de los primeros decenios le sigue una apertura extraordinaria, ya que los bautizados tienen oportunidad de una segunda "metanoia" o *poenitentia*. Ya no por el agua, sino ahora por un arrepentimiento de los pecados y un esfuerzo personal de superación: "Si después de aquel llamamiento grande y santo, alguno, tentado por el diablo, pecare, solo tiene oportunidad a una penitencia; mas si continúa pecando y quisiera hacer otra penitencia, ya no será de provecho para ese hombre, pues difícilmente vivirá" (ídem IV, 3,6)

De aquí se desprende una nueva praxis bautismal: si el bautismo es el camino ordinario y casi único para el perdón de los pecados, y

si antes de recibirlo se debe realizar un proceso de cambio de valores y criterios para hacernos lo más posible de acuerdo a los valores de Cristo expresados en el Evangelio, el catecumenado, tiempo de preparación puede pasar de unos meses, a un año, a tres años, a siete y, en algunos casos a casi toda la vida. El catecúmeno está ya asociado de alguna forma a la Iglesia si bien, sacramentalmente está en preparación, para muchos catecúmenos, especialmente si tenían grandes responsabilidades públicas, era mejor permanecer interminablemente catecúmenos y no poner en riesgo el perdón de los pecados. Si bien a partir de Hermas hay una apertura al rigorismo inicial, esta no parece lo suficiente y, además, por la praxis y teología que le rodea, es un camino difícil de reencuentro con el perdón de los pecados, de allí la identificación de *poenitentia* como esfuerzo y, de alguna forma, castigo. *Poenitentia* en sí misma significa "arrepentimiento", no es una acción externa sino una intención interior. Así las cosas, no es extraño encontrarnos que a fin de no encarar la segunda *poenitentia*, ahora difícil, se va retrasando indefinidamente la celebración del bautismo.

Hay casos célebres que debemos recordar para entender lo que realmente estaba sucediendo. Uno de ellos Constantino, el primer emperador cristiano. Hay quienes dudan si realmente era cristiano ya que se hizo bautizar hasta que estaba a punto de morir y, para colmo, solo estaba junto a él un obispo hereje, el arriano Eusebio de Nicomedia. Seguramente Osio de Córdoba, el Obispo asesor de asuntos religiosos de Constantino le recomendó al catecúmeno dejar el bautismo hasta el final de la vida, para actuar con más libertad en los graves asuntos de gobierno, donde muchas decisiones no serían compatibles con sus compromisos bautismales. Para muestra está el caso del emperador Teodocio que en el año 390 tuvo que someterse a una penitencia pública impuesta por el Obispo de Milán.

Otro caso célebre es precisamente el de este Obispo de Milán, Ambrosio, que siendo la autoridad civil de la ciudad como Cónsul, fue elegido para suceder en el episcopado a Auxencio entre el 373 y 374. El primer trámite, una semana antes de ser consagrado en el episcopado fue su bautismo.

Nadie ha puesto en duda el significado y el alcance del bautismo, al contrario, por el temor de perder todo lo que en él se recibe es que ha comenzado una práctica un tanto deformada, que necesitaba una urgente corrección. La práctica pastoral cambiará hasta que

se desarrolle más ampliamente el sacramento de la penitencia, del que la Iglesia, como decía Hermas, es la depositaria.

Por otra parte, y dicho solo de paso, el catecumenado irá siendo cada vez más débil en la medida en que la sociedad está siendo más claramente cristiana. Es la familia el lugar de la catequesis desde los primeros años de la vida. A esto se añadirá la nueva práctica, ahora en el otro extremo, del bautismo de los niños.

COMENTARIO FINAL

El bautismo no es un rito de iniciación originalmente cristiano, de hecho son muchos los grupos judíos que lo practican en tiempos de Jesús, siendo el más célebre el que pregonaba Juan el Bautista. Sin embargo, en la praxis cristiana adquiere un significado nuevo: adhesión al Dios Trinitario y con ello inclusión en la comunidad que tiene como centro a Cristo. Es una experiencia de transformación interior que regenera al hombre, es un baño por el que recibimos el perdón de los pecados, es una iluminación por la fe que nos lleva a un nuevo conocimiento de Dios, es un hecho por el que somos liberados de la esclavitud del pecado y con ello adquirimos la libertad de los hijos de Dios, es un hecho único e irrepetible, que nos une a la salvación en Cristo Jesús.

Después del siglo primero vendrá el desarrollo de la teología, que no es otra cosa sino la reflexión sobre la conciencia creyente que desde el primer momento fue celebrada ritual y sacramentalmente hablando.

Con el paso del tiempo los ritos cambian, la teología se desarrolla, pero se mantiene siempre clara la celebración de fe. El Signo y la proclamación de fe, son inalterables, la forma y la ampliación teológica son siempre crecientes. El primer ritual más elaborado será el que nos presenta la *Traditio Apostolorum* compilada por Hipólito de Roma a principios del siglo III. La primera presentación de una reflexión propia y amplia nos la da Tertuliano, también en el comienzo del tercer siglo. Ireneo y Orígenes dan grandes aportaciones, pero será hasta el siglo de oro, con Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo, Ambrosio, Agustín de Hipona y Teodoro de Mopsuestia donde la reflexión teológica llegará a su culmen. San Agustín marcará el rumbo en la teología occidental con su reflexión en torno al pecado original, consolidando incluso la práctica del

bautismo de los niños, contra la costumbre poco eficaz de convertirlo en un sacramento de postrimerías.

La Didaché y Hermas nos ponen delante de la conciencia creyente original que no cambia con los siglos, y, al mismo tiempo, delante de la transformación siempre necesaria por motivos pastorales, sea por nuevas exigencias, sea por nuevos retos de la cultura y de la vida de la Iglesia. El bautismo como primera *Metanoia* y la Confesión como segunda penitencia, nos muestran la tensión entre fe y celebración sacramental, entre praxis y teología, que, sin duda alguna, es necesario tener presente para todos los demás elementos de la vida cristiana y eclesial.

Hoy podríamos preguntarnos si no estamos más cerca del ambiente de *la Didaché* y Hermas que del siglo de oro de los Padres, con una cristiandad en crecimiento y con prácticas pastorales de consolidación de ritos y teologías. Hoy, al hablar de *Nueva Evangelización* nos presentamos ante un escenario en el que es necesario recuperar la verdadera conversión de las personas, antes que la administración del sacramento, nueva reeducación del creyente, antes que la asociación ritual a la Iglesia.

Es necesario presentar la vida cristiana como un camino de exigencia y perfección y, al mismo tiempo, el comienzo de un desarrollo desde lo básico hasta lo máximo. Una moral de responsabilidad, contra las visiones enajenantes o reduccionistas de todos los tiempos. Una moral de definición y esfuerzo personal que nos coloque en el horizonte del Evangelio para que tenga pleno sentido el reconocimiento de Cristo y la celebración sacramental de pertenencia a Él y a la Iglesia.

Nueva Evangelización que llegue nuevamente a la cultura, porque ha pasado antes por la persona y la familia. El esfuerzo es inmenso, pero las primeras comunidades cristianas lo lograron mediante una praxis bautismal clara en la fe, pero clara también en la exigencia de conversión. Es, finalmente, una visión realista de lo que es el hombre y de lo que es la acción de Dios por medio de Cristo en él. Renacer en Cristo es algo más que un rito sacramental. Nunca ha sido el bautismo un rito mágico que transforma sin más ni más, sino como resultado de la acción de Dios y la respuesta del hombre. Hoy, en la *Nueva Evangelización*, debemos reencontrar las mejores opciones pastorales con sentido creativo y con audacia evangélica. El acicate de los nuevos movimientos religiosos, muchos de ellos sectarios y diluyentes de la auténtica vida cristiana no

pueden paralizarnos con una actitud de lamento; la sociedad agnóstica y poco orientada hacia la exigencia de máxima perfección, tampoco pueden ser la medida de nuestra acción. Aquí conviene recordar la famosa máxima de san Agustín para reorientar nuestros esfuerzos de evangelización: "Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti".

EL BAUTISMO EN LOS ORÍGENES DE LA EVANGELIZACIÓN DE MÉXICO¹

Dr. Roberto Jaramillo Escutia

Al comenzar la evangelización de Nueva España, existían tres posturas surgidas por la experiencia de la Española, Santo Domingo, sobre la administración del bautismo a los Indígenas. Para unos se les debía bautizar enseguida, aunque ellos no manifestaran muchos deseos de hacerlo; otros pedían que ellos mostraran deseos feacientes del sacramento, sin tomar en cuenta una instrucción previa; y finalmente otros exigían una instrucción y que ellos lo solicitaran. En México se practicó sobretodo la tercera. La apertura fue notable; a los adultos no se les pusieron muchos impedimentos para el bautismo, no se les hacía esperar demasiado tiempo, pero tampoco ninguno fue incorporado a la iglesia sin una instrucción preliminar. Ciertamente hubo algunas dificultades en torno a las normas y métodos utilizados por franciscanos y agustinos respecto a la impartición del bautismo, lo cual no fue ningún obstáculo para que hubiera gran número de bautizados, al grado que para 1585 el tercer concilio mexicano, que hace presente las normas del concilio tridentino, casi no habla del bautismo, lo cual indica que la religión de mesoamérica era el catolicismo romano. Finalmente cabría preguntarse por los resultados, sobre la calidad de los frutos, después del gran esfuerzo hecho por los misioneros. Al respecto habrá dos posturas. Para unos no habrá duda de lo bueno y salvífico de dicha obra y otros reducen a muy pocos los logros respecto a la cristianización de los Indígenas.

*Vosotros dijisteis
que nosotros no conocemos
al dueño de la cercanía y la proximidad,
a aquel de quien son los cielos y la tierra.*

*Dijisteis
que no eran verdaderos nuestros dioses.*

*Nueva palabra es esta,
la que habláis.*

*Por ella estamos perturbados,
por ella estamos molestos.*

*Porque nuestros progenitores,
los que han sido,
los que han vivido sobre la tierra,
no solían hablar así.*

*Ellos nos dieron sus normas de vida,
ellos tenían por verdaderos,
daban culto,*

honraban a los dioses.

*Ellos nos estuvieron enseñando todas sus formas de culto,
todos sus modos de honrar a los dioses....*

*Pero, si como vosotros dijisteis,
ya nuestros dioses han muerto,*

*dejadnos pues ya morir,
dejadnos ya perecer,*

puesto que ya nuestros dioses han muerto....²

Con estas palabras Fr. Bernardino de Sahagún, nos trasmite la respuesta que los sabios indígenas daban a los primeros franciscanos con quienes dialogaban sobre su religión. Aquí tenemos expuesto el trauma que significó para los habitantes del Anáhuac el choque frontal contra el cristianismo. Esto es primordial para el tema que nos ocupa, pues se piensa que les fue fácil a los frailes convencer a los Indígenas de la falsedad de su religión, y que con toda tranquilidad tomaron a un dios más poderoso, al menos tecnológicamente; como si no tuvieran teología, como si su creencia fuera solamente utilitaria. Esto nos enfrenta con la definición de nuestro tema, porque aquí están nuestras

raíces, ya que hablar del bautismo como el rito mágico en el que lo hemos convertido en una sociedad cada vez menos cristiana, o cada vez más pagana, creo que poco importa, es un conocimiento inútil saber si el *abra cadabra* se decía antes o después, o qué ritos lo acompañaban.

Tenemos que situarnos en la perspectiva de la conversión, entendida ésta como una transformación del corazón y de las costumbres, como un acto personal que supone la gracia de Dios, puesto que a él se dirige, pero que al mismo tiempo se refleja y deja rastro en el mundo que lo rodea; nace en el ámbito de una experiencia religiosa personal, pero no se limita a esto³. Como se entendía en la época patrística, cuando para convertirse al cristianismo se requería no sólo una instrucción teórica, sino una formación, un aprender a ser, a vivir como, en fin, a transformarse no de creer en las divinidades del Olimpo, para pasarse a esperar en un Dios Omnipotente y único, con sus intermediarios, ángeles y santos, sino un nuevo género de vida que se notaba en la actividad social, porque el ser cristiano cambiaba la óptica de la vida. Esto se lograba con el previo catecumenado, que en su etapa dorada se extendía por tres años, y que realmente lograba transformar al pagano en un cristiano que estaba dispuesto a poner en juego su cabeza con tal de profesar su fe, la cual no permanecía en el interior de su conciencia, sino en la práctica diaria de su vida. El bautismo en consecuencia era el ingreso formal a la nueva religión, con todos sus compromisos, pero no más.

Este mismo proceso, formación - bautismo - compromiso, se va a realizar *mutatis mutandis* en nuestro país, no en el mismo orden, pero sí con la misma intención. Aquí será instrucción - bautismo - formación=compromiso. Separaron instrucción de formación, con sus consecuencias; para algunos positivas, pues al suprimir el catecumenado y admitir al cristianismo en masa, fue posible la formación de una compacta cristiandad en breve tiempo⁴; mientras para otros nunca ha terminado la evangelización.

Al comenzar la evangelización de Nueva España, existían tres posturas surgidas por la experiencia de la Española, Santo Domingo, sobre la administración del bautismo a los Indígenas. Para unos se les debía bautizar enseguida, aunque ellos no manifestaran muchos deseos de hacerlo; otros pedían que ellos mostraran deseos feacientes del sacramento, sin tomar en cuenta una instrucción previa; y finalmente otros exigían una instrucción

y que ellos lo solicitaran⁵. En México se practicó sobretodo la tercera, existiendo mayor conciencia en la incorporación de los pueblos Indígenas al cristianismo; pero también es necesario reconocer que sí existieron bautismos, a los que llamaremos políticos, como los efectuados por Fr. Bartolomé de Olmedo en Cempoala con las ocho Indígenas regaladas a Cortés y que este a su vez repartió entre sus capitanes, y posteriormente, los de las hijas de los Señores de la república de Tlaxcala⁶; en estos casos prima el deseo de establecer una alianza con los conquistadores, para captar así su benevolencia; el prestigio de los españoles era mucho, algunos incluso los consideraban dioses, por lo mismo había que hacerse partícipes de sus beneficios. Lógicamente en este tipo de bautizos no podemos esperar mucha sinceridad en dichas conversiones, y aunque las crónicas no nos cuentan, no serían raros aquellos que siguieron tributando culto a sus dioses, como si nada hubiera pasado. Aunque también debemos afirmar que no se conoce algún caso donde se haya obligado a bautizarse a algún indígena, amigo o enemigo; como lo hacía Carlomagno con los sajones bajo pena de muerte. Aunque a nivel teórico, tanto Fr. Juan Focher, en su *Itinerarium catholicum*,⁷ y Fr. Alonso de la Veracruz, en su *De dominio infidelium et iusto bello*,⁸ consideran lícita la coacción en ciertos casos, concientes de que el creer no se puede efectuar sino queriendo, y aclarando que primero se necesita que la fe cristiana haya sido muy bien predicada, expuesta con ejemplo de vida y constatada casi con milagros. Como ejemplo de esta libertad evocemos cierta práctica usada por los Dominicos, quienes instruían a los Indígenas en las verdades cristianas y después los despedían, y quienes tuvieran deseo de bautizarse regresaran a pedirlo. Se cuenta que en el pueblo de Chamulá no hubo un sólo Indígena que regresara, y al preguntarles la causa, respondían: *muy de veras, no quiero*⁹.

Hubo, por otra parte, casos de adultos que no fueron bautizados, pero dejándose ellos llevar por la corriente general, cuando ser cristiano se puso de moda, no se atrevieron a confesar su falta de bautismo, se pusieron el nombre de su agrado y se acercaban a los otros sacramentos: matrimonio, confesión, y hasta comunión incluida. Cuando por investigaciones de los frailes o remordimiento de los Indígenas, se percataban de lo acaecido, en secreto y sin castigos los párrocos arreglaban el entuerto, procurando mantenerlo en secreto, sobretodo si se trataba de los Principales del pueblo. Cierto es que los Principales junto con su conversión debían arreglar su

opción matrimonial, pues normalmente entre las clases altas de las distintas etnias Indígenas existía una cultura poligámica, tanto que a veces los macehuales no tenían muchas opciones y a veces hasta debían vencer muchas dificultades para casarse por falta de pareja. En este aspecto debemos confesar que los evangelizadores supieron darle salida al problema canónico, pero no a la problemática social que se les presentaba. Paulo III, en la bula *Altitudo divini consilii*, reconocerá la validez de los matrimonios contraídos en la gentilidad, debiendo elegir entre las varias mujeres una, para celebrar su unión *in facie ecclesiae*; solución jurídicamente benigna, pero, y ¿cómo quedaban los derechos humanos del resto de la familia? ¿Debían despedir al resto de las mujeres, que con toda conciencia se habían unido a tal varón, en circunstancias plenamente sabidas y aceptadas por ambas partes. ¿Y los hijos? ¿Por qué debían perder un hogar, o un padre o una madre, si esta debía partir?¹⁰. Difícil decisión por inhumana, por lo cual el *in facie ecclesiae*, en muchos casos, llegó a ser una ficción jurídica, por más atención que en ello pusieran los párrocos. En este sentido baste como ejemplo la carta con la que se quejan los obispos al Emperador en 1537, le informan que muchos Indígenas conservaban sus varias mujeres, les parecía que se casaban por la iglesia más para encubrir sus adulterios y nefastas costumbres, que por interés del sacramento cristiano. Se les responde que avisen a las autoridades civiles para que provean lo más conveniente, con tal de que no sean penas pecuniarias¹¹. No cabe duda que cuando nos situamos fuera de la realidad, nuestra razón no puede vencer, y entonces se piensa que la fuerza da la razón.

Nuestro tema tendrá en cuenta sobretodo a los adultos, en su conversión y posterior bautismo, mas que a los niños, dado que en breve tiempo quedó constituida la iglesia en la Nueva España, y no tuvieron ningún empacho en bautizarlos desde un principio y sin dilación alguna, para ellos se fijó el domingo por la mañana y el jueves después de vísperas, se jugaron el todo en la catequesis infantil. Otro aspecto que debemos tener en cuenta es, que en la primera década posterior a la conquista hubo pocas conversiones, las que menudearon en el segundo decenio; la razón principal debemos situarla en el aprendizaje de las lenguas prehispánicas por parte de los evangelizadores, y por consecuencia es hasta entonces cuando los Indígenas comienzan a comprender el mensaje de la fe cristiana¹².

1. LA INSTRUCCIÓN

En este proceso de evangelización, único en la historia de la cristiandad, por su volumen y por haberse dado cuenta que los Indígenas no eran enemigos de los cristianos, pues en 900 años de convivencia con los mahometanos había quedado amalgamado el no ser cristiano con el ser enemigo. Sin embargo la apertura fue notable, a los adultos no se les pusieron muchos impedimentos para el bautismo, no se les hacía esperar demasiado tiempo, pero tampoco ninguno fue incorporado a la iglesia sin una instrucción preliminar. Instrucción que por otra parte se reducía a lo siguiente: Se explicaba la creencia en un solo Dios Todopoderoso, eterno, de sabiduría y bondad infinitas, creador de todas las cosas; quién era María, la inmortalidad del alma, los demonios y sus perfidias. Esto era lo que Fr. Pedro de Gante pedía a sus neófitos. A lo que habría que añadir el aprendizaje de las oraciones más comunes: Padre nuestro, Ave María; Credo, el cual se explicaba; los mandamientos de Dios y de la Iglesia; y los sacramentos; como hacían los agustinos, quienes además ponían énfasis en admitir a todos, a la celebración de la Eucaristía, aun antes de ser bautizados, para que allí después del evangelio, se les explicara el significado de las ceremonias cristianas, y su diferencia con los ritos paganos, subrayando el carácter incruento del sacrificio del altar¹³.

Estas parecen haber sido las exigencias normales. Por otra parte tenemos en los ya citados diálogos entre los doce franciscanos y los sabios Indígenas, toda una síntesis teológica, la cual desde luego no se utilizó sólo para esa vez, sino se tenía como el ideal, imposible de realizar en esos momentos. Empiezan los frailes afirmando que no deben turbarse los Indígenas, porque los españoles no son dioses, sino hombres mortales como ellos, que comen y beben, que sufren y mueren; pero son mensajeros del gran Señor que tiene jurisdicción espiritual sobre todos los seres del mundo, el cual se llama Santo Padre y está muy preocupado por la suerte de sus almas; por lo cual les dio poder, a ellos, para traerles las sagradas escrituras, donde están escritas las palabras del verdadero Dios, Creador y Señor del cielo y de la tierra, el cual era desconocido por los habitantes de esta tierra; esta era la única causa de su venida, pues el Señor que los envió no quiere oro ni plata, sino su salvación. Pasan enseguida a explicarles quien es el Papa y qué es la Sagrada Escritura, para proseguir con la ilustración de quién es el Dios de

los cristianos en comparación con lo que ellos llaman dioses, haciéndoles notar su idolatría manifestada en las estatuas de piedra y madera que veneran, dioses crueles que les exigen su propia sangre y a cambio no les solucionan sus problemas. En cambio el verdadero Dios que ellos vienen a proponerles es de condición diferente, no engaña, ni miente, ni desprecia a nadie, porque no existe en él nada malo ni perverso; sino por el contrario es la bondad misma, y en lo que más se manifiesta su misericordia infinita es en haberse hecho hombre, semejante a nosotros, entregándose hasta derramar su sangre por nuestra redención, para librarnos del poder de los demonios, nuestros enemigos crueles y malvados, que son precisamente a quienes ellos, los Indígenas, tienen por dioses. Nuestro Salvador se llama Jesucristo que es verdadero Dios y verdadero hombre, en cuanto Dios es eterno, él hizo todas las cosas del cielo, de la tierra y de los infiernos, por eso también creó a sus dioses, porque es el Señor de los demonios; está en todo lugar, sabe todo, lo ve todo, es sumamente maravilloso. En cuanto hombre está en el cielo que es su palacio real, y también está acá en la tierra, la cual es su reino, el cual comenzó desde el principio del mundo, es a este reino al que quiere invitar a todos los Indígenas, por lo cual se deben sentir honrados.

El reino terrestre de Dios es la Iglesia católica, nadie puede entrar al reino de los cielos, si no ha formado parte de ella. El Santo Padre es la cabeza de la Iglesia, todos le deben obediencia; él es quien ha dado poder a los religiosos para que reciban en la Iglesia a todos los que quieran formar parte de ella, para lo cual los Indígenas deben estar dispuestos a abandonar el culto de sus antiguas divinidades. Exponen a continuación un pequeño tratado de angelología, su creación, la rebelión de Lucifer, el quehacer de los ángeles buenos y el de los demonios. Prosiguen con la antropología cristiana: la creación del mundo y la del hombre en particular, el pecado original, la muerte de Abel, el diluvio, la confusión de las lenguas, en fin una pequeña historia de la salvación, como ahora la llamamos. Para continuar con la inmortalidad del alma, el libre albedrío, la obediencia a la Iglesia Romana, la explicación del credo a través de los siete artículos de la fe pertenecientes a la divinidad y los otros siete a la humanidad de Jesús; el amor de Dios y el amor al prójimo, lo que aprovechan para explicar los mandamientos de la ley, siguen con los de la iglesia, las catorce obras de misericordia, los sacramentos y final-

mente las oraciones: Padre nuestro, Ave María, etc. Como se podrá apreciar de la explicación a la intelección de este tratado teológico, bien podría tardarse un diluvio¹⁴.

