



FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA



TEMA:

**EXPRESIONES DE LA DIVERSIDAD IDENTITARIA DEL
CATOLICISMO EN SAN SALVADOR**

TRABAJO DE GRADUACIÓN PRESENTADO POR:

ROBERTO ALEJANDRO LÓPEZ-GEISSMANN H.

PARA OPTAR AL GRADO DE:

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA

ABRIL, 2014

SAN SALVADOR, EL SALVADOR, CENTROAMERICA.

PÁGINA DE AUTORIDADES

ING. NELSON ZÁRATE SÁNCHEZ
RECTOR

LIC. JOSÉ MODESTO VENTURA
VICERRECTOR ACADÉMICO

LICDA. ARELY VILLALTA DE PARADA
DECANA DE LA FACULTA DE CIENCIAS SOCIALES

JURADO EXAMINADOR

LICDA. MARÍA ELENA GUARDADO
PRESIDENTA

LIC. CARLOS FELIPE OSEGUEDA
PRIMER VOCAL

LIC. ÓSCAR ANTONIO SÁNCHEZ
SEGUNDO VOCAL

ABRIL, 2014

SAN SALVADOR, EL SALVADOR, CENTROAMÉRICA

ACTA DE EXAMEN PROFESIONAL

HABIÉNDOSE REUNIDO EL JURADO CALIFICADOR INTEGRADO POR:

LIC. CARLOS FELIPE OSEGUEDA, LIC. OSCAR ANTONIO SANCHEZ, LICDA. MARIA ELENA GUARDADO

a las 5:30p.m. del día Viernes, 19 de Julio del dos mil trece.

Y LUEGO DE HABER DELIBERADO SOBRE EL EXAMEN PROFESIONAL DEL ALUMNO:

1-Roberto Alejandro López Geissmann h. CARNET 40-2661-2004

QUIEN PRESENTÓ DEFENSA DE SU TRABAJO DE GRADUACION TITULADO:

"Expresiones de la diversidad identitaria del catolicismo en San Salvador"

PARA OPTAR AL GRADO DE: **LICENCIADO EN ANTROPOLOGIA**

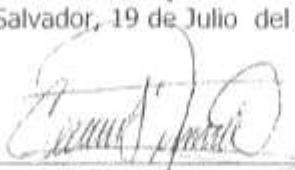
Y DEL CUAL TAMBIEN EVALUARON LOS CONOCIMIENTOS RELACIONADOS CON EL TEMA DEL MISMO.

POR LO QUE ESTE JURADO RESUELVE DECLARAR EL EXAMEN COMO:

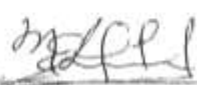
Aprobado

YA QUE CUMPLE CON LOS REQUISITOS ESTABLECIDOS EN EL REGLAMENTO DE GRADUACION DE LA UNIVERSIDAD.

San Salvador, 19 de Julio del dos mil trece.

F. 
PRIMER VOCAL
LIC. CARLOS FELIPE OSEGUEDA

F. 
SEGUNDO VOCAL
LIC. OSCAR ANTONIO SANCHEZ

F. 
PRESIDENTE DEL JURADO
LICDA. MARIA ELENA GUARDADO

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, a Dios, a quien como creyente, reconozco y le doy gracias por el don de la vida y por las fuerzas para salir adelante con las pruebas y proyectos que se presentan en la vida, entre los cuales, se encontraba alcanzar el grado académico de licenciatura en antropología.

A mis padres, quienes me han apoyado de varias formas para coronar con éxito mi carrera.

A los amigos, cercanos y lejanos, a mis familiares que con sus oraciones, buenos deseos y sugerencias estuvieron pendientes del curso de esta tesis, muy particularmente, agradezco la motivación que me brindó un académico para transitar de mejor manera las dificultades más pesadas que se me presentaron.

A los participantes en este estudio, y en general, a todos aquellos por cuya colaboración y amabilidad, pudo realizarse esta investigación.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	i
CAPÍTULO I	
INVESTIGACIÓN DE CAMPO	1
1. Objetivos	1
1.1 Objetivo general	1
1.2 Objetivos específicos	1
2. Metodología de la investigación	2
2.1 Metodología	2
2.2 Delimitación espacial	6
2.3 Delimitación temporal	6
2.4 Tipo de estudio	6
2.5 Universo y muestra	6
2.6 Criterios y procedimiento de selección de sujetos de estudio	8
2.7 Aspectos éticos de la investigación	10
2.8 Técnicas e instrumentos de investigación	13
2.9 Análisis de datos	18

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL	20
1. Generalidades	20
2. Conceptos	20
2.1 Identidad	20
2.2 Experiencia	30
2.3 Religión	33
2.4 Catolicismo	38
2.5 Símbolo	45
2.6 Rito, Ritual	50
2.7 Clasificación general de ritos y prácticas religiosas	57
2.7.1. Ritos periódicos	57
2.7.2 Ritos no periódicos	61

CAPÍTULO III

GENERALIDADES Y ALGUNAS EXPRESIONES SIMBÓLICAS DE LA PARROQUIA SAN FRANCISCO DE ASÍS	65
---	-----------

CAPÍTULO IV

CLASIFICACIÓN Y DESCRIPCIÓN DE ALGUNOS RITOS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LA PARROQUIA SAN FRANCISCO DE ASÍS	85
1. Generalidades	85
2. Clasificación y descripción	86
2.1 Misa	88

2.2 Oración Pasionista	93
2.3 Fiestas Patronales	96
2.4 Horas Santas	109
 CAPÍTULO V	
GENERALIDADES Y ALGUNAS EXPRESIONES SIMBÓLICAS DE LA MISIÓN SAN PÍO X	112
 CAPÍTULO VI	
CLASIFICACIÓN Y DESCRIPCIÓN DE ALGUNOS RITOS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LA MISIÓN SAN PÍO X	118
 1. Generalidades	 118
2. Clasificación y descripción	118
2.1 Misa	120
2.2 La santificación dominical	123
2.3 Rosario	125
2.4 Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola	126
 CAPÍTULO VII	
ESTRUCTURA DE ALGUNOS RITOS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LAS PARROQUIAS SAN FRANCISCO DE ASÍS Y EN LA MISIÓN SAN PÍO X	133

CAPITULO VIII

INTERPRETACIÓN DE LA IDENTIDAD RELIGIOSA DE LAS COMUNIDADES ESTUDIADAS EN BASE A LA RITUALIDAD PRESENTE EN LA PARROQUIA SAN FRANCISCO DE ASÍS Y EN LA MISIÓN SAN PÍO X

144

1. Parroquia San Francisco de Asís 144

2. Misión San Pío X 157

3. Comparación sobre la concepción y praxis del sacerdocio en la Parroquia San Francisco de Asís y en la Misión San Pío X 171

CONCLUSIONES 178

RECOMENDACIONES 186

REFERENCIAS 188

ANEXOS 196

Anexo I 196

Anexo II 203

Anexo III 204

Anexo IV 205

Anexo V 206

Anexo VI 207

1. Generalidades 207

2. Novus Ordo Missae y Misa romana tradicional 211

3. Consideraciones del catolicismo tradicionalista acerca de la liturgia reformada 213

4. Consideraciones del liberacionismo acerca de la liturgia reformada 223

INTRODUCCIÓN:

Pese al proceso histórico que ha privilegiado un paradigma racionalista como modelador de las pautas de sociabilidad, progreso y científicidad, puede constatarse que siglos de creciente laicización de las diversas instituciones presentes en las sociedades occidentales, así como de escepticismo en la comunidad científica y en alguna medida en masas creyentes, no han significado la extinción de la búsqueda de lo trascendente en la mayor parte de la población, búsqueda que normalmente arriba en la adhesión personal de un sistema religioso establecido, aceptando el creyente un cuerpo de creencias, valores, principios, instituciones, actitudes frente a la vida y una concepción particular de lo divino, del mundo sujeto a la percepción sensible y de sí mismos, como parte del género humano y su papel dentro de la cosmovisión que se detente.

Dentro de las transformaciones paradigmáticas, culturales e identitarias que sufre la humanidad, el desarrollo de las religiones no puede dejar de sentir la influencia del cambio socio-cultural, en la medida que se conciba a la religión como parte de una cultura global. Religión y cultura se asocian y se inciden mutuamente. Cambia, sin embargo, a través de la historia y de distintos tipos de sociedades, la relación que se da entre cultura, religión y sociedad. Mientras que en las sociedades tradicionales la religión es un eje institucional aprobado y querido como tal, para modelar a la cultura y sociedad según sus creencias,

formando instituciones que están presentes como mecanismo de control no solo estrictamente dentro del ámbito religioso, sino del moral público, privado y con frecuencia, de la educación escolar, en las sociedades modernas se plantea teóricamente y se pone en práctica (en la medida que la religión pierda poder) una separación entre las competencias de poder del Estado y de la libertad de los miembros de la sociedad, y la limitada esfera en que se considera que debe tener injerencia directa las instituciones religiosas, esto es, dentro de contextos estrictamente religiosos y en su ejercicio privado.

En el mundo occidental, tal creciente secularización sin duda, junto con los imaginarios de la modernidad, primeramente, así como la posmodernidad, luego, habrían que influenciar en el desarrollo particular de la Iglesia Católica que ha vivido estos procesos. La Iglesia Católica, al igual que el resto de las instituciones de carácter secular o religioso, no podía dejar de responder frente a las transformaciones culturales y sociales contemporáneas, con reacciones que van desde diversos grados de adaptación, hasta una actitud refractaria en algunos círculos internos, lo que ha producido que surja dentro del mismo catolicismo, una heterogeneidad identitaria coexistiendo en su mismo seno.

Seguidamente, se verá de qué manera se limitó el estudio de tal diversidad identitaria del catolicismo en esta investigación.

Este trabajo realizó una aproximación antropológica a la diversidad identitaria del catolicismo en San Salvador, a partir del estudio basado en un enfoque fenomenológico de algunas expresiones de sus prácticas religiosas y rituales, expresiones que caracterizan la heterogeneidad de cómo manifiestan, conciben y experimentan su catolicidad los grupos que aquí investigados: la Parroquia San Francisco de Asís, en Mejicanos y la Misión San Pío X en San Salvador.

En este trabajo, a nivel metodológico, se decantó por seguir el método inductivo hipotético, también conocido como cualitativo. Luego de haber obtenido autorización de parte de las autoridades correspondientes, se realizó un trabajo exploratorio en cada comunidad a investigar, yendo a hacer observaciones y tomar contacto con los sujetos de estudio a través de informantes clave. Obtenidas las citas requeridas con ellos, se procedió a entrevistarlos con la guía de preguntas pertinente, y se tomaron fotografías y anotaciones en el diario de campo al realizar las debidas visitas a cada comunidad.

Posteriormente, una vez recogidos los datos útiles para esta investigación, se procedió a hacer un análisis de dicha información. Primeramente, se hizo una breve reseña de las comunidades investigadas, procediendo luego a la caracterización de algunas de sus prácticas religiosas y rituales. Se estudió las relaciones de las expresiones simbólicas presentes en ellas, dentro de cada comunidad y luego comparativamente entre ambas. Finalmente, se interpretó

desde una aproximación comprensiva el sentido y significado de dichas expresiones, tomando en cuenta la particular concepción que cada comunidad estudiada hizo de sus prácticas religiosas y rituales, brindando su respectiva conclusión.

A lo largo de este proceso descriptivo-interpretativo, se fueron jalonando los elementos emergentes en el estudio que abonaran a la comprensión de las implicaciones identitarias presentes en las prácticas religiosas y rituales, para cada comunidad estudiada, contando para el desarrollo teórico y como auxiliar orientativo, con el recurso a la revisión bibliográfica en las que figuraran elementos relativos a las temáticas abordadas en esta investigación.

JUSTIFICACIÓN

Existe una cantidad considerable de investigaciones acerca de la identidad, estudiada no solo por la antropología, sino por la psicología y otras ciencias y disciplinas, estudiando este tema, además en diversidad de campos, como en los grupos étnicos, en las pandillas, tribus urbanas, entre otros.

Esta investigación pretende aportar una contribución al estudio de la identidad dentro del campo religioso, desde una aproximación realizada a partir de la antropología de la religión.

Cabe considerar que aunque las religiones y su fenómenos vienen siendo estudiados desde hace larga data por la antropología, en el contexto salvadoreño, hacen falta más investigaciones que aborden las transformaciones, desarrollos, identidades, relaciones interreligiosas, y para el caso de esta tesis, la comprobación de la existencia de una diversidad identitaria dentro de una misma religión, como en el catolicismo.

No tomar conciencia de la necesidad de corroborar o revisar las categorías y nociones acerca de las cosmovisiones y praxis religiosas, tal como actualmente son apropiadas, concebidas y vividas por sus adeptos, es arriesgarse a desconocer su realidad y la coexistencia de heterogeneidad dentro de los grupos religiosos y cómo se manifiesta tal diversidad.

Por ello, este trabajo se realizó con el propósito de explorar lugares no tan comunes en lo usuales objetos de estudio de la antropología salvadoreña, permitiendo presentar una visión comparativa entre dos comunidades que bajo la autoadscripción de “catolicas”, manifiestan variantes muy particulares de vivir su fe, identidades que en parte beben de las misma fuentes, pero a la vez, son capaces de apropiarse y conformarse según modelos diferentes, y a veces, también contradictorios de cómo concebir la vida y la religión.

Este trabajo, por tanto, pretende aportar a la sociedad salvadoreña con una nueva investigación que amplíe y diversifique el estudio de la otredad y la

identidad, extendiéndolo hasta el campo de las prácticas religiosas como manifestaciones y a la vez, reproductores de identidad. Si la lectura de esta tesis contribuye a que las comunidades estudiadas se conozcan una a la otra, y a su vez, si logran reconocerse a sí mismas, tal como se ha intentado representarlas (hacerlas presentes) aquí, podría considerarse que con ello ya se ha conseguido buena parte de la justificación de este esfuerzo, dejando además, la posibilidad de que personas ajenas a estas identidades, logren sin embargo, tener a través de esta investigación, una mejor comprensión de las mismas.

CAPÍTULO I

INVESTIGACIÓN DE CAMPO

1. Objetivos:

1.1 Objetivo general:

Interpretar expresiones identitarias del catolicismo en San Salvador, para descubrir su incidencia simbólica en las prácticas religiosas y rituales presentes respectivamente en la Parroquia San Francisco de Asís y en la Misión San Pío X.

1.2 Objetivos específicos:

Caracterizar algunas expresiones simbólicas dentro de las prácticas religiosas propias de los grupos a estudiar: en la Misión San Pío X en San Salvador y en la Parroquia San Francisco de Asís en Mejicanos.

Descubrir el sentido y significado que revisten algunas expresiones simbólicas dentro de las prácticas religiosas propias de los grupos a estudiar: en la Misión San Pío X en San Salvador y en la Parroquia San Francisco de Asís en Mejicanos.

2. Metodología de la Investigación:

2.1 Metodología:

En este estudio se empleó el método inductivo hipotético, conocido también como cualitativo, caracterizado por presentar un esquema inductivo, esto significa que parte de una situación problemática particular de la realidad construyendo en este proceso teoría, lo que representa un nivel de abstracción más alto o general del conocimiento. Éste método parte, por tanto, de lo particular a lo general. Su objetivo es la riqueza, profundidad y calidad de la información, no la cantidad, ni la estandarización. Una prerrogativa de la investigación es que crea nueva teoría a partir de los hallazgos aprehendidos de la porción de la realidad estudiada.

Dentro de este tipo de estudios se manejan datos descriptivos, y se busca conocer y transmitir las propias palabras de las personas, orales o escritas, así como la conducta observable.

Se enfatiza no la medición de las variables involucradas en fenómeno a estudiar, sino su comprensión. Es individual, no mide numéricamente los fenómenos estudiados ni tampoco tiene como finalidad generalizar los resultados de su investigación; su análisis es interpretativo y contextual. Se preocupa, además, por capturar experiencias en el lenguaje de los propios individuos y estudiar ambientes naturales.

Dentro de la investigación cualitativa, existen diversos enfoques para el estudio de las temáticas a tratar. En este trabajo, se seguirá un modelo fenomenológico, advirtiéndose que se utilizará como guías metodológica e interpretativa en sus diversos elementos, mas no se pretende un repliegue cerrado y absoluto a todos sus postulados teóricos y prácticos, en primer lugar, porque es un enfoque con subdivisiones y concebido no de una manera unívoca por todos los autores y escuelas antropológicas. Se presentarán, seguidamente, algunos puntos generales que por ello, se retoman como pautas conceptuales y metodológicas a seguir.

Según Hernández, Fernández Collado & Baptista (2006, p.712):

(...)Los diseños fenomenológicos [de investigación] (...) se enfocan en las experiencias individuales subjetivas de los participantes. En términos de Bogden y Biklen (2003), se pretende reconocer las perspectivas de las personas y el significado de un fenómeno o experiencia. La típica pregunta de investigación de un estudio fenomenológico se resume en: ¿cuál es el significado, estructura y esencia de una experiencia vivida por una persona (individual), grupo (grupal) o comunidad (colectiva) respecto de un fenómeno? (Patton, 2002).

La fenomenología se fundamenta en:

-En el estudio, se pretende describir y entender los fenómenos desde el punto de vista de cada participante y desde la perspectiva construida colectivamente.

-El diseño fenomenológico se basa en el análisis de discursos y temas específicos, así como en la búsqueda de sus posibles significados.

-El investigador confía en la intuición, imaginación y en la estructuras universales para lograr aprehender la experiencia de los participantes.

-El investigador contextualiza las experiencias en términos de su temporalidad (tiempo en que sucedieron), espacio (lugar en el que ocurrieron), corporalidad (las personas físicas que lo vivieron) y el contexto relacional (los lazos que se generaron durante las experiencias).

-Las entrevistas, grupos de enfoque, recolección de documentos y materiales e historias de vida se dirigen a encontrar temas sobre experiencias cotidianas y excepcionales.

-En la recolección enfocada se obtiene información de las personas que han experimentado el fenómeno que se estudia. (Hernández, Fernández-Collado & Baptista, 2006, p.713).

Martín Velasco (1982) aporta ciertos matices metodológicos, más específicos aun de la fenomenología de la religión:

La fenomenología de la religión se ocupa del fenómeno religioso tal como éste se muestra en sus múltiples manifestaciones. Trata de *describirlo* con la mayor fidelidad, ordenando esas manifestaciones, clasificándolas por la delimitación en relación con otras manifestaciones afines; jerarquizando los distintos aspectos que todas esas manifestaciones poseen; reduciendo a síntesis los rasgos comunes. Para la realización de esta primera tarea es indispensable la utilización del método comparativo, con las cautelas necesarias para evitar los riesgos del comparativismo.

La segunda tarea del método fenomenológico podría resumirse como intento por captar la estructura del fenómeno religioso.

La tercera tarea de la fenomenología será la *interpretación del fenómeno religioso* que permita captar el sentido, la significación de esa estructura. Para ello será necesario recurrir a una participación en la intención subjetiva que anima las manifestaciones exteriores del hecho religioso, participación que se expresa generalmente en el término de «comprensión», entendido en oposición a la simple «explicación». Es característica permanente de las tres fases del método fenomenológico la atención al hecho religioso en su totalidad y la aceptación de su condición de hecho específico. La realización de las etapas anteriores permite a la fenomenología la tipificación de las manifestaciones del hecho religioso de que parte. (pp. 77-78).

Haciendo acopio de los elementos del enfoque mencionado, se estudiaron diferentes expresiones, principalmente simbólicas, experiencias y ritos (estudiándose de manera especial la misa) que revisten importancia en la configuración de la identidad de los grupos católicos investigados, tratando de encontrar el sentido que tienen para ellos.

2.2 Delimitación espacial

Este estudio investigó a los sujetos asociados al tema a abordar, dentro del área del distrito de San Salvador: la Misión San Pío X en el municipio de San Salvador y la parroquia San Francisco de Asís en el municipio de Mejicanos.

2.3 Delimitación temporal:

Marzo a diciembre de 2012.

2.4 Tipo de estudio:

Descriptivo – interpretativo de corte transversal.

2.5 Universo y muestra:

A manera de resumen, la investigación contempló:

Universo: Miembros de la Misión San Pío X de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en San Salvador y miembros de la Parroquia San Francisco de Asís de la Congregación de Pasionistas en Mejicanos. Tanto miembros del estado clerical y religioso, como hombres y mujeres seglares, con una edad de 15 años en adelante.

Muestra: Se realizó un muestreo por conveniencia, seleccionándose en total nueve sujetos de estudio de la Parroquia San Francisco de Asís y tres de la

Misión San Pío X. Se presentará a continuación, las personas que accedieron a colaborar a través de su participación en entrevistas.

En la Parroquia San Francisco de Asís:

- Pedro Lezana: religioso pasionista, estudiante de teología, 33 años.
- Rafael Angulo: estudiante de mercadeo internacional, animador de grupos juveniles en la Parroquia, 23 años.
- Carla Herrera: Docente, miembro del coro parroquial, colaboradora en animación y reflexión en comunidades de la Parroquia, 29 años.
- Alejandro Hernández: religioso pasionista, estudiante de teología, 22 años.
- Bernardo Piche: oficios varios, actualmente, vendedor de lotería, colaborador de pastoral familiar, catequista, miembro activo de la Parroquia, 66 años.
- Tomás Guzmán: religioso pasionista, estudiante de teología, 34 años..
- Agustín Ramírez: sacerdote pasionista, destacado en la Parroquia San Francisco de Asís, 39 años.
- Rebeca Alas: empleada doméstica, colaboradora en pastoral de enfermos, 66 años.
- Arnoldo Cabrera: docente, miembro y animador de una comunidad parroquial, 43 años.

En la Misión San Pío X:

- Gabrielle Bonatesta: sacerdote de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, licenciado en filosofía y letras, 53.

-Alberto González: estudiante de medicina, colaborador en diversos apostolados en la Misión San Pío X, 28 años.

-Fernando Rauda: cirujano, miembro activo de la Misión San Pío X, 66 años.

Los perfiles buscados y los criterios de selección de los sujetos de estudio, se desarrollarán en el siguiente apartado.

2.6 Criterios y procedimiento de selección de sujetos de estudio:

Para la selección de los sujetos de estudio, se tomaron en cuenta los siguientes criterios:

-Pertenencia a la comunidad a estudiar: personas con arraigo en sus comunidades y frecuentación de las actividades desarrolladas en sus grupos de pertenencia).

-Participación activa: involucrados en apostolados, servicios o actividades de sus comunidades).

-Rango de edad desde los 15 años en adelante: se esperaba recoger palabras y vivencias de personas cuya edad permitiera pensar en que su opción religiosa pudiera estar fundada ya predominantemente como una decisión personal madurada con suficiencia, y no principalmente por un sentido gregario o impuesto por su núcleo familiar. También, se consideró necesario que gente de distinta edad compartiera su experiencia, para detectar si surgían diferencias o matices entre ellos mismos, en la apreciación de los temas a abordar con ellos).

-Diferentes contextos socio-económicos: se buscó que los sujetos de estudio no conformaran un grupo homogéneo, sino que hubiera representación de distintas

clases sociales, niveles de educación, del área rural y urbana, entre otros factores de diferenciación).

-Diferentes estados de vida: se buscó miembros del estado clerical, religioso y laicos.

Respecto al procedimiento de selección de los sujetos de estudio, más que proponer cómo seleccionar una muestra representativa (como lo hacen los estudios cuantitativos) se definió una estrategia de cómo tomar contacto con ellos y cómo definir una representación cualitativa conveniente que abordara los puntos de estudio, para poder realizar satisfactoriamente la investigación.

Primeramente, se buscaron informantes clave en cada grupo de estudio. En el caso de la Parroquia san Francisco de Asís, se contactó vía correo electrónico y llamadas telefónicas, con un religioso pasionista, refiriéndole la naturaleza y objetivos de esta investigación. El religioso tomó nota y puso al investigador en contacto con el párroco, P. Antonio Rodríguez, con el cual se amplió, por escrito y personalmente, la metodología, técnicas y objetivos de este estudio. Con la aprobación del párroco, el religioso continuó colaborando como informante clave y facilitador de contacto con los sujetos de estudio. Se le brindaron los criterios de selección y el dio sugerencias de posibles miembros de su comunidad parroquial que pudieran reunir el perfil deseado.

Respecto a la Misión San Pío X, se platicó con el P. Michel Boniface, sacerdote misionero encargado de esta comunidad, quien tras aprobar la investigación,

dejo en libertad de pedir colaboración a los miembros de esta misión. No habiendo religiosos en este grupo en San Salvador, solo se pudo aplicar las técnicas de investigación con el sacerdote y algunos fieles, con quienes se tomó contacto directo para pedir su colaboración.

El número de los participantes, como se ha mencionado anteriormente, no dependió de parámetros cuantitativos, sino que primó un criterio cualitativo, apropiado a la naturaleza de esta investigación, en el que la cantidad de sujetos de estudio respondió a la búsqueda de obtención de una riqueza de recolección de datos que fueran respondiendo y desarrollando las preguntas y puntos de interés de este estudio, según la capacidad y aporte de cada sujeto de estudio. Llegado a un punto de saturación, es decir, cuando los informantes ya no aportaron datos adicionales que ampliaran la información obtenida, en una manera significativa, entonces se decidió cerrar el proceso de investigación de campo con el número obtenido de sujetos de estudio.

2.7 Aspectos éticos de la investigación

Al desplegarse en la investigación cualitativa una serie de interrelaciones entre el investigador y los sujetos de estudio, en las que los resultados están en directa dependencia de la capacidad de saber adentrarse en el mundo cosmovisivo y experiencial de los interlocutores o personas observadas, para hacer aprehensión de tales elementos, es importante tomar algunas valoraciones que guíen la actitud del investigador en relación a los sujetos de

estudio, desde una perspectiva ética. Entre las que fueron tomadas en cuenta en este estudio, figuran:

a) Valoración científica o social. El estudio social debe orientarse a poder contribuir al desarrollo o mejora de las personas o comunidades investigadas, o a la aportación de conocimiento que sea de utilidad a ellas, para su auto comprensión o para su proyección ante otros agentes sociales. Con esta valoración se procura el uso responsable de recursos limitados (tiempo, dinero, esfuerzo, espacio). Con ello se busca asegurar que las personas no sean expuestas a riesgos o agresiones sin la posibilidad de algún beneficio personal o social.

b) Selección equitativa de los sujetos. Los sujetos de estudio se escogieron por considerarse con un perfil asociado con las interrogantes científicas. No hubieron criterios de exclusión en base a estigmas sociales, o de ningún otro tipo de limitación arbitraria: se incluyeron personas que representaran diversidad de edad, condición social, ideología, género, entre otras variables.

c) Consentimiento informado. Se buscó que los participantes en la investigación conocieran y comprendieran la naturaleza y objetivos de este estudio, y sólo cuando esto les resultase compatible con sus valores, intereses y preferencias, asumiendo con ello que participarían de forma voluntaria y con el conocimiento necesario, así como suficiente para decidir con responsabilidad

sobre sí mismos, se procedió entonces a realizarse la parte de la investigación relacionada con la interacción con ellos como sujetos de estudio.

d) Respeto a los participantes. El bienestar y la dignidad de los sujetos de estudio reclaman que cualquier tipo de estudio cualitativo les tome como valores imprescindibles a la hora de realizar la investigación, dando la apertura a la posibilidad de que los participantes puedan establecer las limitaciones que consideren necesarias en su interacción con el investigador. Éste último, debe estar atento saber discernir si hubiere consideraciones que hagan que amerite prescindir de la colaboración de un sujeto de estudio, evitar profundizar en ciertas preguntas, mantener algunos datos aportados en confidencialidad o incluso, suspender la investigación si se evalúa una probabilidad de perjuicio serio y real a los sujetos de estudio o a su entorno. Se intentó mantener una relación cordial, cercana y abierta con los participantes, evitando expresiones o actitudes de intimidación o incomodidad, así como también permitiendo en la medida de lo posible que se expandieran en los temas que ellos mayor interés demostraran, siempre teniendo en cuenta que no se perdiera el hilo conductor u orientativo en el caso de las entrevistas.

Asimismo, correspondiendo a la colaboración mostrada por los sujetos de estudio, se les prometió entregarles los resultados de la investigación, como contribución que reflejara los esfuerzos y recursos invertidos tanto por ellos mismos, como por el investigador.

2.8 Técnicas e instrumentos de investigación

Consulta bibliográfica

Primeramente, se seleccionaron diferentes puntos de estudio que habrían de estar presentes en esta investigación, tales como rito, identidad, símbolo, entre otros, para posteriormente buscar información sobre ellos, que pudiera ser de utilidad en el desarrollo de esta investigación.

Luego, se buscaron títulos relacionados con los temas a investigar, en la Universidad José Simeón Cañas (UCA) y en la Universidad Tecnológica (UTEC). Se anotaron las obras que guardaran asociación con la tesis y se tomaron notas para consultarlas y extraer la información pertinente. En las Universidades mencionadas, se pudo hallar principalmente material de apoyo para ser usado principalmente en el marco teórico conceptual. Se buscó si habían textos que abordaran directamente el tema de esta investigación, pero lamentablemente no se encontró material orientado en la especificidad de esta temática. Ciertamente, abunda literatura sobre la Teología de la Liberación y hay algunas obras sobre el Opus Dei (conservadurismo), pero nada sustancioso se encontró, que a juicio del investigador, se inscribiera directamente en el campo de la ritualidad en el caso de las comunidades estudiadas, sino más bien, tales textos suelen abordar movimientos sociales y eclesiales analizados desde su carácter ideológico e histórico. No se halló ningún estudio sistemático

comparativo entre cosmovisiones y ritualidades con diferencias en sus expresiones y fondos dentro del catolicismo, mucho menos, tomando como puntos referenciales a las comunidades estudiadas en esta investigación.

Está última observación es extensible, al menos en la búsqueda realizada, a los sitios en internet y las librerías que se visitaron. En ambos casos, sí se pudo encontrar material, tanto para puntos de interés investigativo, como para el desarrollo del enfoque utilizado en este estudio. Asimismo, para comprender, consultar y tratar de aplicar los aspectos teóricos propios de la antropología de la religión.

No se omite mencionar que no se encontró material relativo al tema a investigar en librerías laicas, sino en católicas, donde se consiguieron algunos libros de sociología y antropología de la religión, viéndose en necesidad el investigador de buscar por internet títulos relativos al objeto de estudio en los catálogos en línea de las librerías; lo que incluso le condujo a visitar la Librería Loyola en Guatemala, que aunque católica, cuenta con variados títulos antropológicos y sociológicos. Allí se obtuvieron algunos libros sobre antropología y sociología de la religión, que no se pudieron encontrar en las librerías de San Salvador.

Observación

Se frecuentaron las comunidades a estudiar, tomando en cuenta como puntos de observación (para descripción, interacción e interpretación) diferentes detalles útiles para la investigación, tales como:

- Espacialidad y aspectos materiales, relativos a la ritualidad, la simbología y otras señas de identidad propias de cada comunidad, tales como decoración exterior de sus centros religiosos, ornamentación interior, motivos, objetos e instrumentos de contexto cultural, entre otros.

- Acciones, palabras y actitudes de las personas en su participación dentro de las prácticas religiosas observadas.

- Estructura y detalles de las prácticas religiosas.

- Lenguaje corporal y proxémico de las personas entrevistadas.

Lo observado fue anotado en cuadernos de campo, en los que se apuntaba la fecha, lugar y hora en que era visitada cada comunidad, dando pie a descripciones, impresiones y recordatorios de utilidad en la triangulación de datos recogidos con el resto de las demás técnicas e instrumentos de investigación.

También se tomaron fotografías de contextos rituales y de prácticas religiosas en las comunidades estudiadas.

Entrevista semi-estructurada

Se decantó por el uso de esta modalidad de entrevista, por considerarla adecuada con el enfoque fenomenológico-hermenéutico de este estudio, en la medida que la orientación de las preguntas no es una medición de variables o de aspectos de caracterización cerrada y unívoca, sino el acopio de tanto información como experiencias subjetivas en un plano dialógico, interactivo que busca una comunicación intersubjetiva a nivel de comprensión de la alteridad, de la otredad. Se dispuso, por tanto, de un guión de preguntas recogiendo los temas que debían tratarse a lo largo de la entrevista. Sin embargo, al ser semi-estructurada, el orden en el que se abordaron los diversos temas y el modo de formular las preguntas se dejaron a la libre decisión y valoración del investigador, permitiendo así mayor libertad para decidir cómo se planteaban eventualmente las preguntas, dependiendo de la comprensión que de ellas daban seña los entrevistados, efectuando las que se considerasen oportunas, o incluyendo otras según fuera el caso.

Para realizar las entrevistas, a través de los informantes clave, se puso en contacto quienes gracias a la colaboración de tales informantes, se juzgó que reunían el perfil necesario para ser entrevistados. Se concertaron citas para entrevista, que fuera de pocas excepciones, se realizaron dentro de las comunidades a estudiar. Todos los entrevistados dieron permiso de ser grabados y adicionalmente, el investigador tomó apuntes en un cuaderno, para

poder anotar impresiones que pudieran servir en la descripción o interpretación presente en este estudio.

Como parte de la ética investigativa, la confidencialidad fue tomada en consideración. Pensando que algunos temas a abordarse en las entrevistas podrían prestarse algún tipo de observación inquisitiva de parte de otros miembros de la comunidad o de otras terceras personas, si llegasen a conocerse algunas opiniones de los entrevistados, se tomó la decisión de evitar conflictos, desavenencias o incluso represalias que pudieran producirse, así que se optó por la utilización del pseudónimo, para salvaguardar la identidad de los entrevistados.

Con tal decisión no se quiere hacer inferir como si necesariamente hubiere una actitud demostrada coercitiva de parte de las comunidades o los dirigentes de ellas respecto a los miembros, pero se consideró que optar por el pseudónimo daría una mayor apertura comunicativa a los entrevistados, a los que no se omite mencionar que fueron instados a mostrarse totalmente sinceros y se les invitó a dar sus propios puntos de vista, aun si pudieren haber algunos matices o verdaderas disidencias con respecto al parecer oficial de su comunidad o de la adscripción religiosa-ideológica a la que pertenecían.

Recordar, además, que ambas comunidades estudiadas pertenecen a congregaciones religiosas, lo que les influye a los participantes a estar condicionados por los usos y pensamientos institucionalizados de cada grupo religioso al que se adscriben. Dado que este estudio tiene por objetivo general

interpretar expresiones de la diversidad identitaria del catolicismo en San Salvador, se quiso a través de una entrevista en su forma semi-estructurada y estando presente en ella, la pseudonimia, que los participantes tuvieran la mayor comodidad y libertad posible para compartirse, para mejor transmitir precisamente, esa alteridad que constituye su identidad y poder aproximarse a conocer hasta qué punto en cada individuo estudiado confluye en una identidad con tendencia a la homogeneidad, o no necesariamente, según se fuera descubriendo a través de las entrevistas y demás técnicas de investigación.