2. LOS RITOS BAUTISMALES

Cuando el número de conversiones aumentó enormemente, por las causas arriba referidas, los bautismos fueron numerosísimos, se habla de cien mil el número de los bautizados personalmente por cada uno de los primeros franciscanos¹⁵. Los hijos del Serafín de Asís, al frente de la mayor carga pastoral, optaron por reducir al mínimo los ritos bautismales, lo que Motolinía describe así: *ponían todos juntos los que se habían de bautizar, poniendo los niños delante, y hacían sobre todos el oficio del bautismo, y sobre algunos pocos la ceremonia de la cruz, flato, sal, saliva, alba; luego bautizaban los niños cada uno por sí con agua bendita bautizados primero los niños, tornaban a predicar y decir a los adultos examinados lo que habían de creer, y lo que habían de aborrecer, y lo que habían de hacer en el matrimonio, y luego bautizaban a cada uno por sí*¹⁶. No se usaba el óleo, porque no lo había.

Dominicos y Agustinos, llegados en 1526 y en 1533 respectivamente, juzgaron que el número de los neófitos no era óbice para suprimir lícitamente algunas ceremonias, dudando de la validez de esos bautismos franciscanos. Por lo cual los Agustinos decidieron en su primer capítulo celebrado en Ocuituco, organizar las celebraciones bautismales en forma diametralmente opuesta, sólo cuatro días al año: Las tres pascuas de Navidad, Resurrección y Espíritu Santo, y el día de San Agustín; como se puede apreciar dos fechas conforme el uso de la primitiva iglesia, y dos por la necesidad que se palpaba. *Y en los tales días ordenamos, que se les dé el santo Baptismo con grandíssima solemnidad, imitando a los santos padres de la primitiva Yglesia. El mismo Grijalva nos describe la suntuosidad de tales ceremonias: convocávanse todos los pueblos comarcanos a aquel pueblo donde avía Baptismo solemne; enramaban las Yglesias, los patios, las calles y las casas, sin que dexassen o ramo verde en el bosque, o flor hermosa en el campo. No avía sedas para los Indios, fábricas grandes en los templos, ni ornamentos de matizes para los altares; pero en aquel modo era tan solemne la fiesta, que no acaban de encarecerlas los que las vieron.*

Poníanse en procesión todos los adultos que avían de ser bautizados, adereçados con las mejores mantas que tenían de algodón teñido, que aunque no es rico es vistoso. Salían dos ministros, que para tales días se juntaban, con sobrepellises y estolas, una Cruz delante con acólitos y chrimeras; hazían aquellos exorcismos del manual romano, íbase el Prior a la pila, donde estaban todos los fieles con cadenas y guirnaldas llenas de flores. Iba el un ministro passando por la primera hilera poniéndoles el Ólio, y luego iban estos a la pila donde el Prior les hechava el agua, y volvíanse por el mesmo orden al puesto donde avían salido, y por este orden iban viniendo las demás hileras a recibir el agua. Y en acabando volvía con el mesmo orden el ministro a ponerles la Chrisma. Luego passava el Prior poniéndoles la estola encima, ya ellos tenían candelas encendidas. Poníanles guirnaldas y cadenas como a los demás fieles, sonava la música que avía, y con repique de campanas entravan a oyr los officios divinos. Avía sermón en que les declaravan aquel santo Sacramento, y cómo avían de vivir los que le avían recibido, con que se iban a sus casas. A la tarde avía gran mitote, con que se solemnizava el día a la usança de la tierra, y con las demostraciones posibles. El concurso de los bautizados era tan grande, que afirma el santo Coruña, que llegaron a tres mil un día los que bautizó, y que esto era común a todos los demás¹⁷.

La diferencia de rito era muy clara, por lo que no se pudieron poner de acuerdo las partes y en consecuencia se acudió a la Sede Apostólica, el agustino Fr. Juan de Oseguera, plenipotenciario del obispo Zumárraga al concilio de Trento, se encargó de los trámites, que no se limitaban sólo al sacramento del bautismo, sino que había otros como el matrimonio que requerían una solución definitiva. Corresponde al Papa Paulo III aclarar los interrogantes por medio de dos bulas fundamentales para la evangelización de América, emanadas el mes de junio de 1537. Ambas han sido confusamente citadas, en cuanto al nombre y en cuanto a la fecha. La primera datada el día 1, se titula *Altitudo divini Consilii*, en ella haciendo a un lado la validez de los bautismos franciscanamente celebrados, con lo que de hecho se aprobaban, al menos para el pasado; ordena, que fuera de urgente necesidad, se observen cuatro cosas para el bautismo de los Indígenas de ambos sexos. Primero: Agua bendita. Segundo: Catequesis previa y que los exorcismos se hagan persona por persona. Tercero: La sal, saliva, capilla y candela para cada dos o tres. Cuarto: El crisma se ponga en la coronilla, y el óleo de los

catecúmenos se unte en el corazón de los varones adultos, de los niños y de las niñas, a las mujeres en la parte más conveniente que aconseje la honestidad. La segunda bula, fechada el día 2, es la celeberrima *Sublimis Deus*, cuyo nombre correcto es *Veritas ipsa*, donde se reconoce que los Indígenas son verdaderos seres humanos, capaces por lo tanto de acceder a la fe cristiana¹⁸.

Después de haber tenido noticia en Nueva España de tales documentos, por orden del Virrey Don Antonio de Mendoza se reunieron el 30 de noviembre de 1536, el expresidente de la segunda audiencia, obispo de Santo Domingo, Don Sebastián Ramírez de Fuenleal, Don Fr. Juan de Zumárraga obispo de México y Don Fr. Julián Garcés de Tlaxcala, además de representantes de cada una de las tres Órdenes encargadas de la evangelización, cuyos nombres no conocemos. Allí además de transmitir literalmente las normas papales, añaden en cuanto a los símbolos: saliva, sal, etc. la necesidad de explicar a los Indígenas, que esas ceremonias sólo pertenecen a la solemnidad del rito, y no a la sustancia, ni son absolutamente necesarias; sin duda esto obedecía para que no se descontrolaran y pensarán que unos fueron bautizados con un bautismo y otros con otro, pues por las diferencias anteriores, pudieran pensar que el bautismo agustino valía más que el franciscano. No determinan lo que deba entenderse por caso de necesidad, para que se pudieran menguar las ceremonias bautismales, sino que lo dejan al arbitrio del ministro del sacramento. Además ordenan la erección de pilas bautismales, en todas las iglesias parroquiales, conventos de los frailes e incluso en las ermitas, con tal que los lugares sean decentes y estén debidamente custodiados hasta que otra cosa ordenen los obispos¹⁹. Por esta orden se puede apreciar la necesidad que había de recintos donde se pudiera administrar el bautismo, y en consecuencia la cantidad de personas que lo pedía.

Con esta asamblea no terminaron las divergencias de opiniones, por lo que al año siguiente, aprovechando la consagración episcopal del primer obispo de Guatemala, se reunieron los Obispos de México Don Fr. Juan de Zumárraga, Oaxaca Don Juan López de Zárate y el recién consagrado Don Francisco Marroquín, quienes el 30 de noviembre firman una carta al emperador Carlos V. Allí nuevamente sacan a colación el tema bautismal, tras constatar que las opiniones variaban sobre el modo de bautizar tanto a los adultos como a los niños. Efectivamente pareciera que la Sede Apostólica

no había legislado sobre este asunto, los obispos exponen el problema así: *...en las ceremonias óleo y crisma que según la costumbre de la Iglesia se suele poner, unos no poniendo y dejando de hacer algunas ceremonias, diciendo que no lo pueden hacer por el excesivo trabajo y poquedad de ministros; é porque otros tienen que en los adultos se debe guardar la orden [con que] la primitiva Iglesia los esperaba, e haciendo antes del bautismo los escrutinios que estaban determinados, e que no se han de bautizar sin esto, e los niños e adultos non deben ser bautizados sin todas las ceremonias e óleo e crisma. Aseguran que ambas posturas tienen sus inconvenientes, por lo desparramado en que viven las gentes, sin iglesias y curas; por la carencia de óleo y crisma; pero por otra parte el obispo electo de Michoacán Don Vasco de Quiroga había compuesto un tratado inclinándose por el bautismo conforme a la solemnidad de la primitiva iglesia; hay que recordar que el oidor Don Vasco había confiado la parte espiritual de su primer hospital de Santa Fe a los Agustinos, por lo que sin duda estaba influenciado por ellos. En consecuencia piden al Emperador: *Mande en su real consejo se dé vuestra orden para todos los ministros del bautismo, la cual se mande guarden uniformiter ad unguem, y que nadie exceda de ella ni haga menos. Enseguida piden que se pueda usar del bálsamo de la tierra, pues es licor natural estilado de los árboles, maravilloso y de mucha virtud para enfermedades y heridas [que] podamos hacer y consagrar el dicho óleo y crisma, conforme a la posibilidad que hay en esta tierra.* En su respuesta, fechada en Valladolid, el 23 de agosto de 1538, el Consejo de Indias se limita a ordenar que en cuanto al bautismo, se cumpla lo asentado por Paulo III en su bula ya citada, para lo cual envían copia de la misma. Sobre el óleo ya se había escrito a su Santidad²⁰.*

Es por estas circunstancias que se convoca a la magna junta del 27 de abril de 1539, verdadero primer concilio mexicano, pues aquí se aclararon las normas a utilizar en la evangelización de la Nueva España. Asistieron a las casas episcopales de Tenochtitlan, como dicen las actas, la inmensa mayoría de las autoridades eclesiásticas de entonces, los obispos: Don Fr. Juan de Zumárraga de México, Don Juan López de Zárate de Oaxaca y Don Vasco de Quiroga de Michoacán. Los Franciscanos: Fr. Juan de Granada comisario general, Fr. Antonio de Ciudad Rodrigo Provincial del Santo Evangelio, Fr. Francisco de Soto guardián de México, y Fr. Cristóbal de Zamora. Los Dominicos: Fr. Pedro Delgado Provincial de Santiago

de México, y Fr. Domingo de la Cruz prior de México. Los Agustinos: Fr. Jerónimo Jiménez de San Esteban Vicario Provincial, Fr. Jorge de Ávila prior de México, y Fr. Nicolás de Agreda. Estos eran los representantes oficiales, pues a cada cual acompañaba un grupo de letrados.

Las determinaciones bautismales, ampliamente tratadas, son las siguientes: Sólo en las parroquias se pongan las pilas bautismales y en cuartos propios para ellas, los bautisterios; los bautismos de adultos sanos se realicen en Pascua y Pentecostés, *conforme a derecho y a la Bula de nuestro muy Santo Padre Paulo III*; después viene algo trascendental, para ayuda de tales bautismos y demás ceremonias litúrgicas en la parroquias se ordenen a los Indígenas con las cuatro órdenes menores, porque fueron establecidas en la primitiva iglesia cuando había carencia de ministros, *pues estos son cristianos y se les deben los santos sacramentos fiar, pues se les fía el bautismo, que no es menor que el sacerdocio* (n.1). Se haga para el bautismo un manual o ritual, que todos deben seguir para evitar las diferencias; el cual efectivamente se imprimió en 1540 (n.2). Se definen los casos de urgente necesidad, la cual había quedado al arbitrio del ministro, describiéndola más bien como extrema necesidad, ya que la limitan a cuatro casos, todos los cuales implican peligro de muerte: sitio o asedio de los enemigos, persecución o naufragio, enfermedad grave, y vivir en tierra no pacificada, es decir en peligro de guerra (n.12). Se trata pues de necesidad extrema, porque para una urgencia se dispensaba sólo en cuanto al tiempo, es decir el bautismo se podía administrar cualquier día del año, sin esperar las dos fechas citadas; pero sin menguar la solemnidad de los ritos. Estas normas valían tanto para los adultos como para los niños sanos, en estos últimos el signo feaciente de su salud era cuando *appetunt lac maternum*, de lo contrario estaban enfermos y corrían peligro de muerte. Los adultos por su parte debían estar perfectamente instruidos en la fe cristiana, y que esto constara *regular, ordinaria y humanamente*; es decir que se pudiera comprobar por todos los medios que el ministro tuviera a su alcance; si esto no constara, debía manifestarse mediante un milagro como el de Cornelio o el Eunuco de los Hechos de los Apóstoles, aunque se recomendaba no esperar tal portento, ya que estos son más para admirarlos, que para imitarlos. Con los judíos se tomaban medidas especiales que se salen de nuestro tema (n.13). Finalmente define lo que debe

entenderse por adulto, distinguiéndolo del niño, para efecto del bautismo, se marca la edad de los siete años, que sepan hablar, y *tuvieren ya edad e uso de razón, para que puedan tener fe y deseo del bautismo en que se puedan salvar, si por caso fallescieren sin él.* Caso contrario les corresponde el deber a sus padres (n. 14)²¹.

A pesar de haberse juntado todas las partes implicadas en la evangelización, sin embargo no todas salieron convencidas; algunos franciscanos estaban incómodos por la definición de urgente necesidad, pensando que debía incluirse en estos casos el crecido número de neófitos y la escasez de ministros evangélicos; pero sin embargo acataron las decisiones de la junta y suspendieron los bautismos de adultos, por breve tiempo, según Mendieta esto duró tres meses y los frailes se vieron precisados a desobedecer por el número de Indígenas, que morían sin bautismo, los que se calcularon en 400²². Esto lo corrobora Motolinía, quien nos cuenta cómo en el convento de Quecholac, los frailes determinaron olvidar los acuerdos de la junta, lo cual sabido por los Indígenas en muchedumbre se dieron prisa para bautizarse, *que si yo por mis propios ojos no lo viera no lo osara decir*²³. Lo cierto es que a partir de entonces este método tendrá cada vez menos partidarios hasta su extinción por falta de sujetos. Esta legislación, como arriba se expresó, fue la más fundamental para la evangelización novohispana.

Para tiempos del primer concilio mexicano, 1555, la situación había cambiado. Las grandes culturas estaban ya cristianizándose, los Indígenas por convertir pertenecían a las culturas nómadas, conocidas bajo el genérico nombre de Chichimecas; se habla también en las actas conciliares de los nuevos habitantes del país, los Negros de Guinea, traídos contra su voluntad; pero reconocidos también como sujetos del bautismo, a pesar de su esclavitud; trágica paradógica, que sin ser sujetos de su libertad, pretendían que libremente optaran por el bautismo, la religión de sus dueños. Para ambos grupos, reconociendo no saber sus lenguas, se les exige de todas formas estar suficientemente instruídos en las cosas que han de creer; limpios y examinados *assí de ídolos, como de los Ritos antiguos, y casados legítimamente, y restituido lo que tyránicamente tienen usurpado*; sobre todo los caciques. Así instruidos se les podrá bautizar en las dos fechas ya conocidas Pascua y Pentecostés, con toda solemnidad; pero también lo pueden hacer en otros días, con causas justas que debe analizar el ministro evangélico²⁴.

El segundo concilio mexicano, 1565, no toca el tema bautismal; se ve que además de que las normas ya estaban dadas, y no había necesidad de corregir nada. Ya había pasado la avalancha de las conversiones.

Esto se corrobora en el tercer concilio mexicano, 1585, de capital importancia, porque se trata de la asamblea que hace presente las normas del concilio tridentino, y por lo mismo institucionaliza al cristianismo en el país; por ello es curioso que dedique al bautismo pocos números, señal inequívoca de que la religión de mesoamérica era el catolicismo romano. El Concilio achaca el que los cristianos no vivan como tales, a que no han sido bien instruidos en la doctrina cristiana, por lo que ordena no se bautice alguna persona sin esta instrucción, que hoy consideramos mínima y es un retroceso respecto a la anterior, pues se reducía a: saber en su idioma el Padre nuestro, el credo, los mandamientos de la ley y que dieran alguna señal de dolor de sus pecados. Para mayor vigilancia se ordena a los párrocos avisen a los obispos antes de conferir el bautismo a los adultos. Igualmente se ordena asentar en libros las partidas de bautizo, en las parroquias²⁵; ya que sólo en estos lugares se podrá efectuar este sacramento, y quien esto viole quede suspendido un mes de su beneficio. Se prohíbe adornar los bautisterios y fuentes bautismales con seda o colgaduras, bajo pena de 20 pesos de multa, la cual se dividirá entre el denunciante, la fábrica de la iglesia y el Santísimo. Se ordena bautizar a los niños sanos en un plazo máximo de nueve días; y cuando por enfermedad hayan sido bautizados de urgencia, se les concede a los padres un plazo de 15 días para presentarlos a la iglesia, una vez que hubieran recuperado la salud, a fin de concluir el resto del ritual; transcurridos los 15 días arriba citados, los padres quedaban separados de los oficios divinos hasta que cumplieran con la presentación. Se renueva el mandato de no bautizar a los adultos que no estuvieran instruidos en la fe, para lo cual se volvieron a fijar las dos fechas clásicas para hacer los bautizos de adultos, Pascua y Pentecostés, examinándolos previamente. Además los amos de los esclavos, están obligados a enviarlos al lugar señalado por el obispo para su instrucción. Finalmente como recomendación se ordena que a los Indígenas no se les pongan nombres de su gentilidad, ni de justos del antiguo testamento, sino sólo santos del nuevo testamento²⁶. Con esto termina la legislación, la cual se mantendrá durante toda la época virreynal.

3. FORMACION = COMPROMISO

Una vez bautizados no fueron abandonados por sus pastores, como hoy en día, sino que conscientes de que había faltado una formación previa a la opción cristiana, los tuvieron en un verdadero catecumenado, bastante prolongado, pues si consideramos que el sacramento de la adultez cristiana es la comunión, para la década de los setentas todavía hacía falta convencer a buena parte del clero que los Indígenas estaban maduros para el efecto²⁷. Por lo mismo se dieron a la tarea no sólo de aumentar sus conocimientos del catecismo; sino sobretudo de que sus costumbres y modo de vida se conformaran con los valores de la nueva religión, porque como sabemos la vida entera del Indígena estaba amalgamada con sus creencias, por lo mismo va a abarcar la integridad de la persona, en un humanismo donde la formación cristiana iba aparejada con la educación de nuevas técnicas y modos de comportamiento, Grijalva lo sintetiza afirmando: *porque al ministerio del Evangelio siempre se debe supponer la pulicía, como a la gracia se supone la naturaleza*²⁸. Pondrán especial interés en la formación de catequistas Indígenas, quienes serán sus principales auxiliares prácticamente desde un principio, estos normalmente quedaban en los pueblos que no eran cabeceras como las autoridades religiosas en ausencia del sacerdote. La catequesis de adultos fue en un principio diaria, después sólo dominical; antes de la misa solemne, durante dos horas recordaban, aprendían o clarificaban, rezaban o cantaban, verdades u oraciones; estas oraciones y cantos las recordaban diariamente al alba y al toque de ánimas, en las esquinas de los pueblos donde se habían puesto a propósito cruces o imágenes. Un examen catequético profundo se les exigía antes de la confesión pascual, y antes del contrato matrimonial. Con esto por cuestión de nemotecnia, quedaba asegurado que el catecismo con sus preguntas y oraciones era dominado por los nuevos creyentes. Utilizarán además todos los medios de que disponían: Música, teatro, danza, etc. no sólo en las funciones litúrgicas, sino sobretudo en las procesiones, porque será a través de estos medios como el Indígena exprese su religiosidad, la cual ciertamente quedaba muy reducida en el banquete eucarístico, por su carácter sacro, en idioma incomprendible, etc. y aunque trataron de animar el ambiente con ornamentos, flores y músicas, por más que estas tocaran, la participación era inadecuada, sobretudo si la consideramos en

referencia a las solemnes ceremonias prehispánicas donde todos los asistentes eran activos participantes del sacrificio; por esto pastorelas, autos sacramentales, coloquios, procesiones de todo género y especie, con sangre y sin ella, eran las favoritas como medio de expresión de sus sentimientos religiosos.

Todo esto no les importaba a los frailes como educación artística, sino que tenía un significado más profundo, iba encaminada a que su comportamiento fuera cristiano, a que volvieran a amalgamar su vida con su fe. Pienso que la síntesis mejor lograda de esta nueva cultura indígena-cristiana, se realiza en los hospitales michoacanos promovidos por su primer obispo Don Vasco de Quiroga los cuales perdurarán en el tiempo. Estas instituciones dedicadas a la Concepción de María, no sólo servían para curar los enfermos, sino que se organizaban de tal forma que los Indígenas conservaran una cierta estructura de gobierno, para que saliera beneficiada materialmente la comunidad Indígena con el trabajo de todos, enriqueciendo al hospital; y para que sirviera a la vez como medio ascético de formación cristiana, lugares donde se fueran acrisolando por una práctica de vida, los nuevos valores que se proponían a los Indígenas. Al frente del hospital estaba un prioste, un mayordomo y un fiscal, elegidos anualmente por la comunidad Indígena. El prioste organizaba el rol para el servicio, por semanas y sin que valieran privilegios, se iban rotando todos los casados del pueblo, por parejas matrimoniales, de seis en seis, a no ser que fuera muy abundante la población allí; mientras las mujeres atendían al cuidado de los enfermos, limpieza del local y preparación de la alimentación, y en sus ratos libres tejían o bordaban; los hombres trabajaban en las tierras o cuidaban el ganado del hospital, o también podían laborar en sus propios oficios, como carpinteros, herreros, albañiles, etc., sólo que todas las ganancias obtenidas durante esa semana iban a parar a la caja comunal. Además durante ese tiempo llevaban una vida de corte monacal, se quitaban todos los adornos, sobre todo las mujeres, rezaban a las horas acostumbradas por el oficio divino, desde maitines a media noche hasta el resto de las horas, aunque en lugar de los salmos decían oraciones, padres nuestros y aves marías, con muchos cantos y sin darle el menor descanso al cuerpo a lo largo del día. Ni duda cabe que este era buen método para hacerlos conscientes de que el cristianismo no era solo un conjunto de verdades que debían creer,

o un cúmulo de oraciones que debían recitar, sino sobretudo un conjunto de actitudes que debían asumir a lo largo de toda su vida²⁹.

4. RESULTADOS

Después de otear el horizonte de la primera evangelización, tenemos que detenernos a conocer los resultados, pues conforme a lo que dice el evangelio, *por sus frutos los conocerán*. ¿Se cristianizó mesoamérica? Si consideramos el número de los bautizos, nuestra respuesta debe ser afirmativa, a pesar de que hacia 1570 se encontrarán algunos Indígenas sin él, lo que podemos atribuir a que los tales no estaban en sus pueblos cuando pasaba el misionero, o que conscientemente no lo recibieron y después por vergüenza de manifestarlo, como todos eran cristianos, se suponía que ellos también, lo que no podía dudarse, esto mismo prueba nuestro acerto: Todo mesoamérica recibió el bautismo. Pero ¿todo mesoamérica era cristiana? Es decir ¿cuál fue la calidad de los frutos, después de todos los esfuerzos que se hicieron? Ni que decir que desde los contemporáneos a los acontecimientos, hasta nuestros coetáneos; existen dos grupos: uno que considera el cristianismo de los Indígenas auténtico y sincero, aunque con modos de expresión propios, y otro que observando múltiples deficiencias, deduce que detrás de las expresiones autóctonas se esconden conceptos no cristianos, inclinándose como consecuencia por una respuesta negativa.

Los cronistas de todas las Órdenes pertenecerían al primer grupo y casi no les queda duda que sus hermanos fueron instrumentos de salvación para los habitantes de estas tierras. *I haver Dios plantado una tan grande conbersión de gentes, donde tantas almas se han salvado i cada día se salban*; proclama Motolinía en su polémica con Fr. Bartolomé de las Casas³⁰; y se burla de los misioneros que tras haber trabajado poco tiempo con los Indígenas, se creían con derecho para opinar sobre ellos, de modo bastante inepto, queriendo recoger en dos días lo que apenas podría esperarse en diez años, e irónicamente concluía: *Parécenme los tales a uno que compró un carnero muy flaco y dióle de comer un pedazo de pan, y luego tentóle la cola para ver si estaba gordo*³¹, o como para el agustino Fr. Esteban de Salazar, quien explicando el credo, no duda en afirmar que lo obrado en estas tierras fue un auténtico milagro³². En verdad para emitir un juicio sobre los

Indígenas en esos tiempos, se necesitaba, entre otras cosas, conocer a la perfección la lengua, su modo de ser tan distinto al occidental, en fin lo que hoy llamamos su idiosincrasia.

Cierto que un temor bastante extendido era dudar de la firmeza de su fe, temiendo que esta pudiera retroceder, que no fuera una cosa definitiva si cambiaban las circunstancias; se trataba de algo más que de una hipótesis. Fr. Alonso de la Veracruz la considera como una de las causas plenamente válidas, para la permanencia del dominio hispano en estas tierras³³. Se corroboraba con la subsistencia de focos de idolatría que aparecían de vez en cuando. Y también Sahagún conocedor como el que más de la idiosincrasia Indígena por sus estudios y por haber trabajado con ellos por espacio de cuarenta años, afirma tajantemente: *podemos tener bien entendido, que con haberlos predicado más de cincuenta años si ahora se quedasen ellos a sus solas, y que la Nación Española no estuviese de por medio, tengo entendido, que con menos de cincuenta años no habría rastro de la predicación que se les ha hecho*³⁴.

Por la otra parte nos encontramos personajes cuyos testimonios se consideran faltos de los conocimientos adecuados o decididamente parciales. Así el virrey Don Luis de Velasco, padre, escribiendo a Felipe II en 1564, y refiriéndose a los Indígenas de Tehuantepec, afirma que: *no sienten de nuestra fe más que brutos animales. ¿En qué basó esta apreciación su excelencia, dado que la lengua ciertamente no la sabía? seguramente confía en terceras personas. Otro testimonio proviene del arzobispo de México Don Fr. Alonso de Montúfar, en 1556 escribe: ¡Cuán poquitos de los adultos se han salvado, se salvan y se salvarán!*³⁵. Es decir los frutos eran casi nulos, su fe era deficientísima; aunque este testimonio se juzga demasiado drástico y con doble intención, para dejar mal parados a los frailes misioneros con quienes mantenía constantes disputas.

Quien nos puede mostrar la realidad es Fr. Bernardino de Sahagún, verdadero enamorado de la cultura Indígena, haciendo un balance crítico de sus 40 años en Nueva España, reconoce que en cuanto a virtudes y habilidades son hábísimos para todos los oficios mecánicos y artísticos, para el estudio desde la gramática, pasando por la retórica y concluyendo con la teología. Manifiesta su agradecimiento a sus alumnos del colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, tan hábiles en las lenguas que sin ellos difícilmente se podría predicar el evangelio en la lengua Indígena, pues son verdaderos filólogos que corrigen traducciones, enseñan a los

misioneros y les procuran los términos adecuados para transmitir el evangelio. Alaba la gran labor desempeñada por los muchachos criados en los conventos, quienes a pesar de los malos tratos e incluso del peligro de muerte, habían jugado un papel decisivo en la extinción de las ceremonias idolátricas, al denunciar el lugar y las personas que se reunían para esos fines. Señala las grandes dificultades que tuvieron los frailes para hacer entrar a los Indígenas por el camino de la práctica cristiana, y sin embargo cuando fundadamente se podía aspirar a que mostraran su madurez, eran muy pocos los que se podían considerar maduros; máxime que lejos de ir disminuyendo sus vicios, estos se multiplicaban cada día más, sobretodo la embriaguez, en la cual llegan a cometer grandes pecados, incluidos los asesinatos. La causa para él es muy clara: *La venida de los españoles,... porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros, perdióse todo el regimiento que tenían.* Está consciente que fue necesario *destruir todas las cosas idolátricas... y aún las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría.* Lamenta que la educación dada por los frailes en sus conventos, no era lo suficientemente adecuada para el modo de ser Indígena, por lo cual sólo relajaron el rigor primitivo con que se educaba a los hijos de la nobleza. Sugiere que se debe redoblar el vigor entre los frailes, el cual está decayendo, dado que se necesita mucha constancia y paciencia, para que poco a poco vayan caminando cristianamente, así por ejemplo, lamenta lo mucho que costó hacerlos entrar por el camino de la penitencia y la eucaristía, y los pocos frutos que se palpan, *lo cual nos da gran fatiga, y mucho conocimiento de lo poco que han aprovechado en el cristianismo*³⁶. Como podemos apreciar, para el ínclito franciscano, la fe que decían haber abrazado, no se veía muy patente en su vida ordinaria.

Esta realidad no debe maravillarnos, pues sin duda el contacto que los Indígenas tenían con los españoles laicos, con quienes trataban y comerciaban, tuvo su peso específico, pues a mi modo de ver la principal falla en la formación de la nueva república cristiana que los misioneros pretendían forjar en América, fue la evangelización de esta clase social, tenían la idea preconcebida de que ya eran cristianos, porque estaban bautizados, se sabían los rezos,

tenían sus cofradías y hacían sus procesiones, dejaban legados de misas en sus cristianos testamentos, aunque sus capitales hubieran surgido de la sangre de tantos Indígenas masacrados en las minas. En fin era dogma de fe que ya eran cristianos, y no porque la Iglesia estuviera de su lado, pues si alguien levantaba la voz en favor de los desprotegidos era ella, sino porque no cayó en la cuenta de que si el propio misionero se exigió a sí mismo un cambio completo de mentalidad ante la nueva situación que se le presentaba y que él mismo trataba de conformar con los valores cristianos; que si al Indígena se le exigía una transformación completa de sus valores, de su idiosincrasia, de su concepción de la vida; sin embargo al español no se le exigió nada especial, se creyó en él como cristiano, y falló en forma grave, puesto que en su mayoría el *dios oro* fue el proyecto de su vida y en aras del mismo pisoteaban los mínimos derechos humanos del Indígena y dejaban en consecuencia, mal parada la religión que a unos les pedía sumisión, entrega, trabajo, y a otros les toleraba prepotencia y enriquecimiento³⁷. Esta sin duda es la misma crítica que hoy podemos hacer al cristianismo mexicano, realidad que a la vez se convierte en el principal reto de nuestros pastores.

NOTAS:

1. Circunscribo el tema a la primera evangelización, que abarca del arribo de Hernán Cortés, 1519, a la celebración del III concilio mexicano, 1585; porque de alguna manera esta asamblea institucionalizó una forma de trabajo pastoral que ha llegado a nuestros días. Por lo mismo es entre esas dos fechas cuando más cambios sufrió la pastoral bautismal.
2. LEÓN PORTILLA, M., *Las religiones en el México antiguo*, en: Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora, cur. F. Morales, México 1993, 84-85.
3. Cfr. SINISCALCO, P., *Conversione*, en: Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, cur. A. di Berardino, t. I, Roma 1983, 772-74.
4. Cfr. RICARD, R., *La conquista espiritual de México*, México, 1986, 179.
5. Cfr. BORGES, P., *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid 1960, 510, nota 69.
6. Cfr. CUEVAS, M., *Historia de la Iglesia en México*, t. I, El Paso/Texas 1928, 137-138.
7. Cfr. FOCHER, J., *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*, Hispali 1574, 14r-16r.
8. Cfr. DE LA VERACRUZ, FRAY A., *Sobre la conquista y los derechos de los Indígenas*, cur. Roberto Jaramillo, México 1994, (Cronistas y Escritores Agustinos de América Latina 1), 166-67. 188-189.
9. Cfr. BORGES, P., Op. Cit., 511.

10. Cfr. JARAMILLO ESCUTIA, R., *Los Agustinos en la primera evangelización de América, en Actas del Simposio Internacional: Historia de la Evangelización de América. Trayectoria identidad y esperanza de un Continente*, Ciudad del Vaticano 1992, 208.
11. Cfr. GUTIÉRREZ VEGA, C., *Las primeras juntas eclesiásticas de México. 1524-1555*, Roma 1991, 252.
12. Se puede ver este asunto con más amplitud en RICARD, R., Op. Cit., 109-137.
13. Cfr. RICARD, R., Op. Cit., 166.
14. Cfr. *Ibidem*, 169-170.
15. Cfr. CUEVAS, M., Op. Cit., 192.
16. DE BENAVENTE, FRAY T., ó MOTOLINÍA, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México 1941, 125.
17. DE GRIJALVA, FRAY J., *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las Provincias de la Nueva España*, México 1924, 141-142.
18. Cfr. *America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis*, cur. J. Metzler, t. I, Citta del Vaticano 1991, 361-366.
19. Cfr. GARCÍA, C., Op. Cit., 223.
20. Cfr. *Ibidem*, 242-243. 253-254.
21. Cfr. *Ibidem*, 262-264. 269-272.
22. Cfr. DE MENDIETA, FRAY J., *Historia Eclesiástica Indiana*, Joaquín García Icazbalceta (ed), México 1870, 278-279.
23. Cfr. MOTOLINÍA, Op. Cit., 127.
24. Capítulo III. Cfr. *Concilios Provinciales Primero y Segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México en los años 1555 y 1565*, Francisco Antonio Lorenzana (ed), México 1769, 42-43.
25. Cfr. *Sanctum Provinciale Concilium Mexici celebratum Anno Millessimo Quingentesimo Octuagesimo Quinto*, Mexici, Apud Ioannem Ruiz Typographum, 1622, 4v.
26. Cfr. *Ibidem*, 72v-73r.
27. En 1573 se imprimió en los talleres de Antonio Espinosa, la obra de Fray Pedro de Agurto, *Tractado de que se deben administrar los sacramentos de la Sancta Eucharistia y Extremaunction a los indios de esta Nueva España*. Lo que nos muestra que la polémica estaba todavía abierta. Cfr. GARCÍA ICAZBALCETA, J., *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, México 1981, 251-253.
28. DE GRIJALVA, FRAY J., Op. Cit., 223.
29. Cfr. JARAMILLO, R., *Los Agustinos en la primera evangelización.*, Op. Cit., 207. 213-214.
30. Cfr. MOTOLINÍA, *Carta a Carlos V: 2.I.1555*, en: apéndice a la *Historia General de los Indios de la Nueva España*, 292-293.
31. Cfr. MOTOLINÍA, *Historia...*, Op. Cit., 126.
32. Cfr. DE SALAZAR, E., *Veynte discursos sobre el credo*, Granada, (Hugo de Mena imp), 1582, 33v.
33. Cfr. DE LA VERACRUZ, FRAY A., Op. Cit., (894) p. 214.
34. FR. DE SAHAGÚN, FRAY B., *Historia General de las Cosas de Nueva España*, libro XI, cap.XIII, cur. Ángel María Garibay, t. III, México, 1956, (Biblioteca Porrúa 10) 359-360.
35. Cfr. BORGES, Op. Cit., 475-476.
36. Cfr. DE SAHAGÚN, FRAY B., Op. Cit., libro X, anexo al cap.XXVII: *Relación del autor digna de ser notada*, 157-168.
37. Cfr. JARAMILLO, R., Op. Cit., 225-226.

CULTO Y RITOS: EXPRESIONES RELIGIOSAS DE UNA CULTURA.

Mtra. María Van Doren.

Cuando un pueblo empieza a estructurar sus ideas y su comportamiento en relación con su cosmovisión, en relación con las preguntas fundamentales de la vida, especialmente en torno al sentido de la vida y de la muerte, surge la ideología y/o la religión.

La religión va a necesitar organizar y sistematizar las expresiones religiosas que el pueblo necesita para dirigirse a su Dios: a esto llamamos culto, y los cultos de todas las religiones se expresan en diferentes ritos, dependientes de tiempos y espacios. Habrá entonces qué aclarar en una situación determinada,

- 1. ¿Cuál es la importancia del culto y ritos en la religión?*
- 2. ¿Es posible que culto y ritos cambien y se adapten, sin que una religión pierda su identidad, sin que los fieles se desintegren?*
- 3. ¿Qué sentido tienen culto y ritos en la religión cristiana? ¿Debemos sacrificar culto y ritos a lo cuantitativo eclesial (número de cristianos(as), o sacrificar la cantidad a la calidad de ser cristiano(a)?*

Para tratar estas preguntas es necesario que tratemos de entender la profundidad de culto y ritos, como experiencias religiosas en una religión.

Los ritos, con todo respeto al valor de la tradición, -tradición que nos lleva a un Jesús histórico y vivo-, deben tener un sentido real hoy en día para la gente que lo celebra.

INTRODUCCIÓN

El desarrollo de este tema está dentro del tema general de la VIII Semana de Teología de la facultad

de Teología en la Universidad Intercontinental. El Bautismo, sacramento de iniciación de la vida cristiana y del "renacer en Cristo", no es solamente un acto de fe y de espiritualidad, sino una experiencia cultural y ritual que se efectúa dentro un contexto de tiempo y espacio. Jesucristo, esencia y signo-símbolo de los sacramentos, fundamenta a la Iglesia, que a su vez procura a los(as) cristianos(as) medios para la salvación, de los cuales los sacramentos son instrumentos por excelencia. Cómo esta Iglesia en su proyección ideal, es sacramento de Jesucristo en el mundo, al mismo tiempo que esta Iglesia se hace y se rehace dentro de un contexto real de mujeres y hombres en un tiempo y espacio.

Primeramente nos parece importante ubicar 'cultura' y 'religión', realidades que producen y necesitan 'culto' y 'ritos'. Si entendemos correctamente estas realidades, comprendemos también la importancia y la necesidad de culto y ritos en los sacramentos, cultos y ritos, como expresiones religiosas de la fe cristiana, contextualizados en su ámbito concreto de la cultura y la religión.

1. CULTURA, RELIGIÓN, CULTO Y RITOS

Las expresiones religiosas implican una religión, y cada religión está ubicada dentro de una cultura, cultura entendida aquí como "el conjunto de todos los elementos que identifican a un pueblo, tomando en cuenta un desarrollo incesante que se hace desde la cosmovisión del pueblo y un proceso continuo de hacerse y rehacerse". (El contenido de esta definición y del desarrollo de las siguientes ideas, vienen de una relectura personal de diferentes sociólogos y antropólogos, especialmente del sociólogo Clifford Geertz).

Cuando un pueblo empieza a estructurar sus ideas y su comportamiento en relación con su cosmovisión, en relación con las preguntas fundamentales de la vida, especialmente en torno al sentido de la vida y de la muerte, surge la ideología y/o la religión.

Lo que no podemos entender, lo que sobrepasa al ser humano, lo que se mueve en este mundo de misterio, en este mundo sagrado, ha preocupado siempre a las mujeres y a los hombres. Si un pueblo empieza a desarrollar estas ideas directamente en referencia con un Ser Supremo, con un Ser Transcendental, estamos en la realidad 'Religión': es relacionar (religar: la palabra latín para 'relacionarse') sus ideas y su comportamiento con este Ser Supremo; es relacionar

con los(as) demás y lo demás, refiriéndolo con el Ser Supremo, como centro.

Una religión que quiere sobrevivir y evitar el caos, debe sistematizarse aunque ello implique que va a surgir al mismo tiempo una serie de dilemas que caracterizan la continua lucha entre el 'carisma' de esta religión y la 'institución'-religión. En este proceso de, institucionalización se forma una racionalización de las ideas y creencias, lo que se expresa en doctrinas, teología, catequesis, etc. Se forman leyes que ayudan expresar mejor el compromiso de las creencias y doctrinas. Valores y normas éticas pueden desarrollarse en una moral más o menos absoluta en la medida que la institución se muestra más o menos absoluta.

Igualmente la religión va a necesitar organizar y sistematizar las expresiones religiosas que el pueblo necesita para dirigirse a su Dios: a esto llamamos culto, y los cultos de todas las religiones se expresan en diferentes ritos, dependientes de tiempos y espacios. (La base de estas ideas se encuentran en el artículo de O'Dea, "Dilemas de la institucionalización de la religión", en el libro "Sociología de la Religión", Fürstenberg Ed.).

En la medida que el culto oficial, organizado por la autoridad, tiene el consenso del pueblo, en otras palabras, está ubicado en la realidad del pueblo, en esta medida el culto es muy real para el pueblo. Si estas condiciones están ausentes, la probabilidad es grande de que se desarrolle un culto popular muy vivencial y real para el pueblo, al lado de un culto oficial estéril, terminando en un ritualismo falto de sentido.

Por eso nuestro interés para exponer lo esencial de culto y ritos en el sentido, el desarrollo y la praxis de los sacramentos, y para la vida cristiana en general. Constatamos que las prácticas sacramentales se relacionan íntimamente con la experiencia cristiana, especialmente en la Iglesia Católica.

Surge ahora un problema serio de culto y ritos en relación con los sacramentos, un problema que queremos desarrollar en esta conferencia. Desde diferentes ángulos han dicho que la adaptación de los ritos en la vida sacramental de la Iglesia desde Vaticano II, ha influenciado drásticamente la identificación de los católicos con su religión. Permitir y fomentar cambios rituales ¿SON UN PELIGRO PARA LA EXISTENCIA DE LA IGLESIA?, o ¿SON UNA NECESIDAD PARA LA ESENCIA CRISTIANA? Estas preguntas

agudas vamos a tratarlas de entender mejor, desde una amplia explicación de las realidades 'culto' y 'ritos'.

2. UN PROBLEMA CULTURAL, UN PROBLEMA RELIGIOSO

Leemos en la revista *Concilium* (n. 259, junio, 1995, pp. 539-540), en el artículo de Nathan Mitchell (teólogo estadounidense), la opinión en torno de este asunto, desde el punto de vista de un teólogo, un antropólogo y un psicólogo:

"...el eminente teólogo Romano Guardini advertía (en el año 1964) que el futuro de la renovación litúrgica dependía no de la traducción de los textos o de la revisión de los ritos,... sino en descubrir si los hombres y mujeres de nuestros días son aún capaces de participar en una acción ritual significativa..." (A letter from R. Guardini, Herder Correspondence 1,0 (número especial, 1964).

"Dos años más tarde, el destacado psicólogo norteamericano Erik Erikson, formuló una precisión parecida, afirmando que la ritualización es decisiva para la transmisión de normas de comportamiento, aceptadas por la mayoría para establecer los límites entre lo que se considera 'bueno' (lo que obtiene la sanción social) o 'malo' (lo que se considera socialmente inaceptable), para el desarrollo de instituciones sociales provechosas (religiosas, jurídicas, políticas, artísticas)... Cuando una cultura pierde 'el don de comunicar valores mediante una ritualización significativa', advertía Erikson, el resultado es la neurosis, el desorden social, el caos y el conflicto".

Y más adelante nos dice el artículo: "Durante las tres décadas que han transcurrido a partir del Vaticano II, antropólogos, liturgistas e investigadores de la cultura popular han expresado temores semejantes. Por ejemplo, a mediados de los años setenta, denunciaba el antropólogo Victor Turner, enérgicamente las reformas posconciliares del culto católico. Si el rito es 'un comportamiento formal prescrito para ocasiones que no se prestan a una gestión tecnológica' y habida cuenta de que su objetivo es 'transmitir mensajes de alcance definitivo que unen unos con otros a los miembros', las formas de culto -argumentaba Turner- no deberían improvisarse atropelladamente ni alterarse temerariamente. Se lamentaba también de que la liturgia posconciliar alterase las características más esenciales del comportamiento ritual: autoridad, objetividad, normatividad, contenido simbólico y

capacidad de asumir nuevas experiencias sin necesidad de sacrificar una estructura conocida, repetitiva."

Estos textos nos muestran que tanto Guardini, como Erikson y Turner creen que ritos fijos, casi inalterables e inmutables, son esenciales y normativos, son una necesidad *sine qua non*, para que la religión y los seguidores de esta religión no pierden su identidad. Estos autores también expresan el miedo que la apertura a cambios y adaptaciones en la liturgia (y en otras áreas de la religión) del Concilio Vat. II, sean causa de mucha pérdida de identidad cristiana. Me parece que surgen tres preguntas fundamentales de estos textos, que valen la pena reflexionar:

1. ¿Cuál es la importancia del culto y ritos en la religión?
2. ¿Es posible que culto y ritos cambien y se adapten, sin que una religión pierda su identidad, sin que los fieles se desintegren?
3. ¿Qué sentido tienen culto y ritos en la religión cristiana? ¿Debemos sacrificar culto y ritos a lo cuantitativo eclesial (número de cristianos(as), o sacrificar la cantidad a la calidad de ser cristiano(a)?

Para tratar estas preguntas es necesario que tratemos de entender la profundidad de culto y ritos, como experiencias religiosas en una religión.

3. EL CONCEPTO CULTO Y SUS CONSECUENCIAS

Si "culto es religión en acción", como explica Juan José Tamayo-Acosta en su libro *Los sacramentos, liturgia del prójimo* (Hacia la Comunidad, 3, Ed. Trotta, Madrid), el culto es esencial en la religión y los fieles deben tener la posibilidad de expresar su religión hacia su Dios y entre ellos(as) con actos culturales, y encontrar a este Dios dentro de su culto.

En general aceptamos que el ser humano tiene una tendencia inherente hacia el trascendente en relación con si mismo, quiere decir que siempre quiere superarse, sobrepasarse o trascenderse; y en relación a una fuente trascendente de lo cual depende todo y todos(as). Las ideologías, la filosofía y la teología tratan de racionalizar esta realidad, pero no es suficiente para los seres humanos. No sólo somos espíritu sino también somos cuerpo y lo espiritual está definitivamente ubicado dentro un contexto humano. Las recientes disciplinas científicas recuperan al ser

humano total, como persona: quiere decir, no solamente la razón y el intelecto, sino toda la riqueza que es una persona; el corazón, los sentimientos, las experiencias y relaciones que puede manifestar.

El deseo de un pueblo, (y de personas individuales dentro del pueblo), para unirse con el trascendente, o para alcanzar lo inalcanzable, o para tocar lo sagrado, se expresa en el culto. Las experiencias religiosas de un pueblo, como dice el tema de esta conferencia, se celebran en expresiones culturales. Los pensamientos son una cosa, se quedan estériles si se mueven solamente en el ámbito de pensamientos. "Flotan en el aire sin tocar la realidad".

Un pueblo debe organizar su relación con su Dios, un pueblo necesita una oportunidad en la cual, unidos, se juntan en expresiones religiosas hacia su Dios, donde la mente, lo espiritual y lo corporal entran.