2.9 Análisis de datos

Los datos recogidos se analizaron de la siguiente manera:

Se hizo una triangulación de la información recopilada a través de las distintas técnicas de investigación (leyendo las notas en el diario de campo, escuchando las grabaciones de las entrevistas y revisando las fotografías tomadas) y luego de realizar un esquema con descriptores tales como “rito” y subdescriptores como “misa”, ubicar la información relacionada a ellos, y posteriormente, comparar y asociar las respuestas de los entrevistados, con el fin de por un lado, encontrar las opiniones comunes, pero también la información adicional que aportara sustento al desarrollo del cuerpo del estudio.

Junto con los datos brindados por los sujetos de estudio, se cotejaron las observaciones del investigador, las fotografías y los aportes teóricos pertinentes.

Tras este proceso de selección y ubicación de datos, se procedió a ordenarse según los objetivos del estudio y tratando de seguir los pasos metodológicos que pide la utilización del enfoque fenomenológico.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL:

1. Generalidades

A continuación, se desarrollarán algunas definiciones y conceptos con los que se fundamentó la parte teórica del estudio. Aunque en el apartado de “Estrategia metodológica” se contempla más en extenso el enfoque teórico a manejarse en esta investigación, conviene dejar indicado que retomó elementos de la fenomenología (en sentido estricto y en particular, de la religión) y de la hermenéutica, elementos que serán allí mismo detallados.

2. Conceptos

2.1 Identidad

Para Kluckhohn (1957)¹, la antropología pone al desnudo la lógica interna de cada cultura. En efecto, se preocupa de estudiar la esencia de la personalidad, en sus diferentes exposiciones sociales, culturales y psíquicas, considerando al individuo como lugar donde se ubica la cultura con diferentes grados de racionalidad, donde se manifiesta, se construye y reconstruye sus identidades.

¹ Citado en Escriba, 2012, pág. 1.

Identidad ha sido un concepto al que diferentes disciplinas han contribuido a desarrollar y estudiar, aportando diferentes teorías en relación a ella, como en el caso de la psicología, que la estudia en base a las actitudes y comportamientos detentados por las personas, la sociología que hace un análisis de la relación entre el individuo con sus sociedad y las diversas relaciones entre los distintos agentes sociales, y en el caso de la antropología, interesa la diversidad cultural. Importa desde una perspectiva antropológica, explorar e interpretar las múltiples construcciones, formas, reproducciones e interpretaciones que son parte y hacen posible el desarrollo de las diversas identidades, tomadas precisamente, desde su vertiente cultural.

Antes de proporcionar definiciones de identidad, vale la pena tomar en consideración su relación en un plano dinámico-fáctico así como en uno conceptual, con el término *cultura*. Identidad y cultura son categorías inseparables, en tanto la identidad se basa en los repertorios culturales que la conforman y construyen. Desde la definición de cultura hecha por Tylor (en 1871), bastante acusada de ser muy extensiva, hasta la actualidad, se han dado centenares de definiciones de ella. Se retoman para este estudio, algunas que juntan perspectivas simbolistas asociadas a la fenomenología, pero que no dejan de lado la configuración sistemática cultural, la parte estructuralizada y estructuralizante de la cultura.

Dentro de las definiciones simbolistas, para Nivón & Rosas (1991), en la teoría de la cultura de Clifford Geertz, la cultura:

“Denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas con las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”. Partiendo de que los símbolos pueden ser cualquier tipo de objeto, acto, acontecimiento o cualidad que sirva para vehicular ideas o significados, los entiende entonces como *fuentes de información* (suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores) *externa* (extrapersonal) que los humanos usan para organizar su experiencia y sus relaciones sociales. Son modelos de realidad (interpretaciones y representaciones de la realidad) y *modelos para la realidad* (que ofrecen información y guía para organizarla).

Debido a que la conducta humana está tan débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información- asegura Geertz-, las fuentes extrínsecas son vitales. Los sistemas de símbolos constituyen esas fuentes extrínsecas que suministran “patrón o modelo”, un programa para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública (...) Las estructuras culturales tienen un intrínseco aspecto doble: dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al modelarla según esas

mismas estructuras culturales. Así, los sistemas de símbolos suministran fuentes de información, en cuyos términos pueden estructurarse otros procesos, y a la vez, representan esos procesos estructurados como tales, expresando su estructura en otro medio. (p. 45).

Escriba (2012), citando a Gilberto Giménez, da otra aportación a la definición de la cultura, siempre desde una perspectiva fenomenológica-simbolista, pero tomando en cuenta la contextualización de la producción y organización simbólica:

Es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquema o de representaciones compartidas, y objetivas en “forma simbólica”, todo ello en un contexto histórico específico y socialmente estructurado, porque para nosotros, sociólogos y antropólogos, todos los hechos sociales se hallan inscritos en un determinado contexto espacio-tiempo. (p.2)

Retomando la relación entre cultura e identidad, se observa que la identidad retoma constructos, imágenes, procesos y significados específicos de su entorno cultural. Se puede concebir la identidad, precisamente, como la interiorización de la cultura. Las personas y grupos, en orden a definir su propia identidad, se valen de una amplia gama de elementos socioculturales como su

pertenencia alguna clase social, a una comunidad, familia, región, idiosincrasia, profesión u oficio, sistema de valores y creencias, etc.

Presentada de manera sumaria, la relación entre cultura e identidad, conviene referir a continuación, algunas definiciones de identidad:

Gilberto Giménez (citado en Mercado & Hernández, 2008, p.243) define a la identidad cultural como *“el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado”*.

Por su parte, Ángel Aguirre Baztán plantea que la identidad cultural es “la nuclearidad cultural que nos cohesiona y diferencia como grupo, y que nos otorga eficacia en la consecución de los objetivos (legitimantes) del grupo al que pertenecemos, esta identidad cultural es abierta, necesita del otro y debe desarrollar comunicación, encuentro y participación con el otro” (Mercado & Hernández, 2010, p.243).

Haciendo una conjunción conceptual entre ambas definiciones, se pueden destacar algunos elementos que revisten especial importancia en cualquier definición de identidad:

-Existe un sentido de mismidad (que identifica al sujeto o a un grupo en torno a ciertas actitudes, ideas, creencias, prácticas, etc) y en consecuencia, también de alteridad (que le diferencia de otros grupos o sujetos).

-La identidad posee una nuclearidad cultural, que es lo que cohesiona y que a la vez, permite un reconocimiento de un grupo o comunidad a través del tiempo, a través de sí mismos y a través de los demás.

-Pero, tal nuclearidad no implica un fijismo o inmovilismo: al igual que la cultura de la que se extraen o apropian elementos que particularizan una identidad particular, la identidad es dinámica y se da en un contexto espacial, histórico y social determinado.

-A fuerza de ser específica, la identidad cultural precisa que los grupos y actores sociales se interrelacionen, en diversidad de relaciones, sea de compartimiento, conflicto, subordinación, dominación, etc., según sea el margen de afinidad de los valores, ideas, actitudes, etc. entre un grupo y otro, asimismo, dependiendo de cómo ellos hayan pautado de manera consuetudinaria o jurídica, la regulación de su coexistencia, social, política o ideológica.

Los rasgos culturales de una comunidad no son en sí mismos la identidad cultural. Son más bien, los referentes identitarios con los que las personas construyen la identidad cultural. Siguiendo a Mercado & Hernández, se entenderá a los referentes identitarios como: “ *los elementos culturales propios*

de un grupo, entre los que se encuentran: etnohistoria, creencias, valores y normas, lengua, productos materiales y prácticas colectivas” (2010, p.244).

Seguidamente, se ponderarán algunos puntos asociados a la identidad, presentes en Restrepo (2007, pp.26-29) y que cobran especial importancia para el estudio que se hizo de la diversidad identitaria del catolicismo en San Salvador:

-Las identidades son múltiples y constituyen amalgamas concretas. Tanto desde la perspectiva del individuo como de las colectividades, las identidades son múltiples en un sentido doble. De un lado, hay diferentes ejes o haces de relaciones sociales y espaciales en los que se amarran las identidades entre los cuales se destacan el género, la generación, la clase, la localidad, la nación, lo racial, lo étnico y lo cultural.

Del otro, las identidades se activan dependiendo de la escala en las que se despliegan, esto es, una identidad local adquiere relevancia con respecto a otra, pero ambas pueden subsumirse en una identidad regional con respecto a otra. Lo mismo pasa con los otros ejes o haces de relaciones. Por tanto, del hecho que las identidades sean múltiples se deriva que un individuo o colectividad específica siempre operan diferentes identidades al tiempo. En ocasiones de manera más o menos articulada, en otras en franca tensión y hasta abierto antagonismo.

Además, en una situación particular, unas identidades adquieren mayor relevancia haciendo que otras graviten o aparezcan como latentes con respecto a éstas. De ahí que en el estudio de cualquier identidad se requiera dar cuenta de las amalgamas concretas en las cuales ésta opera.

Para el caso, hablar de la identidad católica presente en el llamado tradicionalismo católico a investigar en este estudio, así como en la Teología de la Liberación latinoamericana, no puede restringirse a una mera enumeración o descripción de los elementos propios del catolicismo dentro de cada corriente, sino que se precisa comprender dichos elementos son estructurados según un orden de valores y dinámicas de inserción o conflicto con otras identidades diferentes a la mera pertenencia al catolicismo, como podría ser la relación entre estas identidades particulares católicas con su sociedad, con el contexto histórico actual, o incluso con la misma oficialidad católica, para poner algunos ejemplos.

-Las identidades son discursivamente constituidas, pero no son sólo discurso.

Las identidades son discursivamente constituidas, como cualquier otro ámbito de la experiencia, de las prácticas, las relaciones y los procesos de subjetivación. En tanto realidad social e histórica, las identidades son producidas, disputadas y transformadas en formaciones discursivas concretas...las identidades son realidades sociales con una 'dimensión discursiva' constituyente que no sólo establece las condiciones de posibilidad

de percepciones y pensamientos, sino también de las experiencias, las prácticas, las relaciones.

Más aún, dado que los seres humanos habitamos el lenguaje, de que somos sujetos atravesados por el significante (o por lo simbólico, si se prefiere este modelo teórico), la 'dimensión discursiva' es una práctica constituyente de cualquier acción, relación, representación o disputa en el terreno de lo social. Existe un orden de ideas, y una aproximación actitudinal hacia ellas, propias del tradicionalismo católico y de la Teología de la Liberación.

Cada enfoque construye su discurso fundamentado en una singular apreciación de lo que consideran "realidad", así como según paradigmas filosóficos y teológicos, puntos de interés e interpretaciones a veces divergentes sobre términos comunes de la vida religiosa o secular.

Las palabras "tradición" o "liberación" pueden ser concebidas de manera muy distintas en cada grupo identitario, así como la valoración en torno a personajes históricos, como Mons. Oscar Romero, el General Francisco Franco, Juan Pablo II, Mons. Marcel Lefebvre, Salvador Allende, entre otros. Y de sus respectivos discursos se estará condicionando de alguna manera la experimentación y concepción de su entorno, mínimamente, en su ámbito asociado a lo religioso, pero también, las dimensiones de la realidad secular, en la medida que sus cosmovisiones engarcen o no, comprendan o no, y de qué maneras, con dichas realidades, brindándoles con ello, una interpretación

particular de las mismas, y a la vez, aportándoles repertorios de ideas y praxis con las que incursionar en ellas.

-Las identidades existentes son al mismo tiempo asignadas y asumidas, aunque varíen en sus proporciones en un momento determinado. Las identidades ponen en juego prácticas de asignación y de identificación. Analíticamente se pueden considerar dos casos extremos inexistentes, pero que definen un eje sobre el que las identidades existentes operan.

En un extremo encontramos la (imposible) identidad puramente asignada a individuos o colectividades. Toda identidad requiere que los individuos o colectivos a los cuales se le atribuye se reconozcan en ella aunque sea parcialmente o, al menos, sean interpelados por la identidad asignada. Del otro, la (imposible) identidad resultado de la pura identificación de los individuos o colectividades mismos. En tanto relacionales, las identidades no son términos aislados.

Un hallazgo interesante de esta investigación será saber hasta qué punto los grupos liberacionistas y los tradicionalistas católicos se sienten reconocidos o mejor aún, definidos apropiadamente, con estos apelativos, o si preferirían ser reconocidos de otra manera.

2.2 Experiencia

En la medida en que este estudio se enmarcó dentro desde una perspectiva que retoma elementos de la fenomenología y la hermenéutica, parte de la interpretación a realizarse se derivó de la comprensión de las experiencias de los sujetos de estudio en torno a su religiosidad católica, su auto-relato, como individuos y en su conciencia de pertenencia identitaria, con una serie de referencias, vivencias, interpretaciones y representaciones de la realidad compartidas también con la visión particular del catolicismo al que se adscriben. De allí la utilidad de abordar el concepto de experiencia, particularmente, religiosa, que se manejó en este trabajo.

De las varias acepciones del término “experiencia”, aquí se entiende en su sentido de “experiencialidad”, experiencia como conocimiento empírico, y experiencia como relación con el objeto o sujeto conocido experiencialmente.

En el primer caso, la experiencia equivale a un conocimiento inmediato de una realidad singular, externa o interna al sujeto. Al respecto, amplía Martín Velasco:

Supone, pues, contacto del sujeto con la realidad conocida y no simple afirmación de su existencia a partir del conocimiento de otras cosas o de las noticias que puedan procurar otras personas (...)En este sentido, experiencia de Dios será lo equivalente a un contacto personal, a un encuentro con él, y se

traducirá en expresiones del estilo de: “esta persona ha hecho o ha tenido una experiencia de Dios”. (Martín Velasco, Franco, Sánchez del Río & Tornos, 1989, p. 22).

En el sentido relacional, experiencia significa también un conocimiento obtenido a través de una relación ejercida y vivida con el objeto de ese conocimiento. Se opone a un conocimiento puramente teórico. Martín Velasco (1989) pone de ejemplo el conocimiento del amor de quien ha amado, que ha experimentado un amor, al conocimiento de alguien que conociera al amor solamente mediante lecturas o de reflexiones en torno al mismo.

Tal línea significativa de experiencia, si se añade el elemento de temporalidad al de relacionalidad, conlleva, si la experiencia se viene repitiendo, a una familiaridad del que tiene una experiencia con su objeto o sujeto experimentado.

Puesto que experiencia, concebida como conocimiento inmediato del sujeto con una realidad, y como relación vivida con lo experimentado, remite a posibilidades cognitivas, perceptuales, que influyen en la aprehensión que la persona hace de su entorno y de la realidad, es innegable que las experiencias y estructuras de experiencia a las que se remite un sujeto, inciden en su desarrollo identitario.

Ciertamente, la experiencia vivida forma parte de las realidades fundamentales del ser humano, pero no debe olvidarse que dichas experiencias son

organizadas mediante el lenguaje, entendido como institución, como producto y como proceso socio-histórico. Esto implica que las experiencias, aunque son interiorizadas individualmente, no son amorfas, sin embargo. Son organizadas por medio de expresiones, narrativas, representaciones, dramas sociales y realizaciones culturales que hacen públicos y comunicables. Díaz Cruz amplía al respecto:

“La vida —ha escrito John Dewey en *Art as Experience*—no es una marcha o flujo uniforme e ininterrumpido. Es algo hecho de historias, cada una con su propia trama, su propio inicio y desenvolvimiento hacia una conclusión, cada una con su propio movimiento.” Las expresiones, relatos o historias a las que Dewey alude son encapsulaciones de la experiencia de otros, o, como dijera Turner, “secreciones cristalizadas de una experiencia humana”. Cada experiencia que narramos o que nos narran es un episodio de una historia posible; es una forma de resaltar nuestra hondura y singularidad a través de medios intersubjetivos y, paradójicamente, muchas veces típicos...” (1997, p.12).

Las experiencias estructuran y transforman a las expresiones con que en cada cultura el ser humano busca interpretar y representar la realidad, sus deseos, cosmovisión y sentimientos, cualquier aspecto cognitivo, emocional, empírico. Pero a su vez, las narraciones y expresiones dan forma a la experiencia, en la medida que los repertorios de símbolos, paradigmas, arquetipos y expresiones

cargadas de sentido y significación para una comunidad o individuo contextualizado, parten de un período histórico y de una cultura que las hace circular y comunica, van definiendo e incidiendo en la experiencia interna de las personas.

Experiencias y expresiones que no solo brindan referentes para una acción social y la empiria de aproximaciones aprehensivas del medio en donde se viva o actúe, sino además, que permiten comprender tales referentes.

La experiencia, el significado que le atribuimos, los valores que le asignamos, los afectos que nos provoca, las expresiones con las que la organizamos...constituyen un todo, un todo en movimiento (...) Experiencias que van configurando la propia identidad personal y colectiva; que van modificando, afinando y solidificando los contenidos asociados a la trama conceptual de la mente: intenciones, creencias, deseos, intereses, emociones y afectos (Díaz Cruz, 1997, p. 13).

2.3 Religión

Definir la religión, además de buscar poner límites entre lo que es el objeto definido y lo que no lo es (tal como cualquier definición intenta hacer) presenta una dificultad adicional: lo que la ciencia de la religión denomina “objeto” de la religión, para la religión misma es “sujeto”.

La siguiente afirmación de Van der Leeuw ahonda en ello: *“El hombre religioso siempre ve aquello de que trata su religión como lo primario, lo causante. Solo para la reflexión se transforma en objeto de experiencia observada. En la religión, Dios es el agente de la relación con el hombre; la ciencia puede solamente hablar de la actividad del hombre en relación con Dios, pero nada puede decir de la actividad de Dios”*.²

También se debe agregar otra dificultad: el uso de términos que se ajustan apropiadamente en un contexto religioso determinado, pero cuya significación fuera de este contexto no describen la misma concepción, experiencia o hecho religioso en el mismo sentido.

Esta realidad plantea un escollo en la definición de religión, en tanto cualquier definición adecuada exige términos unívocos, de carácter universal o al menos, general. Sirvan de ejemplo conceptos como “Dios”, “alma”, “espíritu”, “universo”, “sagrado”: diferentes cosmovisiones religiosas, e incluso, diferentes tradiciones culturales y filosóficas otorgan diversos significados y aplicaciones a estos términos, por lo que el simple uso de ellos, sin un estudio o aclaración, podría remitir a concepciones diferentes entre un agente cultural y otro que pertenezca a un contexto religioso y cultural distinto.

² Citado en Marzal, 2002, pág. 23.

Antes de presentar alternativas de definición de la religión, que han de usarse en este estudio, conviene considerar que el acercamiento antropológico a la religión ha tenido dos tradiciones predominantes, con ramificaciones: la intelectualista y la simbolista.

Al respecto, observa Barfield:

Siguiendo a Tylor (1871), quien sostuvo que la religión antigua surgió de las creencias de la gente en espíritus o seres de tipo divino...la primera se llama "intelectualista" porque ve la religión como un sistema de explicación. Se dice que la gente invocaba creencias en los espíritus o dioses para explicar los acontecimientos y los fenómenos naturales del mundo que la rodeaba. El acercamiento simbolista, derivado de Durkheim (1915), considera que la religión hace afirmaciones simbólicas acerca del orden social, no que explica la naturaleza. Las creencias, rituales o mitos pueden reforzar las ideas sobre la autoridad, pero no son intentos de los pueblos por explicar por qué hay autoridad. Por consiguiente, para los simbolistas la religión no intenta resolver problemas intelectuales o empíricos (2000, p. 439).

Marzal (2002) propone otra perspectiva para diferenciar las muchas definiciones que se han hecho de la religión: la de enfoques y autores que conciben a la religión como un hecho social y la de aquellos que la entienden como un

sistema cultural. Representado a la primera tendencia, remite a Emile Durkheim y de la segunda, a Clifford Geertz:

Es fácil ver las diferencias de Durkheim y Geertz al definir la religión. Durkheim considera la religión como un hecho social, y Geertz, un sistema cultural. Durkheim define la realidad “objetiva” de la religión y mira, desde fuera, los hechos religiosos como “cosas”, mientras que Geertz define la realidad “subjetiva” de la religión y mira ésta desde dentro, como parte de la cultura del sujeto.

Durkheim presenta y analiza el sistema de símbolos, mientras que Geertz se fija en la acción de los mismos. Durkheim señala tres dimensiones en el hecho religioso (creencias, prácticas y organización), pero no hace explícita la dimensión ética, que está realmente incluida en prácticas, ni habla de la dimensión emotiva, mientras que Geertz señala elementos propios de toda cultura (los estados de ánimo y motivaciones y la concepción global del sentido). Durkheim no se refiere (...) a por qué se aceptan y mantienen las visiones religiosas, mientras que Geertz dice expresamente que se aceptan por la autoridad de la hierofanía y se mantienen por la práctica ritual (2002, p. 27).

Complementando en conjunto los elementos de la religión abordados por ambos autores, Marzal define a la religión como *“un sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo*

medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente de la vida” (2002, p. 27). Bonte & Izard retoman el uso del término “sistema religioso” como equivalente a religión y también destacan su idoneidad como concepto conciliador entre corrientes fenomenológicas y sociológicas que estudian lo religioso:

La concepción de la religión como sistema que asocia creencias y prácticas rituales en el interior de una sociedad concilia la posición fenomenológica y especialmente la que ilustra la escuela sociológica francesa, precisamente como reacción contra los fenomenólogos.

Mauss escribía en 1902: *“No existe, de hecho, una cosa, una esencia, llamada Religión: no hay más que fenómenos religiosos más o menos integrados en sistemas que son llamados religiones y que tienen una existencia histórica definida, en grupo de hombres y en épocas determinadas”* (1968:93-94). Entre estos fenómenos, Mauss aísla las “representaciones” (mitos, creencias, dogmas), las “prácticas” (actos y palabras) y las “organizaciones” (iglesias, órdenes, grupos de afiliación, colegios y jerarquías de sacerdotes, etc.); propone el empleo de la expresión “sistemas religiosos” para designar las modalidades concretas particulares de articulación entre representaciones, prácticas y una organización, es decir, para caracterizar tanto las religiones particulares como las concepciones religiosas generales comunes a varias religiones (monoteísmo, politeísmo, totemismo, etc.). (1996, p. 630).

2.4 Catolicismo

Catolicismo (del griego *καθολικός*, *katholikós*, 'universal, que comprende todo') es un término que hace referencia al carácter de la fe profesada por los fieles de la Iglesia católica, apostólica, romana, como así también a la teología, doctrina, liturgia, principios éticos y normas de comportamiento derivadas, al igual que al conjunto de sus seguidores como un todo.³ El término “catolicismo” generalmente hace referencia a la religiosidad detentada por quienes profesando una fe cristiana, se consideran adscritos, vinculados y sujetos a la Iglesia cuya Sede Episcopal más importante es Roma.

Otras iglesias como la Ortodoxa (que en realidad son varias iglesias orientales independientes separadas de la Iglesia occidental latina, mejor conocida como Iglesia Católica Romana) y la iglesia Anglicana, reclaman para sí el adjetivo de “católicas”. Catolicismo, por motivos históricos y por cuestiones de diferenciación cultural, teológica y organizativa, se ha impuesto como identificador de la Iglesia Católica Romana, frente a otras iglesias y sistemas religiosos de corte cristiano.

Si el concepto de “Iglesia” hace alusión a una forma concreta de organización religiosa, comúnmente de raigambre cristiana, “catolicismo” señala la religión

³ <http://es.wikipedia.org/wiki/Catolicismo>

que profesan los católicos, manifestada en un conjunto de doctrina, costumbres, rituales, leyes, idiosincrasias y organización particular pertenecientes a la Iglesia Católica. Por tanto, se hace necesario presentar algunas generalidades del catolicismo, como institución y como religión. Pero, antes, se brindará algunas definiciones de Iglesia, desde la etimología, su acepción y uso en el catolicismo, y desde la perspectiva organizacional-sociológica.

Ampudia explica la etimología de la palabra “Iglesia” y su noción entendida desde el uso y la perspectiva de la oficialidad católica:

El término Iglesia -del griego *Ecclesía*, de *eccaléo*, convocar, reunir- denomina entre los pueblos clásicos de la Antigüedad a la asamblea o reunión del pueblo convocada...para deliberar jurídicamente sobre asuntos públicos...En sentido figurado, *Ecclesía*, empleado en singular o plural, designa a la Iglesia universal; o a la reunión de los fieles...en una ciudad o región; también designa el acto de la reunión o el lugar en donde los cristianos se reúnen, trasladando esta última acepción al edificio en donde los fieles se reúnen a orar o atender el ritual del culto, también conocido como templo”. (2000, p. 23)

Desde una perspectiva sociológica, Hugues, Kroehler y Vander Zanden definen Iglesia como:

Una organización religiosa que se considera a sí misma como la única legítima y típicamente disfruta de una relación positiva con la sociedad. Usualmente

opera con una estructura burocrática y pretende incluir a la mayoría de los miembros de una sociedad. El propósito [objetivos] de la iglesia es profesamente universal. Su mensaje es *Extra ecclesiam nulla salus*- “Fuera de la Iglesia no hay salvación”. Su respuesta a grupos que compiten con ella es suprimirlos ignorarlos o cooptarlos...La iglesia concede una importancia considerable a los medios de gracia que administra, al sistema de doctrina que ha formulado y a la administración de rituales que controla a través de un clero oficial. Se preocupa por dominar todos los aspectos de la vida social- enseñar y guiar a los miembros de la sociedad y dispensar la gracia de salvación. El tipo de la iglesia está ejemplificado por la Iglesia Católica Romana de la Europa del siglo XIII y por la iglesia de Inglaterra. (1999, pp.361-362).

Milanesi y Cervera proponen una definición semejante a la anterior, pero agregan la característica de la adaptabilidad de la organización eclesiástica a los contextos culturales, elemento que será muy tomado en cuenta en esta investigación, pues se relaciona con la diversidad identitaria que surge dentro del catolicismo. Estos autores, al hablar de la iglesia como una de los tipos de clasificación de las instituciones religiosas, observan que:

La Iglesia: representa la institución con el máximo grado de institucionalización, pero al mismo tiempo, con la máxima apertura hacia el universalismo; participan de ella cantidades importantes de personas y la caracteriza el hecho de formar parte, de adaptarse e imitar mecanismos de la sociedad y de la cultura

ambiental (o de la que dominaba en siglos pasados). Por ello, a menudo las Iglesias, como organización religiosa, pierden el origen auténtico espiritual del principio. Contempla muchas articulaciones en su interior, que son atentamente controladas e integradas en el sistema normativo general...Característica de todas ellas [de las iglesias] es la existencia de una jerarquía que dirige con autoridad la vida del grupo. (2008, pp. 109-110).

A continuación, algunos elementos que fundamentan el catolicismo, como religión e institución, respectivamente:

-Su constitución jerárquica: el Papa, obispo de Roma, es la máxima autoridad de la Iglesia Católica. Goza de jurisdicción sobre toda la Iglesia. “El Sumo Pontífice atiende los asuntos de la Iglesia a través de la Curia Romana y en el ejercicio de sus tareas, cuenta a su disposición con los Obispos, los Cardenales, otras personas y diversas instituciones, que cumplen su nombre y bajo su autoridad la función que les encomiende, según las normas determinadas por el derecho canónico y para el bien de la Iglesia (Canon 334)”.⁴

Como colaboradores en el gobierno de la Iglesia, están los obispos, que rigen las diversas diócesis católicas (unidades principales administrativas y jurisdiccionales de la Iglesia, con una sede episcopal) y, en cada diócesis, los

⁴ Canon del Código de Derecho Canónico (1983), citado en Ampudia, 2000, pág. 41.

obispos son auxiliados y se encargan de administrar los sacramentos, predicar y pastorear la grey local, los sacerdotes, en unidades administrativas llamadas parroquias.

-Aparte de la comunión y fidelidad con el Papa, que es una condición que exige la Iglesia Católica para entrar o permanecer en ella, el catolicismo se identifica por los siguientes puntos comunes:

a) Los Credos, o símbolos de fe, que son resumen de la doctrina católica. Destacan como Credos oficiales para toda la Iglesia Católica: el Apostólico (atribuido a los apóstoles elegidos por Jesús de Nazareth, en el siglo I) el Niceno-Constantinopolitano (elaborado en los Concilios de Nicea I y Constantinopla, en el siglo IV) y el Atanasiano, por mucho tiempo considerado como hecho por San Atanasio, en el siglo IV.

b) Los sacramentos: signos sensibles y sagrados que producen la gracia en los que lo reciben. Para el católico, son signos de una realidad sagrada que santifica a quien los recibe con dignidad.⁵ Los ministros o administradores de los sacramentos son sacerdotes, salvo el matrimonio (en que los novios se desposan) o el bautismo (que en caso de necesidad, o peligro de muerte, lo puede realizar un laico). El orden sacerdotal solo puede conferir un obispo, por ser el episcopado la plenitud del sacerdocio en el catolicismo. Se administran

⁵ Tomado del Prólogo elaborado por P. Michel Boniface en Philippon, 2009, pág. 13.

de forma ritual, y confieren diferentes gracias. Son siete: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, matrimonio, orden sacerdotal y extremaunción.

-Fundamentar su fe en una revelación divina, expresada a través de las Sagradas Escrituras o Biblia, que consta de 73 libros, dividida en Antiguo y Nuevo Testamento, y a través también de la Tradición Apostólica, o enseñanza oral y escritos que aunque no forman parte de las Sagradas Escrituras, se consideran doctrina enseñada por Jesús a los apóstoles y transmitida por ellos a sus sucesores en el gobierno y magisterio de la Iglesia.

-El catolicismo es rico en símbolos que representan sus creencias y experiencias de fe, y que se manifiestan de forma artística como en pinturas, construcciones, etc. o en forma sacra (que aunque puedan ser bellamente representados, la finalidad primaria es cultural y son objeto directo de veneración o se instrumentalizan para la oración, tales como los íconos en el catolicismo oriental o las imágenes en el occidental).

No debe olvidarse el simbolismo presente en la Biblia o la tradición cristiana, a cuyos arquetipos se ha venido acostumbrando el mundo occidental principalmente y el oriente cristiano: las figuras del Cordero de Dios, el Buen Pastor, la paloma y lenguas de fuego, el crucifijo, los colores y vestimentas sacerdotales, por poner unos ejemplos, muestran los diversos campos donde

aflora el lenguaje simbólico tan propio, aunque no exclusivo, de la religión, en particular, del catolicismo.

-El papado y la sucesión apostólica, no solo como instituciones de poder eclesiástico, sino entendidas como garantes de la conexión real y perpetua entre los orígenes de la Iglesia y su continuidad a través del reconocimiento de la legitimidad de los obispos y sacerdotes como sucesores de los apóstoles, y del Obispo de Roma, como Vicario de Cristo. En este sentido, debe dársele un gran rol cohesionante al papado dentro de la Iglesia como institución. Se puede decir que el papado es prototipo de la unidad con que la Iglesia se entiende tener en sí misma.

El Papa tiene la prerrogativa, según la doctrina católica, de la infalibilidad. Tal definición se proclamó solemnemente en el Concilio Vaticano I (siglo XIX) de la siguiente manera: *“El Romano Pontífice, cuando habla ex cathedra, esto es, cuando en el ejercicio de su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define una doctrina de fe o costumbres como que debe ser sostenida por toda la Iglesia, posee, por la asistencia divina que le fue prometida en el bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad de la que el divino Redentor quiso que gozara su Iglesia en la definición de la doctrina de fe y costumbres. Por esto, dichas definiciones del Romano Pontífice son en sí mismas, y no por el consentimiento de la Iglesia, irreformables”* (Constitución dogmática *Pastor Aeternus*, Cap 4).

2.5 Símbolo

No importando qué manera de aproximación a los fenómenos religiosos se haga, el estudio de su simbolismo debería ser una de las ocupaciones más destacadas del estudio antropológico de la religión, sobre todo si se profundiza desde una perspectiva fenomenológica, pues el símbolo es la modalidad expresiva de la religión.

El símbolo, como vehículo comunicativo, inserto en el lenguaje, pone de relieve las posibilidades y límites del ser humano, dado que la riqueza y multiplicidad creativa de su pensamiento, vivencias, experiencias y obrar, es susceptible de manifestarse sintéticamente a través de símbolos que transmiten una referencialidad que no se agota con la aprehensión inmediata de la materialidad del símbolo (significante) sino en la complejidad de asociaciones e ideas relacionadas al mismo (significado) que descubren su realidad semántica dentro de un contexto grupal, social o cultural donde son interpretados o decodificados.

Como apunta Duch (2001, p. 236):

“La grandeza del hombre como intérprete de símbolos se basa en que los mismos incorporan figuras que, como afirma Paul Ricoeur, pueden *retomarse* una vez y otra, pueden traducirse siempre de nuevo, e incluso, traicionadas, porque “el trayecto antropológico” del ser humano, inversamente a lo que ocurre con los animales, no se predetermina por el instinto, sino que el hombre como

capax symbolorum puede *inventar*, encontrar nuevas conexiones, descubrir perspectivas inéditas e insospechables en los variables *contextos* en que lo sitúan su propio paso por los caminos de la existencia y las variables circunstancias del mundo en que ha de vivir (...) El ser humano, como señalaba Marcel Mauss en 1929, no deja de vivir nunca en “un mundo de relaciones simbólicas”, que son la traducción exterior de lo que se realiza en su *interior*. Porque el universo simbólico humano tiene vigencia justamente, por las *correspondencias* que el hombre como individuo y la sociedad como cuerpo social pueden establecer- y de hecho, establecen- entre *interioridad* y *exterioridad*, entre “espacio interior” y “espacio exterior”; o, como afirma una venerable tradición, entre *vita contemplativa* y *vita activa*”.

Severino Croatto⁶ (en Díez & García, 2002) hace una notable relación entre símbolo, hecho religioso y experiencia: “*El símbolo es la clave de toda*

⁶ Por sugerencia de un antropólogo, que amablemente colaboró revisando esta parte de la investigación, se presentará seguidamente una reseña biográfica acerca de este autor. Severino Croatto fue profesor de Filosofía e Historia de las Religiones en la Universidad de Buenos Aires (Argentina) de 1964 a 1973, de Fenomenología de la religión, Culturas del Antiguo Oriente, Antiguo Testamento y Lengua Hebrea en ISEDET (desde 1975), de Religiones Comparadas en la Universidad Maimónides, Buenos Aires (1994-1996). Entre sus publicaciones recientes: Exilio y sobrevivencia. Tradiciones Contraculturales en el Pentateuco (Comentariode Génesis 4-11) (1997); As linguagens da experiencia religiosa. Uma introdução a fenomenologia da religião (2002); Imaginar el futuro. Estructura retórica y querigma del Tercer Isaías (Isaías 56-66) (2001); Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la

expresión de la vivencia religiosa. Así como la experiencia de la Realidad trascendente (el Misterio o como se le llame) es el núcleo del hecho religioso, así también el símbolo es, en el orden de la expresión, el lenguaje originario y fundante de aquella experiencia, el primero y que alimenta a todos los otros” p. 63).

Para una mayor comprensión del símbolo, conviene tomar en cuenta que todas las cosas poseen:

- su propia identidad (una montaña y su realidad física, óptica)
- su propia significación (aquello que representa o influye en su contexto)
- su participación en una estructura global dentro del universo (teniendo relaciones y referencias con las demás cosas).