Las diversas religiones muestran que todas buscan expresar culturalmente sus creencias en un Ser Supremo, de una u otra manera. Entonces la autoridad de una religión, esencial en cualquier grupo para el orden y contra el caos, puede y debe organizar actos culturales, como expresión religiosa de su grupo. Estas estructuras religiosas dan identidad al grupo, porque todos reconocen los esquemas religiosos que aprenden a celebrar repetitivamente unidos en torno a su Dios desde su infancia. El culto va a ser un factor decisivo de unión, en la medida en que el lenguaje, los rituales y los símbolos sean identificados por el pueblo, en la medida en que surjan de un consenso colectivo y sigan expresando lo que como pueblo cree y vive en un espacio definido y un tiempo concreto. En este sentido un musulmán puede desplazarse de Tunes hasta Pakistán o Indonesia, y cumplir con los creyentes musulmanes de allá la obligación de su oración cotidiana. Lo mismo, un católico va a entender lo que pasa durante la celebración del bautismo (o de la eucaristía) aunque la celebración se lleve a cabo en otra parte del mundo y en otra lengua. Los indígenas católicos pueden identificarse con el grupo cristiano aunque los sacramentos tal vez usen símbolos que tiene otro sentido en su cultura.

Por eso repetimos que la religión, mientras trata de definir su posición racionalmente en su doctrina y teología, debe también tratar de formular y expresar lo que cree en actos culturales. Me atrevo a decir, que en la medida que la teología -y el magisterio- se quedan "especulativos", en esta medida el pueblo va a desarrollar su Religiosidad Popular (expresión cultural popular de sus creencias

y de su fe). En este caso, el culto oficial pierde más y más sentido dentro de las celebraciones del pueblo: la gente van a desarrollar esquemas culturales paralelos a lo oficial que pierden todo sentido cultural, o se quedan en puro ritualismo. Una religión que no se expresa más culturalmente con ritos propios, pierde su identidad, pierde su existencia.

Un pueblo que expresa en su culto su pertenencia a su Dios y su pertenencia a su grupo, debe celebrar sus ritos como liberación de toda opresión, discriminación o explotación, realidades tan opuestas a su Dios. En el caso contrario, el pueblo cae en un culturalismo vacío e hipócrita, y un ritualismo estéril.

Culto como tal tiene sentido. Culto es un factor decisivo de unión, de adhesión o aglutinación de un grupo de gente. Expresando juntamente creencias, con gestos, palabras, símbolos y signos que todos reconocen como referencia a sus creencias, el culto se vuelve expresión de unidad, de comunidad. La gente necesita saber que pertenecen, que tienen identidad por el grupo.

Los que algún día han participado en celebraciones indígenas alrededor de sus santuarios, no solamente se quedan fuertemente impresionados por el ámbito sagrado en lo cual esta gente se encuentra, sino por el sentido de unión entre ellos como indígenas, aunque tal vez hablan diferentes lenguas.

El culto se hace tradición desde las prácticas religiosas en su vida cotidiana. Como la teología comparte la reflexión sobre las creencias entre sus creyentes, así el culto comparte las experiencias religiosas entre los mismos. Culto es comunicación del pueblo (de las personas) con su Dios, y de Dios con ellos(as), es comunicación entre ellos(as) dentro de su mundo sagrado que abarca toda su vida.

La autoridad en una religión debe vigilar, tanto que lo esencial de las creencias no se pierda, como vigilar que la herencia fundamental del culto tampoco se pierda. Pero, en la medida que la teología debe reflexionar sobre un Dios vivo dentro de un contexto histórico y socio-cultural, en la misma medida el culto debe expresar y celebrar lo que un pueblo cree y comprende. Dejar que la tradición de creencias y del culto sigan por sí mismas su propio curso puede hacer daño a la religión, de igual forma puede ser dañino el absolutismo e idealismo que prohíben cambios y adaptaciones al tiempo y al espacio.

El culto entonces tiene una función social en la medida que de identidad al grupo de creyentes, en la medida que arregle el

comportamiento de las expresiones religiosas de un pueblo, en la medida que este grupo religioso se afirme en el mundo y en la medida que el grupo celebre su realidad.

Donde un culto no retoma el grito de igualdad, justicia y amor del pueblo que busca a su Dios de liberación, el culto se queda vacío, los ritos se quedan estériles. En la medida que pueden expresar en su culto, la realidad de muerte y vida que viven diariamente, en esta medida encontramos culto y ritos vivenciales y con sentido.

Mientras en la sociedad urbana en México, aún más en la capital por el anonimato entre la gente, el culto tradicional de la religión pierde más y más fuerza y sentido, en el campo, y todavía más en la sierra, el pueblo se ha mantenido unido, en parte por sus prácticas culturales. Estas comunidades, parte auto-suficientes y con relativamente poco contacto con los grandes centros del país, siguen apreciando sus tradiciones, factor decisivo para su unión y su sobrevivencia. Es un culto más popular que oficial.

Queremos subrayar que aquí la mujer, más que el hombre, juega un papel decisivo en este ámbito, porque ella es la que educa a sus hijos(as), y porque es la mujer la que está mucho más presente que el hombre dentro de los santuarios y dentro los servicios sacramentales. Cuando la mujer cobra conciencia de estas situaciones, las celebraciones reflejan claramente su realidad.

4. LO RITUAL Y LO SIMBÓLICO DEL MUNDO RELIGIOSO

Rito es la expresión directa y específica del culto en tiempo y espacio. Por ejemplo, en México hay culto a los muertos, pero en diferentes regiones -y tiempos- celebran diferentes ritos de los muertos; la eucaristía es el culto por excelencia en la Iglesia, pero se celebra con diferentes ritos por todo el mundo.

Rito es la comunicación por la cual un pueblo expresa su relación con Dios, es el vehículo para acercarse a su Dios; es el medio por lo cual el pueblo se abre para que este Dios se acerque a ellos. Por eso, los ritos no son un asunto individual aunque podemos celebrar ritos como individuos. Los ritos surgen desde el grupo, con conciencia del grupo y consenso del grupo. El grupo define lo que se va a expresar y cómo.

Los ritos tienen fuerza por su carácter repetitivo. Los ritos deben estar ligados directamente al entendimiento de la gente. La autoridad religiosa debe y puede sistematizar estos hechos. Poco a poco

se hacen tradición. La tradición cultural de toda religión se hizo en la historia del pueblo, teniendo importancia en la medida que consolide al pueblo, en la medida que la gente pueda identificarse como grupo desde las expresiones religiosas de su religión, celebrando culturalmente en su lenguaje y su lengua, con sus símbolos, sus imágenes y sus expresiones, todo eso expresado en ritos que reflejan su ser cultural y su situación concreta socio-económica.

Celebrar ritos religiosos puede ser un acto individual de fe, una búsqueda de la persona para alcanzar el trascendente, para unirse con su Dios, pero está siempre ubicado y contextualizado dentro de una realidad de comunidad. Celebrar ritos es un acto socio-religioso, que aglutina a un pueblo en torno a su cosmovisión y a sus preguntas fundamentales de la vida, expresando lo que creen, y expresándolo corporalmente, incluyendo entonces todo su lenguaje.

Las palabras y los signos diversos explican directamente lo que las personas y el grupo quieren expresar. Pero esto no es suficiente para alcanzar la profundidad de lo trascendental. Necesitamos otro lenguaje que nos permita descubrir y expresar lo más profundo de las realidades, porque el misterio de las cosas no se expresa directamente. Por eso necesitamos el mito y los símbolos.

Los mitos son relatos, expresados en diferentes géneros literarios, para narrar desde la cosmovisión de la gente, qué tipo de Dios tienen, qué sentido tiene ese Dios en su vida, cómo encuentra este Dios a su creación y sus creaturas, cómo este Dios salva y libera. Desde los mitos también construyen relatos sobre el misterio de la muerte y la vida en el mundo que les rodea.

J.J. Tamayo-Acosta, en su libro mencionado anteriormente lo expresa de esta manera: "El rito es la acción sagrada que ilustra el texto sagrado. El mito es la palabra sagrada que interpreta y explica legítimamente la acción sagrada..." (p. 76).

No solamente los mitos sino también los símbolos tienen un lugar fundamental en los ritos. Dice el mismo autor: "El símbolo viene a constituir una especie de puente que relacione a dos sentidos: el literal y aquél al que remite el literal. La relación entre ambos sentidos es profundo e interno... El símbolo nos abre a la trascendencia en el seno de la inmanencia, apunta a la presencia en medio de la ausencia... El mismo símbolo no posee un solo significado, sino que remite a múltiples significados. Este es el caso de muchos de los símbolos religiosos, como el agua, el fuego, la luz,

etc". (pp. 96-97). Los símbolos entonces, nos permiten usar cosas de nuestra vida diaria, que conocemos y entendemos, pero a los cuales damos un sentido más, un sentido más profundo, un sentido que nos refiere a lo trascendental. Estos elementos que representan a los símbolos, cambian ontológicamente por la creencia del pueblo: el sentido de la realidad cambia, la realidad de estos elementos cambia. Una copa se queda copa para los que no creen, pero cambia en 'caliz' para los creentes. Lo mismo, los símbolos de un pueblo oprimido y en búsqueda de un Dios de amor y de liberación, son diferentes a los símbolos de los que oprimen. Símbolos oficiales, como todo el ritual, han sido siempre pensados desde arriba y androcéntricamente, con el resultado de que el mundo popular y el mundo de los marginados, -como son los pobres, los Indígenas, las mujeres, los Negros-, se quedan fuera de este mundo simbólico y de estos ritos. Es también la situación de los sacramentos.

Todo eso nos lleva al núcleo del dilema de la conferencia. De un lado vemos que culto, ritos y símbolos son esenciales en cada religión, construidos desde la historia, haciéndose tradición, tradición que tiene la característica inherente de su categoría; tendencia a lo fijo, lo completo y lo invariable, dando identidad a un grupo por la fuerza de esta tradición. De otro lado constatamos que pueblos en diferentes tiempos y espacios deben ser capaces de cambiar ritos y símbolos, inculturados en su realidad, igualmente como expresión de su identidad y para dar más identidad. Llegamos otra vez al texto inicial, en el cual V. Turner, reclama los cambios litúrgicos que Vat. II permitió, y que, en su opinión, causaron pérdida de identidad cristiana, y pérdida de tantas(os) cristianas(os). Se perdieron prácticas tradicionales, por lo tanto, se perdió, en la opinión del autor, la religión.

5. RITOS Y SÍMBOLOS PARA LOS SEGUIDORES DE JESÚS

Cualquier religión grande va a luchar para guardar su identidad, imponiendo sobre sus fieles los esquemas racionales de sus verdades y sus prácticas. Cada religión explica sus creencias y verdades desde su cosmovisión y organiza sus expresiones religiosas en un culto hecho desde el consenso religioso del pueblo, q.d. con un lenguaje entendido por la gente. Todo eso se hace tradición. Estas tradiciones, más o menos fijas y absolutas en relación con la

medida en la cual la religión fue institucionalizada, se transmiten de generación en generación, aprendidas en la familia y en los centros religiosos. Éstas identifican al pueblo.

Las religiones se inclinan a lo ontológico, lo profético, lo ético o lo cultural, y sus reflexiones y prácticas religiosas van a reflejar una de estas tendencias. No hay espacio aquí para explicar e ilustrarlo, pero las investigaciones muestran que hay una gran diferencia entre las religiones que salieron desde la India, y las que se desarrollaron desde Israel (Zaehner, *El cristianismo y las grandes religiones de Asia*. Introducción).

El cristianismo se pronuncia por una combinación de lo ético y lo profético desde su tradición judía. Tamayo-Acosta en el libro mencionado anteriormente, explica que "el tiempo" en las religiones ontológico-cultuales "no es histórico e irreversible", sino "cíclico y reversible...es cósmico"... "El tiempo verdadero no es el tiempo histórico, sino el tiempo mítico de los orígenes... Las religiones ético-proféticas, sin embargo, tienen su centro en la vida; su horizonte es la historia como espacio de salvación y lugar de revelación de la trascendencia." (pp. 150-151).

Ésto quiere decir que el culto y los ritos en la tendencia ontológico-mítica tienen otro contenido y otras expresiones religiosas que en la profético-ética. Lo trascendente para las primeras invade todo su mundo. La realidad está más en lo trascendente, en lo meditativo y en lo espiritual que en el compromiso directo, histórico y socio-económico.

El Dios de la Biblia y el Dios de Jesús, es un Dios que se reveló y sigue revelándose en la historia. Es un Dios que entra en la historia continuamente con su salvación. Es un Dios con un programa concreto, que se presenta a nosotros con normas y valores éticos, valores y normas que crean una sociedad alternativa, que piden un compromiso exigente dentro esta sociedad alternativa. Es un Dios que derrumbó lo poderoso, y se metió al lado de los que gritaron a este Dios desde su situación de opresión, de pobreza, de discriminación y de sufrimiento. Es un Dios de igualdad para todos: "Ya, no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y mujer, pues ustedes hacen todos uno, mediante el Mesías Jesús". (Gal. 3, 28). Es un Dios que se hizo carne en Jesús de Nazareth, para vivir realmente esta sociedad alternativa.

La religión de los cristianos(as), seguidores de Jesucristo, es una religión que no solamente se pierde en la contemplación de su Dios,

con ritos fijos desde una tradición sagrada eterna, sino que es también un Dios que quiere la contemplación de su gente, pero dentro de la historia, la historia que Dios mismo vivió en su Hijo, Jesús, y que sigue viviendo en los seguidores de Jesús.

Este Dios quiere la salvación para su pueblo desde su historia, una historia dentro de su tiempo y su espacio, una historia diferente, en muchos aspectos, para gente de diferentes regiones del mundo y diferentes momentos del tiempo.

Esto implica que símbolos y ritos no puedan ser simplemente símbolos y ritos de una herencia tradicional para conglutinar a un grupo, para dar sentido de pertenencia o para aumentar a los adeptos(as) cuantitativamente, sino que también estos símbolos y ritos deben reflejar la realidad del pueblo. El compromiso dentro este proyecto de un Dios tan real e histórico, exige que los símbolos y los ritos tengan sentido dentro de la realidad de la gente, ya que la realidad de cada pueblo exige que estos símbolos y ritos se inculturen en su propia realidad.

Meterse con Jesús es demasiado serio para quedarse en un "ritualismo y culturalismo de pertenencia". Hemos recibido un paquete de ritos y símbolos que aprendimos dentro de nuestra religión, en la casa familiar, en la catequesis, durante las celebraciones en las iglesias, en la religión y devoción popular. Es importante recibir este paquete, para que nos sintamos acogidos(as) dentro del cristianismo, y así sentirnos unidos(as) en cualquier lugar del mundo cuando nos acerquemos a un grupo de cristianos. Por otra parte, me parece que no es suficiente tener el apellido 'cristiano', si no vivimos el honor de esta familia 'cristiana'.

6. IMPLICACIONES CON LOS SACRAMENTOS

Bautizarse es cambiar de nombre: nos juntamos con la familia de Cristo. Bautizarse es aceptar otra dimensión humana: llevar el anuncio y la denuncia de lo profético en su escudo. Es comprometerse a los valores y normas éticas que Jesús enseñó en "el sermón del monte". No es ser pasivamente un miembro más del grupo de los cristianos. No es solamente cumplir con las reglas, los ritos, las leyes de la tradición cristiana. Es una iniciación a una nueva vida: ruptura con un modo de vida para aceptar un nuevo modo de vida; dejar la muerte y entrar en la vida.

Por la seriedad de la vida de Jesús, -signo y símbolo de Dios entre nosotros en la historia, una historia concreta y real para cada uno y para la comunidad-, nuestro compromiso cristiano no debe quedarse en una serie de ritos y rituales que aumenten numéricamente el grupo de los(as) cristianos(as) en el mundo.

Si los símbolos y los ritos no expresan este compromiso, y esta pertenencia al grupo de los cristianos, estos símbolos y estos ritos no tienen sentido en nuestra religión. No tenemos una religión especulativa, racional, contemplativa, personal, que busca perderse en la totalidad trascendente, aunque todos estos elementos tienen importancia en nuestra religión. Para los(as) cristianos(as), primeramente, Dios es real. Hoy. Ahora. Aquí.

Los ritos, con todo respeto al valor de la tradición, -tradición que nos lleva a un Jesús histórico y vivo-, deben tener un sentido real hoy en día para la gente que lo celebra. Como Jesús se hizo real en Israel, así deben hacerse real las creencias y prácticas culturales con nosotros. Repetimos que Jesús es el signo y símbolo real de la presencia de Dios en el mundo. Entonces este signo y símbolo debe quedarse real por medio de nosotros. Este Jesús debe seguir encarnándose e inculturándose en cada realidad.

Por eso, aceptar la iniciación bautismal debe ser de verdad para los(as) bautizados(as) y los(as) que se comprometan junto con ellos(as), en una verdadera entrada a una vida nueva, celebrándola con signos, símbolos y ritos que no solamente tienen valor tradicional, sino valor real hoy en día y en cada lugar.

Lo mismo vale para la presencia en la eucaristía. No solamente es sentirse bien en unión con esta comunidad que da culto a su Dios; sino es celebrar el memorial verdadero de Jesús, alrededor de la mesa con sus discípulos; en este memorial que él nos dejó para celebrar continuamente. Nos recomendó una realidad de "servicio" a los(as) demás, y de "entrega" total, simbolizada en el "lavatorio de los pies" y en "la muerte en la cruz". Se concluyeron estos actos en la Resurrección: un Dios vivo para siempre entre nosotros.

Para concluir, retomamos entonces otra vez la pregunta del principio: ¿Debemos adaptar culto y ritos con el peligro de perder un buen número de cristianos, o seguir con la tradición cultural que da supuestamente identidad al grupo como tal? Pienso que tenemos que respetar la riqueza de una tradición pero en la medida que permita que este culto y estos ritos (sacramentales) expresan

inteligible y concretamente el compromiso que implica hacerse y ser cristianos(as), seguidores de este Jesús.

Nuestro Dios es un Dios que anuncia y denuncia continuamente, que muere para dejar vida en abundancia. Meterse con este Dios (en otras palabras: aceptar el bautismo) es aceptar el mismo compromiso: anunciar y denunciar, morir para dar vida en abundancia. Si el culto y los ritos no expresan más este contenido, en vano celebramos alrededor de Jesús, en vano nos hacemos sus seguidores.

¿En qué medida tenemos que ser fieles a las tradiciones de culto y ritos? ¿En qué medida debe haber coherencia entre el culto y los ritos y el compromiso cristiano? Seguramente no es siempre fácil saber qué hacer y decidir lo correcto, pero hay un criterio seguro: 'la calidad de ser cristiano(a) vale más que la cantidad en la Iglesia'.

BIBLIOGRAFÍA

- BOUYER, L., *El rito y el hombre*, Estela 1967.
- CAZENEUVE, J., *Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires.
- DIEZ DE VELASCO, Fr., *Hombres, ritos, dioses*, Trotta, Madrid 1995.
- DUQUE, F. (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid 1993.
- ELIADE, M., *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid 1989.
- GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, GEDISA, 1992.
- MAISONNEUVE, J., *Ritos religiosos y civiles*, Herder, Barcelona 1991.
- MITCHELL, L., *The meaning of ritual*, Morehouse-Barlow, 1977.
- MITCHELL, N., *La creación de ritos...*, en: Conc (259) 1995.
- O'DEA, T., *Dilemas de la institucionalización de la religión*, en: Sociología de la Religión, (Dir) Fr. Fürstenberg, Sígueme, Salamanca 1976.
- RIES, J., (Ed.), *Los ritos de iniciación*, EGA, 1994.
- RIES, J., *Los orígenes del homo religiosus*, Trotta, Madrid 1995.
- TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Los sacramentos*, Trotta, Madrid 1995.
- TREVI, M., *Metáforas del símbolo*, Anthropos, Barcelona 1996.
- ZAEHNER, R.C., *El cristianismo y las grandes religiones de Asia*, Herder, Barcelona 1967.

INCULTURACIÓN Y BAUTISMO

Mtro. Sergio-César Espinosa González

En el presente trabajo sobre INCULTURACIÓN Y BAUTISMO no pretendo más que proponer una tarea que no incumbe sólo al teólogo, sino a la Iglesia entera: a las numerosas comunidades cristianas que tiene que redescubrir cada vez mejor su capacidad de expresar su fe en sus propias categorías, a los teólogos que tienen que sistematizar esta creatividad y estudiarla a la luz del Evangelio y de la auténtica tradición de la Iglesia, y a la jerarquía que debe mantenerse atenta a la voz del Espíritu, para discernir desde su carisma apostólico los mejores caminos para vivir hoy el Evangelio del Señor Jesús, caminos que han de pasar necesariamente por la cultura del pueblo al que sirve.

INTRODUCCIÓN:

El Bautismo es un gesto sacramental de la Iglesia al que estamos muy acostumbrados todos los que tenemos la oportunidad de seguir de cerca esta actividad santificadora de la misma.

En la Sagrada Escritura encontramos abundantemente testificada la praxis bautismal, tanto la precristiana como la cristiana e igualmente nos ha llegado en los escritos del Nuevo Testamento, una serie de datos teológicos que nos permiten vislumbrar tanto la profundidad en la reflexión sobre el bautismo, como la variedad de acercamientos que llevaron a cabo las comunidades primitivas. Se le llamó *renacer en Cristo, revestirse de Cristo, ser reengendrados o engendrados de nuevo, vida nueva en el Espíritu, nuevo nacimiento por el agua y el Espíritu, baño de regeneración, etc.*

Si bien en la Biblia los símbolos más elocuentes parecen haber sido el derramamiento de agua o la inmersión en ella y la imposición de las manos, con el paso del tiempo el rito bautismal se fue enriqueciendo de manera admirable. Los escritos de los Padres de la Iglesia atestiguan la riqueza de los símbolos empleados y el sentido teológico con el que se fueron incorporando en sus liturgias, ricas, pausadas, participadas eclesialmente, variadas según las culturas de las comunidades en donde se celebraba: inmersión en el agua, imposición de manos, lectura de la Palabra de Dios, oración de la comunidad, himnos, vestiduras blancas, aceite y ungüentos perfumados, luces, bendiciones, sal, insuflaciones, signos de la cruz y algunos elementos más que contribuyeron a hacer del bautismo de los primeros siglos una experiencia trascendental para todos aquellos que tomaban parte en él, tanto para los que después de un largo catecumenado se acercaban a la piscina bautismal, como para aquellos que les recibían como sus hermanos, hijos e hijas del mismo Padre.

No es de extrañar que la reforma del rito bautismal que hemos vivido en estas últimas décadas sea el fruto de un reencuentro con la riqueza de la Sagrada Escritura y el patrimonio, tanto tiempo relegado, que nos dejaron los Padres de la Iglesia.

Podemos decir, en efecto, que el bautismo es un rito antiguo y un rito nuevo. En él se incorporan elementos pluriseculares, pero al mismo tiempo se vive de una manera nueva en cada comunidad. El empobrecimiento que acarreó una interpretación meramente socio-jurídica del bautismo y que hizo de él un sacramento al que se recurría más por miedo a la condenación eterna que por el deseo de incorporarse a la vida del Espíritu en Jesucristo, está deshechado ya en la reflexión oficial de la Iglesia, pero no siempre en la vivencia cotidiana de muchos cristianos.

Ahora nos damos cuenta, con mucha mayor claridad que la que tuvieron algunos de nuestros antepasados, que el bautismo es la expresión de una realidad teologal y no un simple rito con una serie de requisitos para cumplirlo válidamente y con licitud. Como tal, se ha revestido de las características de las culturas en las que nació y creció, se estancó celebrativamente en una civilización que buscó verdades eternas e inmutables y que quiso plasmar de una vez y para siempre todas las realidades en las que se descubría la comunicación de Dios con su pueblo. A un Dios siempre nuevo y a un pueblo en movimiento constante se les trató de encasillar, no sólo en una interpretación teológica que pretendía haber tocado las

verdades eternas, sino en un rito que dejaba de lado la historia para inscribirse como plasmación inmutable de dichas verdades.