Tomadas en conjunto, estas implicaciones nos remiten a un primer sentido de las cosas, que se define a partir de qué y cómo es cada una de ellas. Pero, el ser humano, tiene la capacidad de poder ir más allá de ese primer sentido para

religión (2002); “La sexualidad de la Divinidad. Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios” y “La Diosa Asherá en el antiguo Israel: un aporte epigráfico de la arqueología”: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana 38/2 (2001), 14-28 y 29-39. (Nota biográfica tomada de Díez de Velasco & García Bazán, 2002, p. 403).

otorgarle a estas mismas cosas un segundo sentido, que surge de la experiencia fenoménica de ellas.

Este segundo sentido no es intrínsecamente propio de las cosas, sino que se deriva de una experiencia humana. Y tal sentido, no es unívoco: se presta a múltiples subjetivaciones, que dependerán del trasfondo psicológico, cultural y social de la persona que percibe un objeto determinado, subjetivaciones que le otorgarán significados y por consiguiente, lecturas específicas y contextualizables.

El símbolo toma su despunte de cómo se le manifiestan las cosas al ser humano. Por eso, el proceso de simbolización de las cosas precisa sintonizarse con una experiencia interior que conlleve a la conversión de significantes de “algo distinto”. Esa “trans-significación” del símbolo, es decir, que significa más allá de su propio sentido primario o natural, además de su polisemanticidad, se ejemplifican por Croatto en las siguientes líneas:

“Por eso podemos describir el símbolo como “remisor”; envía a otra cosa, que es lo que importa existencialmente. El sol como símbolo remite, entre las tantas “sugerencias”, a la máxima energía vital que se expresa como Ser supremo, o a la “verdad” (el sol lo ve todo en su recorrido luminoso) que es, por ejemplo, el atributo del Varuna del hinduismo, del Mithra iranio, del Shamash asirio-babilonio o del Yahvé bíblico...Pero para los náhuatl es también un símbolo de

iluminación progresiva de la conciencia en su proceso de espiritualización...En la experiencia del homo religiosus lo trascendente que el símbolo convoca no es objetivable ni definible en palabras. Se percibe como misterio, como claroscuro; por eso se necesita la mediación de las cosas de nuestra experiencia corriente” (2002, p. 64).

Los objetos, según su manera de manifestarse, o de su forma, propiedades, usos y relaciones con el ser humano y su entorno, orientan a aspectos específicos de lo sagrado que se manifiestan justamente bajo tal dimensión. La noche, por su oscuridad, representa en diversas culturas al mal, lo carente de luz divina, hace reminiscencia al oscurecimiento de la inteligencia y de la voluntad, al reino de las fuerzas de la muerte.

Pero también, en la tradición cristiana, la noche simboliza, aparte de su aspecto peyorativo, una dimensión transitiva, de prueba: la purificación de los sentidos y del espíritu a través del camino espiritual en que no se ve con claridad natural, pero sí por el claroscuro de la fe, que vela y desvela a la vez. Como se ve en este ejemplo, aunque todo objeto tiene la capacidad de ser simbolizable por las personas, los símbolos, sin embargo, no son arbitrarios: guardan relación con entre el significado otorgado y alguna cualidad del significante trans-significado. Croatto hace el corolario de la polisemia intrínseca del símbolo:

De aquí surge, y se comprende naturalmente, la infinita variedad de símbolos. La heterogeneidad es propia de lo fenoménico, y por eso el Misterio es visto refractado en esa multiplicidad de cosas y fenómenos que es el mundo, ese depósito fontanal de los símbolos. Lo Sagrado es percibido fragmentariamente, pero eso no es lo esencial. Lo relevante es el hecho de que se capta y vive analógicamente en las cosas de este mundo, que por algún motivo son elevadas al plano simbólico. Todo puede ser “transfigurado” en hierofanía, pero no implica que de hecho lo sea. Tiene que haber una vivencia de lo Sagrado en relación con tal o cual elemento del mundo en el cual resuena (2002, pp. 66-67).

2.6 Rito, Ritual

Una primera aproximación conceptual al ritual, se muestra en la siguiente definición:

Se llama así a la parte práctica de todo proceso mágico-religioso, que consiste, muchas veces, en la escenificación de un mito. Sus características son según : Hope y Mora,:

a) El ser una acción no espontánea, sino preestablecida que se repite en espacios y tiempos preestablecidos, que involucra un comportamiento especial con una estructura interna, organizada, con un sentido evocativo que trata de trastocar e interpelar a sus participantes.

b) Su dimensión colectiva responde al reconocimiento social del que goza, hay una valoración de su eficacia, es decir, hay felicidad cuando llega a una conclusión feliz

c) No es plano, sus diferentes expresiones de contenido y forma están puestas en juego en un tiempo y espacio singulares que puedan romper o no la cotidianidad (2000, término 871).

Tal definición destaca elementos importantes a considerar en la conceptualización del ritual, tales como la especificidad de espacios y tiempos donde se lleva a cabo, la dimensión social del ritual como hecho religioso, un carácter no espontáneo sino preestablecido y derivado, se ha de precisar, de un imaginario y sistema de creencias de la colectividad de donde surge y se efectúa el ritual, entre otros elementos le son propios.

Se menciona, asimismo, que la colectividad le otorga una eficacia, por lo que implícitamente se indica que el ritual tiene un sentido que no se agota en su celebración, sino que forma parte activa del ethos y el pathos religioso y consolida cosmovisiones concretas que se expresan justamente, entre otras formas, bajo la manifestación práctica ritual.

En este estudio, ritual se usa en equivalencia con rito, aunque se comprende que en otros autores se puede hacer una justa distinción, pero en la literatura

revisada puede considerarse más una diferencia de aspectos secundarios, y no de naturaleza esencialmente distinta.

Bernhard Lang es de los autores que aporta una distinción entre ambos términos: *“Un ritual es un complejo de acciones rituales, que se practica por unas circunstancias muy precisas, como por ejemplo, la misa católica o el bautismo cristiano. Como rito se designan los componentes de un ritual como, por ejemplo, la triple aspersion con agua del neófito o la muestra de la hostia después de la consagración en la misa católica”*.⁷

Tanto el mito como el rito no son exclusivos del ámbito religioso. Valga recordar como ejemplo, acciones sociales con características rituales, en que se destaca la liminaridad y transividad: ritos de paso no religiosos, ceremonias de graduación, entre otros actos de raigambre colectiva o grupal. En el ámbito religioso, la característica más diferenciadora del rito de su contraparte secular, es justamente, la referencialidad a lo sagrado, entendido como lo completamente otro, comunicable con la cotidianidad, pero concebido en un plano existencial diferente, cargado de numinosidad.

Ampliando el abordaje conceptual del rito religioso, Marzal (2002, pp. 138-139) lo caracteriza mediante nueve rasgos:

⁷ Citado en Duch, 2001, pág. 184.

1) es una forma de comunicación con lo sagrado, es decir, un lenguaje para ponerse en contacto con los seres sagrados; 2) tiene un significado simbólico y, al mismo tiempo, se convierte en símbolo del grupo religioso que lo realiza; 3) está constituido por palabras, con un significado más claro y unívoco, aunque no es raro que se recurra a una lengua litúrgica que sólo saben los especialistas, y de gestos, con un significado más oscuro y ambivalente; 4) tiene una regularidad pautada, al punto que la repetición parece ser esencial al rito; 5) expresa la dramatización de los fines que desea lograr; 6) se acepta en el proceso de socialización y se transmite, como toda la cultura, por tradición; 7) es, según Geertz (1973), “modelo de la fe” que se tiene, y “modelo para la fe”, pues ésta no se puede vivir sino a través del rito, si bien hay ciertas tradiciones religiosas que viven la fe sobre todo por la coherencia ética; 8) tiene formas fijas, pero su significado puede variar por la “reinterpretación”, que consiste en mantener las mismas formas rituales, cambiando el significado o añadiendo significados nuevos; 9) produce un cierto consenso de actitudes mediante la experiencia participativa.

Desde la perspectiva de la experiencia humana, y en específico, de la experiencia religiosa, la gestualidad como vehículo comunicativo, resulta de valor inapreciable para la plasticidad y versatilidad de la expresión del pensamiento y del sentimiento. Dentro de los hechos religiosos, la ritualidad,

como lenguaje de lo sagrado, resulta ser una de las características más destacadas de las religiones.

Su aspecto gestual, performativo, le aporta vistosidad, aprehensibilidad sensible, y su rasgo organizativo, despliega todo un ordenamiento de relaciones (con frecuencia desiguales, pero coherentes para la comunidad donde cobran sentido) entre actores, objetos y personas consagradas, espacios, tiempos, etc.

El rito puede entenderse como un símbolo actuado, la equivalencia gestual de un fundamento simbólico. Severino Croatto hace una ampliación de la relación entre el mito (o sistema de creencias) y el rito:

...Debería tratarse de él [del rito] antes del mito, ya que éste es al rito...lo mismo que es al símbolo: lo determina y especifica en su significación. Pero desde otro punto de vista el rito, como acción secuencial, participa de la cualidad *narrativa* del mito. Como en el teatro. El rito es un “texto” y por lo tanto un *lenguaje*. El lenguaje gestual, sin embargo, no tiene la capacidad de comunicación que tiene la *palabra*. La palabra del *mito* será necesaria al rito. Éste la reclamará de una forma natural.

Como acción, el rito apunta a un efecto determinado. Si el símbolo es deíctico (en cuanto manifiesta, expresa), el rito es performativo, “hace”.⁸

⁸ Croatto, Severino, “La formas del lenguaje de la religión”, publicado en Díez de Velasco & García Bazán, 2002, pp. 84-85.

A través del ritual, podría decirse, se operativizan acciones divinas en torno a la dimensión cósmica y espiritual, según el creyente. Sean ceremonias sacrificiales, acciones de gracias por favores personales o colectivos, propiciación para la regulación ordinaria de la vida (salud, cosechas, fenómenos naturales) y muchas más acciones rituales, el rito, por una parte, enlaza al individuo y la comunidad hacia la realidad misteriosa con la que buscan religar, pero también, escenifica las acciones y atributos divinos, dando continuidad a la manifestación de lo divino y a la dispensación o participación de los misterios escenificados. El rito expresa la sacralidad de las prácticas que desarrolla.

El mito, las creencias religiosas y el rito, tienen entre otros aspectos, una referencialidad como modelos de la acción humana. Toda realidad cargada de significado, así como toda práctica de importancia en una comunidad religiosa, poseen un arquetipo fundamentado en la divinidad o entidades numinosas en las que creen, y de donde institucionalizan normas de vida.

Los rituales conforman un sistema cognitivo operativo presente en la vida social. Confieren aprobación y valoración positiva a actos y personas, por ejemplo, las ceremonias de entronización de un rey, o las consagraciones episcopales, que sacralizan frente a la comunidad a las personas investidas con una nueva dignidad y status socialmente reconocidos (al menos en quienes comparten mismos sistemas de creencias). Pero también, pueden sancionar reprobación pública, como la antigua ceremonia de no solo reducción al estado

laical, sino de apartamiento de la Iglesia en el caso los sacerdotes católicos que expresa y públicamente abandonaban no solo el ejercicio sacerdotal, pero además, querían renunciar a ser sacerdotes y pedían no estar sujetos a la Iglesia.

Es particularmente llamativo un detalle de esa ceremonia de renuncia al sacerdocio: el Obispo le iba quitando al sacerdote todos sus objetos y vestiduras sagradas, hasta finalmente, con un cuchillo, sin herírselas, se lo pasaba por encima de las manos, para significar que le despojaba del poder sacerdotal, muy especialmente simbolizado en las manos consagradas del ministro eclesiástico.

2.7 Clasificación general de ritos y prácticas religiosas

Las clases o tipos de ritos son variables: dependen de los autores, escuelas socio-antropológicas, fines y modo de celebración, entre otras posibilidades clasificatorias.

Para Marzal (2002), los principales ritos religiosos son:

a) ritos de paso, que marcan las etapas críticas de una persona (nacimiento, juventud, matrimonio, muerte, etc.); *b) ritos de iniciación*, que son similares a los de paso y que marcan el ingreso, no en una etapa de la vida, sino en un grupo religioso; *c) ritos festivos*, cuyo fin es honrar o celebrar un “acontecimiento” o un “santo” o imagen sagrada; *d) ritos penitenciales*, cuyo objeto es propiciar a los seres divinos por los pecados cometidos; *e) ritos impetratorios*, cuyo objetivo es obtener determinados favores de los seres sagrados y que toma muy diferentes formas (pp. 140-141).

En cambio, Mardones (2003) y Duch (2001), dividen los ritos en *periódicos* y *no periódicos*. En este estudio, se retomará la clasificación propuesta por estos autores.

2.7.1 Ritos periódicos

Los *ritos periódicos*, también llamados “estacionales”, contribuyen a ordenar y estructurar el tiempo social y personal, situándolo en relación a un orden

trascendente y al abrigo de la precariedad experimentada por la finitud humana. Su impacto es colectivo, acostumbrándose a señalar el comienzo del ciclo agrícola, la conmemoración de un acontecimiento importante o la fundación de la comunidad, así como otro tipo de acontecimientos de carácter natural (cosecha, cambios estacionales...) o históricos (fundación de una ciudad o un señorío, liberación de una opresión...).

Como señala Duch: *“Los ritos periódicos acostumbran a practicarse de acuerdo con el ritmo marcado por las estaciones del año porque el calendario de los rituales periódicos posee un acusado matiz cósmico. No debe olvidarse que el cosmos, en su doble vertiente de orden y belleza, es el paradigma que el ser humano como microcosmos y la sociedad como cuerpo deben reproducir en lo concreto de su vida cotidiana”* (2001, p. 189).

Tal estructuración temporal permite al rito aportar una función que da sentido y legitimidad al ser humano y sus construcciones socio-culturales. Se orienta y se da sentido a la vida, congregando a los individuos en un espacio y lugar determinado para, bajo ciertas acciones e imaginarios conocidos y apropiados, compartir una experiencia común colectiva.

La periodicidad ritual permite, desde una perspectiva religiosa, que el mundo esté conectado debidamente con el orden espiritual y del cosmos, asegura al religioso que las cosas estarán como deben estar, dado que la repetición ritual

asume una función metafísica importante, al poner a la existencia humana en un plano de supervivencia frente a la erosión histórica.

Dentro del cristianismo, el punto axial litúrgico se centra en Jesucristo y los diferentes misterios de su vida, destacando entre ellos su nacimiento, muerte y resurrección.

Tales festividades y otras más, de la Iglesia Católica, de carácter eminentemente religioso, coinciden con el inicio de ciclos estacionales naturales (las Pascua de Resurrección en occidente se programa que cada año caiga el primer domingo siguiente en luna llena, posterior al equinoccio de primavera, período de renovación post-invernal, así como la Navidad coincide con el día en que en la antigüedad pagana se le dedicaba al Sol Invicto, 25 de diciembre, días después del solsticio de invierno).

Secundariamente, a nivel valorativo teológico, mas no así a nivel de religiosidad popular, se celebran fiestas en honor de María de Nazareth, Madre de Jesús y de los santos y ángeles. Festejos de santos como San Judas Tadeo o San Antonio de Padua, cuya popularidad se extiende fuera y dentro del contexto parroquial, de hecho, pueden congregarse masivamente y producir mayor devoción en numerosos devotos, aunque teológica y litúrgicamente sean fiestas de tercera clase, que las de primera, como la Ascensión o la Inmaculada Concepción.

Mardones hace una reflexión destacable acerca del paso de una gravitación de la periodicidad de la vida social en base a ciclos pautados por lo religioso, a una orientación secularizada:

En el mundo cristiano, el Año litúrgico, con su calendario semanal y de fiestas principales, señala la asunción en Jesucristo de esta creación del tiempo y del sentido de la vida social de la cultura occidental. Un poderosísimo artefacto de creación de intervalos y orden social que actualmente está experimentando el impacto de una sociedad que estructura ya el sentido y el tiempo desde instancias no necesariamente religiosas.

La aparición de un mundo que sostiene la “cáscara” del ritmo cristiano semanal, pero que lo despoja de su contenido a través del dinamismo del mercado, la publicidad, la creación de atracciones deportivas, musicales, festivas, de la industria cultural del ocio, constituye el problema mayor por antonomasia para una pastoral de las acciones simbólicas, sacramentales, en nuestra sociedad.

El rito periódico cristiano, el calendario litúrgico, ha sido despojado de contenido, y en su lugar se estructura cuasi-sacramentalmente el tiempo anual mediante el ritmo productivo-vacacional de verano, primavera (Semana Santa), Año Nuevo (Navidad), fiestas de la ciudad, de la comunidad, el equipo de fútbol, etc. (2003, p. 171).

2.7.2 Ritos no periódicos

Son ceremonias que enmarcan el tránsito existencial que hace un individuo de un estado religioso, social, ocupacional, a otro. Acompañan los momentos cruciales del itinerario vital de las personas, como por ejemplo, el nacimiento, el tránsito hacia la madurez, el casamiento y la muerte. Duch (2001, p. 190) explica que: *“Con su concurso se intenta dar la cara con éxito a la nueva situación individual y colectiva que ha sobrevenido después de una ruptura significativa en el curso de la existencia”*.

Este tipo de ritualización conjura sobre todo la contingencia que vive el ser humano en su propia persona. Los ritos de paso responden a la necesidad de los individuos de obtener sentido interior y estabilidad para los cambios por los que pasa a través de la vida.

Mardones (2003, p.172) realiza una observación profunda acerca de esta clase de ritos, en cuanto qué es lo que se pretende asentar con esta ritualidad: *“El rito, el sacramento, establece lo real, ya que los acontecimientos no son plenamente reales mientras no se les reconoce y celebra como tales. Un acontecimiento importante de la vida, una relación de pareja, una muerte, no es realmente tal hasta que el rito nos lo hace consciente y lo establece en su lugar”*.

Se transita, en este tipo de ritos, de un estado o condición, a otra distinta, con frecuencia, concibiéndose tal tránsito como una “ruptura ontológica” entre lo

sagrado y lo profano: la realidad es sacada de su inconsistencia profana y es transportada hacia un estado de sacralidad.

Los ritos de tránsito orientan hacia el lado serio de la vida. Existe una cierta analogía entre el desarrollo del organismo humano, su maduración como persona y la necesidad de marcar los distintos cambios sufridos, utilizando para ello una forma de celebración ritual como contraseñal de su seriedad. No debe olvidarse que la ritualización de los momentos importantes de la vida humana, es fruto de la convención socio-cultural y por tanto, es el repertorio de ideas, principios y demás elementos culturales cohesionantes lo que establece qué se ha de celebrar, en qué momentos y de qué maneras.

Un acto de graduación, una toma de posesión presidencial, aunque en plano secular, no dejan de ser ceremonias que bajo un despliegue de actos efectúan o confieren un estatus determinado, y que se encuentran cargadas de significados e importancia para los sujetos en la sociedad en donde tales formas de rito secular son convocados, llevados a cabo y aprobados.

Respecto a los ritos cristianos de tránsito, como el bautismo, la primera comunión, la confirmación, el matrimonio o el funeral, desde la antropología de la religión, no se pone el interés principalmente en el significado teológico que revisten, otorgado por el establecimiento religioso dominante, sino en el sentido que estos ritos tienen para la comunidad religiosa en donde se efectúan,

sentido que no necesariamente coincide en plenitud por el que viene dado por la jerarquía y su doctrina.

La función estructurante de carácter social y cultural de estos ritos en el cristianismo es evidente y es confirmada aun por aquellos cristianos que apenas creen en el ritual y liturgia de la Iglesia, y sin embargo, participan en ellos en unión con sus amistades, familiares o conocidos. Tal marco socializante del rito, en tal caso, se convierte en ellos el factor predominante de adhesión al mismo, dejando de manera secundaria la fuerza del contenido dogmático expresado en palabras, exhortaciones y gestos.

Una percepción, que merecería investigarse para comprobar hasta qué punto es fruto de una conjetura con fundamento o tan solo una preconcepción antojadiza, es la que estima que el católico medio estaría más solícito – por ejemplo, en el rito del matrimonio- por la nueva situación social dentro de la cual se estaría moviendo y por el otorgamiento de un sentido de seriedad de la vida que brinda el rito, que por los sacramentos en sí mismos y su significación teológica.

Puede decirse que lo que el antropólogo, por su parte, mantiene como prioritario en este tipo de ritos es la búsqueda de sentido, que se ubica en una dimensión más simbólica, así como de consenso (dimensión más social). En el caso concreto de esta investigación, tales campos de estudio se engarzan

desde una perspectiva de cómo se perfila la identidad de los dos grupos estudiados, a través de sus expresiones simbólicas de carácter ritual y de praxis religiosa: la parroquia San Francisco de Asís y la Misión San Pío X.

CAPÍTULO III

GENERALIDADES Y ALGUNAS EXPRESIONES SIMBÓLICAS DE LA PARROQUIA SAN FRANCISCO DE ASÍS

Esta parroquia se localiza en la Col. Las Delicias del Norte, de Mejicanos, municipio de San Salvador⁹, organizada en nueve comunidades, dos de ellas sirven como centros pastorales, y se puede celebrar misa en ellos. Su templo cuenta con la capacidad de acoger más de 300 personas durante la misa u otros eventos. Tanto la parroquia, como la casa de religiosos, aledaña a ella, están a cargo de la Congregación Pasionista, que allí, constituye una comunidad de 3 sacerdotes y 17 religiosos.

Esta comunidad pasionista pertenece a la Provincia de la Sagrada Familia, de su congregación, la cual comprende los siguientes países: España, Cuba, Honduras, El Salvador, Guatemala, México y Venezuela. Muchos de los religiosos son de origen mexicano o venezolano, en tanto los sacerdotes, son españoles.

Aparte de las actividades parroquiales y del sostenimiento de su comunidad religiosa (incluida su labor misionera y pastoral), los pasionistas de Mejicanos llevan a cabo una vasta acción social organizada, de manera especial a través del Servicio Social Pasionista (SPASS), el cual:

⁹ Ver Anexo V.

“Se dedica a potenciar el capital social, desde el desarrollo local; prevención y atención de la violencia con enfoque de derechos; facilitación de servicios sociales y desarrollo de capacidades, para y con la población vulnerabilizada, colectivos en riesgo, excluidos de los beneficios a los cuales tienen derecho. Su acción social, tiene incidencia en la Microrregión Mérida Anaya Montes que integra los municipios de Mejicanos, Ayutuxtepeque y Cuscatancingo, esto no desestima la atención e inclusión de personas provenientes de otros municipios”.¹⁰

Entre las observaciones del espacio y los detalles contenidos en él, es notable la presencia de simbología pasionista y también, liberacionista dentro del templo.

El altar posee en su parte frontal un escudo pasionista, símbolo por antonomasia de la congregación.

¹⁰ Referenciado en la sección “SPASS”, del sitio web de dicha ONG:
<http://www.sspas.org.sv/node/2>

Fotografía 1: Altar de la parroquia San Francisco de Asís en Mejicanos



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Otros elementos más de la simbología pasionista pueden verse en un mosaico que representa una corona de espinas y un flagelo, símbolos de la Pasión De Cristo, a la que por misión deben los pasionistas recordar, meditar y predicar.

Fotografía 2: Mosaico de la parte lateral izquierda del templo.



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Entre los motivos simbólicos que existen en esta parroquia, pertenecientes a una visión liberacionista, se pueden ubicar: estaciones del Vía Crucis con arte popular, representando escenas del Vía Crucis plasmadas del imaginario popular: personajes campesinos, obreros, mujeres con cántaros, símbolos que representan opresión como son las cadenas, etc.

Fotografía 3: VIII estación del Vía Crucis, con motivos populares.



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Pero, también, hay una fotografía ampliada de Mons. Oscar Romero, quien se destacó por su opción preferencial por los pobres y un pensamiento cercano a la Teología de la Liberación y un cuadro conmemorativo con los nombres de varias personas asesinadas por el ejército salvadoreño o por fuerzas protectoras del status quo de esa época, y que son tenidos como “mártires” desde una óptica liberacionista.

Fotografía 4: Fotografía ampliada de Mons. Oscar Romero.



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Dentro de la axiología de la comunidad parroquial, el carácter martirial ocupa un puesto privilegiado. *“Recordamos a aquellos que caminaron antes que nosotros y que fueron capaces y tuvieron el valor de dar la vida”*, decía en tono emocionado Rafael Angulo¹¹, que pese a su juventud, se solidariza haciendo suya la historia de su comunidad. Él compartió que varias familias pertenecientes a la parroquia cuentan con familiares muertos en los 70's y 80's, víctimas de represión o por haberse decidido a buscar el camino de la

¹¹ Rafael Angulo tiene veintitrés años, estudia Licenciatura en Mercadeo Internacional en la Universidad de El Salvador y tiene dos años de mantenerse activo en la Parroquia San Francisco de Asís, animando grupos juveniles.

revolución, en la mayor parte de los casos. Algunos cayeron¹² también siendo miembros del ejército o victimizados por la guerrilla.

En la memoria histórica de esta comunidad, y dentro de un contexto conmemorativo también, se honran a los mártires salvadoreños, tal como les reconocen en esta parroquia, en particular, y en las comunidades de pastoral liberacionista en general, a los hombres y mujeres que murieron dando un testimonio de su opción por las causa de quienes sufrían persecución y vejámenes por parte de grupos de poder, y en favor de cambios estructurales para la construcción de una sociedad más igualitaria y justa.

Algunos de ellos, formaron parte de esta comunidad parroquial, como los PP. Octavio Ortiz y Rafael Palacios, y seglares como Idalia López, Alfonso Acevedo, Celia Claros Y Silvia Maribel Arriola, entre otros. Algunos de ellos, serán presentados brevemente en este apartado.

La palabra mártir, significa “testigo”, en griego. En la usanza clásica católica, ha servido para designar a los cristianos que han muerto por defender su fe, asesinados por odio a dicha fe. Normalmente, pues, se ha tratado de motivaciones estrictamente religiosas, o que sin serlo, tiene un fundamento que

¹² Caer, caído: hace referencia a la acción de morir asesinado combatiendo en un conflicto bélico y a las personas que murieron en él, en un lenguaje de contexto militar y revolucionario. Tiene una connotación de respeto y conmemoración.

toca a lo religioso, que sería defendido por los mártires (dogmas, creencias, verdades religiosas), pero a veces también, causa de martirio para la Iglesia ha sido morir dando testimonio de un valor o principio, como en el caso de San Juan Bautista, que se le cortó la cabeza por denunciarle al rey su adulterio con la mujer de su hermano.

En el caso de la Parroquia San Francisco de Asís y del pensamiento liberacionista, hay un reconocimiento especial muy arraigado y valorado, del martirio como testimonio de una defensa decidida del pueblo, los derechos humanos y la justicia social.

Al respecto, abona el P. Ramírez: *“La caridad y la justicia forman parte del Evangelio. Defender la vida de la gente, de los pobres, es testimonio también de fe, porque no se puede reducir la fe al culto o a unas verdades intelectuales, sino por la praxis. Y allí, coincido con la postura de Jon Sobrino, de entender a los mártires como “jesuánicos”, que como Mons. Romero, mueren por la misma causa de Jesús de Nazareth, por un mundo donde se realice el proyecto de Jesús, el proyecto del Reino de Dios: una sociedad, donde digamos, se haga posible esa utopía de un mundo donde reine la paz y la justicia, donde las bienaventuranzas del Evangelio van siendo una realidad, una sociedad donde desapareciesen barreras de exclusión”.*

El Hno. Tomás habló de los mártires como “mártires” del pueblo, personas que se encarnan en el contexto social a que pertenecen y trabajan por favorecer las causas de los más débiles y marginados, hasta poder dar la vida por ellos. Religión e historia camina juntas, no seguirían un rumbo paralelo, pero sustancialmente diferenciado, sino que el Evangelio conduciría al compromiso social: *“No se puede amar a Dios y no amar al hermano. No se puede estar indiferente ante la penuria del otro. La espiritualidad [del martirio] no se entiende al margen de la historia, que es lo que Dios quiere, que el Reino de Dios no está en el más allá, sino que el Reino de Dios, dice Jesús, ya está aquí. Es una espiritualidad de cooperar con el Reino de Cristo”.*

La conmemoración de los mártires en esta parroquia, está adjuntada a diversas prácticas religiosas, como la celebración de una misa especial en su honor, en el aniversario de su fallecimiento, el Vía Crucis Martirial y las Letanías de los mártires.

Fotografía 5: Cuadro con un listado de mártires de la iglesia popular



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Se celebran misas con una fuerte carga emotiva y evocativa, principalmente, para conmemorar a los PP. Octavio Ortiz y Rafael Palacios, así como a la laica comprometida, Idalia López. Suelen convocar a una buena cantidad de personas, que con la misa, el sermón y charlas, ayudan a mantener viva su memoria histórica como comunidad. En el caso de Idalia López, se va a la comunidad de donde era originaria, celebrándose la misa en el Centro Pastoral San Pablo de la Cruz, en la Col. Veracruz.

El Vía Crucis Martirial se realiza el viernes anterior a la Semana Santa, en el templo, participando todas las comunidades de la parroquia, elaborando estaciones dedicadas a algún mártir, colocando su fotografía en la estación

correspondiente. En cada una de ellas, se dirigen reflexiones alusivas al mártir y a algún mensaje que se extrae de su vida.

Entre los mártires, suelen nombrarse a Mons. Romero, los jesuitas asesinados de la UCA, sacerdotes y laicos locales, y en los últimos Vía Crucis Martiriales, se han incluido a no católicos como Martin Luther King y a Dietrich Bonhoeffer, porque aunque protestantes, se les ve como ejemplo de defensores de los derechos humanos.

Respecto a la Letanía de los Mártires, el Hno. Tomás la describe así: *“La tocan con tambor y gritan como en forma de canto, así como tribal, mencionando el nombre de los mártires y los demás dicen: “Presente”, hasta que terminan con todos”*.

La Parroquia San Francisco de Asís se ha caracterizado desde finales de los 70's hasta la actualidad, por desarrollar una pastoral de carácter liberacionista, una pastoral comprometida.¹³ En un principio, esta línea de teoría y praxis

¹³ Comprometida, comprometido: adjetivo para designar, desde una óptica liberacionista y también, de izquierda ideológica, a aquellas personas, políticas, actitudes o pensamientos que toman una opción activa y solidaria en favor de los intereses de los más desfavorecidos de la sociedad, abogando por la reivindicación de sus derechos y apostando por las transformaciones estructurales necesarias, desde su perspectiva, para lograr una sociabilidad basada en valores de igualdad e inclusión.

religiosa, fue impulsada por dos sacerdotes diocesanos: los PP. Octavio Ruiz y Rafael Palacios.

El P. Octavio Ruiz Luna era hijo de campesinos del Municipio de Cacaopera, en Morazán, nacido el 22 de marzo de 1944. Hizo sus estudios teológicos en el Seminario San José de la Montaña y fue ordenado por Mons. Óscar Romero. Fue de hecho, el primer sacerdote ordenado por este prelado.¹⁴ Posteriormente, el P. Ortiz fue asignado como párroco de El Despertar en Mejicanos. El P. Agustín Ramírez¹⁵, sacerdote actualmente destacado en la Parroquia San Francisco de Asís hace notar que: *“Octavio tenía un carisma especial con los jóvenes. Apoyaba a las organizaciones¹⁶ que existían en aquel tiempo,*

¹⁴ Véase el artículo sobre este sacerdote el sitio web “Academic Dictionaries and Encyclopedias” en el siguiente enlace: <http://en.academic.ru/dic.nsf/enwiki/4135528>.

¹⁵ P. Agustín Ramírez: sacerdote pasionista de 39 años, de origen español. A sus 23 años ingresó a la Congregación Pasionista, estudiando teología y filosofía en Valencia y siendo ordenado en la Catedral de Cienfuegos, Cuba, en 2005. Fue asignado a la Parroquia San Francisco de Asís, desde 2007, dedicándose a la Pastoral Social, visitando y asistiendo a familias necesitadas, cooperando en proyectos de construcción de viviendas, involucrando a miembros de la comunidad parroquial en el servicio social, así como también, apoya en la Pastoral Juvenil, organizándola.

¹⁶ Organizaciones, organizarse: en una sociolética de izquierda, y desde el contexto del conflicto armado salvadoreño, alude a la agrupación y concentración de esfuerzos por cambiar el status quo socio-político-económico vigente, con campos, medios de acción y orígenes

reuniéndose con ellos, no sé si escondiendo propaganda o armamento, motivando a los jóvenes a involucrarse directamente en estas organizaciones”.

Y continúa: *“La organización en aquel contexto fue un medio que vio para transformar la realidad del país, pero sin descuidar la parte de evangelización”.*

“La visión de gobernar que tenía P. Octavio y que es la que otros tratamos de seguir, es la de servicio”, remarcaba el P. Ramírez, rememorando el espíritu de disponibilidad y cooperación que muchos encontraron en este sacerdote. El P. Ortiz se interesó en los jóvenes obreros a quienes impartía retiros y charlas. La noche anterior a que fuera asesinado, se encontraba dirigiendo uno de dichos retiros.

En la madrugada del 20 de enero de 1979, un atropa militar irrumpió en el centro de retiro, en El Despertar, asesinando al sacerdote y a cuatro jóvenes. El resto fue arrestado. Particularmente cruel fue el hecho que una tanqueta pasó

independientes, pero con objetivos macro similares, y con frecuencia, en alguna medida asociados, lo que no obstó para que en ocasiones, hubieran diferencias violentas entre algunas organizaciones con otras. Las organizaciones podían ser político militares, como las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), Resistencia Nacional (RN) o el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), pero también habían organizaciones sindicales, obreras, campesinas y estudiantiles que conformaban el llamado “frente de masas”. Algunas organizaciones apostaban por un proyecto revolucionario en el país, en cambio otras se decantaban por un plan de reformas.

repetidas veces encima de la cabeza del P. Ortiz, lo que muchos interpretaron como una advertencia puesta por el ejército salvadoreño para los sacerdotes comprometidos con una línea pastoral liberacionista o incluso revolucionaria confesa.

Otro sacerdote muy recordado, paradigmático, en la Parroquia San Francisco de Asís, es el P. Rafael Palacios Campo, originario de San Luis Talpa, Departamento de la Paz. Nació el 16 de octubre de 1938. En San Vicente, ingresó en el Seminario Menor Pío XII, en 1954. Se le confirió el sacerdocio el 26 de mayo de 1963 en el templo Santa Lucía de Suchitoto.

En 1979, el P. Palacios reemplaza en la parroquia de San Francisco de Asís, Mejicanos, al presbítero Octavio Ortiz Luna, asesinado el 20 de enero del mismo año.

El P. Palacios se destacó por su dedicación a los sectores obreros, particularmente en los barrios de Santa Tecla y de Santa Lucía. *“Este sacerdote está muy vinculado a las Comunidades Eclesiales de Base en Santa Tecla, pero también era párroco oficial de aquí, de esta parroquia”*, explica el P. Ramírez. Y hablando sobre él, amplía: *“Su apoyo a las organizaciones populares no era tan explícito, él lo que trató es de ordenarlo de alguna manera, de establecer sus límites, porque quizá con Octavio Ortiz se tendían a confundir*

los papeles, se utilizaban las misas para la propaganda de la organización. Él [P. Palacios] trató un poco de distinguir los diferentes momentos”.

Fue asesinado el 20 de junio de 1979, mientras se dirigía a una reunión en la iglesia de El Calvario. Unos días antes de su muerte, el P. Palacios encontró dibujada en su carro la mano de la Unión Guerrera Blanca, un grupo de civiles armados organizados de la ultra derecha, a la que por tal gesto, se les adjudica este asesinato.

Gracias a la aportación del Hno. Tomás, se puede presentar a continuación algunos datos biográficos de otra mártir de la parroquia, Idalia López Salazar. Nació en el Cantón San Roque el 21 de septiembre de 1966, siendo la cuarta hija del matrimonio López-Salazar. Desde niña fue muy seria en lo que hacía: jugaba de mamá, se ponía a barrer, a hacer la comida para esperar a los que llegaban a su casa, cuidaba de su hermano menor y lo regañaba para que no hiciera nada malo, según su entender.

Se caracterizó por ser obediente y responsable con los oficios de la casa, le gustaba estudiar. Cuando cumplió los 11 años se convirtió en una líder del grupo de adolescentes en la colonia El Paraíso, después se comprometió a dar catequesis. Recibió del arzobispado su diploma como catequista. A los 15 años ya se reunía con los jóvenes, fue muy servicial en su labor pastoral eclesial y

luego su compromiso la llevó a comprometerse con el pueblo organizado. Es por esa razón que cuando el ejército la asociaron a la guerrilla.

Se conoce de su alegría y de su entrega solidaria por las mujeres de las maquilas a quienes acompañaba en la lucha por sus derechos. Como refiere el P. Ramírez: *“Esta chica iba hasta las maquilas a evangelizar a las trabajadoras y cuando no tenían dinero para el pasaje, ella les daba el dinero a las mujeres y se regresaba caminando, ¡desde San Marcos, incluso!”*

Un día, cuando ella tenía 15 años, miembros del ejército la persiguieron y apuñalaron, como estaba cerca de la casa fue un poco más fácil asistirle, fue llevada al hospital y se recuperó.

Casi dos años después, en una noche el 7 de mayo de 1984, cuando regresaba junto a un grupo de jóvenes, fueron acorralados por el ejército, mientras ella procuraba que quienes la acompañaban se salvara, Idalia fue asesinada.

Muy presente en la memoria histórica y en la conmemoración martirial de la Parroquia San Francisco de Asís, está Celia Claros, una vendedora ambulante de frutas y verduras, quien conociendo al P. Ortiz, y siendo evangelizada por él, decidió incorporarse en las Comunidades Eclesiales de Base. Se involucró en el Servicio Pastoral de la parroquia, como evangelizadora. Iba con otras personas, casa por casa, compartiendo temas de reflexión socio-religiosa e invitando a

formar Comunidades Eclesiales de Base¹⁷. Su campo de acción era principalmente la Col. Iberia y la zona de San Simón.

Carla Herrera amplió sobre cómo algunas personas en el contexto del conflicto armado, desde su visión de fe, decidieron involucrarse en la lucha armada como opción para hacer frente a situaciones de violencia estructural por parte del poder oficial, mientras otros denunciaban pero no llegaban al uso de las armas: *“En ese tiempo, la lucha armada no podía verse desvinculada de la*

¹⁷ Comunidades Eclesiales de Base: tipo de organización eclesial surgida a raíz de las nuevas orientaciones emanadas del Concilio Vaticano II (1962-1965) y de las Conferencias Generales del Episcopados Latinoamericano desde finales de los sesentas. Su presencia ha tenido auge, precisamente, en Latinoamérica, en el caso de El Salvador, a partir de la década de los setentas.

La Comunidad Eclesial de Base es una comunidad sociológica (“de Base”), psicológica (“Comunidad”) y teológica (“Eclesial”). El principio y la motivación básica de estas comunidades es la fe en Cristo, desde una lectura liberacionista.

Comparten sus miembros sus experiencias de vida, de fe y de compromiso social. Buscan descubrir la realidad sobre la que actúan, diagnosticar sobre esa misma realidad con la ayuda de las ciencias humanas y fundamentalmente a la luz de la fe, desde su óptica particular, para transformar esa misma realidad según el plan liberador de Dios. Consúltense el artículo “¿Qué es una Comunidad Eclesial de Base”, de Gregorio Iriarte, en el sitio web “RedesCristianas.net”, referenciado en <http://www.redescristianas.net/2006/07/17/%C2%BFque-es-una-comunidad-ecclesial-de-base-gregorio-iriarte/>.

actividad eclesial, porque de alguna manera el Evangelio les llevaba a tomar la lucha. Había algunas mujeres que se resistían, que tenían que seguir con las comunidades eclesiales y que pensaban que en ellas había que dar a conocer la Palabra de Dios a las personas, desde la teología de la Liberación y desde los Documentos de la Iglesia, que todo eso fomentaba y venía a apoyar el quehacer de las comunidades eclesiales.

Pero, claro, sí las comunidades eclesiales estaban siendo arrinconadas, les mataban a miembros y hacían saqueos, si habían esas presiones a los miembros de las comunidades y sabían y sentían que no debían dejarse pisotear, pues tomaban la opción de irse a la guerrilla”.

En el caso de Celia, ella no tomó las armas, pero sí apoyó a jóvenes y otras personas involucradas en la guerrilla y en movimientos sociales, dándoles refugio y acompañamiento, cuando se organizaban o cuando sufrían persecución.

Carla contó que: *“El día que la mataron [18 de octubre de 1981], Celia tenía unos jóvenes en la casa, entre ellos, un tío mío. Allí los rodearon los militares y*

los “desaparecieron”¹⁸. La sacaron a ella, al esposo y a los jóvenes que estaban allí. No se sabe dónde estaban, adónde los mataron, porque lo que sí se dio es que varios de ellos aparecieron sin sus cabezas. Algunos fueron reconocidos en el Cementerio de Lourdes, Colón. A Celia Claros sí la reconocieron, porque la cabeza de Celia se la habían metido en su útero, pero su cuerpo fue a aparecer en el municipio de Colón”.

Carla ve en Celia un símbolo de solidaridad y de no conformismo ante la injusticia: *“Fue una mujer pobre, pero el Evangelio la llevaba a solidarizarse, a decirse: “No soy la única que está fregada, no soy la única que tiene que salir adelante, tenemos que seguir adelante todos”, y para que salgamos adelante, tenían que tomar opciones: actuar desde las Comunidades Eclesiales de Base y otros en la lucha armada”.*

Nótese como, nuevamente, desde la pastoral y visión de la Parroquia San Francisco de Asís, lejos de obstaculizar la fe la incorporación del cristiano en la transformación activa de su entorno, suele ser justamente, el fundamento que da incentivo para ello, para el caso, desde la teoría y praxis liberacionista, con

¹⁸ Desaparecer, desaparecido: en el contexto del conflicto armado salvadoreño, y en general, en uno de carácter bélico, acción de asesinar por motivos ideológico-políticos, principalmente, a los opositores, tratando de no dejar paradero de su cadáver, así como el hecho de ser asesinado de esa manera.

su interpretación del Evangelio y el magisterio eclesiástico, así como con su praxis consecuente.

Fotografía 6: Composición en honor de los “mártires” homenajeados por la parroquia San Francisco de Asís, en Mejicanos



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

La conmemoración de los “mártires”, por tanto, aunque no reconocidos por tales oficialmente por la Iglesia Católica, sin embargo, es un motivo especial de celebración en esta comunidad. Se celebra con la misa de quienes se conmemora, y se prepara un sermón alusivo, incluso se ha contado con la participación de familiares y amigos de los victimizados, quienes dan testimonios sobre ellos, todo esto, como refiere Carla Herrera, para mantener viva la “memoria histórica” y continuar el ideal que ellos profesaban.

El Sagrario, que es donde los católicos colocan a Jesús Eucaristía para su adoración, al igual que en la mayoría de parroquias católicas actuales, está

situado a un lado de la iglesia, para el caso, al costado derecho, separando al coro y a unas bancas para los fieles.

Las veces que se visitó este templo, no se pudo ver gente arrodillada o sentada frente al Sagrario, en cambio sí se pudo observar un movimiento con cierta frecuencia de laicos, la mayoría pertenecientes al coro (situado justamente detrás del Sagrario), que iban y venían sin mostrar ninguna señal externa de adoración o de atención al Santísimo allí ubicado.

Fotografía 7: Sagrario ubicado en costado derecho de la parroquia San Francisco de Asís, en Mejicanos.



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

CAPÍTULO IV

CLASIFICACIÓN Y DESCRIPCIÓN DE ALGUNOS RITOS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LA PARROQUIA SAN FRANCISCO DE ASÍS

1. Generalidades

Como toda parroquia católica, la parroquia San Francisco de Asís en Mejicanos, cuenta con numerosas actividades: litúrgicas, de formación espiritual y doctrinal, además de obras de acción social. Entre las prácticas religiosas más importantes allí, están: la celebración de la misa y otros sacramentos, como el bautismo y la unción de los enfermos, el rezo de la liturgia de las horas, de parte de los religiosos, horas santas, la “Oración Pasionista”, Viacrucis, posadas y novenas.

La mayor parte de estas prácticas religiosas suelen durar alrededor de media a una hora; sin embargo, la misa dominical matutina, en que el sermón cobra gran relevancia, por lo mismo, puede durar de hora y media a dos horas

Los jóvenes no frecuentan mucho los rezos, según Carla Herrera¹⁹, porque: *“Hay allí muchos elementos dogmáticos o devocionales tradicionales con los*

¹⁹ Carla Herrera, docente de veintinueve años, trabaja en el Kindergarten de la Parroquia San Francisco de Asís, así como en un Proyecto de Becas para jóvenes, una iniciativa de esta parroquia, para darle apoyo material y motivacional a jóvenes de escasos recursos, que sin ayuda, no podrían sacar su bachillerato ni ir a la universidad. Tiene quince años de ser miembro

que los jóvenes ya no se identifican; porque suelen andar con sus celulares, se distraen y no les gusta que les regañen, o porque otra gente les reprocha que andan en cosas de religión, y sin embargo, no cambian de vida”.

Las misas las ofician todos los días, aunque son más concurridas los sábados y domingos. Se ha podido observar, desde un punto de vista demográfico, que asiste un número mayor de mujeres que de hombres, que la población adulta es más numerosa que la juvenil (excepto en la misa de jóvenes, que se celebra los domingos a las 5:00 pm), y que socio-económicamente, el grueso de la gente pertenece a la clase media y a la baja.

2. Clasificación y descripción

Los ritos y prácticas religiosas que con mayor énfasis abordaron los sujetos de estudio en la Parroquia San Francisco de Asís fueron:

-la misa

-la “oración pasionista”

-las fiestas patronales

-y las horas santas.

activo en su comunidad, colaborando en Comunidades Eclesiales de Base, participando en reflexiones grupales sobre la realidad y en el coro.

Estas prácticas, todas, pertenecen a la ritualidad de tipo periódico, en la medida que no marcan una transición vital, trascendental u ontológica en los participantes, sino que obedecen a una orientación cíclica, sea por el cristocentrismo del Año y calendario litúrgico católico (como por ejemplo, en el caso de la misa, cuya celebración reviste especial importancia el día domingo, en que los cristianos celebran la resurrección de Jesús, pautando así en perspectiva religiosa la centralidad de la semana y el inicio de la misma), sea por convocación programada y reiterativa de reunirse los fieles para congregarse y compartir su fe, a través de diversas prácticas y manifestaciones de la misma (como es el caso de la oración pasionista y las horas santas; en este último caso, el día jueves cobra importancia en la medida que la Iglesia lo consagra al culto eucarístico, al conmemorar este día la Última Cena, en que Jesús instituye la Eucaristía).

La periodicidad celebrativa de la fiestas patronales estriba en que la comunidad festeja a sus santos patronos (San Francisco de Asís, patrono de la parroquia y San Pablo de la Cruz, fundador de la Congregación Pasionista) en una fecha determinada cada año, por medio de actos religiosos y culturales que integran a los miembros de la parroquia.

A continuación, se tratará de manera más puntual, cada uno de estos ritos y prácticas religiosas.

2.1 Misa

La estructura litúrgica según el misal reformado por Paulo VI y que constituye el misal oficial católico en la actualidad, es la base sobre la que se guían los sacerdotes de esta parroquia. Sin embargo, es notorio el grado de creatividad litúrgica, que aquí no solo es admitido, sino propiciado, y cuyos organizadores no son solo los curas que celebran la liturgia, sino los mismos seglares, que hacen propuestas para definir cuál será su participación en la misa dominical, preparando las moniciones, símbolos materiales a presentar en la parte de presentación de las ofrendas, cantos, etc.

Cada domingo, una comunidad es encargada de la liturgia, y cuentan con la asesoría de los sacerdotes y religiosos, que son quienes dan el visto bueno a las propuestas. Respecto a los cantos, todos son de corte popular; no obstante, algunos muestran su asociatividad con la Teología de la Liberación, por ejemplo, en una misa matinal parroquial (a las 8:00 am), para la parte de la oración del “Santo, santo, santo” previo al Prefacio, el coro cantaba un estribillo que decía: *“Vos sos tres veces Santo, vos tres veces justo, Liberador del mundo”*.

Fotografía 8: Jóvenes en un ensayo del coro parroquial.



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Puede verse también otras manifestaciones de creatividad litúrgica y participación comunitaria en la misa, en la “Presentación de las ofrendas”: la comunidad que esté a cargo de preparar la misa dominical, lleva en procesión objetos materiales que simbolizan aquello que pretenden ofrecer a Dios y que el sacerdote recibe como quien preside esa acción litúrgica.

Algunos significantes que utilizan: representaciones de palomas, como símbolos de paz; o de árboles, significando el deseo de protección ambiental; las canastillas con las ofrendas económicas, para el mantenimiento de la iglesia y sus obras; una copia del Plan Pastoral de la parroquia o incluso, personas representando a su comunidad: todo esto, en expresividad oferente, con base y expresividad popular.

Los actos penitenciales de la misa también se prestan a la intervención de la comunidad, sin seguir el rito de forma rígida: no solo piden perdón con las invocaciones tradicionales de *“Señor, ten Piedad; Cristo, ten piedad; Señor, ten piedad”*, sino que se adicionan a veces, por medio de proyecciones, imágenes que son explicadas por el monitor, pidiendo perdón por cuestiones concretas: por “pecados” contra la ecología, la vulneración de los derechos humanos, la humillación al ser humano, y luego de cada petición, se canta el *“Señor, ten piedad”*.

Fotografía 9: Pantalla donde se proyectan imágenes durante el Acto Penitencial en la misa



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

En la acción del acolitado, participan tanto hombres como mujeres, lo mismo en el momento de la Comunión, que pueden darla ambos; en más de una ocasión se pudo ver a una monja junto al sacerdote ejerciendo tal función.

El Credo también es utilizado como vehículo del enfoque teológico liberacionista: no se reza repitiendo los artículos tradicionales de dicho Símbolo apostólico, sino que tomándolo de base, se añaden frases que lo matizan de acuerdo a ideas propias del imaginario liberacionista y que evocan fácilmente pensamientos y símbolos que tienen sentido para aquellos asistentes que conocen y que se identifican con dicha corriente.

Dice el sacerdote, por ejemplo, en tono interrogativo: *“¿Creen en Dios, Padre de la Humanidad, de la que somos hermanos sin distinción de raza ni credos?”*, *“¿Creen en su Hijo Jesucristo, anunciador del Reino y de la liberación?”*, *“¿Y en la Iglesia, misionera de la liberación, de la justicia y de la paz, que debe denunciar la opresión, la desigualdad y la pobreza?”*. A estas frases, los fieles responde: *“Sí, creemos”*.

Arnoldo Cabrera²⁰ hizo notar lo siguiente: *“A pesar que esta parroquia es, ¿cómo decirle?, progresista, por así decirlo, aquí viene gente de diverso pensamiento político”*. *“En esta parroquia se politiza bastante el Evangelio, y esto lo digo no como si fuera un error, sino que más bien a mí me parece que el*

²⁰ Arnoldo Cabrera, de cuarenta y tres años de edad, es docente de la Escuela San Agustín, cercana a la Parroquia San Francisco de Asís, impartiendo la materia de Lenguaje y Literatura. Es director del coro de esta parroquia y participa allí en otras actividades como en la formación catequética, dando charlas y siendo miembro de una Comunidad Eclesial de Base. Son catorce los años que tiene de estar como laico comprometido.

Evangelio debe inmiscuirse en la vida política.” A través de las entrevistas, tanto con seglares como con quienes llevan vida de consagración religiosa, han hecho notar la autoconciencia que tienen de pertenecer a una cosmovisión “liberacionista” o “progresista”.

Algunos, sin embargo, incluidos los religiosos que reciben mayor formación teológica y conocen las fuentes y autores de las enseñanzas que reciben en la UCA o de la lectura de literatura de teología latinoamericana, no adhieren a esta tipología ideológica de manera absoluta, sino en términos generales, siendo en algunos casos, críticos con ciertas orientaciones pastorales o con ideas que conciben reduccionistas o que por el exceso de atención a ellas, impide ver otras que pueden ser complementarias.

El criticismo, sin embargo, es relativo, frente al enorme grado de adhesión e identificación de los miembros de la comunidad parroquial con el pensamiento e imaginario liberacionista y progresista, como ellos mismos denominan.

Fotografía 10: P. Antonio Rodríguez, Párroco de la parroquia San Francisco de Asís, en Mejicanos, durante un sermón en misa.



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

2.2 Oración Pasionista

El carisma pasionista en palabras del Hno. Alejandro Hernández²¹, es el siguiente: *“Nuestra especialidad es predicar y anunciar la Pasión de Cristo. Básicamente nuestro carisma es hacer y ser memoria, recuerdo, de la Pasión de Cristo, con la propia vida y con las obras”*. Quizá la manifestación en forma de práctica religiosa, que tienen los pasionistas de la parroquia “San Francisco”

²¹ Alejandro Hernández es un religioso venezolano pasionista de veintidós años, estudiante de Licenciatura en Teología en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA). Tiene cinco años de pertenecer a la Congregación Pasionista y un año de residir en El Salvador, en la Casa de los Pasionistas, en la Parroquia San Francisco de Asís. Trabaja en la Pastoral Juvenil.

en Meicanos, y que mejor trasluce dicho carisma, es la Oración Pasionista. Consiste en una dinámica organizada de reflexiones, meditación, técnicas de relajación y cantos que inducen a los participantes a hacer oración, a interiorizar los contenidos propuestos por quien organiza la Oración Pasionista.

Los temas desarrollados se centran en la meditación de la Pasión de Cristo y se brinda material, audiovisual o escrito, que facilite a los asistentes a reflexionar y hacer oración, con frecuencia, orientada a hacer propósitos o resoluciones espirituales prácticas. Se realiza los días viernes, a las 7 de la noche, porque en la tradición cristiana, Jesús de Nazareth fue crucificado un día viernes, y por eso ellos conmemoran su Pasión y Muerte, a las que otorgan un sentido sacrificial y salvífico.

La Oración Pasionista, de acuerdo al Hno. Pedro Lezana²², pretende ser una escuela de oración. Según los estatutos, las casas pasionistas deben tener escuelas de oración. Los destinatarios principales son jóvenes. Suelen llegar entre 20 a 35 de ellos. En este caso, la mayoría son hombres y preguntado las razones de ello, uno de los religiosos respondió que probablemente, porque debido a que esta práctica es nocturna, muchas chicas no tendrían permiso

²² Pedro Lezana es un religioso pasionista de origen mexicano, con 33 años de edad. Hizo su noviciado en España. Tiene siete años de pertenecer a la Congregación Pasionista. Actualmente estudia teología en la Universidad Centroamericana “José Simeón cañas” (UCA) y colabora con la Pastoral Juvenil de la Parroquia San Francisco de Asís.

para andar solas transitando el camino desde sus casas hacia la parroquia, ya que es considerado peligroso, por la presencia de maras y el latrocinio. Los varones incurren en los mismos peligros, pero prima la percepción de que la mujer está más vulnerable a ser victimizada.

Según el Hno. Pedro Lezana, esta parroquia muy conflictiva social y familiarmente. Por eso, actividades para los jóvenes, como lo es la “Oración Pasionista”, hacen que se sientan bien. Les facilita espacios para reunirse y socializar sanamente.

Las necesidades no solo en orden espiritual, sino humano, económico, psicológico, para este religioso, afectan en ellos de manera que con frecuencia, la pastoral que se les imparte podría estar fallando, al no tener en cuenta dichas condicionantes: *“Quizás aquí los pasionistas a veces, dejamos de lado, no atendemos esos factores que ellos [los jóvenes] necesitan. Pienso yo, es mi percepción. A veces queremos llevar al joven por un lado y tal vez el joven no esté necesitando ahora ese tipo de ayuda, sino otro tipo de meditación, otro tipo de oración. Hay jóvenes que carecen mucho de afecto (...) Si les hablas de un Dios que pide que atendamos a los pobres, que hay que atenderlos a ellos...Sí, pero, -“Y a mí, ¿quién me atiende?”, podrían decir ellos”,* señala el religioso.

En concordancia sobre la conflictividad socio-familiar señalada por este religioso, Doña Rebeca Alas²³ dice que hay niños que en su oraciones comunitarias llegan a pedir: *“-Yo quisiera que el Niño Jesús ayudara a que mi mamá y mi papá no se separaran”*. *“Viera que eso cómo nos conmueve”*, se lamentaba esta señora.

2.3 Fiestas Patronales

Se celebran a dos santos patronos principales: San Francisco de Asís (el 4 de octubre, patrono de la parroquia) y a San Pablo de la Cruz (19 de octubre, patrono de la Congregación Pasionista). Para estas fiestas se hace una preparación, un Triduo o a veces, novenas que concluyen el día de la fiesta del patrono.

El Triduo consiste, precisamente, en tres días que preceden a la celebración de una festividad o solemnidad religiosa., y que dentro de ellos, se realizan celebraciones litúrgicas, eventos culturales, charlas o devociones, que van orientando hacia un mayor realce de la fiesta que da culminación al final del

²³ Rebeca Alas, a sus sesenta y seis años, se dedica a oficios domésticos, cuidando en la actualidad, a un matrimonio de adultos mayores. Cuenta con siete años de haberse integrado a la Pastoral de la Salud en la Parroquia San Francisco de Asís, visitando enfermos. Es también Ministra Extraordinaria de la Comunión, dándoles el Viático a los enfermos cuando les visita, y está involucrada en obras de evangelización. Pertenece a una Comunidad Eclesial de Base.

Triduo. Según el Hno. Tomás Guzmán²⁴: *“La idea es crear un ambiente que rescate la espiritualidad en torno a la festividad. Por ejemplo, si hablamos de S. Pablo de la Cruz, pues obviamente hablamos del carisma pasionista que él recibió, para compartirlo con la gente, que entiendan un poco más cómo va esto del carisma pasionista y entiendan también que ellos pueden participar de ese carisma”*.

Dicha preparación se convierte, por tanto, en vehículo por el cual los pasionistas transmiten su espiritualidad propia, heredada de su fundador, y la tratan de inculcar a la feligresía de la parroquia, incidiendo así en la reproducción de elementos identitarios de su comunidad.

El Triduo en honor a San Pablo de la Cruz se viene desarrollando desde hace siete años en la Parroquia San Francisco de Asís. En el primer año, lo organizaron los pasionistas, como un plan piloto, y teniendo éxito, se fue repitiendo la experiencia, y los fieles se fueron involucrando más en la logística

²⁴ Hno. Tomás Guzmán: religioso pasionista mexicano, de 34 años de edad. Entró a la Congregación Pasionista en 2006, haciendo sus primeros votos en España, en 2008. Se encuentra en la Parroquia San Francisco de Asís desde 2009. En la actualidad, estudia teología en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) y realiza brinda acompañamiento a grupos juveniles y a Comunidades Eclesiales de Base. Colabora también impartiendo catequesis, charlas espirituales en retiros y coopera también en las actividades de servicio social que brinda la parroquia.

y realización de las distintas actividades allí realizadas. Están proyectados para que participe la mayor cantidad de gente posible y por eso, aunque la fiesta principal pueda caer en algún día laboral, sin embargo, los triduos suelen hacerse los días viernes, sábados y domingos.

En su primer Triduo, los religiosos elaboraron un mural en el Salón Parroquial con cuadros de santos pasionistas, escenas de la Pasión de Cristo y motivos relacionados con la Congregación. El Hno. Tomás hizo una rememoración de esa experiencia inicial: *“El primer año lo hicimos nosotros, porque era piloto, no sabíamos qué hacer, no estábamos ni siquiera seguros de si realmente lo estábamos haciendo bien”. “En el pasaje se hizo una exposición con todo lo que había en la clínica del Servicio Social Pasionista, clínica Octavio Ortiz. Se dieron muchas cosas gratis, servicios gratis como una muestra de que no sólo hay que quedarse rezando, sino también ponerse al servicio de los necesitados y de los demás”.*

Es notorio que para los pasionistas, es importante que se comprenda que su espiritualidad lejos de fomentar una religiosidad de tipo intimista, devocional y reducida a lo privado, trata de inculcar un compromiso social, un servicio a la comunidad.

Dentro del triduo, han tenido la iniciativa de organizar tours de exposiciones, en los que han participado incluso gente de otras parroquias, personas también a

los que los pasionistas les daban clases de servicio social. Había cinco puntos estacionarios en el tour; se empezaba el recorrido en el Servicio Social Pasionista, luego se iba al pasaje que conduce a la Parroquia, seguidamente se visitaba la Casa Pasionista, aledaña al templo, después se detenía a observar una exposición fotográfica en el Salón parroquial y se terminaba en el templo, con una dramatización en la que participaban cinco jóvenes representando el proceso de conversión de las personas ejemplificado en una chica que llevaba mala vida, se aleja de Dios, pero después reconoce que Dios nunca la ha abandonado y acaba cambiando de actitud con la gente, reconciliándose con los demás y con Dios. El recorrido del tour se ha hecho en grupos de ocho a diez personas, guiados por dos religiosos al principio, pero posteriormente, laicos también.

También se mostraban vídeos acerca de las misiones pasionistas en el mundo y su apostolado, donde, además, se apreciaban imágenes sobre su labor social, trabajando con niños, enseñándoles a leer, impartiendo cursos de pastelería, formación en valores y derechos humanos, talleres y cursos de diferentes oficios, entre otras formas de cooperación que brinda la Congregación Pasionista.

“Fue algo muy cansado, pero realmente bonito, valió la pena, porque la gente se interesó, captó la idea, quiere decir que sí nos dimos a entender, pues, y por otro lado, también a la gente le gustó y se sintió más atraída, hubo más

preguntas de las personas acerca de nuestro carisma. Se empezaron a acercar más a nosotros, eso fue muy bueno, porque eso era lo que queríamos”, expresó el Hno. Tomás, respecto al éxito obtenido en la puesta en escena de las actividades en el marco del triduo en honor a san Pablo de la Cruz.

Dicho tour, del que se ha venido hablando, se realiza por la tarde. Al final de ella, a las seis, se han venido realizando conciertos pasionistas, cuyos protagonistas (cantantes y músicos) han venido siendo los religiosos pasionistas. Este evento se desarrolla en el templo y se trata de dar a conocer el carisma pasionista, centrado en la memoria y meditación de la Pasión de Cristo, de tratar de reflejar el amor a los hombres por parte de Jesús Crucificado.

En el interior de la iglesia, se ponen pantallas donde se proyectan las letras de las canciones. El concierto se prepara con un mes de preparación a través de ensayos, con una frecuencia a veces, de cinco veces por semana. En él, se cantan diez canciones y se explica, previo a su interpretación musical, la razón por la que han sido seleccionadas y cuál es el mensaje que se pretende compartir, que es en resumen, adquirir un compromiso solidario en favor de los crucificados²⁵ actuales por amor a Jesús crucificado.

²⁵ Crucificados: desde una teología liberacionista, aquellos que actualmente padecen condiciones de sufrimiento injusto (pobreza, marginación, explotación, opresión, desigualdad,

Al concluir el concierto, se sale en procesión con una cruz, desde el templo hacia el jardín de la Casa Pasionista, y se invita a los concurrentes a dirigir oraciones mientras se coloca la Cruz en el jardín. El evento suele acabar poco después de las 8 pm.

La organización y realización de las novenas hacia los santos patronos es desarrollada principalmente por las comunidades, y se llevan a cabo en casas particulares o centros donde éstas se reúnen. En los nueve días que culminan con la celebración de la fiesta patronal, se suelen rezar el rosario, comenzando con un saludo inicial. Una peculiaridad es que en vez de rezar diez avemarías por misterio, es frecuente que las comunidades acorten el número, reduciéndolo a veces a cinco.

maltrato), haciendo alusión a Jesús Crucificado como arquetipo referencial, que se convierte en el Crucificado paradigmático, considerado como ejemplo de víctima de la injusticia, pero a la vez, dando testimonio de padecer por llevar adelante el proyecto de la construcción del Reino de Dios, que en clave liberacionista, debe entenderse como una realidad intrahistórica, encarnada, en la que los seres humanos adoptan protagonismo, como constructores, continuadores de la utopía de Jesús de Nazareth, de un mundo más justo y solidario con los más débiles, realizando, con ello, una radical oposición, teórica y práctica, a la estructuras de muerte, que por ser consideradas intrínsecamente injustas y deshumanizantes, crucifican (usando el lenguaje figurado) a grandes mayorías.

Es común también, la omisión de las Letanías Lauretanas que suelen recitarse como parte final del rosario. Se intercalan peticiones personales entre los misterios, se hacen reflexiones, en base a escritos u homilías de Mons. Romero, Documentos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano o algún otro texto formativo. Hay cantos al principio y al final del rosario.

El propio día de la fiesta patronal, o en su defecto, el domingo siguiente, se reza un rosario de Aurora a las 5 am y luego se departe atol shuco. Durante la tarde hay eventos culturales, dramatizaciones, rifas, ventas. Destaca particularmente, un convivio organizado por la parroquia. En él, un par de laicas colaboran preparando el chocolate para que esté listo a mediados de la tarde; se mandan también, a encargar tamales y pan, y todo esto es repartido entre los parroquianos, ayudando en ello, religiosos y seglares jóvenes y adultos.

Este convivio es sufragado por la parroquia, no se vende la comida ni la bebida y se aprecia en él una alegría común de poder compartir entre los miembros de la comunidad.

Cerca del anochecer, se quema un torito y pólvora, además de celebrar la santa misa con motivos alusivos al santo patrono, patentes en la liturgia y en la predicación. Por ejemplo; se mandan a hacer para la misa un par de banners con motivos pasionistas, tales como una imagen de San Pablo de la Cruz o del

escudo pasionista, con frases alusivas. En una ocasión, la leyenda fue: *“La Pasión de Cristo es la maravilla de las maravillas de Dios”*, según refiere el Hno. Tomás. El ambiente es de algarabía y fraternidad.

Un triduo peculiar es el que se organiza en honor de San Gabriel de la Dolorosa, patrono de la juventud pasionista, cuya fiesta es el 27 de febrero. En él, se hacen actividades que van dirigidas con mayor énfasis hacia los jóvenes. Se pretende inculcarles valores cristianos y cívicos, pero en forma no solo reflexiva, sino lúdica.

Algunos de los juegos en que se involucran los jóvenes, son descritos por el Hno. Tomás de la siguiente manera: *“Se organizan en equipos y se ponen varias estaciones. Se les manda, por ejemplo, una pista o un dibujo y ese dibujo tiene que llevarlos a un lugar específico, por ejemplo, una cruz, y a lo mejor quiere decir que es el templo y se van para acá, o ponen una imagen de Mons. Romero, y a lo mejor quiere decir que se vayan al Centro Mons. Romero y allí llegan, leen algo sobre su vida, se les hace una prueba, no sé, un baile, algo chusco, pues, que se diviertan, que mantengan el equilibrio, que se pasen naranjas, cosas bien chuscas, divertidas, que se entretengan, pero que les dejen nuestra espiritualidad”*.

Para las fiestas patronales, se suele invitar a un sacerdote amigo de la parroquia para que concelebre la misa y dirija algunas palabras a la

comunidad. Ese fue el caso de la fiesta de San Francisco de Asís en 2012, en que el invitado fue el P. Rodolfo Cardenal. Según Don Bernardo Piche²⁶, en los Triduos (para S. Francisco, S. Pablo de la Cruz) llegan varias personas que no están comprometidas en ningún apostolado o comunidad y entonces allí se aprovecha para edificarlas e invitarlas.

Fotografía 11: P. Rodolfo Cardenal (*primero de izquierda a derecha*), concelebrando en la fiesta de San Francisco de Asís (04 de octubre de 2012)



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

²⁶ Bernardo Piche es un trabajador de oficios varios, que por el momento, vende billetes de lotería, a sus sesenta y seis años. Ha sido perseverante en colaborar en la Parroquia San Francisco de Asís desde 1984, luego de haber pertenecido a movimientos sociales durante los primeros años del Conflicto Armado en El Salvador. Actualmente, apoya en la Pastoral Familiar, sobre todo a los matrimonios, y da catequesis para niños, preparándolos también para la Primera Comunión.

Como se puede apreciar en la fotografía 12, la mayor parte de los fieles son mujeres y están en actitud intercomunicativa, dentro del templo, en espera de que comience la misa. De hecho, unas de las observaciones recurrentes en el trabajo de campo, fue que casi nadie se arrodilla ni da muestras de estar orando, ni antes, ni durante ni después de la misa. La mayoría está o platicando o en silencio, sentados, con signos de ansiedad porque empiece la liturgia.

Fotografía 12: Fieles en espera del inicio de la misa patronal de San Francisco de Asís (04 de octubre 2012)



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Desde una perspectiva tradicional, esto parece indicar un influjo desacralizante en esta comunidad, en que las manifestaciones convencionales de respeto, silencio, interiorización, demostraban una sensación de recogimiento y de conciencia de estar los fieles dentro de un espacio sagrado.

Sin embargo, según comentaba un religioso, al traérsele esta observación, decía que sucede que probablemente a esas actitudes de religiosidad

tradicional, las esté sustituyendo otras en que más que la inconciencia del carácter sagrado del templo y la liturgia, más bien, estaría primando una actitud de familiaridad y cercanía no solo entre los mismos feligreses, sino entre ellos y la divinidad.

Parafraseando al religioso, si ellos creen que Dios los ama y es su amigo, quizás entonces darle importancia a aspectos externos, etiquetas de urbanidad meramente convencional, no sería tan importante, experimentándose una relación más directa y sencilla con lo divino.

En las ponencias que se realizan durante los triduos, se trata de seleccionar a personas principalmente de la parroquia, para impartirlas, sean de vida consagrada o seglares, que sean reconocidas como modelos dentro de su comunidad por su participación activa, disponibilidad en el servicio y cualidades semejantes.