Durante siglos la Iglesia renunció a la fidelidad creativa de los Padres de la Iglesia y se limitó a repetir, cada vez más inanes, unos ritos que dejaron de ser simbólicos para la gente y acabaron por aparecer como mágicos, no sólo para el pueblo "inculto" sino aún para los mismos ministros.

Del bautismo predominantemente de adultos se pasó, sin cambios en los símbolos, al bautismo casi exclusivo de infantes, de ritos eclesiales a ritos clericales, de celebraciones comunitarias a acontecimientos privados, de un momento denso en el camino del seguimiento de Cristo a un inicio inconsciente de la vida en Él, de un ritual para comunicar la vida misma de Cristo a un ritual para pertenecer a la Iglesia, de un ritual para dejar atrás al "hombre viejo" mediante el perdón de los pecados a un ritual para perdonar el pecado original de niños recién nacidos...

Por supuesto que el problema no estriba en la incorporación de nuevos presupuestos filosóficos, ni tampoco en los necesarios cambios en la praxis bautismal, ni siquiera en la acentuación de algunos elementos de este sacramento, sino en que al hacerlo se dejó de lado la riqueza previamente adquirida por las anteriores generaciones de cristianos y no siempre se respondió a los cambios culturales con una verdadera reflexión teológica y una adecuación praxica.

En el presente trabajo sobre INCULTURACIÓN Y BAUTISMO no pretendo más que proponer una tarea que no incumbe sólo al teólogo, sino a la Iglesia entera: a las numerosas comunidades cristianas que tiene que redescubrir cada vez mejor su capacidad de expresar su fe en sus propias categorías, a los teólogos que tienen que sistematizar esta creatividad y estudiarla a la luz del Evangelio y de la auténtica tradición de la Iglesia, y a la jerarquía que debe mantenerse atenta a la voz del Espíritu, para discernir desde su carisma apostólico los mejores caminos para vivir hoy el Evangelio del Señor Jesús, caminos que han de pasar necesariamente por la cultura del pueblo al que sirve.

I.- CULTURA E INCULTURACIÓN

Para poder hablar de la inculturación necesariamente tenemos que hacer referencia a la cultura. Cultura es un término difícil de precisar,

que parece escapar a cualquier intento de definición. Desde la idea más o menos popular que identifica cultura con el conocimiento y aprecio de ciertas formas artísticas, generalmente europeas, o con la capacidad de emplear un lenguaje elegante, de discutir de asuntos políticos o financieros, o de memorizar datos enciclopédicos, hasta la breves definiciones de la misma como "todo aquello que el hombre aprende en cuanto miembro de un grupo" o bien "todo aquello que no es la naturaleza", podríamos encontrar toda una gama de definiciones o descripciones de la realidad que ahora nos ocupa.

Digamos por ahora que podemos entender por cultura una determinada percepción de la realidad hecha por un grupo y expresada por él, en y a través de instituciones sociales y pautas de comportamiento. Dicha percepción depende esencialmente de ciertos principios, creencias y valores, las más de las veces inconcientes, que sostienen lo que se expresa conscientemente.

Distinguimos pues tres elementos o niveles en lo que llamamos cultura: los principios inconcientes que están a la base, la percepción de la realidad, más o menos refleja y sistematizada, y la expresión de tal percepción.

Ordinariamente un grupo va avanzando en su percepción de la realidad y por lo mismo va ajustando sus instituciones y comportamientos (podríamos llamar a esto una evolución cultural); pero es posible también que haya un choque cultural que sacuda de tal manera los principios inconcientes o las creencias que sustentan el edificio perceptual que no parezca haber ya nada seguro para dicho grupo hasta reorganizar su sistema de principios inconcientes (tendríamos que hablar aquí de un cambio cultural).

¿Qué es y cómo se inscribe en este panorama lo que llamamos "inculturación"?

Comencemos por poner en claro que el término aparece por primera vez no en la Teología sino en la Antropología, y nace como *enculturación*. Por una transliteración de origen incierto se convierte en *inculturación* al ser empleada por los teólogos de Lovaina, particularmente por Pierre Charles en un artículo aparecido en 1953 (*Missiologie et Acculturation*, NRT 75/1, 1953, 15-32). Siguiendo al antropólogo norteamericano Herskovits, P. Charles define inculturación como un proceso antropológico por el que el individuo debe adaptarse a la disciplina de su grupo y esto no sólo en algunos aspectos de su vida, sino en la totalidad de la misma, por lo que muchas de sus reacciones psico-fisiológicas parecieran

instintivas. El término inculturación aparece así por primera vez, hasta donde nos es posible saber, en Lovaina, y después de un cuarto de siglo será oficialmente admitido por Roma al ser utilizado por Juan Pablo II en su mensaje del 26 de abril de 1979 a la Pontificia Comisión Bíblica y un poco después en su encíclica *Catechesi Tradendae*, también de 1979.

Podemos afirmar que en buena medida el concepto de inculturación nace en el ámbito misionero. Se buscaba responder mejor a los retos de la misión, expresando en palabras del cardenal Lavigerie el deseo de convertir África por medio de los africanos, si bien los primeros intentos de lo que ahora llamamos esfuerzos de inculturación nacieron teñidos de cierto paternalismo por parte de los misioneros. Es en el contexto de las Semanas de Misionología de Lovaina donde P. Charles empieza a hablar de inculturación, justo cuando muchos misioneros estaban acudiendo a la Antropología para poder realizar mejor su tarea evangelizadora.

A pesar de su breve historia, el concepto de inculturación ha tenido ya sus cambios en cuanto al contenido. De un primer momento en donde se creyó que la Iglesia tenía que ser plantada por los miembros de la cultura europea se llegó a un gradual reconocimiento de la validez de otras culturas, no occidentales, en las cuales la Iglesia tendría que crecer. Es mérito de los jesuitas el haber ayudado a la Iglesia en este proceso, P. Charles y su sucesor J. Masson no son sino dos de esos jesuitas visionarios que introdujeron un nuevo proceso evangelizador y que potenciaron la tarea inculturadora que vivimos.

Para los primeros teólogos era claro que lo que había que inculturar era la Iglesia. Sólo posteriormente se hablará de inculturar el Evangelio, o de inculturar a Jesús, o que el misionero se debe inculturar, o que algunos ritos deben ser inculturados... la diversidad implícita de estos usos del mismo concepto, nos habla de su ambigüedad todavía hoy en día, al menos en el lenguaje más coloquial.

El hecho es que a partir de 1959 el término inculturación y otros términos afines empiezan a ser usados ampliamente en los círculos católicos, especialmente entre los que estaban más relacionados con la reflexión misionológica. El misionero, se decía, no debe transmitir una cultura sino el mensaje cristiano, pero, por otra parte, no puede comunicar una fe desnuda, ésta tiene que revestirse de algún ropaje cultural, tiene que encontrar un terreno cultural en el cual arraigarse para crecer, es decir debe inculturarse retomando y

transformando algunos de los valores tradicionales de la cultura en la que se encarna.

La tarea no aparece ya como exclusiva de los misioneros, sino como una demanda de comunicación con un mundo que no se agota en la cristiandad. Serán los miembros de los diversos grupos humanos los que tendrán que trabajar por inculturar la Iglesia en la medida que sus valores entren en diálogo con los de la propia cultura. Notemos que no estamos hablando de llegar a formar una Iglesia autóctona al inculturarla sólo en las expresiones externas de una cultura, sino en sus mismos valores.

El concepto de cultura se había enriquecido con la discusión en términos de valores, sin embargo era claro que no es posible hablar de cultura como de un todo compacto, dado que junto a valores permanentes se dan formas cambiantes. Esto abría una posibilidad real de inculturación, pero partía de un presupuesto todavía no suficientemente probado: ¿es posible modificar los valores sin que se altere el sistema cultural?

A fines de los años cincuenta se seguía pensando, pues, que la Iglesia tiene algo que ofrecer ya que el mensaje cristiano es superior a las demás religiones. La discusión en torno a la inculturación iba más que nada en términos de selección de mecanismos para convencer a los no cristianos y llevarlos a cambiar algunos de sus valores o a "cristianizar" otros.

Cada vez con mayor frecuencia se comenzó a hablar de un proceso de indigenización con el cual se confiaba respetar las culturas autóctonas y al mismo tiempo cambiar su religión. En vísperas del Concilio Vaticano II se hablaba de un catolicismo que debe ser inculturado de diversas maneras, y ésto a pesar de las presiones ejercidas por diversos grupos en el sentido de mantener el status quo. Ya no se veía que pudieran ser los misioneros los que llevaran adelante la indigenización, sino las Iglesias locales, entendiendo frecuentemente como Iglesia local, una élite de la misma, la porción educada y pensante. No se había llegado en ese momento a reconocer el trabajo inculturador del pueblo en cuanto tal.

La Iglesia reunida en el Concilio Vaticano II, iniciado con grandes expectativas, se abocó a la tarea de debatir diversos modos de comprenderse como iglesia, si bien esta discusión se llevó a cabo inicialmente en el terreno de la liturgia, una liturgia que se decidió actualizar aunque el proceso quedó trunco años después al pretender reformas permanentes, fijas y universales. Sabemos que la

Iglesia optó por abrirse y dialogar con el mundo contemporáneo. En la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* se habla de cultura, aunque con un cierto grado de ingenuidad puesto que se pone de relieve casi exclusivamente lo positivo del mundo actual, presentado con pocos matices o restricciones. Con todo la Iglesia se había dispuesto a dialogar con el mundo y sus culturas. El trabajo posterior no sería fácil. Junto a gente que acepta que la Iglesia aprende de las culturas con las que dialoga y se relaciona, habrá gente que entenderá el diálogo sólo como un mecanismo para pasar sutilmente el tesoro en posesión de la Iglesia, su fe en Jesucristo inevitablemente revestida en ropajes occidentales.

No podemos menos de reconocer que una discusión que comenzó por la búsqueda de caminos para inculturar la Iglesia, se había agudizado particularmente en torno a las posibilidades de inculturación de la liturgia, y ésto sobre todo tras el contacto que los misioneros habían tenido con diferentes pueblos especialmente desde el desarrollo de la actividad misionera en el siglo XIX. Al Concilio Vaticano II había llegado este reto y los padres conciliares, guiados por el Espíritu decidieron abrir las puertas de la iglesia al mundo contemporáneo. Sin hablar de inculturación, el Vaticano II buscó caminos para encarnar la liturgia, el concepto mismo de la Iglesia, no sólo su jerarquía, para hacerla autóctona, y por supuesto, su actividad evangelizadora, tanto en los países de tradición católica, como en aquellos considerados de misión.

La reflexión teológica en torno a la inculturación se agudizó durante las etapas preparatorias al Sínodo de 1974, cuyo objetivo era la evangelización. Se habló mucho sobre inculturación, aunque en el documento final no aparece el término. Era claro sin embargo que los obispos, particularmente los africanos, rechazaban el concepto de adaptación que se había empleado en numerosas discusiones, preferían en todo caso hablar de encarnación. Con todo, la exhortación *Evangelii Nuntiandi*, insiste más en evangelizar que en respetar a las culturas. Es evidente que la preocupación mayor de Pablo VI en ese momento era la dinamización de la tarea evangelizadora de la Iglesia, y no los "detalles" que el tema de la inculturación podría suponer.

El concepto de inculturación seguía vivo, pero no suficientemente asumido. Algunos lo confundían con términos similares, tales como enculturación, aculturación o transculturación. Los teólogos protestantes mientras tanto preferían hablar de contextualización,

término que también fue acogido en los círculos católicos. No fue sino hasta 1978, es decir hace menos de 20 años cuando el P. Pedro Arrupe define en el marco de la Congregación General de los Jesuitas, el término de inculturación diciendo que es "la encarnación de la vida y del mensaje cristianos en una área cultural concreta, de suerte que no solamente se exprese la experiencia cristiana con los elementos propios de la cultura en cuestión sino que también esta misma experiencia llegue a ser un principio de inspiración, norma y fuerza de unificación, que transforme y recree dicha cultura, estando así al origen de una nueva creación".

No es difícil descubrir el trabajo de los teólogos jesuitas, detrás de la definición dada por Arrupe.

Notemos que ya no se habla de inculturar la Iglesia ni sólo su liturgia, sino la vida y el mensaje cristianos.

Desde ese momento el término inculturación pasa a ser patrimonio, no sólo de los Jesuitas sino del mundo teológico y misionero católico. Se trata de la estrategia misionera a seguir, a pesar de las muchas imprecisiones que se tengan por falta de conocimiento de las realidades culturales y por falta de mayor diálogo con las ciencias humanas y sociales.

En un contexto más cercano a nosotros en el espacio y en el tiempo, durante la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo (1992), el tema de la inculturación fue prevalente, particularmente en el capítulo III del Documento final, titulado "La Cultura Cristiana". En Santo Domingo se reconoce la acción permanente de Dios, mediante su Espíritu, al interior de todas las culturas. En una especie de definición se dice que la inculturación "es un proceso conducido desde el Evangelio hasta el interior de cada pueblo y comunidad con la mediación del lenguaje y de los símbolos comprensibles y apropiados a juicio de la Iglesia" cuya meta es "la salvación y la liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano" (243). Esta definición descriptiva adolece de falta de precisión, pero al menos nos deja ver que el interés inculturador está muy presente. Se dice que el principal agente para la inculturación son las iglesias particulares (230) y en ellas los ministros (128), el trabajo de las parroquias (58), los diversos institutos (87), los agentes de pastoral (49), etc. Se pide a todos un compromiso para trabajar en la evangelización inculturada (292, 299, 303).

En el no. 230 del documento final de Santo Domingo, en el párrafo segundo, se yuxtaponen dos objetos de la inculturación. Se comienza a hablar de la inculturación del Evcangelio y se concluye hablando de la inculturación de la fe. Aparentemente no hay mucha diferencia, pero en realidad debemos notar que sí se da un matiz distinto. Inculturar el Evangelio es tarea primordial de los agentes de evangelización quienes deben comunicar el mensaje, 'en tanto que inculturar la fe, es decir la respuesta que da el creyente al Dios que se le manifiesta en el evangelio, es tarea de quien acoge la fe y busca cómo expresarla tanto en su sistematización teológica como en sus instituciones y símbolos.

Podemos estar de acuerdo o no en algunas de las formulaciones hechas por Santo Domingo, pero no cabe duda que es manifiesto el interés de las iglesias latinoamericanas por lograr una evangelización que arraigue mejor en las diversas culturas de nuestro continente.

Ahora bien, parece imposible hablar de una inculturación que respete totalmente el sistema cultural al que pretende evangelizar. En estos últimos años hemos podido constatar que la religión de una cultura no puede alterarse sin producir simultáneamente un cambio en la cosmovisión de las personas, y sin embargo la Iglesia no puede renunciar a invitar a otros pueblos e individuos a aceptar que Jesucristo es el único salvador y a esperar que muchos de ellos se conviertan.

Tenemos todavía mucho qué aprender en los años que vienen. Lo que es del todo cierto es que si se intenta pasar el mensaje cristiano en moldes culturales occidentales, se estará favoreciendo una nueva colonización que, a fines de este milenio, nadie quiere vivir.

Subsisten pues amplios retos para la tarea evangelizadora si quiere llegar al corazón mismo de las culturas, lo que constituye su base inconciente, los principios, creencias y valores, no sólo su percepción de la realidad más o menos estructurada y menos aún sólo sus expresiones externas.

Por una parte es preciso seguir colaborando con los expertos en Antropología y otras ciencias humanas para llegar a un conocimiento más profundo de esa elusiva realidad que llamamos cultura. Por otra parte es necesario ir venciendo las resistencias personales e institucionales frente a la inculturación, sabiendo que es necesaria una gran humildad en los individuos y en las instituciones para aceptar que no se posee la verdad plena sobre el

mundo, sobre el hombre y sobre Dios, ni se ha llegado, y quizás jamás se llegará, a formulaciones definitivas de valor universal asequibles sin más a los hombres y mujeres de todos los pueblos y de todos los tiempos, tampoco se tiene el método perfecto para comunicar el mensaje del Evangelio, mucho menos se tiene un mecanismo infalible para favorecer la experiencia religiosa, para lograr una opción definitiva por Cristo o expresar de forma inequívoca lo que se cree y vive. Sabemos que hay una gran diversidad de culturas, todas en constante evolución, algunas sufriendo cambios dramáticos y que al mismo tiempo nos ofrecen un terreno no siempre fácil en donde la fe cristiana debe arraigar.

2. INCULTURAR EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

¿Cómo, pues, hablar de inculturación del bautismo? Se trata, en efecto, de un acontecimiento trascendental para la vida de los cristianos toda vez que afirmamos que el bautismo es el fundamento de la existencia cristiana.

Esponáneamente se presenta ante nuestros ojos el rito bautismal con todos los símbolos que en él existen. Quizás lo primero que pensamos ante el reto inculturador es cómo hacer que estos símbolos se vuelvan claramente elocuentes para todos los miembros de la comunidad. Sin embargo el primer paso que hemos de dar para la inculturación del bautismo no es a nivel de las expresiones simbólicas con las que se celebra, sino a nivel de la realidad que subyace y de su comprensión teológica.

A partir de los datos de la Sagrada Escritura sabemos que el bautismo es la exteriorización ritual de una decisión hecha desde la fe en Jesucristo, decisión que lleva al creyente a reorientar su vida para poder injertarse en la vida y el destino de Jesús, particularmente en el misterio de su muerte y resurrección. Esta decisión, posibilitada por Dios mismo, implica la "muerte al hombre viejo" para poder resucitar o ser reengendrado al hombre nuevo en Cristo, es la vida nueva en el Espíritu. Simultáneamente esta es una decisión que introduce al creyente en la vida del pueblo de Dios, la Iglesia. Mediante la fe y el bautismo el creyente rompe con todo aquello que causa división entre las personas y reconoce a Jesucristo como su único Señor.

¿Qué podemos hacer para inculturar esta dimensión profunda del bautismo?

Sería necesario en primer lugar que los individuos o pueblos a quienes se anuncia el evangelio puedan experimentar la necesidad de un nacimiento a una vida nueva. Es preciso llegar a tocar el anhelo profundo que lleva todo ser humano de trascender su propia limitación para poder anunciar que en el plan de Dios está la comunicación de una vida sin límites para aquellos que aceptan caminar en este mundo al estilo de Jesús.

Es necesario asimismo llegar a la insatisfacción elemental con "el hombre viejo" a fin de provocar el deseo de hacerlo morir; de igual manera es necesario descubrir el mal inherente a toda división entre los seres humanos para suscitar el deseo de integrarse a la familia de Dios; es preciso ser capaz de compartir la convicción de que en Jesús Dios nos ofrece la posibilidad de nacer otra vez, de nacer para algo mayor y mejor, de vivir con un espíritu de hijos, no de esclavos, de hermanos, no de extraños.

Mi propuesta, por lo tanto parte de la necesidad de dialogar a nivel de los valores más profundos, antropológicos y cristianos para inculturar en primer lugar la teología misma del bautismo, antes que sus expresiones. Creo que es necesario partir de la experiencia antropológica de la propia insatisfacción y del deseo de autotranscenderse ya que sólo aquellos que no están conformes con la situación en la que viven, que no están conformes con su propio desarrollo como seres humanos, no por deshechar los logros obtenidos, sino por anhelar una realización ilimitada de sí mismos y de los suyos, pueden aspirar a nacer de nuevo.

¿Qué ofrece a estos hombres y mujeres el Evangelio de Jesús proclamado por la Iglesia? Les ofrece la posibilidad de ser hijos e hijas de Dios, de beber de su mismo Espíritu, de deshacerse del lastre de una existencia muchas veces fallida para comenzar en novedad de vida a seguir a Jesús al servicio del Reino de su Padre.

La muerte está en el horizonte humano, fue asumida por Jesús y vencida por Él con su resurrección, por lo mismo el bautismo anuncia muerte y vida. Los que son vivificados por Cristo forman parte de su misma familia, sin dejar por ello de pertenecer al grupo cultural de donde proceden. Se trata de la más sólida unidad en la más variada diversidad.

Inculturar el bautismo no es posible sino partiendo de la fidelidad al misterio que se quiere celebrar, y sólo en un segundo momento habrá que pensar en la creatividad expresiva que posibilite celebrar la fe que acoge el regalo de la filiación divina con todas sus consecuencias.

Para este segundo momento, la inculturación de los símbolos, muchos proceden en un orden que me parece inverso. De lo que se trata no es de saber qué simboliza cada uno de los gestos, acciones, palabras o elementos que se emplean para el bautismo, sino al contrario, hay que ver qué realidades son las que están buscando crear un símbolo para exteriorizarse.

El morir a un estilo de vida que se considera insuficiente o incluso negativo, se expresó mediante una inmersión en el agua, al salir de la cual se experimenta la sensación de renovación. Igualmente podríamos decir que la búsqueda de pureza interior se puede simbolizar por la acción purificadora del agua. Por eso los primeros cristianos encontraron la inmersión o ablución con agua como un medio expresivo de la realidad purificadora y regeneradora alcanzada al unirse al misterio pascual de Jesús. El agua les recordaba al Espíritu que Yavé había prometido derramar a los suyos, el Espíritu del que todos habrían de beber.

Su pertenencia a Dios y a la Iglesia, alcanzada al participar del mismo Espíritu de hijos e hijas de Dios, se expresó mediante un gesto de dominio o posesión: la imposición de manos.

Posteriormente fueron surgiendo nuevas reflexiones sobre el renacer en Cristo mediante el bautismo, y con ellas nuevos símbolos para expresarlas:

- como candidatos a formar parte del cuerpo eclesial de Cristo, alguien de dentro de la Iglesia los debía presentar y acompañar en su proceso catecumenal, surgiendo así la institución de los padrinos.
- como seguidores de Cristo deberían ser marcados con el signo de la cruz,
- para auxiliarles en su lucha contra las fuerzas del mal que intentarían disuadirlos de seguir a Cristo, la Iglesia empleó exorcismos e insuflaciones para alejar al espíritu maligno
- para enfrentar el combate por la fidelidad en el camino catecumenal deberían untarse el óleo santo, aceite que prepara los músculos para la contienda,
- como partícipes de la vida del Crucificado-Resucitado serían bautizados en la Pascua o en domingo, día en que se celebra la victoria de Cristo sobre la muerte,
- para garantizar su ortodoxia y su compromiso de vida cristiana, habrían de renunciar públicamente al mal y profesar su fe, la fe de la Iglesia,

- para morir con Cristo al hombre viejo y resucitar con Él a la novedad de vida en el Espíritu, serían sumergidos en agua viva o en la piscina bautismal, una o tres veces, o se les derramaría agua en la cabeza, en el nombre de Cristo o de la Santísima Trinidad,
- como renacidos en Cristo, serían recibidos por la comunidad al salir del agua bautismal en medio de cánticos y gozo,
- como consagrados para Dios, serían ungidos con el crisma, el aceite perfumado con que se unguía a sacerdotes, profetas y reyes,
- como criaturas nuevas, limpias de toda mancha, serían revestidos de blancas vestiduras, mismas que usarían durante un tiempo en medio de la asamblea,
- para mirar la vida al estilo de Jesús y caminar tras Él, recibirían una vela encendida,
- como nuevos miembros de la familia de Dios, podrían recitar por vez primera la oración con la que Jesús nos enseñó a llamar Padre nuestro a Dios,
- preparados ahora para escuchar la Palabra y anunciarla, sus labios y sus oídos serán simbólicamente abiertos: mojándolos con saliva y exclamando *¡effetá!*
- como quienes han de dar sabor a toda la tierra y para conservar íntegra su nueva vida, probarían un poco de sal,
- como miembros en pleno derecho dentro de la comunidad, aportarían las ofrendas de los fieles, los dones para la eucaristía,

y lo mismo habría que decir de otros gestos simbólicos que tuvieron una vida más local o más fugaz y que por lo mismo hoy nos son desconocidos.

De una reflexión eclesial surgen los símbolos con los que mejor se puede expresar una experiencia de vida, de vida nueva.

¿Qué significa para nosotros creer en Cristo? ¿Queremos realmente adherirnos a Él, conformarnos con Él, vivir como Él, seguirlo en su camino de vida hacia la plenitud del Reino? ¿Estamos dispuestos a iniciar esta vida en compañía de los demás creyentes? ¿Compartimos un mismo Espíritu, el espíritu de hijos de Dios? ¿Buscamos morir al "hombre viejo" para renacer en Jesús? ¿Nos parece que ésto haya que celebrarlo? ¿Qué sentimientos suscita para la comunidad cristiana el recibir candidatos para el bautismo? ¿Cómo puede la Iglesia presentarlos, acompañarlos en su camino

hacia la fe y celebrar con ellos su nuevo nacimiento? ¿Qué puede hacer la Iglesia para hacerse presente durante los primeros pasos en la vida del neófito?

La respuesta que den los hombres y mujeres de diversas culturas a estas y otras preguntas similares, hará que ellos busquen los caminos más adecuados para expresarse simbólicamente. Quizás no todos los símbolos serán iguales, quizás unas iglesias privilegien unos por encima de otros, quizás algunos sean propios a ciertas comunidades. Será necesario que la Iglesia universal no juzgue como formas idolátricas, como sincretismo o fe de segunda clase aquellas expresiones que no coincidan con las heredadas por la tradición. Es conveniente recordar que todos los símbolos hasta ahora empleados algún día fueron novedosos y más de uno seguramente fue visto con sospecha en sus inicios, e igualmente hay que recordar que hubo símbolos que cayeron en desuso.

Nada nos dice que los símbolos hasta ahora empleados en el bautismo no puedan evolucionar para llegar a expresar mejor, en una cultura determinada, el sentido de la vida nueva que se recibe y se celebra en la Iglesia.

En cada cultura la Iglesia local tiene que discernir si debe simplificar o enriquecer la celebración del bautismo; hay culturas en donde la austeridad, el silencio y la meditación son elocuentes, mientras que en otras la flor y el canto y la música y la danza son expresiones mejores para el misterio que se celebra.

Sin duda la cambiante situación del mundo en general y de cada cultura en particular seguirá presentando nuevos retos al trabajo evangelizador de la Iglesia: retos a la predicación y comunicación del mensaje, retos a la fe y a la encarnación comprometida de la misma, retos a la celebración de una fe que se comparte, retos al lenguaje y a los símbolos que se emplean, retos a la vida práctica de los cristianos, retos a la estructuración jerárquica de la Iglesia, retos a la disciplina y al orden jurídico existente, retos, en fin, que esperan soluciones desde el evangelio para llegar al corazón mismo de los pueblos y permitir una respuesta de fe al Dios del Reino.

Tanto el bautismo de los adultos como el de los infantes necesitarán del trabajo inculturador de las iglesias locales. En ellas, el pueblo con su religiosidad ya está hablando, a los agentes de pastoral les toca potenciar la creatividad, a los teólogos observar, discurrir y avalar desde su ciencia, y a la jerarquía sancionar desde su carisma apostólico lo que parezca mejor para la vida de todos los creyentes.

Me parece que sólo así podremos ir respondiendo a la queja expresada por un teólogo contemporáneo con estas palabras: "¡Cuántas veces a lo largo de la historia de la Iglesia, incluida la historia de las misiones, hemos levantado barreras por no haber sabido distinguir entre la longitud, la altura, la anchura y la profundidad del misterio de la fe y la conceptualidad y sistematización humana, culturalmente condicionada!" (B. Häring, *Está todo en juego*; PPC, Madrid 1995, p.113). Ya las iglesias latinoamericanas en Santo Domingo (n.43) nos habían presentado un desafío al que hay que responder: "No se atiende todavía al proceso de una sana inculturación de la liturgia; esto hace que las celebraciones sean aún, para muchos, algo ritualista y privado que no los hace concientes de la presencia transformadora de Cristo y de su Espíritu ni se traduce en un compromiso solidario para la transformación del mundo".

La acción inculturadora depende, pues, de nosotros, pueblo de Dios, agentes de evangelización, teólogos y pastores de la Iglesia que vive en diversas naciones y culturas.

PASTORAL DEL BAUTISMO Y SOCIEDAD EN TRANSICIÓN

Dr. Francisco Merlos A.

El propósito de estas reflexiones es resaltar en el contexto histórico y socio-cultural de nuestros días la fuerza y la debilidad pastoral de un gesto sacramental tan importante como el Bautismo.

Ante la decadencia de los símbolos sagrados propia de la modernidad y frente al resurgimiento de una religiosidad polivalente y confusa, típica de la posmodernidad, las expresiones cristianas tradicionales, si no se revitalizan, corren el riesgo de caer en un puro arqueologismo eclesiástico o en un folklorismo religioso

Hay un gran desafío de la sociedad en transición con respecto a los responsables de la pastoral bautismal: hacer las rupturas necesarias y tomar las decisiones que tiendan a modificar el rostro actual de la pastoral del bautismo. Decisiones que no tendrán efectos reales si no son audaces y radicales. Ellas deben afectar cosas tan importantes como las formas de celebración, las condiciones para acceder al sacramento, los tiempos, la instauración del catecumenado de adultos, la incorporación de gestos y símbolos de las culturas de los pueblos o grupos humanos, la impartición de una catequesis sustancial, convincente y variada (para familiares y padrinos) en el caso del bautismo de infantes, la significación de los espacios y de los objetos con los cuales se celebra el rito, la participación a la comunidad de los nuevos cristianos que han ingresado a la comunidad cristiana.

INTRODUCCIÓN

El propósito de estas reflexiones es resaltar en el contexto histórico y socio-cultural de nuestros días la fuerza y la debilidad pastoral de un gesto sacramental tan importante como el Bautismo.

En efecto, en la era pre-técnica, que coincide en muchos aspectos con la sociedad eminentemente sacral, los actos rituales y las actitudes religiosas tienen mucho que ver con lo puramente cultural y sociológico, es decir, con el deseo de formar parte de un grupo humano como sustento de identidad colectiva. Allí no siempre se logra percibir el Bautismo como punto de partida y origen fundante de la existencia cristiana que configura a la comunidad de los discípulos de Jesús. Es un cristianismo sociológico.

Por otra parte, ante la decadencia de los símbolos sagrados propia de la modernidad y frente al resurgimiento de una religiosidad polivalente y confusa, típica de la posmodernidad, las expresiones cristianas tradicionales, si no se revitalizan, corren el riesgo de caer en un puro arqueologismo eclesiástico o en un folklorismo religioso.

Desde muchos puntos de vista se puede abordar el tema: bíblico, histórico, teológico, litúrgico, etc. Queremos suponer que ya fue tratado desde esas perspectivas en los días precedentes. Aquí pretendemos abordarlo desde la óptica pastoral, qué significa asumir los desafíos que se le plantean a la comunidad cristiana si quiere responder con acciones, gestos y actitudes sacramentalmente significativos como condición de credibilidad. Nuestra atención se centra preferencialmente en el bautismo cristiano. De allí el título de esta ponencia.

I. UNA SOCIEDAD EN TRANSICIÓN

1. Si en la Iglesia primitiva se bautizaba a los convertidos, nuestra tarea hoy es, en cambio, la de convertir a los bautizados¹. Esta rotunda afirmación define con mucha claridad la diferencia radical de situaciones, de modelos pastorales que han coexistido por siglos en la comunidad creyente: la misionera y la de cristiandad. La práctica pastoral de la Iglesia en sus orígenes tuvo una cuidadosa preocupación por celebrar el bautismo después de un largo proceso catecumenal de conversión como premisa de identidad cristiana. Por el contrario hoy, después de muchas vicisitudes históricas, la conversión no suele ser presupuesto necesario para adquirir aquel nuevo estilo de existencia cristiana, al menos en los países de vieja cristiandad².

2. Cabría preguntarse si la situación actual no habrá llegado a un grado tal de complejidad que merezca un análisis más profundo.

Los analistas de la realidad (filósofos, sociólogos, antropólogos, economistas...) nos proponen resultados más o menos provisionales. Se encuentran en una incesante búsqueda y no se atreven a ofrecer conclusiones definitivas. Se entregan a la tarea de investigar sin descanso en los fenómenos antiguos y nuevos, en los procesos socio-culturales, en las corrientes vitales que cruzan el tejido de la convivencia social. Todo ello con el propósito de captar el sentido profundo de la existencia humana, individual o colectiva.

3. Se diría que su cautela obedece a la aguda percepción de que la sociedad se encuentra en un estado permanente de transición, de cambio, de transformación. A decir verdad, la transición no es un fenómeno absolutamente novedoso. La historia testifica la permanente transición sufrida por la humanidad en pequeños y grandes procesos consustanciales al dinamismo de la vida. Sin embargo parecería que la conciencia de la transición ha llegado a ocupar un lugar preponderante en la mentalidad contemporánea. Probablemente ello se deba, entre otras razones, a la globalidad de la misma (todo cambia simultáneamente) a la velocidad con que se produce y a los impactos que conlleva. Existe una enorme sensibilidad a la transición, inclusive con el riesgo de negar el valor de lo absoluto y de lo permanente.

4. Parece necesario acercarnos al fenómeno de la transición con la finalidad de comprenderlo, ya que, se quiera o no, constituye una característica insoslayable de la sociedad contemporánea³.

- La transición se contempla como un fenómeno de carácter dinámico y englobante que rompe con la estabilidad y el equilibrio de la vida, exigiendo de las personas replanteamientos diversos, reubicación continua y reajuste de actitudes frente a situaciones inéditas que se perciben desde otras ópticas.
- Sus causas pueden ser de índole muy diversa: El desgaste, la decadencia, la pérdida de significaciones, la insatisfacción, el afán de novedad, la ineficiencia, la frustración, o la sana inquietud de búsqueda, la creatividad, los anhelos de superación y plenitud, la necesidad de hacer rupturas, la formulación de nuevas utopías, etc.
- Las consecuencias inmediatas que derivan de situaciones de transición van desde la crisis y la confusión hasta la inseguridad y la incertidumbre, pasando por la vacilación, el conflicto, el desencanto y el refugio en las propias seguridades. En realidad la transición obliga a todo el mundo a enfrentar y

revisar honestamente las más profundas fuentes de donde brota el sentido de la propia existencia: Los valores, las convicciones y las motivaciones que están en la base de los proyectos de vida. Es el precio que ha de pagarse para seguir viviendo con dignidad en tiempos de transición.

5. Al observar a la sociedad contemporánea se constata que vive un momento de transición como nunca antes en su historia. En todos sus niveles y en todos sus ámbitos, con intensidades diversas y ritmos diferentes, en mayor o menor grado, experimenta una especie de convulsión que a menudo la estremece, la lastima y la aturde. Se parece a alguien que viaja a un país desconocido lleno de incógnitas y de sorpresas, donde habrá que inventarlo casi todo.

6. A continuación señalaremos algunos signos relevantes que caracterizan a nuestra sociedad en transición:

- El desplome de todo género de mitos (ideológicos, económicos, sociales, raciales, religiosos, morales...) que nos habla de una curiosa postura de liberación frente a todo lo que fue origen de avasallamiento y alienación.
- La centralidad del individuo por encima de la comunidad (pareja vs. familia, bienestar personal vs. solidaridad social, privatización de la economía vs. socialización, exclusividad vs. participación) revela una peligrosa tendencia a una autonomía ilimitada e individualista que corre el riesgo de atropellar derechos fundamentales de otros.
- La decadencia de la trascendencia, al menos en sus formas clásicas de expresión, en favor de un arraigo a la tierra y de un disfrute del instante presente, manifiesta que la plenitud humana ha desplazado su centro de gravedad, de un más allá a un aquí y un ahora que se quieren ilimitados y eternos.
- La tecnología, en especial la informática, como nuevas expresiones de prestigio, de poder y de éxito universal, hacen comprender que se han establecido formas más sutiles y eficaces de relación humana, pero no menos crueles que aquellas fundadas en la lucha cuerpo a cuerpo.
- El resurgimiento y reforzamiento de toda clase de fundamentalismos (religiosos, políticos, culturales) significa el retomo a las peores épocas de la intolerancia, la censura y la obsesión del poder represor de libertades y conciencias.
- La irrupción de los pluralismos de toda especie enseña que nadie está dispuesto a que le cancelen su originalidad, su

irrepetibilidad y su condición de ser intransferible, pues eso sería tanto como negarle sus mejores posibilidades para convivir. Esto tiene mucho que ver con la lucha por el respeto a las minorías, típica de nuestra época.

- La manipulación genética nos habla de un señorío absoluto que hoy se ejerce al margen de toda consideración ético-religiosa. Parecería que el hombre comienza a invadir espacios reservados en otro tiempo a la divinidad: las fuentes de la vida.
- El auge de experiencias religiosas a la medida de cada persona, sin iglesias, credo ni moral comunitaria, sino como una gigantesca comunión cósmica con toda suerte de elementos que favorecen la armonía y la paz interior, manifiesta la búsqueda de lo sagrado bajo formas simples, flexibles y siempre provisionales. Es el ocaso de la religión vivida en formas diversas a las tradicionalmente conocidas por la humanidad.
- En el terreno específico de la ética, junto a las expresiones más conservadoras, encontramos la coexistencia pacífica de tendencias morales disolventes (permisivismo moral, absolutismo moral, relativismo moral) que ponen en tela de juicio la vigencia de valores definitivos.
- Finalmente la presencia de una serie de utopías imposibles (la paz, la justicia, la igualdad, el respeto a los derechos humanos, la ecología, la relación entre el norte de la abundancia y el sur de la pobreza) revela la tensión que produce la confrontación entre la aspiración y la realidad, el ser y el deber ser, los proyectos y las realizaciones. Todo lo cual puede nutrir o una lucha fundada en esperanza o una frustración sin horizonte esperanzador⁴.

7. Estos signos de transición profunda no pueden menos de plantear interrogantes que han de poner a la Iglesia en camino de búsqueda y de respuesta pastoral, a través de todas las expresiones que constituyen la esencia de su quehacer salvífico en el mundo y en la historia.

II. EL BAUTISMO EN UNA SOCIEDAD EN TRANSICIÓN: PERPLEJIDAD Y ESPERANZA

I. Es oportuno subrayar que en el contexto anteriormente descrito la pastoral del bautismo aún enfrenta antiguos y recientes condi-

cionamientos que le exigen replantearse muchas cosas tanto en el orden de la teología como en el de la praxis pastoral. Brevemente apuntamos algunos de los más significativos:

- El sentido mágico que se le da y las motivaciones ambiguas con que se le solicita.
- En los países de vieja cristiandad se vive la desvinculación entre bautismo y catecumenado, entendido éste como un largo y cuidadoso proceso pedagógico de fe que culmina en la celebración del baño bautismal y que incluye los sacramentos de la iniciación cristiana celebrados en su unidad indisoluble.
- La simbología de los ritos bautismales está ligada a una cultura pre-técnica de carácter agrícola, lo cual puede opacar su significación excesivamente confiada a la técnica.
- La herencia de una celebración marcada por tres factores históricos: la práctica del bautismo de infantes y no de adultos como se dio en la Iglesia primitiva; la mentalidad de que es el rito del ingreso a una cultura sociológicamente cristiana más que el signo fundante de la identidad y pertenencia a la comunidad de los discípulos de Jesús; la preocupación desmesurada del aspecto cuantitativo sobre el cualitativo en relación al crecimiento de la Iglesia.
- Celebraciones carentes de calor humano, mal motivadas y peor realizadas, que estropean los ritos y los símbolos bautismales, por falta de sensibilidad al misterio que se celebra y a las personas con quienes se celebra.
- La mentalidad pragmática, racionalista, inmediatista que privilegia el rendimiento, la producción o la utilidad sobre la persona, el servicio y la gratuidad.
- Por último cabe señalar la actitud secularista de muchos cristianos que ven en el bautismo un residuo ligado a una concepción religiosa del mundo ya superada, sin relación con la experiencia de señorío que el hombre ejerce sobre el cosmos, independientemente de cualquier realidad de tipo religioso, trascendente o extrasensorial⁵.

2. El rescate teológico del Vaticano II incide directamente en la praxis pastoral de los sacramentos⁶.

Al resaltar aspectos teológicos fundamentales del Misterio cristiano, este Concilio nos pone en condiciones de crear otras alternativas pastorales en relación al bautismo, más acordes con el designio de Dios y más cercanas a la transición que vive nuestra

sociedad. En efecto, los sacramentos en general y el bautismo en particular el Concilio los sitúa en 4 grandes marcos teológicos que les otorgan alcances pastorales olvidados por largo tiempo:

- El marco de una teología bíblica de la Palabra reveladora de Dios, culminada en Jesús, pone en evidencia la dimensión teologal del bautismo, fundada en la conversión como obra de la misma Palabra (*Dei Verbum*).
- El marco de una Iglesia concebida como sacramento de salvación, pueblo santo de Dios y misterio de comunión, acentúa la dimensión comunitaria de la fe. El discípulo de Jesús participa de una identidad eclesial que le pide ser testigo del Resucitado (*Lumen Gentium*).
- El marco de una teología de la celebración asumida como el memorial de los prodigios liberadores de Dios operados en el corazón de la historia humana, lo que revela la dimensión litúrgico-salvífica de la vida teologal, expresada celebrativamente en asamblea de consagrados (*Sacrosantum Concilium*).
- El marco de una teología del hombre, del mundo y de la historia como lugares teológicos donde la Iglesia opera la salvación como sacramento de la solidaridad, del diálogo y del servicio. Esto pone de manifiesto la dimensión misionera y pastoral de la Iglesia (*Gaudium et Spes*).

3. Es interesante destacar cómo a partir de una teología renovada se pudieron generar innumerables transformaciones en el ámbito del quehacer pastoral de la Iglesia y específicamente en el ámbito de la iniciación cristiana⁷. Muchos valores contenidos en las fuentes de la tradición viva se recuperaron y se actualizaron con el propósito de entablar un diálogo más fecundo entre la fe de la Iglesia y las culturas de los pueblos, adoptando lenguajes, signos y símbolos más cercanos a la mentalidad de nuestros contemporáneos.

III. DESAFÍOS PASTORALES DE UNA SOCIEDAD EN TRANSICIÓN FRENTE AL BAUTISMO COMO FUNDAMENTO DE LA EXISTENCIA CRISTIANA

1. El lenguaje contemporáneo usa frecuentemente el término desafío para designar las exigencias que brotan de un determinado contexto histórico. El desafío ha venido a significar la voluntad sostenida de

ser protagonistas de la historia, enfrentándola con lucidez, sabiduría y capacidad de decisión.

De allí que hoy se llame desafío a toda realidad, situación o acontecimiento que, por tener una fuerte carga de provocación y de cuestionamiento, afecta los centros vitales del individuo y de la comunidad, exigiéndoles que pongan en juego sus mejores recursos y talentos para dar respuestas inaplazables, revisar actitudes y reformular proyectos.

2. Los desafíos que una sociedad en transición plantea al bautismo se insertan en la visión más amplia del diálogo Iglesia-mundo. Están, por tanto, afectados por la urgencia de entablar una comunicación de fe a través de un lenguaje que sea al mismo tiempo vital, creíble, actual, inteligible, persuasivo, cercano, significativo. Estas características van a implicar una seria revisión de la pastoral bautismal a nivel de reflexión y a nivel de praxis.

3. A título de sugerencia ofrecemos unas propuestas pastorales que podrían quizá potenciar pastoralmente el bautismo en su condición de realidad significativa y dotada de fuerza transformadora.

- Ante todo es necesario reconocer que todo acto pastoral sólo es viable cuando convergen al mismo tiempo en él las exigencias del hombre y las exigencias de Dios. Estas las conocemos por la revelación. Aquéllas por la presencia, la inserción y el análisis crítico que hacemos de la realidad donde la Iglesia proclama el Reino de Dios. No es posible continuar realizando actos pastorales sin haber identificado a los interlocutores, sus aspiraciones reales y su entorno vital. De lo contrario podemos caer en la tentación de creer que prestamos un auténtico servicio cuando en realidad estamos atados a una ilusión.
- Promover el descubrimiento del sentido sacramental de la existencia humana, como presupuesto indispensable para captar el sentido salvífico de los signos sacramentales⁸. Todo signo cristiano antes de ser significativo a lo divino es significativo a lo humano, antes de ser signo de salvación es signo de relación humana con sentido propio, o si se prefiere, es signo salvífico porque tiene significación humana. En una sociedad en transición donde todo parece provisional y cunde por doquier la superficialidad, es urgente saber manifestar el sentido profundo de los innumerables signos de la vida: el encuentro, el saludo, la fiesta, el nacimiento, la maternidad, la paternidad, la familia. Un rito sacramental tiene siempre un sustento en lo humano.

- Recuperar el sentido original del bautismo a la luz de la primera experiencia bautismal de la comunidad cristiana. Habrá que revisar su teología y rescatar aquellos elementos que, por ser constitutivos, siempre están vigentes en toda época y en toda situación (conversión, comunidad, catecumenado y adultez en la fe, fundamento de la existencia cristiana, relación con los demás sacramentos, incorporación al misterio pascual de Jesús, germen del compromiso y del testimonio...). Esto, sin embargo, no con fines de erudición o de arqueologismo histórico, sino con el propósito de reexpresarlos en un lenguaje que sea significativo para una generación que vive en estado de transición.
- Lo anterior nos lleva a considerar la urgencia de anunciar el kerigma con acentos que logren fascinar y seducir a quienes andan en busca de un sentido para su vida. El anuncio del kerigma -por la evangelización fundamental, la catequesis, la predicación, la enseñanza- no puede ser una cuestión opcional. Es el imperativo fundante de la conversión inicial, progresiva y permanente del discípulo de Jesús. No puede olvidarse que el camino de la fe se hace mediante un proceso que incluye el kerigma, la didascalia, la celebración, la diaconía y el testimonio.
- Finalmente hay un gran desafío de la sociedad en transición con respecto a los responsables de la pastoral bautismal: hacer las rupturas necesarias y tomar las decisiones que tiendan a modificar el rostro actual de la pastoral del bautismo. Decisiones que no tendrán efectos reales sino son audaces y radicales. Ellas deben afectar cosas tan importantes como las formas de celebración, las condiciones para acceder al sacramento, los tiempos, la instauración del catecumenado de adultos, la incorporación de gestos y símbolos de las culturas de los pueblos o grupos humanos, la impartición de una catequesis sustancial, convincente y variada (para familiares y padrinos) en el caso del bautismo de infantes, la significación de los espacios y de los objetos con los cuales se celebra el rito, la participación a la comunidad de los nuevos cristianos que han ingresado a la comunidad cristiana. Es obvio que todo esto pide no solo decisión y audacia, sino sobre todo creatividad para recrear lo antiguo en lo nuevo y fecundar lo nuevo con la sabiduría de lo antiguo.