Tales ponencias y foros, no tratan estrictamente sobre el santo que se ha de celebrar, sino que también, buscan hacer reflexiones y análisis sobre la realidad social. Hay invitados de ONG's, del Servicio Social Pasionista y en general, personas que fomentan la participación ciudadana desde lo social y lo político.

Entre los actos culturales, se preparan bailes y representaciones infantiles en las que participan niños del Kinder Mons. Romero. *“Hay niños que los visten de pajaritos, animalitos, por lo del medio ambiente, pues S. Francisco amaba a la*

naturaleza. Quería al agua, respetaba la tierra, respetaba a la luna, la “hermana Luna”, le decía, el Hermano Sol y todas estas cosas se hacen en memoria de lo que él vivía, siguiendo su ejemplo, amando la naturaleza”, comentaba Doña Rebeca.

Ella misma habla acerca de la fiesta de San Francisco de Asís y su experiencia en ella: *“Se hace la novena a San Francisco y se hace la celebración de su misa, cuando no llueve, porque cuando llueve, como este año [2012], no se hizo procesión, que viene desde la Clínica San Francisco y se celebra con alboradas, se quema el torito, hay piñatas para los niños. Se vende comida o se comparte y se siente bonito, participando y comiendo y son tradiciones bonitas”.*

Fotografía 13: Imagen del santo patrono, San Francisco de Asís, enflorada especialmente en el día de su fiesta (04 de octubre de 2012)



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Fotografía 14: Mural en el fondo de la Biblioteca parroquial



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Fotografía 15: Composición con pósters de San Pablo de la Cruz y un mensaje pasionista



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Un buen ejemplo de cómo la comunidad de esta parroquia conjuga su identidad liberacionista con la pasionista, puede verse reflejado en la fotografía 16. La frase que allí se muestra, combina tanto un mensaje paulino como un leit motiv de la teología de la liberación: el pobre, como arquetipo teologizado. El pobre,

como presencia actual de Jesús crucificado, Cristo mismo crucificado en los pobres.

Fotografía 16: Composición con la frase: “Pablo descubrió en el rostro del pobre, el rostro de Dios crucificado”.



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Alegría, compartimiento, involucramiento, esfuerzo, dedicación, creatividad: son algunas de las características de las personas que participan en la organización y despliegue de estas actividades parroquiales en honor de sus patronos, siendo los más entusiastas colaboradores, los jóvenes.

2.4 Horas Santas

Se realizan los jueves, en la parroquia, de 4 a 8 pm, y en las comunidades, puede ser viernes o sábado, durando allí solo una hora, generalmente a finales de la tarde o principios de la noche. En la parroquia, se inicia con la Exposición del Santísimo que es puesto en la Custodia y dejado sobre el altar, para la

adoración de los fieles. Se pone música clásica o instrumental para ambientación y en delante se queda en silencio, para que quien quieran adorar al Santísimo, lo haga libremente a su manera, sin pautas ni reflexiones que estén dirigiendo.

Se busca con ello dar espacios de recogimiento e intimidad con Dios; en contraste con la mayoría de prácticas religiosas en esta parroquia, que acentúan lo comunitario, las Horas Santa hechas en el templo provocan mayor desarrollo de una relación personal con Dios. Caso contrario de la dinámica desarrollada en algunas comunidades, de las que se quejó el Hno. Alejandro: *“Es como talleres de oración, muy cargados de reflexión o mensajes, aunque a la gente en principio no se acostumbran al silencio y al recogimiento. Pero hay que hacer la diferencia y enseñarles oración”*.

Para Bernardo Piche la hora santa: *“Es un momento de oración, es un momento de recogimiento, un momento que como en los días domingo también uno se ve con todos los amigos, con todas las personas, y eso llama a un espíritu de fraternidad”*.

Según refiere el Hno. Pedro, en las comunidades, los temas y las respectivas lecturas de las Horas Santas, que con frecuencia son textos bíblicos, homilías de Mons. Romero o magisterio conciliar, suelen ir relacionados con alguna

fecha, acontecimiento o conmemoración que haya ocurrido en fechas cercanas: día de la ecología, algún mártir, María, el santo patrono, etc.

“La hora santa aquí se celebra de una manera muy diferente que en otras parroquias, en el sentido que se deja más que la persona interiorice. Estamos más distantes de horas santas con alabanzas y estas cuestiones. Aquí se mira más que la persona tenga una experiencia con Dios y que en esa hora se deje interpelar y que pueda descubrir qué es lo que Dios nos pide en nuestra realidad concreta, como la vivimos en la parroquia”, apunta Arnoldo Cabrera.

Carla Herrera hace notar que para algunas personas, el hecho que en las Horas Santas en las comunidades, no siempre esté presente el Santísimo Sacramento, les inquieta y sienten que no es una “verdadera” Hora Santa, puesto que no está allí Jesús Sacramentado.

Ella y otros laicos comprometidos, les tratan de explicar que lo que cuenta también es que rinden culto a Dios unidos en oración y no obsta la ausencia de la Eucaristía. Sin duda, esto laicos representan una religiosidad menos dependiente de lo sacro objetivo para desarrollar su espiritualidad, en cambio quienes se inquietan son personas generalmente de edad madura o de la tercera edad, que han vivido por décadas bajo la influencia de una religiosidad popular tradicional y los cánones de una visión bastante cultural como eje devocional.

CAPÍTULO V

GENERALIDADES Y ALGUNAS EXPRESIONES SIMBÓLICAS DE LA MISIÓN SAN PÍO X

La Misión San Pío X del Priorato Nuestra Señora de Fátima, establecido en Guatemala, dirigida por sacerdotes de la Fraternidad sacerdotal San Pío X, se trata de un grupo de fieles católicos tradicionalistas (alrededor de 25 integrantes) que residen en el área de San Salvador (municipio) y de Santa Tecla, los que son visitados por los sacerdotes de esta unión pía una vez al mes durante tres o cuatro días seguidos, para recibir de ellos los sacramentos, enseñanza y dirección espiritual según la forma tradicionalista preconiliar. El mencionado Priorato pertenece al Distrito de México y Centro América, de dicha sociedad religiosa.

Fotografía 17: El Superior del Distrito de México, P. Mario Trejo, impartiendo una charla a los fieles



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Carece esta Misión de templo canónicamente erigido y de un centro de reunión fijo y propio, al no contar con el apoyo oficial de la jerarquía católica local, por lo que alquilan una casa que utilizan como capilla, a la vez, punto de encuentro para las diversas actividades que se desarrollan en la comunidad.

Hay feligreses de todas las edades, predominando los jóvenes y adultos. Al mencionar que su población es de alrededor de 25 personas, significa que aparte de este número de fieles perseverantes, que asisten con regularidad, existe un número indeterminado de asistentes a esa misión que solo la visitan ocasionalmente y no regresan, o llegan con poca asiduidad. La casa acondicionada como capilla está ubicada en una zona de clase media, de la Col. San Luis, cerca del Colegio Cristóbal Colón²⁷.

En las fotografías 18 y 19, se presentan dos de los cuadros puestos para la veneración de los fieles en esta comunidad: San José y la Virgen de Guadalupe, figuras de primera importancia dentro del catolicismo.

San José, aparte de haber sido el padre adoptivo de Jesús, es venerado como protector de la Iglesia, y no es casual que dentro del catolicismo tradicional se le tribute culto especial, puesto que en su hermenéutica sobre la actualidad la Iglesia padece crisis de fe y por tanto, conviene la protección y auxilio divino, del que este santo es eficaz intercesor, como lo creen los tradicionalistas.

²⁷ Ver Anexo IV.

La Virgen de Guadalupe, Emperatriz de las Américas, según el título que le diera la Iglesia Católica, ha ocupado por siglos un lugar especial en la devoción popular, no solo de los mexicanos, sino de los latinoamericanos en general, omnipresente en la iconografía, prácticas religiosas, oraciones e imaginario de los católicos de origen latinoamericano. Aparte de ser un icono religioso, sin duda, se ha llegado a convertir en símbolo identitario de esta región del planeta, en especial, de varias comunidades mestizas e indígenas.

La presencia de este cuadro, pues, implica una señal de que esta comunidad continúa la línea de religiosidad mariana, que ha caracterizado a buena parte de la población católica durante siglos (particularmente, desde 1531, en que los católicos remontan la fecha de las apariciones de la Virgen María a Juan Diego, de origen mesoamericano, en el Cerro de Tepeyac, bajo la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe, precisamente).

Foto 18: Cuadro de San José, padre adoptivo de Jesús y Patrono universal de la Iglesia Católica



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Fotografía 19: Cuadro de Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona de Latinoamérica



Fuente: Roberto López-Geissmann h

Un objeto de gran valor simbólico para la comunidad de la Misión San Pío X es el altar. En iglesias canónicamente erigidas y debidamente consagradas, el altar en que celebran la misa grupos tradicionalistas como la Fraternidad sacerdotal San Pío X, siguiendo la costumbre previa a la reforma litúrgica de Vaticano II, era una plancha pegada a un retablo, en el caso del altar mayor, o a la pared, en los altares laterales.

Sin embargo, es frecuente, que como en el caso de la Misión San Pío X, los grupos tradicionalistas se vean por falta de fondos, espacios y material adecuado, a improvisar el altar, normalmente, adornando con la mantelería, velas, flores, sacras y demás objetos litúrgicos, muebles que son utilizados a manera de altar.

Aparte de la importancia propia que de por sí tiene el altar dentro del contexto litúrgico católico, el altar al estilo preconiliar, cual puede observarse en la fotografía 20, refleja un instrumento de sobrevivencia, continuidad y lucha ideológica: es justamente sobre este tipo de altar en que se celebra la misa tridentina (rito romano tradicional), no sobre el altar convencional de la liturgia reformada por Paulo VI (la vigente en la oficialidad católica), que tiene forma de mesa.

Para los tradicionalistas, celebrar la misa con el rito antiguo en un altar hacia el cual el sacerdote da la cara (no como el actual en que el celebrante está volteado hacia el pueblo), implica una concepción vertical, teocéntrica de la misa, como sacrificio, primordialmente, a diferencia del énfasis festivo-comunitario de la misa reformada. Posteriormente, en la parte interpretativa de estudio, se ampliará este tema.

Fotografía 20: Altar para la celebración de la misa según el rito de la liturgia romana tradicional (según las rúbricas de 1962). Oraciones finales después de la Misa.



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

CAPÍTULO VI

CLASIFICACIÓN Y DESCRIPCIÓN DE ALGUNOS RITOS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LA MISIÓN SAN PÍO X

1. Generalidades

Tras estudiar esta comunidad, aunque igual que en el caso de la Parroquia san Francisco de Asís, existan más ritos y prácticas religiosas, sin embargo, aquellos que mayor importancia tienen para sus miembros, han sido los siguientes:

-la misa

-la “santificación dominical”

-el rosario

-y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.

Es importante destacar que por la falta de un sacerdote residiendo en el país, obligadamente esta comunidad se ve limitada en las celebraciones en las que se precisa de un ministro ordenado para llevarlas a cabo, como el caso de los ritos de Semana Santa o en la celebraciones de su patrono, San Pío X.

2. Clasificación y descripción

Los ritos y prácticas religiosas antes mencionados, al igual que en el caso de los aquí presentados de la Parroquia San Francisco de Asís, se pueden ubicar

en una ritualidad de tipo periódico: en el caso de la misa, la falta de un sacerdote les obliga a los fieles de esta comunidad a tenerla cada vez que son visitados por los curas de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, ordinariamente, una vez al mes, durante tres días, y que suele ser de viernes a domingo.

La “santificación dominical”, llama la atención, en tanto es la alternativa celebrativa que esta comunidad hace de una misa ordinaria, a falta de la misma, puesto que a los fieles de la Misión San Pío X se les desaconseja ir a la misa vigente por la autoridad oficial y por tanto, muchos de ellos asisten únicamente a la misa antigua (rito romano tradicional).

El rezo del rosario se hace con la misma dinámica acostumbrada en la tradición de la Iglesia Católica y según la usanza popular, tanto a nivel privado, como familiar y de manera pautada, justamente como preparación antes de la celebración de la misa. Es una práctica periódica que conmemora los misterios gozosos, dolorosos y gloriosos de la vida de Jesús de Nazareth, distribuidos de manera fija para meditarlos cinco de ellos cada día de la semana.

En el caso de la misa y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, aunque pueden ubicarse como periódicos, por una parte, debido a la ciclicidad en que se desarrollan (aparte de la obvia en la misa, también en el caso de los Ejercicios de San Ignacio, pues los fieles se disponen según sus posibilidades y voluntad, a realizarlos una o dos veces al año, en que ya está dispuesto por los

curas que se hagan en su Priorato, a mediados de año y en la última y primera semana de año), sin embargo, tiene en su haber una parte que connota un carácter no periódico, sino transitivo: en el caso de la misa, en el momento de la comunión, el comulgante en su cosmovisión y desde su experiencia de fe, se encuentra en un estado de trascendencia de lo ordinario de la vida, al unirse por un momento con la divinidad bajo la forma sacramental.

El ejercitante, tras realizar los ejercicios espirituales, jura delante del altar vivir de acuerdo a su fe y al Evangelio, en una ceremonia en el templo, junto el resto de los ejercitantes y el sacerdote, para después regresar a su estado de vida cotidiano, pero tras una proclama pública de su nueva “condición” y la certificación bajo compromiso libremente elegido, de haber pasado un tiempo de arrepentimiento y meditación que le conlleva a un cambio de vida, lo que fácilmente hace pensar en una ritualidad de paso o transición.

Seguidamente, se abordarán más en específico cada uno de los ritos y prácticas religiosas estudiados en esta comunidad.

2.1 Misa

Normalmente, la misa la celebran, si es en días entre semana, a las seis de la tarde y suelen durar una hora o un poco más o menos, dependiendo de la duración de la predicación (que se prolonga los días domingo y en las fiestas que revisten solemnidad, al ser de precepto). En los fines de semana, el

sacerdote visitante imparte una charla doctrinal o espiritual de 4 a 5: 30 de la tarde, y desde esa hora hasta las 6 pm, aprovecha para confesar, mientras los fieles que no se han de confesar o que lo van haciendo por turnos, se mantienen rezando el rosario, como preparación a la misa rezada.

Los domingos, hay actividad desde las 9.00 am, con los ensayos de acólitos y del coro, y desde la 9:30 hasta las 10:00 am, se da espacio para el rezo de rosario y confesiones. La misa dominical matutina es cantada (con canto gregoriano y popular tradicional) y el sermón suele ser más largo, por lo que la ceremonia suele durar más de hora y media. Al final, los fieles y el sacerdote, pasada la acción de gracias, se reúnen para socializar, comprar comida y bebidas, así como rifar libros como medios de recolección de fondos para el sostenimiento de la misión en San Salvador.

La misa tridentina (rito romano tradicional) se caracteriza porque se dice en latín, existe participación de los fieles, pero se limita a que puedan responder al sacerdote a ciertas partes de la misa, o a ayudar acolitando; sin embargo, no existe en el contexto de la misa tradicional las modernas figuras de los “ministros extraordinarios de la Eucaristía” (laicos), tampoco los seglares leen la epístola, ni se permite a las mujeres que colaboren en el servicio del altar.

La misa tradicional está llena de gestos rituales como genuflexiones, besos al altar, golpes de pecho, inclinaciones profundas, utilización de incienso en las

misas solemnes y cantadas, lo que la ubica en una atmósfera sacralizante, donde además, hay momentos de silencio ritual para que los fieles pueden tener momentos de recogimiento y se unan de manera más interiorista, a las oraciones del sacerdote, en una atmósfera misteriosa hasta llegar al clímax ritual: la consagración del Pan y el Vino, que se hace por parte del sacerdote en voz baja.

Fotografía 21: Confíteor (Yo confieso)



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Fotografía 22: Consagración



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

2.2 La santificación dominical

En cuanto a la ritualidad y prácticas religiosas, además de la misa y el rosario, es importante destacar la que podría considerarse una “paraliturgia” que los fieles celebran cuando no disponen con la presencia de un sacerdote. Por la visión que tiene el tradicionalismo de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (de hoy en adelante, FSSPX) acerca de la misa y la tradición católica, la mayoría de los fieles comparte la opinión de que la misa reformada bajo Paulo VI no es íntegramente católica y que es peligrosa para su fe, por lo que se abstienen de asistir a las liturgias oficiales, y esa es la razón que les motiva a reunirse los domingos, a las 10:00 am, para hacer una “santificación dominical”, no pudiendo disponer de la misa que ellos consideran “verdadera”, es decir, la misa tridentina, el rito romano tradicional.

Unas palabras de Mons. Lefebvre sirven para mostrar la necesidad adquirida que tienen los fieles del tradicionalismo católico como el de la FSSPX respecto a la misa tradicional y el juicio negativo sobre la misa reformada:

¿Estamos acaso equivocados al obstinarnos en querer conservar el rito de siempre? (...) Hemos rezado, hemos consultado, hemos reflexionado, hemos meditado para saber si verdaderamente somos nosotros los que estamos en el error, si verdaderamente no teníamos razón suficiente para no someternos a este nuevo rito.

¡Y bien! Justamente, la insistencia que esgrimen los que son enviados por Roma para pedirnos cambiar de rito, nos hace reflexionar y tenemos la convicción de que precisamente el nuevo rito de la Misa expresa una nueva fe, una fe que no es la nuestra, una fe que no es la fe católica. Esta *nueva misa* es un símbolo, es una expresión, es una imagen de una nueva fe, de una fe modernista.

Porque si la Santísima Iglesia quiso conservar en todo el curso de los siglos ese precioso tesoro que nos ha dado del rito de la Santa Misa que fue canonizado por San Pío V, no es por nada. Es porque en esta Misa se encuentra toda nuestra fe, toda la fe católica (...) Tenemos necesidad de esta Misa verdadera, de esta Misa de siempre de este sacrificio de Nuestro Señor Jesucristo para llenar realmente nuestras almas con el Espíritu Santo y con la fuerza de Nuestro Señor (Lefebvre, 2005, pp. 74-75).

La dinámica de la ya mencionada “santificación dominical” es la siguiente:

- Signarse y persignarse al principio.
- Ofrecer algunas intenciones y rezar algunas oraciones de entrada para comenzar el rosario (5 misterios).
- Concluir el rosario con oraciones a S. Miguel Arcángel u otras devociones pidiendo por la Iglesia o de honra a la Virgen María o S. José.

-Seguidamente, uno de los fieles toma un misal y lee las lecturas y oraciones del día (las funciones de rezar y de lector cuentan con gente encargada de las mismas).

-Finalmente, se pueden agregar oraciones breves de conclusión y se termina con la señal de la cruz.

2.3 Rosario

Al rezo del rosario se le otorga gran importancia. Confluye en esta práctica, la devoción mariana, que ha caracterizado a la religiosidad popular latinoamericana, y la creencia en la eficacia del rosario para obtener bendiciones y evitar males.

“Insistimos mucho en el rezo del santo rosario. ¿Por qué? Y bien, como Ud. lo sabe, en 1917, cuando la Virgen se apareció a los niños de Fátima, Ella misma se presentó como Ntra. Sra. del Rosario. Pidió que rezáramos el rosario para evitar catástrofes, problemas, etc. Entonces sí, fomentamos mucha esta devoción a Nuestra madre purísima, santísima, la Virgen María”, declaró el P. Gabrielle Bonatesta²⁸. En base a las entrevistas, y por la experiencia grupal que

²⁸ P. Gabrielle Bonatesta: sacerdote de origen sirio de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, licenciado en filosofía y letras, fue profesor hasta que ingresó a dicha institución tradicional católica en 1990. Sabe, aparte de su lengua materna, español, latín, griego, arameo, francés, holandés, inglés y alemán, entre otros idiomas. En la actualidad es coadjutor en el Priorato

se vio en distintas ocasiones en esta comunidad, no cabe duda de que la misa y el rosario son las prácticas religiosas con las que más se identifican los fieles, y están muy presentes en su imaginario como centro devocional y espiritual.

2.4 Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola

Este mismo cura hizo referencia a los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola como una práctica a la que la FSSPX le otorga relevancia. En el Priorato de Ntra. Sra. de Fátima, en Guatemala, donde residen estos sacerdotes, se predicán dichos ejercicios dos veces al año: a mediados y desde la última semana del año hasta la primera del siguiente, con duración de 5 días y asistiendo en tandas para hombres y luego, para mujeres.

Consisten en una dinámica cotidiana de predicaciones impartidas en un aula común, tematizadas por etapas de la vida de Jesús de Nazareth o de otros temas como las postrimerías, la salvación eterna, etc, con sus respectivas meditaciones, y oración personal que los ejercitantes realizan en sus celdas (cuartos). Todos los días se celebra la santa misa, y se hace una preparación de los ejercitantes para que hagan una confesión general de su vida y también

Nuestra Señora de Fátima, en Guatemala y está designado como el sacerdote encargado de la Misión San Pío X en la capital salvadoreña. Colabora con editoriales para la impresión de literatura católica y se ha destacado como difusor de propaganda católica, participando también ocasionalmente en medios de comunicación para evangelizar. Tiene cincuenta y tres años.

para que los que aun no se encuentran orientados dentro de una vocación o estado de vida, discernan cuál tomar.

Todos los ejercicios tienen por ambiente un silencio total, en el que los ejercitantes solo pueden hablar si surge una necesidad especial. Al final, se realiza una ceremonia en que se comprometen, poniendo su mano derecha sobre los Evangelios, a ser “soldados de Cristo Rey”, frente al sacerdote, colocado delante del altar. Acabados los ejercicios, se hace un convivio y un almuerzo fraterno.

Sobre los Ejercicios Ignacianos, el P. Bonatesta dice: *“Para nosotros es muy importante predicar los ejercicios espirituales porque durante cinco días y medio los fieles realmente tienen tiempo de hacer una síntesis de todo lo que es la espiritualidad católica, la fe católica, la moral católica y todo esto unido a la oración personal, al silencio, a los sacramentos y a la santa misa. Y donde quiera que los grupos practican estos ejercicios, gracias a Dios, hay una base mucho más fuerte que donde no se practican”.*

Al fomento y práctica de dichos ejercicios espirituales, según esta afirmación, se le está asociando una incidencia efectiva en el cohesionamiento y fortalecimiento de los grupos tradicionalistas, que sin duda, en diferentes partes del mundo, pasan con varias dificultades y condicionantes, de índole económica, identitaria, eclesial y de armonía grupal, entre otras.

En el caso de la Misión S. Pío X, las condicionantes de su desarrollo como grupo saltan a la vista: no cuentan con “sacerdote de planta”, lo que impide una frecuentación y cercanía de los sacramentos, así como de una pastoral más cercana y disponible; el local alquilado y condicionado como capilla es pequeño, suficiente para la cantidad de fieles activos, pero dejando muy poco margen para permitir incluso pocos visitantes extra, mucho menos futuros posibles interesados en permanecer dentro de la comunidad.

La constitución económica del grupo es heterogénea y se ofrecen pocos medios para aumentar ingresos (ventas y rifas de libros, venta de comida y bebida, donaciones y cuotas fijadas por familias o individualmente) frente a los gastos que se generan (ida y vuelta en bus o en auto de los curas, alquiler del local, gastos imprevistos, material litúrgico, etc.).

Alberto González²⁹ compartía que las condicionantes y limitaciones hacen difícil que se hagan sanas diferenciaciones en las prácticas religiosas, según las necesidades de niños y jóvenes, pues se ofrece un discurso generalmente para

²⁹ Alberto González: estudiante de medicina en la Universidad Salvadoreña Alberto Masferrer (USAM). Actualmente se encuentra realizando su año social en su carrera. Laico activo, colaborador en diversos apostolados y actividades en la Misión San Pío X, tales como acolitar, distribución de propaganda católica y en general, apoyar en la organización de su comunidad católica. Tiene veintiocho años de edad y tres de asistir asiduamente a este grupo tradicionalista católico.

un público adulto, quedando de alguna forma relegada la catequesis infantil (aunque en realidad, son pocos los niños) y una pastoral juvenil.

Fotografía 23: Material de consumo tradicionalista



Fuente: Roberto López-Geissmann h.

Catecismos, obras de formación y de crítica al oficialismo católico, novelas históricas sobre personajes y movimientos con los que se identifican (como los “Cristeros” en México), textos de moral católica, camándulas, calcomanías de afirmación católica: son algunos de los materiales con cuentan en esta comunidad tradicionalista y que permite reconocerle su interés grande que le otorgan a lo doctrinal y a las prácticas devocionales.

Otras prácticas religiosas se llevan a cabo en tiempos litúrgicos fuertes, como en Semana Santa y Navidad. En el caso de la Semana Santa, se hace el Vía Crucis, en el viernes santo, dirigido por un sacerdote, y se recorren las estaciones partiendo de la capilla y recorriendo parte de la vía pública aledaña, para retornan luego al recinto.

En cada estación se detiene la procesión presidida por el Crucifijo que el mismo cura o algún fiel llevan portando, y se rezan jaculatorias al principio y al final de cada estación, junto con un Padre Nuestro, un Avemaría y un Gloria. Los oficios de Semana Santa revisten especial solemnidad. El Triduo Pascual se prepara ensayando el cura, con los acólitos y cantores, los ritos pertinentes.

El jueves santo, luego de los oficios, se hace una Exposición del Santísimo Sacramento, que dura desde principios de la noche hasta las 12 am. Allí se intercalan cantos gregorianos, populares, meditaciones pautadas por algún libro devoto, rezo del rosario, oraciones personales y momentos de silencio y recogimiento, que remarcan la actitud de adoración que presentan los fieles. El espíritu de penitencia que orienta la cuaresma, es convertido en manifestación de júbilo durante la Vigilia Pascual del sábado santo y el Domingo de Resurrección.

Para el tiempo de Navidad, se organiza en la víspera un rosario intercalado con villancicos navideños, para ambientar con aire festivo la celebración de la Natividad de Jesús. En estos cantos, participan no solo el coro, sino los fieles que los conocen y es una festividad en la que mejor se refleja la fraternización dentro de la comunidad.

Pese a que el local que alquilan los fieles de esta misión, no es una capilla propiamente, ha sido bendecido por uno de los curas y tanto por ese gesto,

como porque se utiliza ese espacio para la celebración de la misa, para las confesiones y reuniones, la comunidad lo considera como lugar sagrado y se le muestra respeto, que se manifiesta por la actitud silente cuando se está en el cuarto en que se oficia la misa y en que se reza, como las genuflexiones y el santiguarse frente al Sagrario y el Crucifijo, que están direccionados en el centro del mueble que hace las veces de altar.

En otro espacio que queda al exterior de la casa (el garaje), allí se da mayor libertad para la espontaneidad y la comunicación entre los fieles, y es en ese mismo lugar donde se realizan las charlas sabatinas.

Alberto hizo la siguiente crítica a las prácticas religiosas católicas: hace falta una catequesis pura, ortodoxa en ellas, para que los buenos principios y la recta intención sean sus guías. Por ejemplo: la procesión del Divino Salvador del Mundo, antes le han contado y ha visto en fotos, que era con orden, en filas, con respeto. Pero, ahora, llevan parlantes por un lado y más adelante, otros vehículos con más parlantes, expresando cosas distintas al mismo tiempo y dividiendo la atención.

Y continuó alegando que: *“Parecemos paganos, seguimos una imagen, no en sí el sentido de esa imagen o lo que nos proyecta esa imagen, que sería oración en ese momento, el de expresar nuestra fe...parece un carnaval, no debería ser así; eso no lo considero católico”*.

Fernando Rauda³⁰ expresó que quisiera que algunas oraciones que el cura dice en voz baja (siguiendo las rúbricas del Misal Romano antiguo), pudieran ser audibles, pero sabe que existe alguna razón para ello, aunque la desconoce. Le gustaría una mayor uniformidad en el rezo del rosario, aunque reconoce que se respeta y las variantes no entorpecen al mismo.

Con ello, se refiere a que como se pudo comprobar, que pese a la estructura del rosario se respeta por todos los que lo dirigen (anunciar los cinco misterios del día para meditar, la serie de Padre Nuestros y Avemarías), cada persona le agrega jaculatorias u oraciones según su gusto o costumbre.

³⁰ Fernando Rauda: médico cirujano, de sesenta y seis años, tiene clínica en el Hospital Bautista y trabaja también en el Departamento de Cirugía del Hospital Rosales. Miembro activo de la Misión San Pío X, por más de un lustro.

CAPÍTULO VII

ESTRUCTURA DE ALGUNOS RITOS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LAS PARROQUIAS SAN FRANCISCO DE ASÍS Y EN LA MISIÓN SAN PÍO X

En este capítulo, para encontrar la estructura de los ritos y prácticas religiosas presentados anteriormente en las comunidades estudiadas, se buscó esquematizar elementos característicos de ellos en los objetos materiales que se les asocia en el acto de culto y de praxis religiosa, así como de algunas de sus acciones con carga simbólica.

Tales elementos, presentados de forma esquemática, posteriormente fueron analizados, encontrando una diversidad de relaciones entre ellos, lo que permitió inferir una modelación simbólica de la ritualidad en los grupos estudiados.

Se procedió a hacer un ejercicio de comprensión, de la praxis religiosa en cada comunidad y luego se realizó una comparación de la ritualidad de ambos grupos religiosos.

Cuadro 1. Características esquematizadas de los ritos y prácticas religiosas en la Parroquia San Francisco de Asís

Rito o práctica religiosa	Objetos materiales	Acciones con carga simbólica	Algunas características rituales
Misa	-Casullas y ornamentos con motivos de arte popular. -Altar con escudo pasionista en el centro. -Pantalla y proyector en algunos actos penitenciales en misas especiales. -Instrumentos musicales (guitarras, batería, teclado).	-Canto popular y liberador -Representaciones de la naturaleza (palomas, árboles) o de contexto socio-religioso (canastillas, copia de Plan Pastoral, personas representando a la comunidad) en el momento de presentar las ofrendas. -Acto Penitencial pidiendo perdón por vulneración a derechos humanos, humillación al ser humano, pecados contra la ecología. -Recitación del Credo en modalidad de preguntas con concepción liberacionista (se mencionan conceptos como estructuras de pecado, construcción del Reino, liberación, opresión, pobreza).	-Ritualidad periódica. -Con alta riqueza simbólica patente en sus ritos y cantidad de significantes presentes. -Alta concentración de participación comunitaria, tanto en calidad de asistentes como de auxiliares activos en al liturgia. -Función celebrativa, unificadora, cultural, catequética.
Oración Pasionista	-Proyector y pantalla. -Velas. -Material escrito para los asistentes (oraciones guías de meditación) -Instrumentos musicales (guitarras).	-Meditación de la Pasión de Jesús. -Cantos de reflexión centrados en la Pasión de Jesús o en el sufrimiento y necesidades de los demás. Se invita a vivir y construir el Reino de Dios.	-Ritualidad periódica. -Menos involucramiento activo de los asistentes en la organización y desarrollo de esta práctica religiosa, dirigida por los Pasionistas. -De carácter reflexivo y

			exhortativo.
Fiestas Patronales	-Fuegos artificiales. -Comida y bebida típica. -Decoración con motivos alusivos. -Arreglos florales. -Exposición de las imágenes de los santos patronos.	-Rezo de rosario de aurora. -Dramatizaciones. -Celebración litúrgica.	-Ritualidad periódica. -Conjuga diferentes acciones (prácticas religiosas y actividades culturales). -Tiene una preparación que orienta a una mejor celebración de las fiestas patronales (Triduos y Novenas). -De función celebrativa, cultural, integrante.
Horas Santas	-Custodia para exponer el Santísimo. -Lecturas bíblicas, homilías de Mons. Romero o documentos del magisterio conciliar.	-Silencio. -Música clásica o gregoriano. -Reflexión acerca de alguna fecha, acontecimiento o conmemoración que haya sucedido en fechas cercanas a la hora santa.	-Ritualidad periódica. -De carácter cultural, reflexivo, de interiorización.

Como se pudo observar, pese a que las prácticas religiosas detalladas anteriormente son diferentes, guardan ciertos elementos comunes, tanto en los objetos materiales utilizados en ellas, como en sus expresiones simbólicas; en

este último caso, no siempre en sus manifestaciones específicas, pero sí en cuanto a la visión ideológica y a la modelación experiencial que les da forma.

Estas prácticas religiosas son de carácter periódico, destacándose con ello, no solo su celebración reiterada y continua, sino su función convocatoria y la dimensión marcadamente social de la ritualidad de esta parroquia, no solo en la medida que el rito en sí congrega, sino en cuanto al centro de gravedad que es la comunidad misma, como contenido de celebración, en torno a Dios y el tipo de relaciones que propician con Él en la experiencia de los miembros de esta parroquia.

Puede notarse que es común el uso de instrumentos musicales como acompañamiento celebrativo, sobre todo de cuerdas y percusión. Respecto a los contenidos de las canciones, es frecuente la temática de la lucha contra la injusticia, la denuncia de la opresión, la esperanza de la construcción del Reino de Dios en la tierra y también reflexiones sobre la Pasión de Jesús.

En cuanto a la ambientación en la que interviene el uso de diferentes objetos asociados a las prácticas religiosas, en esta parroquia se utilizan una diversidad de recursos audio-visuales, como pantalla, proyector, hojas volantes, como medios por donde expresar contenidos con fines reflexivos e ilustrativos. Tal amplitud para escoger distintos recursos ayuda en mucho a la visible creatividad ritual fomentada por los sacerdotes y religiosos de esta comunidad.

No se restringe la ritualidad en este lugar a la mera utilización de elementos tradicionales estrictamente religiosos, considerados como sagrados, tales como la custodia y el Sagrario como centros de atención para una religiosidad adorativa, intimista, sino que sin buscar conculcar este tipo de religiosidad, en la parroquia disponen de la liturgia y otras prácticas religiosas empleando representaciones de cosas profanas o no estrictamente religiosas como un árbol, alimentos, escenas de la vida social proyectadas, etc., con la finalidad de una mejor comprensión de los fieles acerca de los símbolos de que constan tales prácticas, con un fuerte desarrollo reflexivo o de concientización de la realidad social presentada desde una hermenéutica liberacionista, y con gestos simbólicos que manifiestan la identidad y confraternidad de los participantes (saludo de paz, participación activa de laicos en la liturgia y representatividad de los mismos en diferentes partes de la misa, como en la presentación de las ofrendas, oración del pueblo, canto en común con el coro, etc).

No puede omitirse en la estructura ritual de esta parroquia, el carácter conmemorativo presente de varias formas en diversas prácticas religiosas. Personajes como Mons. Romero, P. Rutilio Grande, los jesuitas de la UCA asesinados por el ejército salvadoreño, entre otros, así como sus santos patronos, no solo son recordados, como parte de un pasado, sino que son conmemorados, su figura histórica es transfigurada, se convierte en íconos que

actualizan su derrotero existencial, como modelos a seguir y cuyo ejemplo y palabras son concebidas como vigentes para ser continuados.