Notas:

1. Cfr. RUIZ, S., *La evangelización en América Latina*, en: Ponencias de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968. CELAM, Bogotá 1970, 161-164. Esta conferencia tuvo una influencia determinante en la elaboración del documento conocido como pastoral popular, que forma parte de las conclusiones de la misma Conferencia.
2. MEDELLÍN., *Conclusiones. Pastoral popular*, nn. 1-4.
3. Cfr. BORSATO, B., *Le sfide alla pastorale d'oggi. Vivere la fede e la chiesa in modo adulto*, Dehoniane. Bologna 1994, 7-14 y 127-138.
4. Para esta descripción Cfr. principalmente: PINILLOS, J. L., *Situación contemporánea e identidad cristiana*, en: Cambio socio-cultural y cristianismo hoy, Universidad de Salamanca, Salamanca 1980, 51-69; ANGLARÉS, M., *Nueva era y fe cristiana*, San Pablo, Bogotá 1994; FLORISTÁN, C., *Teología práctica*, Sígueme, Salamanca 1991, 246-258; MEDELLÍN 1969, *Pastoral de élites*; DOCUMENTO DE PUEBLA 1979, nn. 15-71 y 1206-1253; SANTO DOMIGNO 1992, nn. 252-254; CHRISTIFIDELES LAICI 1988, nn. 4-6; GAUDIUM ET SPES 1965, nn. 1-11;
5. MEDELLÍN 1969, *Pastoral popular*, nn. 1-4.
6. Cfr. BECKER, K. J., en: *Vaticano II. Balance y perspectivas*, René Latourelle (Ed), Sígueme, Salamanca 1989, 483-515.
7. Cfr. PARDO, A., (Ed), *Documentación litúrgica posconciliar*, Regina, Barcelona 1992, 467-590.
8. Cfr. BOFF, L., *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, Indo-American Press service, Bogotá 1993.

EL BAUTISMO EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS NAHUAS DE LA SIERRA NEGRA DE COXCATLÁN, PUEBLA.

Pbro. Anastasio Hidalgo Miramón

El bautizo tiene una profunda significación en el pueblo indígena de la Sierra Negra de Coxcatlán, Puebla. Aquí no se presenta la visión oficial, sino la visión indígena sobre este sacramento, y para ello hay que ubicarse en todo el proceso, desde el nacimiento de la criatura, hasta la fiesta por el bautizo.

En el nacimiento son significativos la partera, los padrinos con sus obligaciones, los padres, el "respeto" que esto significa y realiza. Cada uno de los elementos tiene su propio peso. Después viene propiamente el bautizo en su celebración litúrgica enmarcado en las costumbres que la comunidad tiene y conserva y finalmente está la fiesta, también dentro de sus propias tradiciones.

Todo este proceso desafía y es un reto para la práctica pastoral de la Iglesia y la inculturación del Evangelio.

No queremos aquí dar la doctrina oficial del bautismo, sino que pretendemos extraer el significado profundo que el pueblo indígena le atribuye a este sacramento, por el cual se puede explicar la demanda de que sean bautizados todos los niños. Para un niño nacer implica ser aceptado por la comunidad en dos momentos: Por los ritos realizados por la partera y segundo por el bautismo en la Iglesia, sino es así, es mal visto y rechazado, se le dice que todavía tiene sus cuernitos; "es un animalito".

Además, está expuesto a enfermarse frecuentemente y a morir. Brevemente exponemos estos dos momentos de aceptación del niño en la comunidad.

1.- NACIMIENTO.

1.1.- La partera.

Cuando un niño viene al mundo (*intlalticpac*) en una familia indígena, la partera (*temaquixti*) prepara la fogata, el fuego en la casa, que también arderá el día en que fallezca la persona, en seguida calienta el aceite de oliva y la cebolla roja para dar calor a la mamá. Después al recién nacido le cortan el ombligo con un cuchillo. En algunas comunidades lo hacen sobre una mazorca y lo limpia con el aceite preparado. La partera dando gracias a Dios da la bienvenida al niño y lo persigna. Si es varón da gracias a Dios porque envió a alguien para trabajar la tierra. Y si es niña igualmente, porque va a moler y a dedicarse a su casa. El alumbramiento se realiza sobre un petate, y cuando ella se case también recibirá la bendición incada sobre un petate, y lo mismo cuando muera. La partera lava la placenta, la coloca dentro de un *tenate* ("cesto tejido") y lo cuelgan en un árbol, esto es para protegerlo de cualquier enfermedad.

Tan pronto como se da parte del nacimiento a la familia, a los vecinos y a la comunidad, es motivo de alegría y comienzan los saludos para el niño. A la mamá le agradecen trayéndole chocolate, atole de masa, café, azúcar, pan, totopos, etc. Después el papá busca el nombre del niño en el calendario y tiene que ser el nombre que tenga en el día y fecha exacta en que el niño nació, porque ese día Dios lo envió al mundo, por lo tanto ese día es su santo; si le cambian de nombre cuando se muera Dios lo va a llamar y no lo va a reconocer.

Finalmente a la partera le agradecen dándole su "tragito", su chocolate, pan, maíz, frijol y un regalito culminando con una comida con toda la familia.

1.2.- Los padrinos.

El primer paso hacia el bautismo, es la búsqueda de los padrinos. Ellos son los primeros que deben aceptar al niño, y al aceptarlo aceptan a los padres del mismo como compadres. Los padrinos del

primer niño, del segundo, del tercero y así sucesivamente tienen que ser los padrinos de casamiento de los padres y no pueden buscar a otros, solamente pueden cambiarlo hasta la confirmación y primera comunión. Realizar el compromiso de los padres con los padrinos para el bautismo se hace en dos momentos: El primer paso es el *tlatolalis*, donde hacen el convenio de aceptación, llevando sencillamente una "botellita" y terminan "echando trago" entre todos; y el segundo paso es el *tlahtolyolalito*, donde concretizan el convenio de "llevar al niño a bautizar" y es cuando llevan todo el presente (*mahuizotl*) que consiste en llevar en un canasto adornado chocolate, azúcar, pan, cerveza, licor, refresco, etc., para agradecer la aceptación de hacer el favor de "bautizarle al niño" (*tlanapalilia*).

Cuando los padres buscan a los padrinos, sienten pena y vergüenza de molestar a los posibles padrinos, porque está la posibilidad de que los padrinos no acepten "bautizarle al niño" y se sienten rechazados, porque son humildes y pobres. La pena es mayor cuando el padrino es rico, porque la aceptación de llevar al bautizo es un verdadero favor porque al niño "lo visten bien", hay un desembolso económico y porque el niño y sus padres adquieren prestigio en la comunidad.

1.3.- Las obligaciones de los padrinos.

Una vez que los padrinos han aceptado llevar a bautizar, tienen la obligación de pedir el bautismo al sacerdote, ellos son los mediadores entre los padres y el sacerdote.

Ellos han aceptado; *"tlanapolazque"*, que consiste en llevar, cargar, abrazar al niño en el momento del bautizo. Por eso aunque vayan llorando los niños, son los padrinos, principalmente la madrina quien lleva en brazos al niño y no la mamá. Actualmente el sacerdote o los encargados de pláticas prebautismales insisten en cambiar esta práctica, de que ya no sean los padrinos los que lleven en brazos al niño, sino las mamás. Con esta actitud están negando la mediación sacerdotal de los padrinos, y por esta razón hay desaprobación hacia las pláticas pre-bautismales. En cuando al llorar de los niños tiene que ser el signo de la salida de su familia íntima para entrar a la comunidad, al pueblo.

Otra obligación de los padrinos es vestir al ahijado. Le regalan un vestidito completo; pantalón, calzoncitos, playera, camisa, cal-

cetines, zapatos, gorro y su cobijita, comprar la vela y pagar la boleta del bautizo. Si no visten bien al ahijado, tendrán que hacerlo cuando ya sea grande con la costumbre del *motlaquentis*, que consiste en hacer nuevamente fiesta y vestirlo; si es varón le dan su sombrero, pañuelo y sus huaraches. Si es mujer, su rebozo, huara-ches, listones, aretes y collares. Luego bailan con "la canasta y el guajolote", terminando con una comida. Si no lo visten en el bautizo, y no le celebran el *motlaquentis*, a la hora de su muerte sufre mucho y no puede morir hasta que lo vistan. Por eso vestir al ahijado reviste gran importancia en el bautizo. Y como casi todos son pobres van a comprar al mercado, pues allí sale todo más barato.

Y estar pendiente de que el niño no se enferme y para protegerlo le colocan una pulserita roja, un ojo de venado o una pastilla de alcanfor para que no le hagan "ojo". En caso de que se enfermara tendrán que curarlo con la costumbre del *motolinis*, que consisten en hacer fiesta, solo que la vestidura tiene que ser toda de rojo, bailar al niño hasta dormirlo y cuando despierte ya estará sano. Mientras los compradres y los invitados participan de la comida.

1.4.- El respeto.

Entre los compadres lo que más se guardan es el respeto que se prolonga hacia los padres de los padrinos y hacia los hijos de estos. En caso de fallecer los padrinos, ellos responden ante los ahijados. Es una manera de sostener la unidad del pueblo. El respeto se adquiere porque el compromiso se hace en la Iglesia ante el sacerdote y delante de Dios. Este compadrazgo pasa a ser "de grado" que hay que respetar toda la vida. Por eso debe aceptarse y hacerse de corazón y de buena voluntad. Y hay que tener mucho cuidado de no enojarse, faltarse, pelearse, no quebrantar la amistad porque si se viola, se rompería el compromiso entre los compadres y se desconocerían a los ahijados y sería una gran ofensa a Dios, sería pecado, porque es algo muy serio, no es un juego. De aquí se desprende el cuidado que debe tenerse en la selección de los padrinos. Que sean personas consideradas de respeto ante la comunidad. "Entre los pobres", siempre va el respeto por delante. Así dicen.

Este respeto llega hasta la prohibición del enamoramiento y de la relación sexual entre los compadres. Los hijos de los padrinos y

los hijos de los compadres pasan a ser "hermanos de pila", tampoco ellos pueden casarse, porque es una relación religiosa, sagrada, la que han contraído sus padres. Sabiendo que de Dios provienen la seriedad y el respeto entre los compadres.

1.5.- Otros padres.

Una vez que los padrinos han llevado a bautizar, asumen la responsabilidad de ser otros padres que acompañan a su ahijado toda la vida, principalmente mientras es niño, hasta que comience a trabajar. También estarán pendientes de su educación, de su salud, o si llegara a quedar huérfano, de recogerlo en su casa como otro hijo. Lo mismo cuando crece, si se mete o tiene problemas, lo llaman para corregirlo (*quinonotzas*).

Después cuando ya ha pensado casarse, es al primero a quien se le comunica del compromiso que va a hacer su ahijado para que los acompañe y le de la bendición después del casamiento. Y por último para vestirlo si se muere.

Ser llevado al bautizo por los padrinos es ser aceptado como hijo de Dios, y pasa a ser parte de la comunidad, del pueblo. También significa ser aceptado e identificado con un nombre y ser reconocido por el pueblo, porque ya le cortaron sus cuernitos, dejó de ser "animalito". De ahí la gran importancia que tiene el que los padrinos vistan al niño. El vestido nuevo expresa éste nuevo nacimiento del niño.

2.- BAUTIZO

2.1.- La celebración del bautizo.

El bautizo se realiza siempre que la comunidad se reúne para celebrar su fe. La experiencia de Dios para los indígenas se da en la vida comunitaria del pueblo. Creemos en serio que Dios se da a conocer, se da a experimentar cuando el pueblo celebra su fe. (*Tlanetloquiliztli*; seguimiento de la verdad con raíz y fundamento). El pueblo indígena encuentra a Dios en la vida de su familia, de su comunidad, de su pueblo. Sabemos que el lugar privilegiado del encuentro entre Dios y su pueblo es la vida comunitaria. Toda la vida del indígena es religiosa, es sacral, es teologal. Desde que nace

hasta que muere, es para encontrarse con Dios. De ahí que el pueblo indígena sea profundamente religioso.

En cuanto al rito del bautizo, para el pueblo todo vale de por sí, porque es considerado sagrado. Hay algunos elementos rituales simbólicos que integran más a los padres, padrinos y al sacerdote en su función mediadora del sacramento del bautizo que es importante resaltar. La celebración se inicia con una procesión donde todos caminan juntos a celebrar su fe. El (la) catequista de la comunidad da la bienvenida a todos, principalmente a los padres y padrinos a la entrada del templo en su propio idioma.

Desde hace varios años la pastoral parroquial, la evangelización y catequesis se dan en lengua náhuatl en 12 comunidades de las 17 que integran la parroquia. Ya se han hecho traducciones del Evangelio de San Marcos y de Hechos de los Apóstoles. También se canta en lengua materna. Además, el sacerdote hablando en su lengua favorece más la participación de toda la asamblea, creando un ambiente de fraternidad y comunión entre todos los participantes. Para esto ha ayudado mucho el proceso de los animadores de la comunidad que cada 8 días celebran la Palabra de Dios.

Después de darles la bienvenida se les marca con la señal de la cruz. El sacerdote, los padres y padrinos al persignar a los niños significan que inician su consagración a Dios.

En cuanto al nombre escogido por sus padres y asentado en el juzgado municipal para que la autoridad lo reconozca y luego registrado en el libro de bautizo para que Dios lo reconozca por su nombre se hace real cuando el sacerdote se lo da en el bautizo y lo hace miembro de la comunidad. Por eso, el niño que no recibe nombre y se muere lo sepultan fuera del camposanto. Y cuando el nombre que le tocó está feo y no inspira un futuro, mejor se lo cambian.

La unción de los aceites va muy relacionada a la salud. Al niño se le unge para que no se enferme y cuando se enferma se le da de tomar aceite de la lámpara del Santísimo o de algún santuario; del Señor de Ixcatlán, Señor de Miltepec o de la Virgen de Juquila.

El momento más solemne es el acercamiento de los padres y padrinos con el niño hacia la pila bautismal colocada frente al altar mayor, allí lo están llevando a bautizar (*cuatequia*; lavar la cabeza). Y cuando los padrinos; pero sobre todo la madrina abrazan al niño (*tlanapalilia*) en el bautizo es cuando literalmente están cum-

pliendo con los padres del niño y se consuma la intervención de Dios llevada a cabo por el sacerdote. El sacerdote cumple una función sagrada donde Dios interviene y no puede cumplirla nadie, según la gente, más que él. Este nuevo nacimiento del niño en la comunidad es un acto de Dios y legítimamente el niño se convierte en hijo de Dios. Entonces, decir hijo de Dios es otra forma de decir que el niño es identificado y reconocido por el pueblo.

Por el agua bautismal el niño queda "bendito" y protegido contra el "ojo", los aires, las influencias malas e invisibles, sobre todo de la noche. El niño queda fortalecido en su espíritu, en su aliento vital, en su *tonalli*. Se ha visto que cuando los niños se enferman con frecuencia y los llevan al bautizo quedan curados.

La entrega de la luz simboliza la verdad de Dios para que el niño llegue a ser después un sabio (*Tlamatini*) y enseñe a los demás el camino de Dios. Las velas las encienden los padrinos en el Cirio Pascual y luego el sacerdote se las entrega a los cuatro y lo mismo se repetirá cuando se confirme, haga la primera comunión y cuando se case para que siempre sean seguidores de la verdad.

Al final de la celebración los padres presentan a los niños a la asamblea que los recibe con gran alegría.

3.- LA FIESTA

Toda celebración de fe en el pueblo, culmina con una comida. La alegría del nuevo nacimiento del niño termina con una comida en la casa de los padres ofrecida a los padrinos como agradecimiento por el favor hecho.

Después del bautizo todos se dirigen a la casa de los padres del niño. Antes de llegar a la casa echan un cuetón para anunciar que ya van llegando los compadres para que los que están en la casa se preparen con el copal y las flores. A la entrada de la casa a los compadres se les inciensa y se les tira flores o confeti. En el interior de la casa ya está preparado el altar familiar; el petate tendido, donde los compadres se arrodillan, se persignan, rezan los padres porque "salieron de la pena" y los padrinos porque salieron del compromiso". Se piden perdón y se reconcilian con un abrazo. Después se atiende a los padrinos dándoles su botella para brindar por su ahijado y luego se atiende a toda la gente. En esta ocasión se acostumbra a servir mole de guajolote o barbacoa. Si hay más economía se acompaña con música.

4.- CONCLUSIONES

- Los ritos del bautismo son para aceptar por parte del pueblo el nacimiento biológico del niño. Esta nueva vida, la vida comunitaria no se da sin la presencia de Dios.
- La vida nueva del niño, la vida comunitaria se realiza a través de acciones sacerdotales; de la partera, los padrinos y el sacerdote que condensa y representa la acción de Dios.
- La práctica pastoral de la iglesia no puede ser efectiva si no revitaliza los ritos del bautizo.
- La inculturación del Evangelio tiene que asumir las expresiones culturales en un proces dinámico entre la cultura indígena y la fe cristiana donde la iglesia se enriquece.

PASTORAL BAUTISMAL EN COREA

Hna. Elizabeth Cheong

Esta breve exposición nos brinda el testimonio de la Hna. coreana Elizabeth Cheong, sobre la pastoral bautismal en algunos lugares de Corea.

La presentación es descriptiva, destacando en ella el modelo a partir del cual un coreano llega al rito de iniciación bautismal.

Nos habla un poco del bautismo no católico en Corea y del bautismo católico, así como de las exigencias para acceder a él.

Finalmente nos presenta alguna de las razones por la que algunos coreanos piden ser bautizados en la iglesia católica.

1. HISTORIA CRISTIANA

El sacramento del bautismo coreano empezó en el año 1784. Fue establecido en Corea por unos señores filósofos preparados. Ellos leyeron un libro de dogma, el cual entró por China. Les interesó mucho la teología cristiana. Por eso uno de ellos fue a China a aprender, saber más sobre la religión católica.

Él fue el primer bautizado en China y le pusieron como nombre de bautismo "Pedro", luego él se regresó y empezó a predicar y realizar el sacramento del bautismo en Corea. Desde aquel tiempo empezó la historia cristiana católica por los laicos comprometidos.

2. COSTUMBRE BAUTISMAL

Antes del nacimiento del niño la mamá se prepara. Tradicionalmente cuando las mujeres están embarazadas no pueden salir afuera, tienen que cuidarse y educar al niño desde el vientre y preocuparse para que tenga buena postura. Por ejemplo tiene que hablar bonito, no pensar ni ver malas cosas, tener buenos modales, no puede visitar a los difuntos, debe comer alimentos blanditos.

Hay una cultura muy respetuosa y amorosa para las mujeres y esto también para estar bien con la familia y que nazca un hijo saludable y completo.

El rito del bautismo (como costumbre no católica). Cuando nace el niño(a) se puede distinguir por la marca que se indica en la puerta. Si es niña ponen en el lazo carbón y un ramito de pino consecutivamente, si es niño, ponen chiles y carbón.

La madre del niño no podía salir de la casa durante 100 días. La gente prepara una ofrenda a su dios, para que lo cuide y de larga vida y salud; mientras lo van a bautizar por el horóscopo.

Generalmente la familia prepara el nombre para el niño. En Corea hay una costumbre; la familia tiene un libro de genealogía, el cual tiene un nombre del que todos los miembros llevan como identificación y está vinculado a la genealogía. El nombre tiene un significado y es importante cuál se elige. Estas tradiciones culturales son parte de los ritos del bautismo popular.

3. EL BAUTISMO CATÓLICO EN COREA

Corea no es un país de católicos. Son pocos los católicos, son más los protestantes y los budistas. Es difícil que sean cristianos católicos porque necesitan tiempo de preparación, de doctrina cristiana.

Los catecúmenos para entrar a la comunidad cristiana católica tienen que seguir yendo al catecismo durante un año y deben tener muy buena calificación asistencial.

Las religiosas y los sacerdotes les dan catecismo a los catecúmenos. Durante la preparación ellos participan y practican las actividades de la iglesia afectuosamente.

Sistema pastoral para el sacramento bautismal en la parroquia de Corea. Tenemos tres etapas en el catecismo: 1º, Bienvenida a los catecúmenos, 2º, búsqueda de nombre, de padrinos y confirmación de su elección religiosa y 3º, la iglesia recibe a los catecúmenos preparados y los bautiza.

Bienvenida. El equipo parroquial (párroco, religiosas y catequistas laicos) anuncia a los fieles que buscan a los catecúmenos para la iglesia, mientras los fieles o iglesia hacen oración durante un mes de "búsqueda". Luego ofrecen a Dios sus catecúmenos. La iglesia manifiesta ese "movimiento" en tiempo de adviento o cuaresma.

Con este movimiento los creyentes predicán a la gente que no cree en el Dios cristiano. Terminado el tiempo de búsqueda, se prosigue dando el catecismo a los catecúmenos, dándoles la bienvenida ante los fieles.

Los guías deben acompañar al catecúmeno hasta el fin, porque son los responsables de ellos, para que no dejen de asistir y no se sientan solos o solas.

El tiempo de doctrina se realiza durante un año. Los maestros son las religiosas y el párroco, pero cada tema lo puede dar una persona diferente. Por ejemplo, el tema "administración de la iglesia" lo podría dar el representante del consejo parroquial, la "vida cristiana" puede darlo una persona que vive dando testimonio de Dios, etc.

Las hermanas religiosas preparan el programa especial para que se entienda más fácilmente y "adaptar" bien para el ambiente de la comunidad y la liturgia, etc. Por ejemplo, el mes de María y el Rosario, hacen algunas actividades en torno a María (noche de María) para que conozcan quién es María y porqué la amamos. El mes conmemorativo de los mártires, hacen peregrinación a la tierra donde hubo mártires, para inspirar desde la vida de los mártires y profundizar el amor de Dios por el espíritu de los mártires.

Búsqueda del nombre, padrinos y confirmación de la elección religiosa. Con el tiempo los catecúmenos buscan su nombre de bautismo y confirman por sí mismos su elección religiosa; si le ayudará o no a su vida. Mientras tanto las hermanas los entrevistan para ver cómo se sienten, qué experiencia han tenido, si les gusta o no, etc.

Los coreanos católicos tienen dos nombres; uno es el nombre oficial que utiliza en la escuela y el trabajo y otro es el del bautismo.

Antes, los sacerdotes franceses no podían pronunciar el nombre coreano y ellos nos pusieron el nombre de alguno de los santos y nos enseñaron que les pidiéramos que nos ayudaran y guiaran a seguir a Jesús como ellos lo siguieron. Ahora es costumbre este significado en la vida cristiana.

La iglesia recibe y bautiza a los catecúmenos. En la última etapa, la iglesia recibe a los que terminan el curso. Terminado el catecismo se prepara la celebración bautismal. Después de la misa festejan con mucha alegría en una fiesta para todos los fieles.

Después del sacramento bautismal, las hermanas que trabajan en la parroquia llevan a los nuevos bautizados al grupo, para

practicar y profundizar la fe (grupos de jóvenes, adultos, ancianos, mujeres, niños, etc.). Así no se sienten solos porque tienen relación como hermanos con otros fieles del grupo a que pertenecen y así puedan tener experiencia de Dios y no se apague el fuego que acaban de encender.