Cuadro 2. Características esquematizadas de los ritos y prácticas religiosas en la Misión San Pío X

Rito o práctica religiosa	Objetos materiales	Expresiones simbólicas	Algunas características rituales
Misa	-Altar según la usanza preconiliar (con Sagrario y reliquia de un santo en medio, sacras y velas en los lados). -Ornamentos tradicionales (casulla en forma de guitarra con cruz en la parte de la espalda, manípulo, cubrecáliz, etc). -Incensarios. -Campanillas. -Agua bendita. -Velo (para las mujeres).	-Uso de latín (lengua sacra). -Diversos gestos de adoración o de contrición (genuflexiones, besos al altar, inclinaciones profundas, inclinaciones de cabeza, numerosas señales de la cruz). -Canto gregoriano y popular tradicional. -Momentos de silencio ritual.	-Ritualidad periódica. -Resalta aspectos místicos de la liturgia, ayudando los ritos a promover una atmósfera de sacralidad y recogimiento. -Gran riqueza simbólica presente en la ornamentación, ritos e idioma concebido como sagrado (latín) utilizados, que remite a una aproximación trascendentalista de Dios y la religión. -De carácter cultural, gregario y catequético.
Santificación dominical	-Camándulas. -Misales. -Sermonario o lecturas.	-Rezo del rosario. -Instrucción acerca de las lecturas de la Epístola y el Evangelio del domingo correspondiente al calendario litúrgico. -Oraciones comunitarias y personales.	-Ritualidad periódica. -Sus ejecutantes son laicos. -Sus acciones son sin boato ritual. -Se da un espacio, reducido, pero posible, para la improvisación, en momentos en que se ofrecen las intenciones del rosario, o se añaden oraciones devocionales o personales, según la ocasión. -Tiene como fin

			congregar a la comunidad en la ausencia de la misa tradicional latina, para santificar los domingos y fiestas de guardar.
Rosario	-Camándulas.	-Rezo del Rosario. -Meditación de los misterios del Rosario.	-Ritualidad periódica. -Estructura performativa ya establecida, con poca variación, excepto en cuanto a poder ofrecer intenciones distintas según las circunstancias.
Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola	-Camándulas. -Misales. -Agua bendita. -Crucifijos. -Folletos para meditar. -Láminas catequísticas. -Pizarrones para exponer temas.	-Silencio total de los ejercitantes durante los primeros días de los Ejercicios. -Rezo del Rosario. -Predicaciones. -Ejercicios de meditación y contemplación en contexto orante. -Confesión. -Vía Crucis. -Comunión. -Profesión pública de compromiso y fidelidad a Jesucristo.	-Ritualidad periódica, en cuanto a que se realiza cada cierto tiempo, pero también no periódico, porque al final conlleva a asumir ritualmente un compromiso que el da un estatus nuevo al ejercitante como persona en gracia que promete ser “soldado de Cristo”. -De carácter altamente reflexivo, de recogimiento interior.

La ritualidad de la Misión San Pío X muestra una concordancia, tanto en contenidos como en formas, de una religiosidad tradicional. Objetos como las

camándulas, agua bendita y misales, están presentes en varias de sus prácticas religiosas.

Llama la curiosidad que tales objetos son de aplicación personal, cada fiel hace un uso individual de ellos, por más que las ceremonias y actos religiosos sean comunes a todos los concurrentes, lo que puede considerarse asociado al tipo de religiosidad, más intimista, de interiorización, propia de los grupos católicos tradicionalistas.

La orientación del sacerdote y pueblo hacia el altar, la centralidad que se le da a este objeto sagrado, en donde se ubican más objetos de uso ritual, como las sacras, copones, patena, cubrecáliz y el mismo Sagrario, son expresiones de la visión verticalista que esta comunidad comparte, y que su ritualidad que alterna el uso del latín, silencios rituales, seguimiento puntilloso de rúbricas en las ceremonias litúrgicas, canto gregoriano y popular tradicional, imprime un sentido sacralizante a sus ritos, acentuando la distinción entre sagrado y profano. De allí que no permiten instrumentos “profanos” en su liturgia, ni cantos con letras o modo secular.

Aunque para los tradicionalistas como los de la Fraternidad San Pío X (FSSPX), lo que más importa son los contenidos ortodoxos en la doctrina, y para el caso, en sus prácticas religiosas, no deja de ser manifiesta la importancia que el dan también a las formas en cómo expresan tales contenidos. Es así como después

de más de 500 años de haberse codificado la misa tridentina, ellos la conservan en sus rúbricas y no solo a la misa bajo esa forma, sino aun las vestimentas y demás ornamentos litúrgicos.

Las prácticas religiosas en este caso, y los símbolos por ellas usados, más que buscar la instrucción de los fieles o fomentar su conciencia de comunidad, están orientadas a acercarles al misterio de Dios o de personajes sagrados para ellos. Aun en actos religiosos como la misa o los Ejercicios espirituales ignacianos, en que no está ausente el factor gregario, el silencio estatuido forma parte integral de la dinámica fáctica religiosa.

El tipo de meditaciones formas de oración y devoción inculcadas en la Misión San Pío X estriban entre un acento dogmático y uno de piedad trascendentalista, en que los creyentes son guiados con aspiraciones ultraterrenas. Su concepción de Reino de Dios es esjatológica, a diferencia de la de la parroquia San Francisco de Asís en que el Reino es una construcción que se forja en la historia.

En tal modelación de ritualidad, conjugan además, especialmente en la misa y en los ejercicios ignacianos, tanto el carácter periódico como el no periódico, si se permite vislumbrar en la comunión como en la profesión pública de compromiso cristiano, ritos transitivos en que el participante entra en un estado

de unión con la divinidad, en el primer caso, y en un reconocimiento socio-religioso de empezar un nuevo intento de vida cristiana.

CAPÍTULO VIII

INTERPRETACIÓN DE LA IDENTIDAD RELIGIOSA DE LAS COMUNIDADES ESTUDIADAS EN BASE A LA RITUALIDAD PRESENTE EN LA PARROQUIA SAN FRANCISCO DE ASÍS Y EN LA MISIÓN SAN PÍO X

1. Parroquia San Francisco de Asís

Según Carla, el rito es una forma de celebrar. Depende de quiénes y dónde lo celebren. Los obispos lo celebran estrictamente, puntillosamente, mientras que en la parroquia se es menos ritualista. Los ritos llevan a dirigirse a Dios y a involucrarse con la creación. Cuando los ritos se viven profundamente, aunque de diversas religiones, llevan a Dios.

De acuerdo a Rafael, los ritos son signos que nos evocan a una realidad mayor que la que vemos. Es más importante ir más allá del rito (evitar el formalismo). En las horas santas no se anda en procesión con el Santísimo. Los ritos son más sencillos. A veces hasta con un huacal se da el Bautismo. Los sacerdotes les enseñan que no hay que perderse en el rito, que no se debe perder lo fundamental. Los ritos nos quieren trasladar a otra dimensión.

Arnoldo Cabrera subraya su componente conmemorativo y empírico: el rito es un recordatorio. Vivir la experiencia palpable de lo que pasó. Revivir la experiencia. El rito nos enseña a servir.

Para el Hno. Alejandro, rito es: *“Algún modo de expresar alguna liturgia, algún tipo de práctica religiosa que tiene como finalidad bien sea el acercamiento a Dios o tenga un carácter social”*. Son importantes siempre y cuando los ritos

fomenten un conocimiento o acercamiento correcto hacia Jesucristo. Pero no son un fin en sí mismos. *“El rito es una plataforma pedagógica para adentrarse en el misterio, si no, no sirve”*, afirmó.

El Hno. Pedro concibe al rito como: *“Un orden que hay que seguir unas reglas que seguir en la celebración. Sería una visión negativa. Una forma positiva de entenderlo es un medio que nos permita darle culto a Dios, que nos permita relacionarnos con Él y eso precisa de cierta libertad”*.

Por tanto, hay que evitar la mecanicidad y no saber qué se está haciendo. No solo el que ejecuta el rito sino la gente debe entenderlo. *“Cada cosa tiene su significado pero cuando deja de significar, se vuelve insignificante. Ya no dice nada. Se vuelve soso. Negativo. Solo se hace porque tiene que hacerse”*, enfatizaba.

Como se logra apreciar, los entrevistados tienen clara la idea de que el rito ordena los actos en el culto y que expresa su fe. Es notoria también la idea o crítica compartida sobre el ritualismo o formalidad en que según ellos, se puede incurrir, si le presta mayor énfasis a la ejecución exacta del rito y no a lo que se pretende con él, que poner en relación a la persona con Dios.

Tal “ritualismo” o “rubricismo” no solo será visto como estéril sino hasta negativo, alienante. Para los entrevistados, los ritos deben de poder comunicar

su significado, pues de otra manera, sería un mero mecanicismo ritual y no serviría de nada.

En cuanto a los sacramentos, en general, los suelen concebir de una manera más experiencial que abstracta: como presencia de Dios en su vida, como formas de manifestar que el creyente quiere hacer presente a Dios en su vida. Los sacramentos son más importantes que las prácticas religiosas para ellos, porque dicen que llevan a un mayor compromiso. Tienen un significado muy fuerte y les hace de lo cotidiano. El sacramento: *“Es un acto que me recuerda muy fuerte, muy palpable, lo que Jesús hizo por mí”*, al parecer de un Rafael.

Sobre el significado de la misa, los entrevistados enfatizaron su carácter de acción de gracias y comunitario: Eucaristía como un compartir fraterno, solidario, una celebración del banquete. Jesús, para Carla, abrió el espacio para que el banquete de Dios incluyera a los pecadores, no solo a purificados legales como en los banquetes judíos. *“Los ritos no deben hacernos sentir impuros. No es el rito más que la persona”*, sostiene.

“La misa es la celebración cumbre, es acción de gracias de esa vida que se ha ido viviendo en las comunidades”, según Arnoldo. Y continúa: *“Si un día no vienes a misa, no pasa nada. Pero un cristiano que no participe de la Eucaristía, habría que cuestionarse también”*. El sacramento compromete a la acción. No

es solo para alimento espiritual personal, sino para tomar fuerzas y obrar en la construcción de una sociedad más justa y solidaria.

Solo una de las entrevistadas, Doña Rebeca Alas, la de mayor edad, retomó una concepción tradicional sobre la misa: es la renovación del sacrificio de Cristo en la Cruz; para ella, la consagración es lo más importante en la celebración litúrgica. *“La comunión es lo máximo”*, asegura.

No puede dejar de pensarse que influya en Rebeca el arraigo en su concepción y experiencia de fe que tuvo en su juventud, para continuar afirmando esta visión religiosa de la misa, en un contexto en que se ofrecen alternativas que acentúan el énfasis comunitario, latréutico o festivo, frente al propiciatorio y sacrificial de la misa, aspectos patentes en una teología y liturgia tradicional preconiliar.

Rafael hizo referencia al carácter festivo de la liturgia; para él la misa es: *“Hacer una fiesta y dos mil años después seguir hablando de ella”*. *“En la Eucaristía Dios nos dice: “Yo comparto, yo te sirvo”*.

Acerca del apego que existe o no en la parroquia a seguir fielmente las rúbricas del Misal Romano vigente, dos comentarios bastan por sí solos para explicar el sentido de libertad y creatividad que muchos de los miembros de esta parroquia valoran: *“La liturgia muy rígida te quita espontaneidad. A veces hasta se siente incómodo uno”*, opina Carla. Y según el Hno. Alejandro: *“Nos sentimos con la*

confianza, con la libertad de poner la liturgia, el culto, al servicio de la gente; buscar la manera que les sea más provechoso, de manera que si el rito establece que digamos 50 letanías, pero decimos solo 25, ¡qué no pasa nada!”.

Ahondando un poco en lo dicho, y siendo explícito, el Hno. Pedro comentaba que los curas de la parroquia: *“No son ritualistas. Obedece a un pensamiento que no es conservador, hay mucha libertad, sabiendo que el apego muy minucioso a la liturgia no es lo fundamental, lo que no te acerca al misterio, no tiene mucho sentido”. “[Los detalles litúrgicos] si no se explican por sí mismos, no tienen mucho sentido”. “La Congregación Pasionista se ha caracterizado por su libertad en materia litúrgica, lo que no significa que no se conserve lo fundamental”.*

Sobre las actitudes que se pueden observar en quienes participan en las prácticas religiosas y en especial, durante la misa, para los entrevistados, algunos se acercan como si la Eucaristía fuera algo “mágico”, como para curarse u obtener algún tipo de favor. Actitud que no deja de recordar al aspecto fascinante del misterio, que atrae e impele al creyente, según las categorizaciones de Otto y Eliade. También se acercan por algo social.

Los laicos comprometidos suelen estar más compenetrados durante la misa, hay alegría en verse mutuamente unos con otros. Se ven rostros de gente que aparenta tener problemas, que vienen por consuelo. Los comprometidos,

suelen reflejar alegría, esperanza de recibir algo (fuerza, sanación o lo que necesiten). Algunos vienen por temor de no pecar por faltar al precepto dominical.

Pero también existe la actitud de búsqueda de respuestas existenciales, de iluminación para realizar acciones o cumplir la divina voluntad: *“Yo me acerco a la misa, a una hora santa, a una reunión de comunidad, porque quiero descubrir más allá, qué es lo que Jesús me pide”*, confesaba Don Bernardo.

De acuerdo al Hno. Alejandro, se percibe devoción, intensidad, en las prácticas religiosas, sobre todo en el Viacrucis, llantos allí y en Horas Santas, devoción que se percibe por la manera en que entona la gente el canto, pasar más de dos horas caminando y salir tarde y bajo peligro, pero que no obstante, asisten porque viven su fe en esas prácticas. Observa respeto en las misas. La gente busca algo. Está necesitada de algo, y muestra atención, confianza y respeto, no tanto al culto, sino a Dios mismo.

La relativización de los sacramentos, la confianza grande en Dios, a veces hace perder la conciencia de la magnitud de la celebración. Es así como se comprende por qué, pese a estos sentimientos cercanos a la divinidad, sin embargo, se obvian señales externas de religiosidad: *“Si ya le tengo tanta confianza al Señor, si ya sabe que soy pecador, ¿para qué arrodillarme?”*. *“Si*

me enfoco demasiado en lo social, suelo relativizarlo todo”, señala este religioso.

Hablando de la misa como modelo de fe, el Hno. Pedro confirmaba que el modelo de la reforma litúrgica es más ecuménico que el que había en la liturgia preconiliar. Comentaba que: *“Hablaban con un profesor y le decía: -“¿No será ahora necesario cambiar la forma de expresar lo que creemos de manera de contribuir a la unidad de los cristianos? ¿Qué nuestra forma de celebrar no le fuera tan chocante a los protestantes?”*

El modelo oficial presentaría una teología ascendente, en cambio, el liberador sería descendente, encarnado, que muestra una concepción de Dios más cercano y de un reino de Dios en la tierra y no solo para el final de los tiempos, en la otra vida.

Para Carla, no tanto el rito en sí, si no la persona que lo realiza, puede tergiversarlo, perderse en el rito, alienarse, hacer un modelo erróneo de fe. Si se es ritualista, se expresaría en ello una fe muy dogmática, incluso opresora, porque constriñe al ejecutante a no dejar de realizar ni un solo detalle so pena de poner molesto a Dios y temer hacer mal las cosas.

Ella amplía: *“Si a alguien se le olvidó que en ese momento se le tenía que colocar la mitra al obispo, para mí eso no es el rito; pero como ya se me olvidó, ya me trastornó toda la celebración, porque en ese momento tenía que haberle*

puesto la mitra al obispo. Que si me quedé yo con el báculo del Obispo, mientras que el obispo debía tenerlo entre sus manos, ya nos trastornaron el rito. Que si cantamos un Padre Nuestro que no es el oficial, pero si ese Padre Nuestro dice más cosas claras para que la comunidad vivamos diferente, y nos ayuda para estar más comprometidos”...

Celebrar la liturgia con adaptaciones, para los entrevistados, nos hace estar más identificados con nuestra realidad latinoamericana y hace más histórica la vivencia del Evangelio. Lo tradicional, de tan tradicional, a veces ya no nos dice nada, y por eso se adapta para que la gente ponga mayor atención.

Para Arnoldo: *“Hay ritos en nuestra Iglesia que no ayudan a nuestra fe, que no ayudan a sentirnos identificados con nuestra fe. Habrá ritos fundamentales como el de la consagración, pero habrá otros ritos que no sé si la gente los entenderá, y si los vivirá, como que me entra la duda allí. Yo creo que el rito es fundamental si yo le encuentro el sentido, el sentido que debe tener ese rito”.*

Se ha presentado a veces familias, cadenas, casas destartaladas como símbolos de nuestra realidad en las ofrendas de la misa. Hablando sobre el modelo de fe liberacionista, dice: *“Aquí se intenta inculcar una fe más horizontal que nos ponga en relación uno con el otro”.*

Rafael incluso fue más lejos en su horizontalismo: *“La religión católica debería de profesar lo que es la sencillez”*. Por tanto, para él, debería incluso celebrarse en casas y no en templos.

Al parecer del Hno. Pedro, en la misa hay partes que sí expresan la fe en la liturgia, como cuando el sacerdote levanta la hostia en la Consagración, pero hay otras partes que no expresan nada a la gente de hoy, pues fueron creadas para otros contextos, como la parafernalia de los Obispos que lleva cuatro ayudantes, que le cargan la mitra, el báculo, eso tiene sus raíces en el Medievo y si los símbolos cambian, la liturgia debería cambiar también.

Los medios de comunicación y otras instancias saben mejor enganchar con la gente pues generan símbolos y mensajes que les apelan y convocan. El modelo oficial quiere expresar la presencia de Cristo, pero bastante doctrinariamente y con métodos que necesitarían actualizarse para lograr conectar con la gente. Mientras que el modelo parroquial retoma modelo liberacionista: la misa como propagadora de la libertad, menos ritualista, más enfocada al hombre, en la opción por los pobres.

Sin duda, las prácticas religiosas, en general, no están exentas de crítica por parte de los entrevistados. Siempre hay un nivel de exclusión en ellas, en opinión de algunos. La práctica religiosa debería llevarnos a la unidad, de acuerdo a Carla, pero a veces sirve para separar los que pueden y los que no

pueden llevar a cabo dichas prácticas (la exclusión, por ejemplo, de madres solteras, parejas divorciadas o acompañadas, homosexuales). *“Para levantarme temprano e ir a un lugar donde me ven feo, mejor ni voy”*: así pueden pensar estas personas, en opinión de Carla.

Más en específico, sobre la liturgia oficial, Rafael revelaba: *“Cualquier padre que me oiga hablar esto, me va a excomulgar: creo que hay mucho “chunche”, mucha solemnidad [en la liturgia y prácticas religiosas], pero insisto, esto es personal, mucha solemnidad barata. Porque para mí lo que falta es la verdadera solemnidad: el sentir dentro. O sea, la Iglesia no la hace el templo bonito, el templo con columnas, el templo con imágenes...la hora santa no la hace la custodia, ni la hostia en la custodia, la hace el ambiente de amistad y entrega que hay entre los laicos”*.

En este comentario valorativo, se recoge una experiencia de fe que se pudo encontrar en varios de los entrevistados, en la que los significantes que vehiculan la expresividad religiosa no revisten la mayor consideración por parte del creyente, sino más bien, la ambientación o efectividad experiencial que resulte de la eficacia práctica de la comunicación del símbolo, de la apelación que las distintas representaciones religiosas de culto hagan a la conciencia de la persona, en aras de fomentarle el servicio y buena convivencia, o la relación con Dios.

Una opinión compartida fue que debería darse aun más cercanía entre el sacerdote y fieles. El altar no debería estar arriba de donde están los fieles, sino estar todos en el mismo plano. Ninguno habló de destruir lo oficial o tradicional por completo, reconocen que hay cosas útiles, pero demandan adaptarse, cambiar, vivir las prácticas religiosas con un estilo de fe más pulido.

El mensaje y frutos a sacar de la misa: un mensaje más evangélico, menos doctrinal. Fraternidad, mayor relación consigo mismo, con Dios. Igualdad, solidaridad, compartir, que la gente tenga más fe, más amor, son algunas de las respuestas que dieron los miembros de esta parroquia.

Doña Rebeca compartía su experiencia: *“Al recibir la comunión uno va satisfecho. En una misa si Ud. no recibe la Santa Hostia, yo, en mi parecer, es como llegar a sentir algo, como hambre y no comer, se siente uno vacío. Entonces, cuando uno recibe ya la Santa Eucaristía y se va sea para visitar o sea para su casa, llega uno contento al lugar donde va, y esa alegría la refleja en la familia o en el persona en donde uno trabaja”.*

Sobre el rito preconiliar de la misa, todos sabían algo; algunos por haberlo vivido en su juventud; otros por referencias de terceros. A continuación, se presentaran algunas de las valoraciones que dieron sobre el mismo.

El rito tradicional era más exclusivista, más lejano. Todo lo hacía el sacerdote, la gente solo asistía. No era una forma participativa. Parecía como si fuera una

forma mágica. La gente no entendía qué estaba pasando. Por el hecho de ir a misa, se le perdonaban pecados, y no unía a la gente con Dios ni con los demás. Con la reforma litúrgica se quiso volver a la gente, de vivir la Eucaristía más como la vivían las primeras comunidades. Se quiso abrir al servicio comunitario.

El Opus Dei y grupos afines viven la fe y liturgia esclavos de un rito, alejados de Dios. En ellos el sacerdote tiene que ser la figura principal en la misa. No les conviene que le veamos como un hermano más, pues se le quita el poder, como si fuera un ser superior, en la importancia que ellos quiere que tengan y las cosas giran a su alrededor y no sobre la comunidad. La Teología de liberación aboga por un cambio bueno.

La Misa tradicional era en latín, de espaldas al pueblo. La misa actual es más abierta, la otra, más misteriosa. La Misa tridentina, es más minuciosa y sacralizante (por ejemplo, en ella los curas, inmediatamente luego de consagrar, no deben de separar sus dedos índice y pulgar, por respeto al Santísimo y evitar tirar materia sagrada que se les pudiera haber quedado en los dedos).

Más con sentido de reunión, de comunión, es la misa reformada. Vaticano II buscó formas de hacer más accesible, más entendible la fe para el pueblo. *“La misa que realizamos en la actualidad es más actualizada y más acorde al modo*

de pensar y expresar nuestra fe”, opinaba Don Bernardo. Para el Hno. Alejandro, los cambios litúrgicos se hicieron por gente ni muy conservadora ni muy liberal y fueron especialistas, así que se deben evaluar como buenos.

Se reconoce que hubo influencia de muchos tipos de pensamiento en la Reforma conciliar, se ven las diferencias en distintos textos del Concilio. Ayudaron a las reformas: Hans Küng, Yves Congar, Karl Rahner, entre otros teólogos. A pesar que ellos fueron a veces muy críticos a la oficialidad de aquel entonces, se les llamó a participar.

La reforma trajo innovaciones importantes, ahora se entiende la misa. Se recibe como positiva la inculturación del Evangelio y la liturgia, así como el mayor protagonismo dado a laicos.

Para Rebeca, había mucha devoción y respeto en la misa preconiliar. Aunque no entendía la gente, pero había mucho silencio, se sentía más respeto. Refiere que varios rezaban el rosario en misa. Ponían atención a momentos importantes como el Evangelio o la Consagración.

Las reformas propiciaron cosas positivas y negativas. Ella evalúa mal que se perdió el respeto a los curas (ahora se les tutea, se les trata con demasiada familiaridad). Sin embargo, es bueno que los curas se dejaran acercar más por la gente, en la medida que existe mayor comunicación. El cambio litúrgico, no

vino para ella de la base, sino de la cúpula eclesiástica, vino de arriba. *“Fue como el dólar, a nadie le preguntaron”*, opinó ella.

2. Misión San Pío X

Para Fernando: *“Rito es una serie de acciones humanas dirigidas a agradecerle a Dios, a pedirle, a glorificarle; para demostrarle nuestro amor y devoción”*.

“Es el conjunto de las prácticas, de la manera de hacer las cosas, la misa, las oraciones, las ceremonias”, según el P. Bonatesta.

“Es una expresión de la fe en actos públicos donde expresamos la fe”, afirmaba Alberto.

Tales respuestas brindadas por los entrevistados, destacan por un lado, la conciencia de la practicidad del rito, como expresión secuencial de actos que ponen de manifiesto las creencias. Se reconoce su carácter regulador y además, que se orienta hacia una relación entre la divinidad y los seres humanos.

Los ritos son protegidos por las rúbricas (ordenamientos, indicaciones de cómo realizar paso a paso cada parte ritual), para evitar que cualquier sacerdote haga lo que quiera, según refiere el clérigo consultado. El rito “protege” los contenidos de los sacramentos. Al decir esto, significa que desde una visión católica tradicionalista, las normativas que guían la celebración litúrgica al

orientar las ceremonias, impiden que acciones y elementos extraños o ajenos al ritual pudieran introducirse, pudiendo cambiar así el sentido que la Iglesia le ha querido dar a los contenidos de sus ritos. Es notorio en este señalamiento, la preocupación del católico tradicionalista porque lo ritual práctico armonice con la creencia que le da fundamento y de la cual es vehículo expresivo.

Alberto hizo la observación de que existen muchos ritos en la Iglesia Católica, tanto en la latina como en la oriental. Y eso muestra que hay dependencia del rito según la idiosincrasia y cultura de la región donde se desarrolla. No es un pluralismo, sino una diversidad en el mismo mensaje de Cristo. Importante observación, porque se reconoce que la unidad de un sistema de creencias, no implica la uniformidad de su expresión ritual; y que además, tal diversidad de ritos responde a contextos étnicos, culturales y vivencias distintas de la misma fe.

Hay muchos ritos pero el más importante es la misa. También en el paganismo son los ritos demostración de pleitesía a la divinidad. Estas afirmaciones implican el reconocimiento de la preeminencia de la misa sobre los demás ritos y sacramentos de la Iglesia, centro cultural por antonomasia. Y que aunque sí creen que los ritos católicos son los que realmente confieren gracia y beneficios espirituales, al pertenecer a la religión y Dios tenidos por verdaderos, sin embargo, en un nivel meramente funcionalista, el rito dentro de las religiones no

católicas cumple con las mismas funciones de religar a las personas con la divinidad.

¿Cómo conciben a los sacramentos?

Para el P. Bonatesta: *“Los sacramentos son los siete canales que nos transmiten la salvación de Cristo a nuestras almas. Son signos sensibles instituidos por Jesucristo que transmiten la gracia al alma”*.

“Son los medios de salvación; son indispensables”, según Alberto.

“Gracia”, “salvación”: referencias a bienes de carácter sobrenatural, que los tradicionalistas creen que confieren los sacramentos, como medios, que además, tal como afirma Fernando, son instituidos no por ordenanza eclesiástica, sino que se les considera de origen divino, teniendo al mismo Jesucristo por autor.

Aunque considerados como superiores a las devociones y demás prácticas religiosas, los sacramentos se auxilian de ellas para el crecimiento espiritual. Y la Iglesia pone a disposición muchos medios, acordes a las diferencias de sus hijos, para su progreso, según indica uno de los seglares.

El carácter de “indispensabilidad” de los sacramentos para la salvación y santificación, no solo les otorga una importancia a nivel abstracto: los fieles de esta comunidad tradicionalista los aprecian de tal forma, que se rehúsan a

recibirlos en templos católicos oficiales donde se administren bajo la forma litúrgica reformada desde 1969, al considerar que la letra y espíritu de los textos rituales reformados no garantizan ya la seguridad de los contenidos que pretenden salvaguardar, sumado esto a la duda de si el celebrante en realidad tiene la noción ortodoxa de los sacramentos y por tanto, a intención de conferir la gracia específica que cada sacramento transmite.

De allí, también, que cada visita del sacerdote misionero sea un acontecimiento grato e importante en su quehacer, puesto que solamente reciben los sacramentos unas pocas veces al mes, y dependen de la visita del cura para ello.

Las actitudes y sentimientos que se pudieron observar en los fieles de esta comunidad, aunque es evidente que no se pueden mensurar ni poner como algo homogéneo, sin embargo, si existe una tendencia, un talante observable: prima un sentido de sacralidad de la capilla y de las acciones de culto allí realizadas. En consecuencia, es notorio el silencio cuando las personas se encuentran en el espacio donde se celebra misa, silencio que solo es roto con alguna indicación o diálogo breve ocasional, o porque se reza comunitariamente el rosario u otra devoción.

También es común ver a los asistentes inclinándose ligeramente ante las imágenes o cuadros de santos, ante el Crucifijo y el orar de rodillas. Según el P.

Bonatesta, quienes asisten a misa tradicional, dicen que ésta los ayuda a penetrar en el misterio.

El diseño ritual de la misa tradicional, que es en lengua latina, con el sacerdote orientado hacia el altar, con partes que solo el cura recita en voz baja o incluso en silencio, el incienso en las misas solemnes y cantadas, el canto gregoriano y otros elementos más, son medios que influyen en la creación de una ambientación que evoca al misterio.

Para Alberto, las actitudes y emociones que reflejan los fieles durante la misa o en otras prácticas religiosas, dependen del conocimiento, disposiciones y crecimiento espiritual, de la interiorización de los fieles. Detecta bastante individualismo en la comunidad. Hay ciertas personas que van con mucha seriedad y regocijo a la misa, con mucha pulcritud.

Los visitantes, a veces pareciera que estuvieran (usando palabras de Alberto) “perdidos” por la novedad de estar en misa tradicional. Las mujeres llevan sus faldas y usan mantilla; otras no. En el caso de los hombres, unos llegan más presentables que otros, pero en general, van ordenados, según refiere. La vestimenta, en el caso de esta comunidad, ciertamente la caracteriza detentando la aceptación de asociar ciertos estilos y tipos de vestir con una normatividad y propiedad relacionadas al culto divino. Signos externos de decoro ante saberse dentro de la “casa de Dios”, que en varios de los fieles, se

pretende que trascienda a ser una simple seña externa de una disposición interna teotrópica.

“La participación de los laicos en la liturgia tradicional, no es pasiva, como se suele manejar en círculos no católicos e incluso, en medios católicos poco informados”, indica Fernando. Es cierto que a diferencia del involucramiento creciente de los seglares en la liturgia reformada, la misa tradicional veda que los laicos tomen funciones que durante siglos enteros han sido atribuidas al sacerdocio, al que se accedía gradualmente, a través de las órdenes menores y mayores, desde el ostiariado hasta el presbiterado; funciones tales como: leer lecturas bíblicas durante la misa, dar la comunión, tocar el cáliz y otros objetos sagrados, dirigir oraciones públicas, etc., acciones hoy facultadas para los laicos, incluida la participación de mujeres.

Sin embargo, el fiel tradicionalista no es un espectador mudo ni el sacerdote “lo hace todo” en la liturgia: se admite que laicos hombres hagan la función de acolytar, y en las llamadas “misas dialogadas” que es una modalidad aprobada por la Santa Sede antes de Vaticano II, modalidad que adopta la FSSPX, el pueblo responde en voz alta con el acólito al sacerdote y si sabe cantar, canta junto con el coro.

Para Alberto, la misa: *“Es el corazón de la fe católica, de la Iglesia católica”*. Es el sacrificio de Cristo renovado en el altar. Asistir a la misa es como si se

asistiera al Calvario. *“El culto divino católico por excelencia”*, según afirma el sacerdote entrevistado. Afirmaciones que pueden extenderse con facilidad al resto de los tradicionalistas, en la medida que poseen un enfoque igual en sus creencias y pertenecen a una misma ambientación religiosa.

Y prosigue: *“La misa tradicional es la misa católica de todos los siglos. Eso nos pone en comunicación con todos los cristianos de todos los siglos, de todos los continentes”*. De modo que para el católico tradicionalista, la misa es un símbolo de comunión, no solo entre los que participan hoy aquí de ella, sino de todos los fieles, los difuntos incluidos, quienes a través del tiempo y pese a las diferencias históricas, han nutrido su fe y experiencia religiosa por medio de la misa tradicional.

Comparando la misa tradicional con el Nuevo Orden de la Misa, Fernando señala que: *“La liturgia tradicional es la revelación de Dios para el hombre; la otra [la nueva] aunque no quita la revelación, porque no la quita, es democrática, porque iguala al sacerdote con el fiel, con el seglar, y eso no es posible, porque las acciones del sacerdote son bien específicas (...) mientras uno está bien limitado en sus acciones”*.

En esta afirmación, se patentiza la clara distinción que se hace en el tradicionalismo, de la función y mejor dicho, de la naturaleza del sacerdote y de la del laico. Se ve a la “democratización” de la misa como algo negativo, porque

diluye o al menos, achica la separación distintiva entre sacerdocio y laicado, que retoma funciones antaño exclusivas del sacerdocio. Visión que responde a una mentalidad verticalista y jerárquica. No acusa a la misa nueva de suprimir la revelación, pero sí de desviarse de su sentido vertical, trascendental, que aprecia presente en la misa tradicional.

“La liturgia tradicional es la liturgia católica en acuerdo al desarrollo homogéneo de la fe, en cambio la misa nueva es una misa artificial, fabricada por liturgistas en oficinas, no es algo heredado”, según relata el sacerdote. Algunas devociones modernas, continúa, tienen una falsa mística, se alejan del espíritu católico y llevan incluso, por su parecido al protestantismo, a que católicos terminen en él. Tal sería el caso de los carismáticos.

Seis pastores protestantes influyeron en la misa nueva. *“La misa nueva es ambigua, que quiere a la vez contener lo católico y a la vez no disgustar a los protestantes”,* asegura. Se vuelve a presentar la acusación recurrente de que la nueva misa lleva en sí una arquitectura interna ecuménica, especialmente con respecto a los protestantes.

De nuevo, la misa se convierte así en un poderoso símbolo identitario, pues la fidelidad, la opción del tradicionalista por la misa antigua es porque la considera como verdaderamente católica, en contraposición al nuevo rito que lo concibe

como teniendo elementos que o silencian la integridad de la fe católica, o que incluso cuadran con la visión protestante de la misa.

Preguntado sobre qué modelo de fe reflejaba la misa nueva creencia, Alberto respondió: *“Sí, refleja la creencia, de la jerarquía moderna”*. Considera que el rito reformado es coherente con el adagio *“Lex orandi, lex credendi”* (*La ley de la oración es la ley de la creencia*), ya que expresa cabalmente la mentalidad del oficialismo católico, aunque no así, el del pensamiento católico íntegro y ortodoxo.

Para el P. Bonatesta, *“El rito moderno no protege la fe católica en la liturgia”*. Hay protestantes que sin tener la fe católica celebran con la misa nueva reformada, con el misal de Paulo VI. En cambio no lo harían con la misa tradicional.

Fernando tiene la convicción de que el fruto más grande de la misa es la comunión en sí. Los sentimientos y actitudes que para él deben estar presentes en ella son: adoración alabanza, devoción, estar atentos, pensar en Dios, evitar la distracción.

La misa es catequesis también. Cada acto, gesto, vestimenta del sacerdote nos enseña algo. Recuerda al Sacrificio de Cristo y nos dispensa bendiciones. *“Su sacrificio no tiene precio, es incalculable”*, exclamaba Alberto, para quien el sentimiento capital durante la misa debería ser el de compunción, recordar que

somos pecadores y provocarnos arrepentimiento. *“Vamos a poner delante de Cristo nuestras faltas. Podemos expresar alegría también, pero el centro es ir a ver a Cristo Crucificado”*.

Para el sacerdote de la FSSPX: *“La misa nueva fue hecha por un grupo ideológico y no es voluntad de la Iglesia católica en sí, ni de los fieles, ni de los sacerdotes”*. Modernista, racionalista, pro-protestante: son algunas de las calificaciones que le da la misa posconciliar. La voluntad de reforma en el campo litúrgico no es visto por la mayoría de tradicionalistas, incluidos los de esta comunidad, como proviniendo desde la base de la Iglesia Católica, sino, desde la jerarquía, desde la cúpula.

Señalan a grupos de poder ideológico (modernistas, progresistas) como los autores y propulsores de estos cambios, pero a la vez, en su interpretación del curso de los acontecimientos dentro de la historia eclesiástica católica, niegan que sea la Iglesia la que quiso promover dichas transformaciones, distinguiendo por un lado, la Iglesia como una realidad ontológica, intrínsecamente unida a su fundador, Jesús de Nazareth, quien concebido como Dios-Hombre, la tiene a la Iglesia como Cuerpo Místico, con elemento humano (modalidades históricas de organizarse, todo aquello mutable en su estructura visible) y elemento divino (su constitución trascendente, doctrina, sacramentos, origen y fin); por otro lado, realidades humanas que no empeñan el fundamento considerado divino de la Iglesia.

Es así como, para los tradicionalistas, aunque Paulo VI y sus sucesores, así como la oficialidad católica durante los últimos 50 años, aunque son reconocidos como legítimos jerarcas, sin embargo, no se les considera como verdaderos representantes del catolicismo en su integridad, por incurrir y mantener orientaciones y prácticas tenidos como desviaciones, errores y medidas peligrosas para la vida de fe.

“El misal nuevo es una confusión”, se quejaba Alberto. Saturan mucho de lecturas a la misa moderna. Se asemeja a lo protestante. La Biblia es fundamental, pero no lo es todo. La Misa es catequesis, pero el fin es sacramental, no reflexivo, son algunas de las observaciones hechas por esta misma persona.

“Allí (en los carismáticos) es anarquía total, a lo que el “Espíritu les diga”, deplora Alberto. De acuerdo a él, todas las revoluciones son maquinadas por minorías, incluida la revolución conciliar, como llama a las orientaciones de Vaticano II. Ciertamente, la liturgia moderna responde a las necesidades del hombre moderno, admite, pero el problema es que el hombre moderno presenta ya una mentalidad viciada porque desde hace siglos no es ya la Iglesia la principal orientadora suya.

Por la formación que él tuvo Fernando de vivir la experiencia de tener en su juventud como misa normativa, a la preconiliar, siempre la ansiaba, luego de la

reforma litúrgica, pero no pudo tener acceso sino hasta que conoció a la Fraternidad San Pío X.

Según este entrevistado, la gente asistía a la misa antigua con devoción, silencio, recogimiento verdadero, se sentían bien. El misal bilingüe ayudaba mucho y él no sentía mayor dificultad en entender la misa, aunque admite que habían personas no comprendían varios detalles de la liturgia. La prédica era en español y eso ayudaba, según él, a que las faltas de entendimiento que algunos pudieran tener, fueran suplidas por la enseñanza impartida por los sacerdotes.

En la vivencia de numerosas personas que actualmente son tradicionalistas, dentro del catolicismo, la asistencia a la misa moderna ha significado ante todo, un acto de obediencia, una demostración fáctica, de su compromiso en relación a Dios y a las leyes de la Iglesia, puesto que lo venían haciendo, a pesar de no sentirse a gusto en ella y pese a las críticas que le tuvieran.

Esta misa nueva se puede asociar a la profecía de la abolición del sacrificio perpetuo, según Fernando. Esto remite a los textos de los libros de Daniel, en el Antiguo Testamento, en donde se anuncia que al final de los tiempos, el sacrificio ritual del pueblo de Dios, habría de cesar por un tiempo.

En hermenéutica cristiana, se ha entendido a tal sacrificio como la misa. Tal parecer, de asociar los cambios posconciliares como preludios o incluso, un desarrollo bastante gestado de una apostasía general del catolicismo antes de

la Segunda Venida de Jesús, es una idea recurrente y bastante extendida en varios grupos tradicionalistas.

No es arbitrario afirmar que el estudio y las constantes aplicaciones de los temas eschatológicos (que tratan sobre el fin último de la humanidad y del cosmos), son tópicos que marcan el pensamiento de muchos tradicionalistas, incidiendo sin duda, en su manera de evaluar a la sociedad contemporánea, a su propia Iglesia y también, en el imaginario y en los puntos de meditación de que hace acopio, mientras desarrolla su vivencia espiritual.

“Por cambios en las palabras de la consagración, podría haber invalidez, pero sin duda, es una etapa hacia la abolición del sacrificio perpetuo”, reitera Fernando. Se dice que la reforma litúrgica en parte se hizo para ecumenismo, no desagradar a protestantes y estar más en común con ellos, pero lejos de atraerlos a ellos a la Iglesia, han sido varios católicos los que terminan protestantes.

Con estas ideas, implícitamente se endosa a la misa nueva un papel de desintegradora de la identidad católica, al no solo homologarse intencionalmente al gusto protestante, sino además, a que una vez tendido ese “puente” ritual y doctrinal, los que lo cruzan serían los católicos hacia el protestantismo, y no al revés, con lo que la tradicional función “misionera” de la misa se convertiría en un símbolo de “ecumene”.

El idioma vernáculo, para Alberto, podría cambiar el sentido de algunas palabras. De allí que los tradicionalistas le den importancia a la conservación del latín, como lengua muerta que por ser tal, ya no está sujeta a neologismos ni cambios de significado, que para ellos, podrían afectar la sustancia misma de los sacramentos, que en vernáculo, podrían con los neologismos o con nuevas maneras de entender palabras de larga data, en contextos teológicos e ideológicos según ellos heterodoxos, se prestarían a expresar maneras nuevas de comprender los conceptos tradicionales, alterando así la “pureza” de la fe y de su expresión en la liturgia.

“El pastor pone énfasis en la predicación porque él es el show”, señalaba Alberto. Esta es una de las observaciones más recurrentes que hacen los tradicionalistas sobre la misa reformada: que en ella se sobredimensiona el papel del anuncio y de la predicación de la Biblia, disminuyendo atender a momentos de silencio o de atención a la ejecución ritual, sobre todo en la parte en que prepara y efectúa el sacrificio (la Consagración eucarística).

Mientras desde la antropología de la religión, la misa, como el rito en sí mismo, es un drama, en el sentido de que contiene actores, escenarios, “libretos” (pautas de tipo ritual), roles, espectadores (participativos, ciertamente) y que es netamente un acto performativo, para el catolicismo tradicionalista, la misa nueva se ha convertido en una especie de espectáculo, donde el misterio y lo santo (la Eucaristía), es en muchos casos reemplazado por la creatividad y

habilidad comunicativa del celebrante, que pareciera más que estar llevando a cabo un ritual de sacrificio, estar dirigiendo una reunión de entretenimiento y animación religiosa.

“Mons. Bugnini fue de los autores de la misa nueva y se dice que fue masón de alto grado”, acusaba Fernando. Alberto expresó: *“Mala semilla sembrada en el campo de la Iglesia, provocó los cambios”*. *“Los anteriormente sancionados teólogos, excluidos por los papas preconciliares, fueron invitados al Vaticano II. Por tanto, los cambios vinieron de una jerarquía mal aconsejada por los “periti” de ideas modernistas”,* de acuerdo al P. Bonatesta.

Este tipo de afirmaciones, demuestra que en esta comunidad tradicionalista existe conciencia de la autoría de los cambios en la liturgia e incluso, de las corrientes de pensamiento detrás de ellos, nombradas en base a categorías y conceptos teológicos como lo es hablar de “modernismo”.

3. Comparación sobre la concepción y praxis del sacerdocio en la Parroquia San Francisco de Asís y en la Misión San Pío X

Por recomendación de un antropólogo, se ha estimado conveniente abordar brevemente al final de este análisis, un tema estrechamente vinculado a la ritualidad y cosmovisión de de las comunidades estudiadas, es decir, al sacerdocio, o más bien, la concepción del sacerdocio según las perspectivas pastorales e ideológicas de ambos grupos, en la medida que forma parte de su

identidad, y además, el sacerdocio se asocia naturalmente a la administración y ejecución de los ritos, entre otras funciones propias de él.

Tradicionalmente, y aun en contextos religiosos no católicos, el sacerdote ha sido considerado, tal como lo expresa la etimología de la palabra, como el donador de lo sagrado, una persona consagrada a la divinidad, con un estatus social que ha solido ser alto y que se le ha considerado como un especialista religioso, mediador entre lo divino y lo humano. Su figura, ante los ojos de quienes no pertenecían al estado sacerdotal, ha sido hierática, tenida con un respeto reverencial, como una persona diferente a las demás.

Ya desde el catolicismo, lo dicho anteriormente, de forma general, se especifica en el sacerdote visto desde una perspectiva tradicional (cual la detentada por la FSSPX y la Misión San Pío X) como un hombre consagrado a Dios, separado por su vocación especial de la vida ordinaria, administrador de los sacramentos y demás ritos de la Iglesia, principalmente, oferente de la misa, en la que como sacerdote, ofrece el Cuerpo y Sangre de Cristo, continuando el sacrificio de Jesús en la Cruz, por oficio, cada vez que celebra la misa, y que además, enseña el magisterio de la Iglesia y gobierna a la feligresía según las normas eclesiásticas y la pastoral de la espiritualidad aprobada a la que el sacerdote pertenezca.

Frente a esta visión, que a grandes rasgos ha sido la oficial y tradicional de la Iglesia Católica y que los miembros de la Misión San Pío X asumen como suya, precisamente, por ser tradicional, en el caso de la Parroquia San Francisco de Asís se plantea una revisión de cómo comprender la naturaleza y la función del sacerdocio.

El P. Ramírez confiesa que antes de recibir su formación sacerdotal y religiosa con los Pasionistas, su manera de concebir el sacerdocio era más acorde a la clásica oficial: *“Por los referentes que tenía, veía al sacerdote como una persona con una gran vivencia espiritual y una gran formación teológica y que se dedicaba además de celebrar ritos y sacramentos, a la predicación, a la evangelización. Pero, poco a poco, quizás también, con la formación teológica recibida y luego quizás el sacerdocio ya visto desde la Congregación Pasionista, pues la visión del sacerdote era más amplia. Ya no sólo era una persona que preside el culto, que se dedica, pues, a predicar, a dar consejos espirituales; no solamente eso, sino una persona, digamos, con una gran sensibilidad ante el sufrimiento humano, como digamos, como una persona que vela por la vida, muy inserta en la vida de la sociedad, sensible ante los problemas, que no solo se sienta como viviendo aparte, sino que sea como compañero de camino con el resto de las personas”*.

Este mismo sacerdote mencionó que aparte de los documentos oficiales de la Iglesia, autores con pensamiento que el mismo denominó más “amplio”, fueron

importantes para que él tuviera una concepción del sacerdocio diferente a la que él llamó “preconciliar”: de teólogos como Schillebeeckx (dominico holandés, perito muy influyente en el Concilio Vaticano II) y de Leonardo Boff (franciscano brasileño, autor de varios libros y exponente de la Teología de la Liberación) el P. Ramírez retoma una visión del sacerdote que él califica como “muy humana”, el sacerdocio ubicado en el servicio de la comunidad, y no tanto entendido en su faceta de poder, el sacerdote inserto en una realidad sociológica de pobreza y entendido desde su compromiso por una opción preferencial por los pobres.

De Juan Pablo II, en su Exhortación “*Pastores dabo vobis*” (Os daré pastores), retoma la noción del sacerdote como un pastor, que abarca incluso la dimensión social y la defensa de la vida de la gente, con un amor hacia su comunidad y una profunda solidaridad para con la gente a la que el toca animar y servir.

Los autores que fundamentan la concepción del sacerdocio desde una perspectiva tradicionalista, por el contrario, son principalmente doctores de la Iglesia como Santo Tomás de Aquino y San Juan Crisóstomo, entre otros, que enfatizan la dignidad sacerdotal como un compartimiento a nivel de cambio ontológico del ordenado, en el sacerdocio de Cristo, por el cual el sacerdote en alguna medida hace las veces de Cristo en la tierra, como dispensador de los misterios de Dios, ministro suyo, juez y maestro.

Desde la línea ideológica de la Parroquia San Francisco de Asís, aunque se reconozca la triple función sacerdotal de santificar, gobernar y enseñar, todo ello es matizado con connotaciones particulares: santificar no es solo dar sacramentos y ejecutar un culto ritual, sino caminar en el compromiso de solidaridad con los demás; gobernar no lo entienden como un poder jerárquico principalmente o la distinción otorgada por la dignidad sacerdotal, sino como una pastoral de servicio; y enseñar no remite al simple hecho de reproducir un conjunto de verdades de manera dogmática e invocar adhesión a ellas, sino permitir el pensamiento crítico y el apoyo de las ciencias, incluidas las sociales, para la maduración de la fe.

Nuevamente, se nota en estas diferentes maneras de entender el sacerdocio, la diversificación identitaria que surge de una interpretación asumida por cada comunidad religiosa en torno a símbolos comunes. El significante puede ser igual o semejante, pero su connotación acusa o bien, a otras referencialidades, o se enriquece con elementos de significado diferentes. En el caso del sacerdocio, para resumirlo, el catolicismo tradicional lo asocia íntimamente con la misa, entendida precisamente como sacrificio expiatorio, en la que el sacerdote es el oferente que actúa en persona de Cristo.

Por actuar como tal, en su papel de santificador, gobernador y maestro, el sacerdote es considerado como miembro privilegiado de la Iglesia, con un carácter sacramental que le coloca en una posición sustancialmente más

elevada en su membresía dentro de la Iglesia que el estado propio de los seglares. Es tenido como representante de Dios y sus acciones revisten un carácter sagrado, tendiendo a evocar ya guiar hacia, la dimensión trascendente de la religión, procurando la salvación de las almas como fin último.

Para la teología de la Liberación, aunque no se nieguen tajantemente las funciones y atributos clásicos del sacerdote, son reinterpretadas a partir de los aportes de la nueva teología que cobró empuje a partir del Concilio Vaticano II, y que tienen en común, un marcado criticismo histórico y una epistemología que explícitamente busca fundamentarse en parte, en las ciencias, sobre todo, en las sociales.

De allí que el sacerdote dentro del contexto de una pastoral y visión de iglesia popular, es concebido como un servidor de la comunidad, menguando en él (comparándole con el sacerdote tradicionalista) su énfasis en los aspectos místicos de la religión (de allí se entiende la crítica al boato en las formas rituales tildado de “rubricismo”), pero maximizando, a su vez, su inserción en la realidad social de la comunidad a la que anima y atiende.

Enfatiza, así, su preocupación por las condiciones en la que viven sus feligreses y más que maestro que les viene a revelar verdades de fe incuestionables, y que por tanto, combate lo que considera como error y herejía, primando su interés en la conservación de la ortodoxia y la administración de los

sacramentos, como una manera de salvaguardar la salvación eterna de los fieles, se entiende como pastor que camina solidariamente con sus hermanos, enseñándoles cuestiones que redunden en un compromiso de construir el Reino de Dios aquí en el plano terrenal, encarnar la realidad de ese reino en las estructuras de la sociedad.

CONCLUSIONES:

Retomando la concepción simbólica de la cultura de Clifford Geertz, encontrada en Nivón & Rosas (1991), se encuentra la orientación teórica para hacer las debidas conclusiones de este estudio identitario a través de expresiones rituales presentes en las comunidades estudiadas. La cultura, en este sentido:

Denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas con las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida". Partiendo de que los símbolos pueden ser cualquier tipo de objeto, acto, acontecimiento o cualidad que sirva para vehicular ideas o significados, los entiende entonces como *fuentes de información* (suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores) *externa* (extrapersonal) que los humanos usan para organizar su experiencia y sus relaciones sociales. Son modelos de realidad (interpretaciones y representaciones de la realidad) y *modelos para la realidad* (que ofrecen información y guía para organizarla).

Junto a esta aproximación simbolista al concepto de cultura, es útil para la comprensión de la diversidad identitaria de las comunidades investigadas retomar también la definición de identidad cultural aportada por Gilberto

Giménez (citado en Mercado & Hernández, 2008, p.243) como: *“El conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado”*.

A partir de esta guía teórica, se presentarán seguidamente las conclusiones que sintetizan los hallazgos e interpretaciones alcanzados a lo largo de este estudio.

.

La Parroquia San Francisco de Asís y la Misión San Pío X son ejemplos claros de cómo dentro de una misma adscripción religiosa, para el caso, el catolicismo, se puede desarrollar una variación identitaria respecto a su concepción y experiencia de fe.

La ritualidad (ritos y prácticas religiosas) fue la vertiente principal por donde a través de diversas expresiones simbólicas (representaciones, valores, concepciones) se pudo hacer patente la similitud y distinción identitaria en ambos grupos.

Los ritos y prácticas religiosas estudiados fueron, seleccionados por el énfasis y recurrencia con que los sujetos de estudio hablaron de ellas, los siguientes:

-La misa, la Oración Pasionista, las Fiestas Patronales y las Horas Santas, en el caso de la Parroquia San Francisco de Asís.

-La misa, la “Santificación Dominical”, el Rosario, y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, en la Misión San Pío X.

En la Parroquia San Francisco de Asís, se pudo encontrar expresiones simbólicas como cuadros de Mons. Romero, listados de “mártires” asesinados por el ejército salvadoreño, iconografía de corte popular y que reflejan estampas de la vida del campesino o del pobre, así como símbolos que remiten a un imaginario propio de una visión liberacionista.

Junto a dichas expresiones, se conjugan también otras, propias de la espiritualidad de la Congregación Pasionista, como el escudo pasionista en el centro del altar, o mosaicos de San Pablo de la Cruz, así como imágenes del santo patrono de la parroquia, San Francisco de Asís y de la Virgen Dolorosa (muy honrada por los pasionistas).

En términos identitarios, estas manifestaciones simbólicas, así como las propias de la ritualidad observada en la parroquia, tanto en sus soportes materiales que las visibilizan, como en los contenidos que se comparten entre sus participantes (a través de homilías, reflexiones, oraciones, lecturas, proyecciones, cantos), indican que tales repertorios culturales han sido interiorizados en un modelo horizontal de fe, en el que se insiste en el “aquí y el ahora” de la salvación, entendida como construcción del Reino de Dios aquí en la tierra, por medio de la acción transformadora de las personas, superando y derribando las

estructuras de opresión e injusticia, para fomentar así la fraternidad y la solidaridad entre los demás.

La identidad se construye, en parte, por la narrativa que los miembros de una comunidad tienen de sí mismos y de su historia.

En el caso de esta Parroquia, el carácter conmemorativo de su praxis religiosa está bien afincado, incluyendo la figura de sus “mártires” y ejemplos de fe vivida, como Mons. Romero y los jesuitas de la UCA asesinados por el ejército, y se enraiza en diferentes lugares de sus prácticas religiosas: se celebran misas en su memoria, se hacen reflexiones en reuniones comunitarias centradas en el seguimiento de la labor y actuar de estas personas y en general, hay una fuerte apropiación de los miembros de la parroquia de estos iconos, de modo que si, en términos fenomenológicos, hablamos sobre la percepción temporal (histórica) cargada de significación en esta parroquia, puede decirse que hay una fuerte vivencia de la actualidad arquetípica del conflicto armado, en cuanto inspiración de luchar contra las causas de injusticia y marginación, manteniendo viva la memoria histórica de sus modelos de pensamiento y conducta, encarnados en los que lucharon en favor de los más desfavorecidos de la sociedad salvadoreña, tal como lo piensan en esta parroquia.

La liturgia, y en especial, la misa, es arquetipo del pueblo reunido para compartir, un banquete en que todos los cristianos están llamados a participar y

del que se debe esperar crecer en solidaridad. Para los entrevistados en general, la frontera entre sagrado y profano es tan tenue que no es conveniente seguir diferenciando la realidad en dos ámbitos, de manera dualista, puesto que desde la óptica liberacionista, todo es sacramentalizable: susceptible de cargarse con significados que aporten relación afectiva y que descubran en ellos presencia de Dios o refiera a él.

De allí que, más que celebrar tiempos sagrados y experimentar actitudes en consonancia con espacios sagrados, con frecuencia desdeñan ritos en los sacramentos, o los simplifican, y en el templo, no suelen mostrar las tradicionales señales de reverencia como son arrodillarse, el silencio o genuflexiones, pues desarrollan una visión de confianza y cercanía de Dios que no exige el formalismo sino que se compensa con actuar de manera comprometida, y que sacramentaliza la presencia de Dios en los fieles de la comunidad, como pueblo de Dios congregado.

Las prácticas religiosas en la parroquia san Francisco de Asís, aunque son las acostumbradas por el resto de la Iglesia Católica, sin embargo, están impregnadas del imaginario y repertorio ideológico de la Teología de la Liberación, de modo que su fin último es trascender lo meramente devocional personalista, para constituirse en escuela y acicate de compromiso con la transformación social, en solidaridad principalmente con los pobres y marginados. De allí, que no siendo principalmente su núcleo identitario, de

carácter dogmático, el modelo de fe liberacionista se preocupa primordialmente por lo pastoral y por ello es capaz de contravenir prescripciones morales de corte legalista, abogando por la superación de ideas y actitudes de exclusión.

En la Misión San Pío X se vive una praxis religiosa en la que es de capital importancia la conservación de las formas rituales, por considerarlas fiel expresión de su fe católica. A tal punto, que a diferencia de visiones como la liberacionista, abiertas a la inculturación y a la creatividad litúrgica (tal como el caso de la Parroquia San Francisco de Asís), en esta misión, al igual que en la Fraternidad Sacerdotal san Pío X que la asiste y rige, se celebra exclusivamente la misa según el rito romano tradicional (anterior a la reforma litúrgica de Paulo VI, vigente en la oficialidad católica hasta el día de hoy).

Aunque esta comunidad no tiene un reconocimiento canónico regular dentro de la oficialidad católica, tal condicionamiento no le ha impedido buscar su sostenimiento por sus propios medios e instalar su centro de misa y actos religiosos, en una casa alquilada, por no contar con ayuda institucional católica.

Dentro de este centro de actividades religiosas, al que consideran como capilla, se encuentran numerosos símbolos de culto y asociados a su praxis religiosa, tales como el altar pegado a la pared, cuadros de la Virgen de Guadalupe y San José, imágenes, estaciones del Vía Crucis, todos ellos de notorio corte tradicional.

Su ritualidad denota y connota una fuerte conciencia de comunidad identitaria, en una tendencia hacia a la estandarización, no tanto de la experiencia religiosa, como de las nociones teológicas respecto a las prácticas religiosas y las pautas rituales de las mismas.

La apropiación que hacen de las formas y contenidos de sus prácticas religiosas y de forma superlativa, de la misa tradicional, les lleva a una delimitación de fronteras identitarias bien marcadas, reforzando su sentido de pertenencia (no suelen congregarse con otras tendencias o grupos católicos que no sean de su pensamiento y praxis tradicional para ejercer sus prácticas religiosas) y poniéndose conscientemente a distancia de los demás.

La ritualidad tradicional para ellos, no solo afirma un asunto de estética, preferencia o talante, sino que llegan a realizar la identificación de la iglesia misma como una Tradición, y por tanto, en la medida que ellos conservan formas y contenidos tradicionales de la fe, piensan que de esa manera sostienen la esencia misma del catolicismo.

El catolicismo tradicionalista, en el que se reconocen desde una perspectiva de auto-adscripción identitaria los miembros de la Misión San Pío X, posee un núcleo identitario centrado en la defensa y conservación de lo doctrinal, litúrgico y espiritual del catolicismo, resaltando valores atemporales que remiten a una visión que privilegia el aspecto trascendente de las realidades humanas, en las

que se fijan espacios, acciones y tiempos que concebidos como sagrados, trasladan a la persona de una cotidianidad a un escenario experiencial en que se muestran actitudes como respeto, recogimiento, silencio y gravedad.

El tradicionalismo católico y el liberacionismo se han llegado a convertir en dos formas de entender y vivir el catolicismo en nuestra época y han influido marcadamente la configuración identitaria religiosa de las comunidades estudiadas.

Mientras que el tradicionalismo se mueve constantemente en dirección del pasado y de lo suprahistórico para abonar a sus reservas ideológicas, con una pretensión de darle continuidad a la “verdadera” Iglesia y religión católicas, amenazadas desde su óptica por la infiltración de la modernidad y de elementos considerados disolventes de la identidad católica en su pureza, adoptando un accionar resistencialista, refractario, tanto contra el mundo moderno, como contra la misma oficialidad católica que permite transformaciones y pluralismo en la Iglesia, la teología de la liberación tiene los ojos puestos en el futuro que se forja en el presente mediante la construcción del reino de Dios en la tierra, reino que no se restringe en los límites de la Iglesia y que no es teocrático, sino basado en valores humanistas de tolerancia, justicia social, inclusión, no solo tolerando con ello, sino, propiciando la coexistencia pacífica con los demás.

RECOMENDACIONES

-La academia en nuestro medio salvadoreño debería multiplicar los estudios antropológicos comparativos de la diversidad de creencias, experiencias, símbolos, intereses, en estructuras socio-culturales o instituciones que usualmente se abordan pensadas y tratadas como homogéneas, tales como iglesias, religiones, partidos políticos, entre otras. La capacidad de detectar, distinguir, visibilizar y analizar las “otredades” coexistentes en una “mismidad” y sus mutuas relaciones, es una tarea siempre digna de ejercerse en los estudios socio-culturales.

-Sería interesante que la Universidad Tecnológica retomara el estudio del tema de esta tesis, pero no ya con la orientación fenomenológica usada aquí sino desde una perspectiva socio-histórica, con una aportación diacrónica más fuerte. También, que estudiara cuáles han sido las ideas, paradigmas, factores políticos y económicos y otros más, que desde la cultura no religiosa, han incidido en la configuración del imaginario y praxis religiosa de los grupos investigados.

-En colaboración con profesionales de otras disciplinas y ciencias, antropólogos salvadoreños especializados en antropología de la religión, podrían hacer más estudios sobre la experiencia religiosa y las motivaciones de los creyentes para pertenecer a su religión. Descubrir en que religiones se invocan más factores

ideológicos, afectivos, de conveniencia social, etc., para ingresar, salir o permanecer en ella.

-A los adherentes de la Teología de la Liberación y al tradicionalismo católico, tanto los que pertenecen a las comunidades estudiadas, como fuera de ellas, se les recomienda la participación en foros y mesas de discusión para fomentar un mutuo conocimiento, generar reflexión, compartir su visión sobre los problemas de la sociedad y de la Iglesia, así como las propuestas de solución que ambas partes dan y en general, para poderse reconocer mejor de forma directa, contribuyendo así a despejar incomprensiones, encontrar puntos comunes y definir divergencias, en base a un compartimiento discursivo y experiencial.

REFERENCIAS:

A.A.V.V. (2005 y 2006). *Stauros. Teología de la Cruz*. Número doble 44 y 45.

Madrid: EMERGRAF.

Amerio, Romano. (2003). *Iota Unum: estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*. (1ª reimpr.). Madrid: Criterio.

Ampudia, Ricardo. (2000). *La Iglesia de Roma: estructura y presencia en México*. (1ª reimpr.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Artola, Antonio María; Lippi, Adolfo & Sodano, Angelo (1994). *Boletín Stauros. Teología de la Cruz*. N° 21. Málaga: Urania.

Barfield, Thomas. (2000). *Diccionario de Antropología*. (1ª ed.). México D.F.: Siglo XXI.

Bermejo, Diego. (2005). *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*. (1ª ed.). Barcelona: Anthropos.

Berryman, Phillip. (1989). *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. (1ª ed.). México: Siglo XXI. Recuperado de <http://ebookbrowse.com/Berryman-phillip-teologia-de-la-liberacion-pdf-d366432008>

Boff, Clodovis & Boff, Leonardo. (1986). *Cómo hacer Teología de la Liberación*. (1ª ed.). Madrid: Paulinas.

- Boff, Leonardo. (1975). *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos. Mínima Sacramentalia*. (1ª ed.). Bogotá: Indo-American Press Service.
- Bonte, Pierre & Izard, Michael. (1996). *Diccionario Akal de etnología y antropología*. (1ª ed.). Madrid: Akal.
- Bourmaud, Dominique. (2006). *Cien años de modernismo. Genealogía del concilio Vaticano II*. (1ª ed.). Buenos Aires: Fundación San Pío X.
- Camarero, Daniel. (2011). *CELAM (Documentos)*. Recuperado de http://www.mercaba.org/Pastoral/C/celam_documentos.htm
- Colom González, Francisco. (2009). *Modernidad Iberoamericana. Cultura, política y cambio social*. (1ª ed.). Madrid: Iberoamericana.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (2010). *Documento de Medellín*. Conclusiones. (1ª ed.). Guatemala: San Pablo.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. *Documento de Puebla*. Recuperado de <http://www.caritas.org.ar/download/lat-puebla.doc>
- Consejo Episcopal Latinoamericano. *Documento de Santo Domingo*. Recuperado de <http://www.caritas.org.ar/download/lat-santo-domingo.doc>
- Del Río, Augusto. (2003). *El Drama Litúrgico: estudio comparativo entre el Misal Romano revisado por San Pío V y el Novus Ordo Missae de Paulo VI*. (1ª ed.). Buenos Aires: Santiago Apóstol.

Departamento de Teología. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

(2008). *Iniciación cristiana: liturgia y sacramentos*. (1ª reimpr.). San Salvador: UCA.

Departamento de Teología. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

(2008). *Al servicio de la comunidad: sacramentos II*. (1ª reimpr.). San Salvador: UCA.

Díaz Cruz, Rodrigo. (1997). *La vivencia en circulación: una introducción a la antropología de la experiencia*. *Alteridades*, 7 (13). 5-15. Recuperado de <http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt13-1-diaz.pdf>

Díaz, Esther. (2009). *Posmodernidad*. (4ª ed.). Buenos Aires: Biblos.

Díez de Velasco, Francisco & García Bazán, Francisco. (2002). *El estudio de la religión*. (1ª ed.). Madrid: Trotta.

Duch, Lluís. (2001). *Antropología de la religión*. (1ª ed.). Barcelona: Herder.

Ellacuría, Ignacio & Sobrino, Jon. (1990). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. (1ª ed.). Madrid: Trotta.

Escriba, Percy E. (2012). *Antropología e identidad*. Recuperado de <http://www.monografias.com/trabajos89/antropologiaeidentidad/.shtml>

- Gallego, Marisa; Eggers-Brass, Teresa & Gil Lozano, Fernanda. (2011). *Historia latinoamericana 1700-2005: sociedades, culturas, procesos políticos y económicos*. (1ª reimpr.). Buenos Aires: Maipue.
- Giorgini, Fabiano. (1984). *Historia de la Congregación de la Pasión de Jesucristo: época del Fundador (1720-1775)*. (1ª ed.). Madrid: Escuela de H. de la Guardia Civil.
- Giorgini, Fabiano. (2002). *Historia de las Pasionistas: supresión, restablecimiento y expansión (1796-1839)*. (1ª ed.). Roma: CIPI.
- Giorgini, Fabiano. (2006). *La Congregación de la Pasión de Jesucristo: visión histórica de la espiritualidad, la organización y el desarrollo*. (2ª ed.). Roma: Eco.
- Gómez Navarro, José Luis; González Calvet, María Teresa; López Facal, Ramón; Pastoriza Abal, José & Portuondo Pérez, Ernesto. (2008). *Historia Universal*. (8ª ed.). México: Pearson Prentice Hall.
- Gorriz Ruix, José Juan. (1990). *La Revolución de la Modernidad: ¿la bestia del apocalipsis?* (1ª ed.). Zaragoza: Librería General.
- Gutiérrez, Gustavo. (1975). *Teología de la Liberación: perspectivas*. (7ª ed.). Salamanca: Sígueme.

- Hernández Sampieri, Roberto; Fernández-Collado, Carlos & Baptista Lucio, Pilar. (2006). *Metodología de la investigación*. (4ª ed.). México D.F.: Mc Graw Hill.
- Hobsbawm, Eric. (1999). *Historia del Siglo XX*. (3ª reimpr.). Buenos Aires: Crítica Grijalbo Mondadori.
- Hope Ponce, Magarita Elena & Mora Eguiarte, David. (2000). *De abominable a zurribúrrico: diccionario de Antropología en la ENAH*. (Tesis para obtener el grado de licenciatura en antropología). México D.F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Hughes, Michael; Kroehler, Carolyn J. & Vander Zanden, James W. (1999). *Sociology. The Core*. (5ª ed.). Estados Unidos: Mc Graw-Hill College.
- Iglesia Católica Romana. (2011). *Concilio Vaticano II: documentos completos*. (1ª Ed.). San Salvador: Criterio.
- Lefebvre, Marcel. (2001). *La pequeña historia de mi larga historia: vida de Monseñor Lefebvre contada por él mismo*. (1ª ed.). Argentina: Fundación San Pío X.
- Lefebvre, Marcel. (2005). *La Iglesia Nueva*. (1ª ed.). Buenos Aires: Río Reconquista.

- Lowe, Norman. (2010). *Guía ilustrada de la historia moderna*. (3ª ed.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mardones, José María. (2003). *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*. (1ª ed.). Santander: Sal Terrae.
- Martín Velasco, Juan; Franco, Ricardo; Sánchez del Río, Carlos & Tornos, Andrés. (1989). *Experiencia religiosa*. (1ª ed.). Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid.
- Martín Velasco, Juan. (1982). *Introducción a la fenomenología de la religión*. (6ª ed.). Madrid: Cristiandad.
- Martínez Peñate, Oscar. (2008). *El Salvador. Historia General*. (4ª reimpr.). San Salvador: Nuevo Enfoque.
- Marzal, Manuel M. (2002). *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. (1ª ed.). Madrid: Trotta.
- Maurino, Pablo Francisco. (2008). *Congregación de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo (Pasionistas)*. Recuperado de <http://pablofranciscomaurino.wordpress.com/2008/10/07/congregacion-de-la-pasion-de-nuestro-senor-jesucristo-pasionistas/>
- Mercado Maldonado, Asael & Hernández Oliva, Alejandrina V. (Mayo-Agosto, 2010). *El proceso de la construcción de la identidad colectiva*. Convergencia: Revista de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del

Estado de México, 53. 229-251. Recuperado de <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/105/10513135010.pdf>

Merlino, Aldo. (2009). *Investigación cualitativa en las ciencias sociales*. (1ª ed.). Buenos Aires: Cengage Learning.

Milanesi, Giancarlo & Cervera, Joaquim M. (2008). *Sociología de la religión*. (1ª ed.). Madrid: CCS.