Después del bautismo mucha gente se aleja de la iglesia porque no se sienten como en el tiempo de catecúmenos. No les ponen la atención como entonces, por eso los nuevos bautizados se sienten un poco fríos.

4. CATECISMO POR CORRESPONDENCIA

Objetivo. Preparar a los que no pueden asistir al catecismo por cuestiones de trabajo.

La organización. La organización del catecismo por correspondencia es de los religiosos benedictinos, con los que colaboran los diáconos de la Arquidiócesis de Seúl.

El medio. Los que quieren, piden el papel de suscripción del catecismo por correspondencia. Luego la organización les envía los textos y los cuestionarios a los que así lo desean. Ellos hacen reportes a la par que se les pide asistan a la misa dominical. Los encargados tienen que acompañar a los catecúmenos por correspondencia. El encargado del catecismo prepara la doctrina especialmente para ellos.

El tiempo. No hay límite de tiempo, pero llevan 12 capítulos, terminados los cuales "la organización" envía el diploma a los que terminaron bien. El que adquiere el diploma tiene que llevarlo a la parroquia y así poder continuar el proceso para bautizarse.

Después del bautismo se considera necesario que la iglesia exija a los creyentes recién bautizados que pertenezcan a un grupito, para fortalecer la fe y no alejarse.

5. LAS MOTIVACIONES PARA ACERCARSE A LA FE CATÓLICA

¿Qué motivos expresan los catecúmenos para acercarse a la fe católica? Entre esos motivos está la cuestión de la tumba. Sobre todo los adultos quieren tener sus propias tumbas, dado que no se han acostumbrado a la idea de que sus cuerpos muertos sean quemados. Es así que cada diócesis tiene su panteón.

En segundo lugar encontramos el deseo de tener paz y en tercer lugar porque se sienten más bien que en otra religión protestante.

Actualmente los jóvenes se interesan menos en bautizarse, pero muchos adultos muestran todavía ese interés. Así, la iglesia coreana y toda la iglesia, tienen que evangelizar en muchas partes.

EL BAUTISMO EN LA CULTURA MASSAI

Lic. Andrés Simiental

En esta pequeña exposición toco los siguientes puntos: 1) menciono la crisis de la práctica sacramental africana, 2) remarco la importancia que tienen los ritos de iniciación en la cultura africana y ahí mismo doy un ejemplo concreto de un grupo étnico en donde la mayoría del trabajo pastoral de los misioneros de Guadalupe en Kenya se está realizando hoy en día, me refiero al grupo étnico, a la tribu Massai, 3) Señalo de manera breve los intentos por inculturar la liturgia bautismal y algunos puntos relacionados con la pastoral litúrgica inculturada.

Cabe señalar que mencionaré algunas veces, de una manera muy general a África. Tengan en cuenta que el continente africano está formado por aproximadamente 50 países y dentro del país de Kenya existen 50 diferentes grupos étnicos, cada uno con diferentes tradiciones, lengua y cultura. Mi experiencia estará basada en el este de África, de una manera muy especial en Kenya y particularmente dentro de la cosmovisión de la tribu Massai.

1. CRISIS DE LA PRÁCTICA SACRAMENTAL EN ÁFRICA (KENYA).

El Sínodo africano de 1994 que se llevó a cabo en Roma expresó en repetidas ocasiones que la práctica sacramental en África sufre una profunda crisis y el documento señala dos de sus principales causas. Cito el documento preparatorio del Sínodo: *La crisis sacramental africana resulta del problema de la evangelización original y la situación cultural presente* n. 13.

En la mayoría de los países que forman el continente africano, el cristianismo tiene aproximadamente entre 100 y 150 años. Los primeros misioneros querían que los primeros cristianos rechazaran cualquier cosa que tuviera que ver con su religión tradicional porque era considerada como pagana, como diabólica, como mágica y ciertamente sin ninguna relación con el Dios verdadero ni con su revelación. Actualmente los cristianos africanos -de una manera general- aprecian profundamente los sacramentos y otros ritos católicos, sin embargo cuando estas prácticas sacramentales forman parte de un cristianismo poco inculturado, estas prácticas se convierten en algo verdaderamente alienante, al menos esto se puede palpar en un nivel religioso.

Un cristianismo en el cual la práctica sacramental no está debidamente inculturada, tiene una gran dificultad en animar a la gente a vivir su vida cotidiana y particularmente apoyarla en momentos de crisis como es el caso de la enfermedad y la muerte.

Este es el primer nivel de la crisis en la práctica sacramental africana: la falta de inculturación.

El segundo nivel de la crisis en la práctica sacramental en África lo constituye el encuentro entre las culturas africanas y la cultura occidental. Existe obviamente una crisis de significado, porque en el encuentro de estas culturas convergen diferentes maneras de entender la realidad, diferentes valores y diferentes maneras de relacionarse con el mundo.

El mismo Documento preparatorio y el Documento final llaman a los católicos a descubrir un verdadero significado en su religión, especialmente a través de su práctica sacramental, y exhorta a los ministros ordenados, a los catequistas y a todos los agentes de pastoral a que entiendan la función de los sacramentos y cómo ellos pueden ser inculturados, especialmente haciendo uso de los ritos de iniciación en África.

2. LOS RITOS DE INICIACIÓN.

Los ritos de iniciación constituyen un proceso por el cual individuo es admitido a otro status, es el paso o la transición de un estado de vida a otro. Por el nacimiento en recién nacido pasa de la vida en el vientre de su madre a la vida en el mundo y la comunidad, incluso la muerte es un movimiento de la comunidad de los vivos a la

comunidad de los muertos que viven. En el contexto africano ellos reciben el nombre de ancestros.

Estos cambios naturales han quedado establecidos en la cultura tradicional africana en ciertos ritos o ceremonias. En esta ocasión sólo mencionaré la importancia de los ritos de iniciación en la etapa de la pubertad, por ser éstos en donde la liturgia bautismal está siendo inculturada hoy en algunas regiones del este de África. Hay muchas otras ceremonias de iniciación que dramatizan los cambios que un individuo experimenta durante el nacimiento por ejemplo, o cuando se pasa a pertenecer a grupos secretos, o la toma de un oficio especial para el servicio de la comunidad y en el ingreso a una unión o un pacto de sangre.

Cabe mencionar que la iniciación tradicional africana está fundamentada en una relación estrecha que existe entre Dios, los ancestros, los espíritus y los seres humanos. Para mantener esta relación de una manera adecuada la comunidad tiene la obligación de realizar oraciones, rituales y ceremonias. Los miembros de la comunidad que han de cumplir estas obligaciones tienen que aprender su significado e importancia y la manera adecuada de llevarlos a cabo. Devoción y disciplina y un profundo sentido de responsabilidad hacia la comunidad son instituidos por la iniciación a cierto grupo y ahí son dadas también ciertas responsabilidades.

La mayoría de los ritos de iniciación durante la pubertad en el este de África tienen en común las siguientes características: 1) la introducción ritual al arte de la vida comunitaria. Esto sucede cuando los jóvenes a ser iniciados se retiran del pueblo a vivir en el bosque, en el desierto o en cabañas específicamente preparadas para el evento, lejos de la población.

Los jóvenes pasan por un período de desierto o de separación de la comunidad y durante este tiempo ellos recibirán una instrucción secreta, antes de que les sea permitido reunirse nuevamente a su familia. Esta es una experiencia simbólica de un proceso de muerte: vivir en el mundo de los espíritus para renacer nuevamente o para resucitar. El renacimiento, esto es, el acto de reunirse con su familia quiere enfatizar y dramatizar que el joven es una nueva criatura, él tiene una nueva personalidad, ha dejado su niñez y en algunos clanes los jóvenes reciben un nombre completamente nuevo.

Otro gran significado de los ritos de iniciación es introducir al candidato a la adultez. Se le permite ahora al joven a tomar parte de los privilegios y obligaciones de la comunidad, él entra en un

estado de responsabilidad, él es heredero de nuevos derechos y la comunidad espera de él nuevas obligaciones. Esta incorporación en la adultez también lo introduce en la vida de los muertos que viven en la vida de los ancestros, así como en la vida de aquéllos que no han nacido todavía. Los ritos de iniciación preparan al joven en cuestiones de la vida sexual, del matrimonio, la procreación y responsabilidades familiares. Se le permite desde este mismo momento plantar su semilla biológica para que una nueva generación pueda comenzar a existir.

El tercer punto de los ritos de iniciación tiene un propósito meramente educacional. La ocasión frecuentemente marca el comienzo de la adquisición de conocimientos que de otra manera no pueden ser adquiridos, y que son accesibles para aquéllos que no han sido iniciados.

La iniciación es un período de despertar a muchas cosas, incluso la iniciación es un proceso de humildad para el joven; él aprende a superar tribulaciones, a vivir junto con otros, a obedecer, a aprender los secretos y misterios de la relación hombre y mujer y en algunas áreas, especialmente en el este de África, el joven pasa a pertenecer a grupos secretos, cada uno de los cuales tiene sus actividades y hasta su lenguaje.

Relato el ejemplo concreto de un rito de iniciación en la tribu Massai. En los Massai, entre los ritos de iniciación, el más importante de ellos es la circuncisión, que se lleva a cabo cada 4 o 5 años para jóvenes entre 12 y 16 años de edad. Todos aquellos que son circuncidados forman desde ese momento un grupo de acuerdo a la edad y toman un nombre nuevo y especial.

Como preparación para la ceremonia todos los candidatos son reunidos, se cubren con barro y ocre la cara y no deben portar ningún arma. Entonces ellos tienen que pasar alrededor de 2 o 3 meses recorriendo todo el territorio de la tribu. El día anterior a la ceremonia, los jóvenes se bañan con agua fría.

Cuando los jóvenes son circuncidados, la sangre que pueda resultar de esa pequeña operación se junta en una piel de vaca y se pone en la cabeza del muchacho, después leche fresca se vierte en la cabeza del joven y se le unta manteca al joven en la parte derecha del cuerpo. Por cuatro días los jóvenes permanecen in-comunicados, después de los cuales salen vestidos como mujeres y tienen sus caras pintadas con barro y ocre y la cabeza adornada con plumas de avestruz. Algunas semanas después, cuando el órgano

sexual ha sanado, la cabeza de los jóvenes son rasuradas completamente y cuando el nuevo cabello comienza a crecer son ungidos nuevamente y desde ese momento son considerados como miembros completos de la comunidad.

Las mujeres tienen una ceremonia en la cual una parte de su órgano sexual es cortada o perforada. Ellas adornan sus cabezas con grasa o con hojas de un árbol sagrado, de un árbol especial. Cuando las heridas han sanado las jóvenes pueden casarse.

Cortar o perforar parte del órgano sexual y afeitar las cabezas simboliza la salida de un status y la entrada a otro. La pintura de la cara con barro y ocre es el símbolo de un nuevo nacimiento, de una nueva persona, a un nuevo status social.

Cuando la ceremonia termina el hombre comienza su vida como guerrero. Ellos deben defender la tribu e incluso les es permitido invadir otras tribus. Las mujeres están listas para casarse y frecuentemente, como ya lo mencioné, lo hacen de inmediato.

Así es como el rito de una nueva generación es dramatizado. Los jóvenes que han sido iniciados durante la misma temporada ahora están mística y ritualmente unidos los unos a los otros para el resto de sus vidas. Ellos son ciertamente un solo cuerpo, un solo grupo, una sola comunidad y pasan a formar parte de un solo pueblo; los Massai.

Ellos se ayudan los unos a los otros en todo tipo de necesidades. La esposa de un hombre por ejemplo, es igualmente la esposa de otro hombre del mismo grupo y si un miembro del grupo visita a otro, él está autorizado a dormir con la esposa de éste último, esté o no en casa. Este un nivel profunda de demostrar la solidaridad en el grupo, un nivel en el cual el individuo realmente siente que yo soy, porque nosotros somos y porque nosotros somos luego entonces yo soy.

Esta solidaridad crea o provee un sentido de seguridad, un sentido de unidad y la oportunidad de participar en una existencia corporativa.

3. INTENTOS DE INCULTURACIÓN DE LA LITURGIA BAUTISMAL

La historia de la evangelización en América Latina, en muchas partes de Asia y también en África nos ha enseñado que nos es suficiente presentar el mensaje cristiano a los pueblos en su propia

lengua, entendida ésta en un sentido meramente semántico. Un lenguaje más comprensivo en el sentido antropológico, comienza a ser apreciado, asumido y usado en elaboración de una liturgia africana. Vale la pena señalar que el Sínodo ha propuesto y ha dado campo libre a todas las propuestas por inculturar la liturgia, especialmente los sacramentos. El sacramento de la eucaristía, el rito de reconciliación, el rito de iniciación: bautismo y confirmación, han hecho uso ya de este tipo de ritos tradicionales y han sido inculturados de una manera más significativa para la gente.

El lenguaje comprende no nada más el aspecto semántico, si no comprende también expresiones culturales tales como símbolos, signos, mitos, ritos, costumbres y gestos. Aquí pueden ser incluidos también elementos tales como aspiraciones, riquezas, limitaciones, maneras de rezar, de amar, maneras de ver la vida y de ver el mundo. Estos elementos constituyen los medios apropiados para una comunicación religiosa auténtica del cristianismo con cualquier otro pueblo.

Por qué esto es importante. Por que la coherencia y la continuidad de cualquier sociedad depende de la lealtad que sus miembros tengan para sus propios símbolos tradicionales, especialmente en el ámbito religioso, incluso cuando estas expresiones sufren de insuficiencias y errores. Una comunicación inteligible y efectiva no es posible si los pueblos pierden el respeto por sus propios sistemas de significados tradicionales. Sin esta comunicación sus ideales comunes, su visión de la realidad se pierde e inevitablemente la comunidad comienza a desintegrarse.

Este es el contexto en donde actualmente, en los últimos 4 o 5 años, el bautismo es realizado en la cultura Massai. No se establece un rito paralelo a los ritos de iniciación que ya existen en la cultura africana, sino que se hace uso de ellos, se reinterpretan, se "bautizan", pero son usados para la elaboración de una liturgia sacramental en el pueblo africano, en el pueblo Massai. De la misma manera se han hecho ya algunas reinterpretaciones del rito del matrimonio tradicional, del rito de reconciliación tradicional. Pero lo que es importante, es que para que las celebraciones litúrgicas comuniquen algo verdaderamente a la gente, estas deben estar profundamente enraizadas en la experiencia simbólica de la propia gente. Pero esto no puede suceder cuando un sistema simbólico es importado de la experiencia cultural que es histórica y culturalmente determinada por otro pueblo. Esto se demuestra

dramáticamente cuando los africanos celebran los ritos convencionales occidentales en la iglesia y la misma gente celebrando sus ritos de iniciación al estilo tradicional.

Una liturgia ajena a la cultura del pueblo que celebra se convierte algo así como en un ritual totémico, algo elaborado de acuerdo a las prioridades teológicas y estéticas de una cultura extraña impuesta sobre una comunidad local.

Por lo tanto, el bautismo en el contexto Massai se lleva a cabo no de acuerdo, de una manera estricta, al tiempo litúrgico que establece la iglesia, porque el tiempo Massai se mide no por semanas, no por el reloj, sino que se mide por lunas y temporada de lluvias y de sequías. El tiempo de la cosmovisión Massai se rige de hecho por eventos históricos y por experiencias de relación interpersonal.

Hay un cambio radical entonces en la celebración de la liturgia bautismal en el contexto Massai. El tiempo es diferente. Los símbolos utilizados también son diferentes. Se utiliza leche, manteca, se utilizan tres unciones en una fiesta que puede durar dos o tres días. El bautismo no se celebra de una manera semanal, ni incluso de una manera anual. A veces se ha optado por bautizar o por hacer la ceremonia bautismal una vez cada tres o cuatro años.

El nombre cristiano no se les es dado a los nuevos cristianos, sino que se aprovecha el gran significado que los nombres tradicionales tienen.

El ministro del bautismo es el sacerdote en una parte del ritual, pero es el anciano mayor de la comunidad quien tiene la gran parte de la elaboración del rito.

A grandes rasgos estas son algunas ideas de cómo el bautismo en el contexto africano, y particularmente en el contexto Massai es celebrado actualmente. El Sínodo africano realizado en 1994 ha dado pautas para que este tipo de inculturación y de celebraciones inculturadas sean realizadas.

SOBRE LOS AUTORES

DR. MANUEL ANAUT

Religioso de la orden de frailes menores de san Francisco. Cursó su bachillerato en el Instituto franciscano de Filosofía y Teología en la ciudad de México. La Maestría y el Doctorado en teología sistemática los realizó en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Ciencias Humanas, de Estrasburgo, Francia. Actualmente es el Director del Instituto Franciscano de Filosofía y Teología, donde imparte las cátedras de Eclesiología y Teología Sacramental.

DR. JORGE DOMÍNGUEZ R

Hermano franciscano (ofm), nacido en la ciudad de México, donde realizó sus estudios de Filosofía y Teología en el Instituto Franciscano. Es Doctor en Teología Moral por la Universidad de Lovaina, Maestro normalista por el Colegio Benavente, de Puebla, Méx. Fue Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores y del Departamento de Teología del mismo Instituto. Miembro del Equipo Teológico de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y maestro, investigador y conferencista en el área de teología por más de 25 años en diferentes Instituciones y Universidades de México, Estados Unidos, Centro y Sur América.

DR. MARIO ÁNGEL FLORES RAMOS

Cursó la Filosofía y la Teología en el Seminario Conciliar de México. Obtuvo el grado de Doctor en patrología en el Instituto Agustiniانو de Roma. Hasta hace algunos meses fue vicerector del Seminario Conciliar de esta ciudad.

Actualmente es encargado de Evangelización y Cultura en la Arquidiócesis de México y también Director del periódico Nuevo Criterio, que es el órgano oficial de la Arquidiócesis de México.

DR. ROBERTO JARAMILLO ESCUTIA

Religioso de la orden de San Agustín. Terminó sus estudios de Filosofía en el Instituto Filosófico-Teológico Agustiniانو y sus estudios de Teología en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE). Obtuvo el grado de Doctor en Historia Eclesiástica por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Ha desempeñado labores docentes en el Instituto Filosófico-Teológico Agustiniانو, en la Universidad Pontificia de México y en esta Universidad. Es coordinador de la sociedad de historiadores agustinianos. Ha publicado, entre otros títulos: La provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán 1602-1652. Una aportación a la historia eclesiástica mexicana. Los agustinos en la primera evangelización de América. Historia de la evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente.

Actualmente es Director del Departamento de historia de la Universidad Pontificia de México. Imparte las cátedras de Historia de la Iglesia contemporánea y de Historia de la Iglesia en México. Coordina diversos seminarios del área histórica en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental.

MTRA. MARÍA VAN DOREN

Nacida en Bélgica. Es religiosa de las Hermanas Misioneras del Inmaculado Corazón de María. Tiene la Licenciatura socio-político por la Universidad de Lovaina, Licenciatura en Sociología por el Marymount College, de New York. Maestría en Teología por la Graduate Theological Union, de Berkeley, Cal., además de una serie de estudios en teología y en educación especial. Actualmente participa como docente en varias instituciones y en la Universidad Intercontinental.

MTRO. SERGIO-CÉSAR ESPINOSA GONZÁLEZ

Misionero de Guadalupe. Terminó los estudios de Humanidades y Filosofía en el Seminario Arquidiocesano de Monterrey, N.L. Realizó sus estudios de Teología en el Colegio Máximo Cristo Rey, de los Jesuitas. Obtuvo el bachillerato en teología en la Universidad Laval, de Quebec, donde también obtuvo la maestría en Teología Pastoral.

Fue misionero en Kenia, África, donde fue Consejero y Superior del equipo de misioneros de Guadalupe. Formó parte de la comisión de Justicia y Paz y de la Comisión Preparatoria al Sínodo Africano, durante su estancia en Kenia.

Es fundador y Director de la Revista Voces, fundador del Diplomado en Teología Misionera y del Centro de Investigación Teológica de la Universidad Intercontinental.

Desde 1992 a la fecha es Director de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental donde imparte las cátedras de Cristología y Sacramentos.

DR. FRANCISCO MERLOS ARROYO

Es Doctor en Teología Dogmática y en Teología Pastoral por la Universidad Gregoriana de Roma y la de Estrasburgo, Francia, respectivamente.

Trabajó durante catorce años en la Conferencia Episcopal, en el Equipo de Reflexión Teológica de la CELAM. Ha publicado en revistas teológicas de diversos países. Actualmente es catedrático en la Universidad Pontificia de México y en esta Universidad.

PBRO. ANASTASIO HIDALGO

Estudió Filosofía de 1973 a 1976 y Teología de 1976 a 1979 en el Seminario Regional del Sureste, en Tehuacán, Pue.

Ha sido párroco de Zoquitlán, San Antonio Cañada y actualmente de San Juan Evangelista Coxcatlán.

Es asesor de pastoral indígena en su Diócesis y presidente de la Comisión de Derechos humanos del Valle de Tehuacán.

Habla náhuatl y algo de otros idiomas de los indígenas de la zona.

HNA. ELIZABETH CHEONG

Es religiosa de la comunidad de los Bienaventurados Mártires Coreanos, desde hace 20 años. Es originaria de Corea del Sur. Estudió economía en la Universidad de Corea.

Llegó a México hace ocho años a la diócesis de Tehuantepec, Oax. Los últimos cuatro años los ha trabajado en la Arquidiócesis de México. Actualmente acompaña la formación de las estudiantes de su comunidad.

LIC. ANDRÉS SIMENTAL

Misionero de Guadalupe. Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental. Ha publicado artículos sobre diálogo interreligioso. Durante cuatro años fue misionero en Kenia. Actualmente es profesor de Misionología sistemática en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental y también profesor del Seminario "Diálogo interreligioso" en el Diplomado de Misionología de esta Universidad.

VOCES

Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista
(dos números)
es de \$ 70.00 para México, y
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro
junto con la ficha de suscripción, a nombre de la
Universidad Intercontinental

Ficha de Suscripción Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 70.00 para México, y 20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto
con esta ficha de suscripción,
a nombre de la **Universidad Intercontinental**.

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C.P. _____ Ciudad _____

País _____

Teléfono _____ Fax _____

Suscripción para el año: _____

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

RENACER EN CRISTO. EL BAUTISMO: TEOLOGÍA Y PRAXIS

Crisis de la práctica sacramentaria en América Latina <i>Dr. Manuel Anaut Espinoza</i>	13
Teología sacramental desde la perspectiva de los pobres <i>Dr. Jorge Domínguez Rojo</i>	41
Teología y praxis del bautismo en los Padres de la Iglesia <i>Dr. Mario Ángel Flores Ramos</i>	59
El bautismo en los orígenes de la evangelización de México <i>Dr. Roberto Jaramillo Escutia</i>	75
Culto y ritos: expresiones religiosas de una cultura <i>Mtra. María Van Doren</i>	97
Inculturación y bautismo <i>Mtro. Sergio-César Espinosa González</i>	111
Pastoral del bautismo y sociedad en transición <i>Dr. Francisco Merlos Arroyo</i>	127
El bautismo en las comunidades indígenas nahuas de la Sierra Negra de Coxcatlán, Puebla <i>Pbro. Anastasio Hidalgo</i>	137
Pastoral bautismal en Corea <i>Hna. Elizabeth Cheong</i>	145
El bautismo en la cultura Massai <i>Pbro. Andrés Simental</i>	151
SOBRE LOS AUTORES	159