Naselli, Carmelo A. (1980). *Historia de la Congregación de la Pasión de Jesucristo: la sucesión (1775-1796)*. (1ª ed). Navarra: Lizarra.

Nivón, Eduardo & Rosas, Ana María. (1991). *Para interpretar a Clifford Geertz: símbolos y metáforas en el análisis de la cultura*. *Alteridades*, 1. 40-49. Recuperado de <http://148.206.53.230/revistasuam/alteridades/include/getdoc.php?rev=alteridades&id=303&article=205 &mode=pdf>

Parroquia del Espíritu Santo y el Señor mueve corazones. (Octubre, 2008). *El emblema de los Pasionistas*. Recuperado de <http://espiritusantopasionistasblogspot.com/2008/10/el-emblema-de-lospasionistas.html>

Philipon, M. M. (2009). *Los sacramentos en la vida cristiana*. (1ª reimpr.). México D.F.: Éxodo.

Restrepo, Eduardo. (Julio, 2007). *Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio*. *Jangwa Pana*, 5. 24-35.

Recuperado de <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/identidade-s-jangwa%20pana.pdf>

Seminario de la Santa Cruz. (1999). *La Hermandad Sacerdotal de San Pío X: cuestionario completo sobre los puntos más controvertidos*. (1ª ed.). Madrid: Star Ibérica.

Tissier de Mallerais, Bernard. (2010). *Monseñor Marcel Lefebvre: la biografía*. (1ª ed.). México, D.F.: Voz en el Desierto.

ANEXOS

Anexo I:

GUÍA DE ENTREVISTA

Objetivo: Obtener información de primera mano con un miembro de los grupos a estudiar acerca de los ritos y prácticas religiosas desarrolladas en su comunidad.

Nombre del/la entrevistador/a: _____

Nombre de Parroquia/Comunidad: _____

Municipio: _____

Fecha de la entrevista: ____/____/____

Declaración de consentimiento informado:

Esta información se utilizará para identificar los diferentes ritos y prácticas religiosas que se realizan en su comunidad. Esperamos que usted pueda colaborar con nosotros aceptando que la entreviste hoy día. En el marco de la investigación, no es necesario que se proporcione su identidad.

I. Información general:

1. Sexo del/la Entrevistado/a: Hombre ☐ Mujer ☐

2. Edad _____

3. Estado familiar _____

4. Nivel de escolaridad _____

5. Ocupación _____

II. Información respecto a los ritos y prácticas religiosas:

6. ¿Qué prácticas religiosas se realizan en su parroquia o comunidad? ¿Con qué frecuencia se realizan? ¿En qué consisten?

7. ¿Podría indicar un número aproximado de personas que participan en ellas?

8. La congregación, parroquia o la comunidad a la que pertenece, ¿fomentan mayormente algunas prácticas religiosas que otras? ¿Por qué razones?

9. ¿Considera que diferencias de edad, sexo, condición social y otras más influyan en que los fieles prefieran involucrarse en ciertas prácticas religiosas y no en otras?

10. ¿Cuánto tiempo duran las diferentes prácticas religiosas en su o comunidad?

11. ¿En dónde las llevan a cabo? ¿Se realizan la mayor parte de ellas dentro o fuera del templo? ¿Cuáles dentro y cuáles fuera? ¿Por qué motivos?

12. ¿Celebran alguna fiesta patronal? ¿Están su parroquia o comunidad dedicados a algún santo? ¿Cuándo y cómo lo celebran? ¿Qué tantos fieles asisten a dichas festividades y en los días de precepto? ¿Qué eventos religiosos y fiestas eclesiásticas son las que convocan más fieles? ¿Cuándo y cómo los celebran? ¿Cuáles prácticas religiosas considera que son con las que más se identifican los fieles y por qué razones?

13. ¿Qué es un rito? ¿Qué significado e importancia tienen para Ud. los ritos en la Iglesia católica? ¿Existen diferencias fundamentales entre los ritos católicos y otro tipo de ritos, tanto religiosos como seculares, fuera de la Iglesia?

14. ¿Qué son los sacramentos? ¿Cuál es la importancia de los sacramentos con respecto a la totalidad de recursos religiosos y espirituales con que cuenta la Iglesia? ¿Considera que en su parroquia, congregación o comunidad (grupo) se le da a la frecuentación de los sacramentos mayor ponderación que otro tipo de prácticas religiosa? ¿Por qué?

15. ¿Qué representa para Ud. la misa y los sacramentos? ¿Qué sentido y significado tienen para Ud.? ¿Cuál es su importancia para su vida espiritual y a nivel comunitario?

16. ¿Qué número aproximado de fieles asiste a misa en días entre semana y los fines de semana? La mayoría de ellos, ¿en qué edad, sexo, condición social y otros segmentos de diferenciación podría ubicarlos?
17. ¿Existen otras prácticas litúrgicas aparte de la misa en su congregación y parroquia? ¿Cuáles?
18. Los sacerdotes de su parroquia, ¿celebran la misa, los demás sacramentos y acciones litúrgicas, siguiendo estrictamente las normas y rúbricas ordenadas por la oficialidad eclesiástica?
19. ¿Cuáles sacramentos son los que más reciben y buscan los fieles en su parroquia? ¿Por qué? ¿Qué sentimientos, ideas y actitudes percibe de los fieles de su parroquia en la celebración de la liturgia, otros ritos sacramentales y prácticas religiosas? ¿A qué se debe?
20. ¿Qué tipo de involucramiento o participación tienen los laicos en la liturgia y en las demás prácticas sacramentales?
21. Los ritos de la Iglesia (sacramentales o no), las prácticas devocionales tradicionales (públicas o privadas), y las prácticas religiosas de libre iniciativa personal, ¿tienen el mismo valor? ¿Qué importancia le da a estas expresiones de la praxis religiosa en la vida espiritual de los creyentes?

21. El rito, según Geertz, es “modelo de la fe” que se profesa y “modelo para la fe”, afirmación que podemos encontrar expresada de manera similar en el adagio eclesiástico: “La ley de la creencia es la ley de la oración”. En su opinión, ¿la liturgia oficial de la Iglesia en la actualidad expresa de manera correcta y coherente el pensamiento y creencias católicas? ¿Qué “modelos de fe” podemos encontrar en la liturgia y ritos oficiales? ¿Cuáles, en los ritos y liturgias que se celebran en su parroquia?

22. ¿Hay una plena identificación de la concepción, pastoral y celebración litúrgica fomentadas por la jerarquía oficial y las que se desarrollan en su parroquia, congregación o comunidad (grupo)? ¿Habría algo que falte o que sobre en las prácticas religiosas, así como en la liturgia y ritos oficiales de la Iglesia en la actualidad? ¿Tiene alguna observación o crítica a las prácticas religiosas, liturgia y demás ritos católicos, sea en la actualidad o en el pasado de la Iglesia?

23. Si consideramos a la misa como un “drama sagrado”, con un mensaje que comunicar a los cristianos y que les hace partícipes de diversos contenidos presentes en la misa para producir frutos en ellos, ¿de qué mensaje, contenidos y frutos estaríamos hablando? ¿Cuáles serían, en su opinión, las actitudes y sentimientos que los fieles y sacerdotes deberían mostrar en semejante “drama

sagrado”? ¿Es más apropiado decir que los fieles “asisten” o que “participan” en la misa, o son términos de igual connotación?

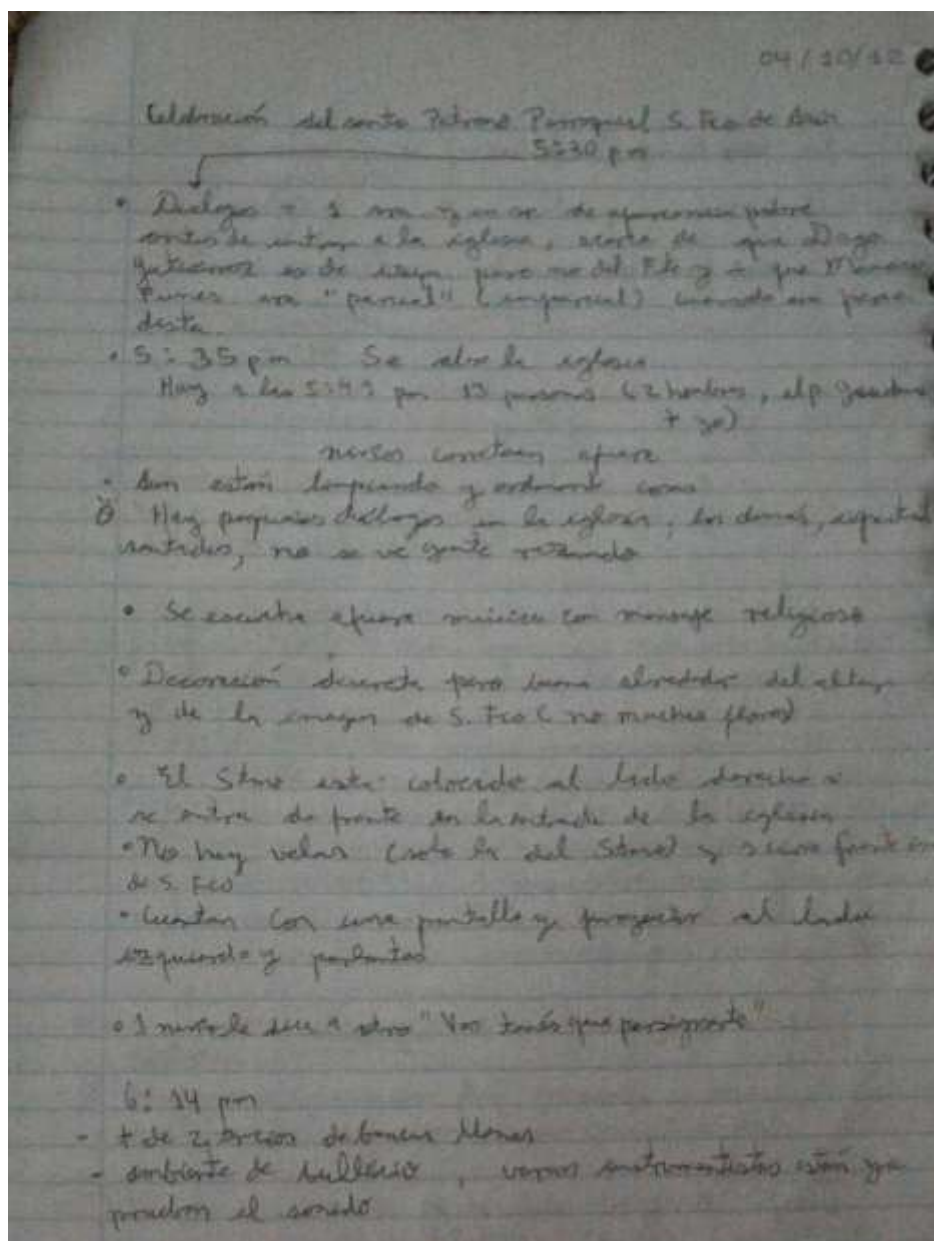
24. ¿Conoce el rito de la misa anterior a la reforma litúrgica de 1969? ¿Qué diferencias existen entre el misal antiguo en latín y el misal reformado bajo el pontificado de Paulo VI, que en su esencia, es el misal vigente hoy día? ¿Qué opinión le provocan ambos misales? ¿Cómo evalúa los cambios que ha habido en los ritos sacramentales durante los últimos 50 años? ¿A qué orientaciones o principios obedecen tales cambios? ¿Son unidireccionales o existen diversas “corrientes” y grupos de pensamiento y de poder en la Iglesia que favorezcan distintos tipos de liturgias? ¿De qué direcciones, grupos o fuerzas estaríamos hablando? ¿Cree que en la mayoría de cambios y desarrollos litúrgicos haya existido una importante participación e ideas de los laicos o más bien, han provenido del clero?

25. ¿Existe una opinión general de su congregación sobre las bondades o problemas que existen en la liturgia actual, tanto la oficial aprobada por el Vaticano como la que es celebrada por la mayoría de sacerdotes que se valen de “creatividad litúrgica”? ¿Cuál es su propia opinión al respecto? ¿Tiene su congregación una visión, orientación y pastoral propia en relación a la liturgia,

ritos y prácticas religiosas? ¿Está Ud. totalmente de acuerdo con ello? ¿Qué opina al respecto?

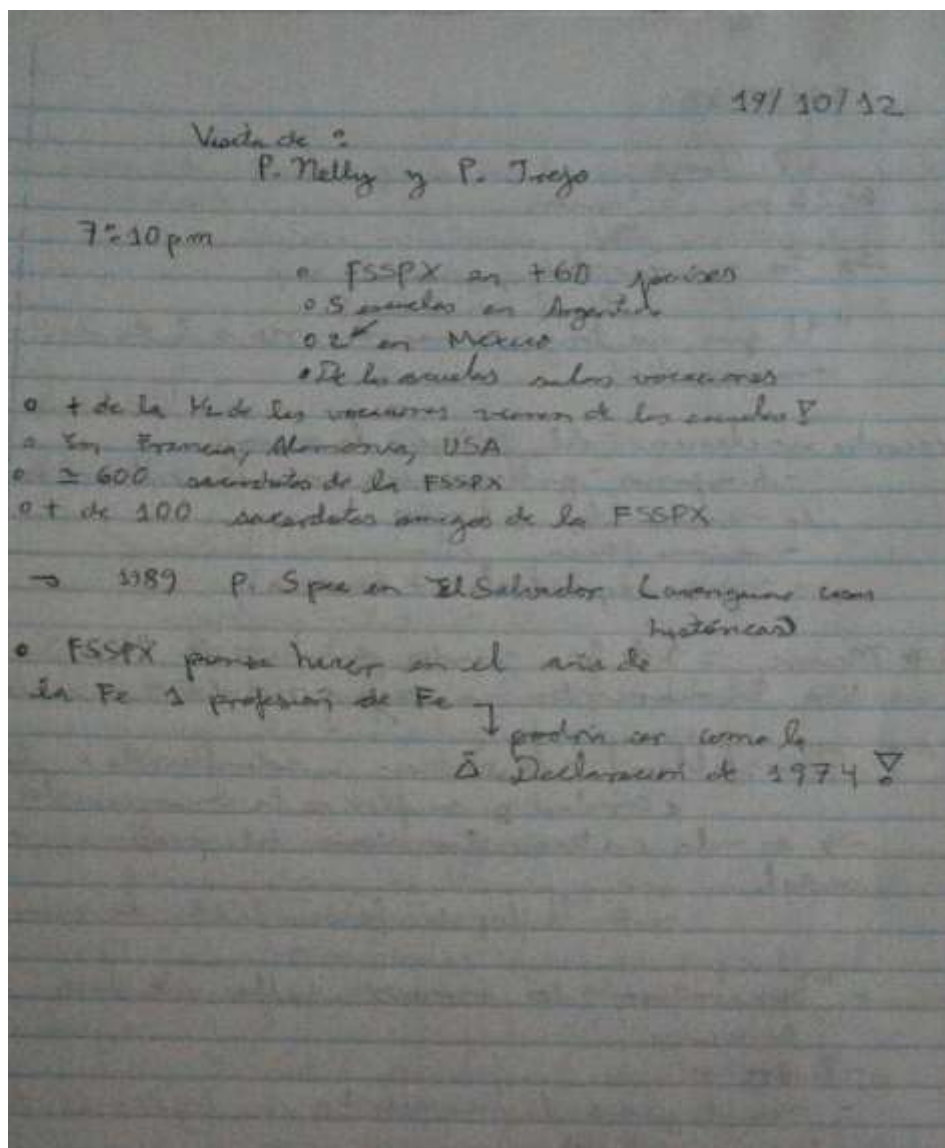
Anexo II:

Ejemplo 1 de anotaciones en Diario de campo: Celebración del Santo Patrono de la Parroquia San Francisco de Asís (04/10/12)



Anexo III:

Ejemplo 2 de anotaciones en Diario de campo: Visita a la Misión San Pío X del Primer Asistente del Superior General de la FSSPX, P. Alain-Marc Nély y del Superior del Distrito de México, P. Mario Trejo (19/10/12).



Anexo IV:

Localización geográfica de la Misión San Pío X

Ubicación de Misión San Pío X



Anexo V:

Localización geográfica de la Parroquia san Francisco de Asís

Ubicación de Parroquia San Francisco de Asís

Pasaje Cantizano # 1, Colonia
Delicias del Norte, Mejicanos, San
Salvador



Anexo VI:

LA MISA: DESTACADA EXPRESIÓN RITUAL DE LA CREENCIA CATÓLICA

1. Generalidades

“Lex orandi, lex credendi”, la ley de la oración es la ley de la creencia, reza un adagio eclesiástico. Proposición sencilla y de una lógica inherente, válida no solo para los ritos católicos, sino para cualquier expresión ritual de las religiones y espiritualidades diversas que existen.

Toda expresión ritual, toda puesta en acción de las prácticas religiosas manifiestan el imaginario, idiosincrasia y creencias del grupo al que pertenecen, indistintamente la complejidad performativa y simbólica que se le otorgue al rito.

El rito, además, reviste una importancia capital en el factor identitario de la comunidad religiosa, puesto que siendo vehículo de sus creencias, es un medio pedagógico en el que se aprende “haciendo”, “celebrando”, “compartiendo”, “viviendo” una serie de acciones con una visión compartida de la realidad, en un contexto ritual en que los participantes, normalmente, con dicha participación demuestran su aprobación, creando diversos tipos relaciones y afinidad entre sí.

El rito les cohesiona, valga decirlo, no solo en una fe compartida, sino en una serie de experiencias comunes, que también contribuyen poderosamente al desarrollo identitario grupal. La comunidad que comparte una ritualidad se auto-reconoce, pero también, es reconocida por otros grupos diferentes, por la peculiaridad de sus ritos y creencias.

Es importante destacar que un mismo sistema de creencias puede utilizar diferentes maneras de expresarse ritualmente, sin por ello implicar una fragmentación sustancial en su lógica interna ideológica. En el caso del catolicismo, existen numerosos ritos con aprobación de la Iglesia a través de los siglos, entre ellos, se puede mencionar el rito mozárabe, el galicano, el ambrosiano, el dominico, la divina liturgia bizantina y el rito romano tradicional.

Aunque con diferencias en detalles litúrgicos como son oraciones, ornamentos, calendarios, gestos, etc., puede decirse que todos ellos son distintas manifestaciones de una misma cosmovisión. Alegan todos ellos, derivarse de un origen apostólico y de fundadores santos.

Desde la antropología de la religión, sin embargo, no interesa tanto demostrar la realidad de dichos orígenes, ni siquiera su desarrollo histórico solamente, sino su relación con el resto de la cultura. En este sentido, se puede decir de los ritos católicos mencionados que todos ellos, ciertamente, en su conjunto, tienen por fundamento principal los recursos ideológicos internos y propios del

catolicismo de corte tradicional, es decir, que apela a un principio eminentemente trascendentalista y empeñado en la continuidad doctrinal y de experiencia compartida, no solo de los participantes del rito en una época determinada, sino en la perpetuación y desarrollo de dicha doctrina, experiencia y performatividad a través del tiempo, en la medida que concibe lo esencial de sus ritos como revelando principios in o meta-temporales a los que ajustarse.

A partir de la Reforma Litúrgica aprobada por Paulo VI, en 1969, con la promulgación del Novus Ordo Missae (Nuevo Orden de la Misa), la oficialidad de la Iglesia Católica, que ya en el Concilio Vaticano II había dado un giro importante de apertura al mundo (que antropológicamente, se identificaría como “cultura secular”) tanto en su pensamiento como en actitudes, quiso consignar tales cambios en sus ritos, como era lógico de esperar, confirmando nuevamente la validez del “*Lex orandi, lex credendi*”.

A un cambio de orientación doctrinal y pastoral, como ya se ha podido ver en otras partes de este estudio, sucede un cambio en lo ritual. Y si mismas creencias y ritos contribuyen a la consolidación de una misma identidad religiosa, en consecuencia, cambios de creencias y de ritos coadyuvan a cambios identitarios.

Pero hablar de la identidad en el catolicismo, se complejiza en la medida que la configuración actual de la estructura eclesial permite una pluralidad de

enfoques, carismas institucionales y experiencias, las que con frecuencia no solo difieren teórica y fácticamente, sino que compiten terreno, cuotas de poder, influencia e incluso, el derecho de representarse como la “línea católica verdadera”, frente a otras consideradas como espúreas o en alguna medida desviadas de lo que considera “católico”.

Con frecuencia, el hecho de que estos grupos diferentes coexistan en una misma organización eclesial, no implica que entre ellos mismos todos tiendan puentes comunicantes. La oficialidad, regulando su existencia, favorece en distintas medidas a unos y restringe el grado e influencia de otros. Y las relaciones de afinidad, identificación o de oposición y crítica, se dan, por un lado, entre la oficialidad y los grupos que aprueba (o tolera) y entre los grupos mismos, en ambos casos, entiéndase, en un sentido bilateral.

Dicho lo anterior, para mejor apreciar y comprender la identidad religiosa que se manifiesta en la ritualidad católica de los grupos que se estudian en este trabajo, hay que tomar en cuenta los ritos, para el caso, además de los realizados por la comunidad pasionista en la parroquia de San Francisco de Asís en Mejicanos y los de la comunidad de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en San Salvador, también, aunque sea en un esquema sintético, los que están presentes en el Misal posconciliar oficial.

Para ello, a continuación se abordarán algunos elementos simbólicos, doctrinales y rituales de cada uno de ellos, empezando por el Novus Ordo Missae (Nueva misa, vigente actualmente).

2. Novus Ordo Missae y Misa romana tradicional

Un análisis comparativo del rito de la misa reformada bajo el pontificado de Paulo VI (Novus Ordo Missae o Nuevo Orden de la Misa) conlleva a hacer las siguientes observaciones:

- a) El eje estructural de la misa ya no se ubica en el sacrificio sino en el banquete conmemorativo.
- b) Se ha puesto mayor relevancia a la presencia de Cristo en su Palabra y en su pueblo, restando acento a la presencia de Cristo como sacerdote y como víctima.
- c) Se coloca delante de la finalidad satisfactoria (propiciación), la dimensión eucarística (de acción de gracias).

La reforma litúrgica en general, y la de la misa en particular, acusa la influencia del ecumenismo promovido por Vaticano II, lo que se manifiesta en las diferentes supresiones, alteraciones, reducciones y cambios en el "acento" de algunas expresiones, las que -en general- parecen dirigidas a evitar conflictos doctrinales con el protestantismo.

En documentos eclesiásticos, introducciones de misales, etc., se hace referencia permanente a la Misa (que antes era designada como “Santo Sacrificio”), como la “asamblea litúrgica”, “celebración eucarística”, “Cena del Señor”, “Santa Cena”, “Comida eucarística”, “Misterio Pascual”, términos que en clave teológica y litúrgica, son aceptables a una visión protestante. En la fórmula de la consagración se han agregado las mismas palabras que incorporara Lutero: “Qui pro vobis tradetur” (*Que será entregado por vosotros*) en la consagración del pan y se han eliminado las mismas que suprimiera Lutero: “Mysterium Fidei” (*Misterio de fe*), en la consagración del vino.

Con los detalles anteriores de las modificaciones que se le ha dado al rito de la Misa, se aprecia rápidamente que sería erróneo considerar que el cambio principal se trató del permiso de celebrar la liturgia en idiomas vernáculos. Sobre este punto, valga mencionar que las misas celebradas bajo el nuevo ritual, en la práctica, han ido más lejos de lo querido en la letra de las disposiciones conciliares, en las que se encuentra este párrafo ilustrativo:

“En las Misas celebradas con asistencia del pueblo, puede darse el lugar conveniente a la lengua vernácula, principalmente en las lecturas y en la «Oración común» y según las circunstancias del lugar, también en las partes que corresponden al pueblo... Procúrese, sin embargo, que los fieles sean capaces también de recitar o cantar juntos en latín las partes del Ordinario de la

Misa que les corresponde” (Constitución sobre la Sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, N°54).

Hubo una transformación del rito preconiliar de la misa, en la que fondo y forma conllevaron a tres grandes tendencias: la de aquellos que con Vaticano II y las reformas posconciliares buscaban una liturgia renovada, pero evitando una ruptura total con la ritualidad precedente; los que frente a los cambios, prefirieron conservar la antigua misa y los que en base a los cambios, pretendieron que la reforma litúrgica fuera solo la base de un proceso de continua transformación y apertura a la creatividad litúrgica.

Las comunidades estudiadas en esta investigación, pueden verse representadas en las dos últimas tendencias mencionadas anteriormente: la Misión San Pío X, identificada con el tradicionalismo católico y la Parroquia san Francisco de Asís, proclive a una orientación progresista de corte liberacionista.

3. Consideraciones del catolicismo tradicionalista acerca de la liturgia reformada

A continuación, se presentarán algunas consideraciones de Romano Amerio y de Mons. Lefebvre acerca de la liturgia, en especial de la misa, y cómo evalúan los cambios que se han realizado en ellas. Se le ha prestado voz a Amerio, por su peso intelectual reconocido incluso por la oficialidad eclesiástica católica, no siendo un tradicionalista con problemas de comunión eclesial, y a Mons.

Lefebvre, por ser el fundador de la sociedad religiosa tradicionalista la que se ha venido estudiando, así como porque, en el plano doctrinal, varios tradicionalista aun los no lefebvrianos, suelen concordar en su conjunto con las ideas sostenidas por este Arzobispo.

Por la claridad y lógica explicativa de los textos seleccionados, salvo excepciones, se ha decidido no comentarlos sino de manera sumaria hasta el final, y por tanto, irlos presentando sucesivamente.

La reforma de la liturgia católica es la obra más imponente, visible, universal y eficaz salida del Vaticano II. Contradice los textos de la gran asamblea, y se caracteriza por el carácter anfibológico de sus prescripciones, sobre las cuales se ejercitaron tanto la sutileza bicéfala de los redactores como la hermenéutica posterior, que a causa de la anfibología de los textos apelaba al espíritu del Concilio. (Amerio, 2003, p.413).

Respecto a la anfibología, Amerio se refiere a que hay textos conciliares que ordena u orientan en un sentido, pero permiten por medio de algunas acotaciones o párrafos, que la prescripción pueda entenderse como facultativa o que se le pueda dar mayor peso a considerar a lo circunstancial, excepcional, que a lo normativo. Por ejemplo: Vaticano II no prohibió el latín en la liturgia ni el gregoriano, incluso pide que se fomente y que el pueblo pueda comprender y participar con ello, pero faculta discrecionalmente el uso de las lenguas

vernáculos, si las conferencias episcopales así lo permitían y los cantos populares. En su aplicación, lo simplemente permitido, se volvió normativo. De allí que frente a conflictos interpretativos de algunos textos, muchos optaran por invocar al “espíritu del Concilio” como resolutor orientativo, y tal espíritu, entendido por una voluntad de reforma, innovación, democratización de la liturgia.

“No nos equivoquemos, no se trata de una diferencia entre Monseñor Lefebvre y el Papa Paulo VI. Se trata de una incompatibilidad radical entre la Iglesia Católica y la Iglesia conciliar, la misa de Paulo VI representa el símbolo y el programa de la Iglesia conciliar” (Nota preliminar de Monseñor Lefebvre, 12 de julio de 1976).³¹

En otra ocasión, Lefebvre destacó:

Ahora bien, es evidente que el nuevo rito transparenta, y si puedo decirlo, supone otra concepción de la religión católica. Otra religión. Ya no es el sacerdote quien ofrece el Santo Sacrificio de la Misa, es la asamblea. Ahora bien, esto es todo un programa. En adelante es la asamblea también la que reemplaza a la autoridad dentro de la Iglesia, es la asamblea episcopal la que reemplaza el poder de los Obispos en la diócesis, es el número el que manda

³¹ Citado en “Carta abierta al Padre Lorans” en el Blog Non Possumus : <http://nonpossumus-vcr.blogspot.com/2013/02/carta-abierta-al-padre-lorans-por-un.html>

en adelante en la Santa Iglesia. Y esto está expresado en la Misa precisamente porque la asamblea reemplaza al sacerdote. A tal punto que ahora muchos sacerdotes ya no quieren celebrar la Santa Misa cuando no hay asamblea (Lefebvre, 2005, p. 75).

Sobre su percepción de los cambios litúrgicos como proceso de protestantización del catolicismo, el Obispo apuntó:

Poco a poco es la noción protestante de la Misa la que se introduce en la Santa Iglesia. Y esto es conforme a la mentalidad del hombre moderno, a la mentalidad del hombre modernista, absolutamente conforme; porque es un ideal democrático el que es fundamentalmente la idea del hombre moderno, es decir que el poder está en la asamblea, la autoridad está en los hombres, en la masa y ya no en Dios. Y esto es muy grave porque nosotros creemos que Dios es todopoderoso, creemos que Dios tiene toda autoridad, creemos que toda autoridad proviene de Dios (...)

Nosotros no creemos que la autoridad viene del pueblo, que la autoridad viene de la base. Ahora bien, esa es la mentalidad del hombre moderno. Y la nueva misa es igualmente la expresión de esta idea de que la autoridad se encuentra en la base y ya no en Dios. Esta misa no es más una misa jerárquica, es una misa democrática (...) Y esto es muy grave. Es la expresión de una nueva ideología. Se ha hecho entrar la ideología del hombre moderno en nuestros

ritos más sagrados. Y esto es lo que corrompe actualmente a toda la Iglesia. Por esta idea de poder acordado a la base en la Santa Misa se ha destruido el sacerdocio. Se destruye al sacerdocio (Lefebvre, 2005, pp. 75-76)

La oración litúrgica se distingue de la oración mental precisamente por el hecho de ser exterior, sensible, comunitaria. Es una contradicción decir que la diversidad de lenguas expresa la unidad, porque esa unidad que se pretende expresada por la poliglotía no es visible ni audible, y por tanto pertenece a un orden distinto al litúrgico. Además, si la diversidad de lengua vale como expresión de unidad, ¿por qué detenerse y no llegar a la diversidad de gestos? Pero esto sería la destrucción de la liturgia, que va más allá de la pura interioridad y procede de lo interno a lo externo; y así procede tanto más perfectamente cuanto más respuesta encuentra el unum del interior en el unum del exterior (Amerio, 2003, p. 423)

En los motivos de la reforma se encuentran respecto a la tradición algunas variaciones importantes conectadas tendencialmente con variaciones dogmáticas. La primera variación proviene del supuesto de que la liturgia debe expresar los sentimientos de los hombres contemporáneos (*Sacrosanctum Concilium* 37-38) cuando por el contrario expresa el sentido intemporal de la Iglesia. Este sentido intemporal, precisamente por serlo, incluye también el sentimiento de los contemporáneos, pero no está circunscrito a él: no es un

sentimiento histórico, sino suprahistórico, que abraza el discurrir de todas las generaciones cristianas (Amerio, 2003, p. 424)

La objetividad del misterio y la eficacia inherente a él son totalmente pasadas por alto, para reducir la liturgia a la impresión psicológica (más bien mecánicamente psicológica) de un mimo o de una commedia dell arte. (Amerio, 2003, p.427).

Descendiendo de lo sacro a lo poético, la liturgia cae también de lo comunitario a lo privado; y resulta curioso que la reforma, nacida para resaltar mejor los valores comunitarios, conceda luego tanto al principio del individualismo creativo antitético a ellos. Lo sagrado conduce por sí mismo a lo universal y a la subordinación del individuo a Dios y a la comunidad de comunión con Dios; al contrario, la creatividad agudiza el sentimiento individual y da carácter privado a la acción litúrgica.

Cuando el celebrante crea una palabra o un gesto nuevo que no está en los libros litúrgicos, se separa de la Iglesia (si es que no se le opone); y si reza, su oración tiene carácter privado, como privado es el mérito de la oración. No se puede decir que actúe in persona Christi en el sentido estricto entendido por la liturgia, sino si acaso solamente en sentido lato: en cuanto, supuesto que esté en gracia, su oración reviste un valor sobrenatural cristiforme. Y si la liturgia desciende a lo privado, no resulta impedido un consenso cualquiera, sino el

consenso litúrgico, posible solamente si la celebración es celebración de Cristo mismo y de su Iglesia, y no simplemente de un individuo. (Amerio, 2003, p. 428).

En primer lugar se ha perdido la idea de la elevación del altar: habiendo prevalecido el significado asambleario de la Misa sobre su carácter sacrificial, la grácil, sencilla y móvil mesa ha eliminado el compacto, monumental, e inmóvil altar. Éste es abatido (si las autoridades civiles no lo defienden por razones artísticas), separado de la mesa, y reducido a frontal; o bien conservado, pero anulado funcionalmente detrás del nuevo.

En segundo lugar, en vez de en un sitio elevado y dominante, el altar es colocado en el fondo del templo y dominado (como en un teatro es dominada la escena) por las gradas del patio destinado al pueblo.

En tercer lugar, el Sacramento (otora conservado en un tabernáculo sobre el altar) ha perdido el sitio central, el más digno, y es colocado al lado de la mesa o en una capilla secundaria no inmediatamente reconocible; o bien se lo deja en el tabernáculo central antiguo, que viene ahora a encontrarse a espaldas del celebrante (Amerio, 2003, pp. 433-434).

Pero prescindiendo de la irreverencia al Sacramento, una celebración versus populum padece otros inconvenientes. Los espacios en los cuales nos movemos son también espacios de emociones y de valores, porque el espacio

universal base de todos los entes corpóreos no sólo está diferenciado por sus términos físicos, sino por significados metafísicos que fundamentan su simbolismo (que a su vez constituye la cara inteligible de lo sagrado). Lo de delante, por ejemplo, es esperanza, y lo de detrás, sospecha; la derecha favor, la izquierda desventura; lo alto es lo divino, lo bajo es el mal; lo derecho es la verdad, lo oblicuo es la incertidumbre, etc.

Así, en la liturgia, posiciones y disposiciones, tanto de los objetos como de las personas, tienen significados profundos que pueden convenir o no a la realidad de lo sagrado. Que el sacerdote vuelva la cara hacia el pueblo y el pueblo hacia el sacerdote crea una situación totalmente distinta respecto a cuando ambos tenían la misma orientación. La celebración cara al pueblo rompe la unanimidad de la asamblea.

En el rito preconiliar de la Misa sacerdote y fieles están todos juntos vueltos hacia Dios, que está delante y por encima de todos. Están en disposición jerárquica y tienen una visión teotrópica. En la nueva Misa «à l'envers» (como decía Claudel), la asamblea y el sacerdote se vuelven hacia el hombre y hacia el rostro del hombre. *Se corrompe así la unanimidad de la Iglesia, porque el Dios hacia el que se vuelve el pueblo está, por así decirlo, al revés de aquél hacia el que se vuelve el sacerdote.* La derecha del sacerdote es la izquierda del pueblo. El celebrante está en presencia de un Dios al cual el pueblo vuelve la espalda, y al revés, el pueblo está en presencia de un Dios al cual vuelve la

espalda el celebrante. Ciertamente se puede prescindir de esta figuración y centrar los pensamientos en la Hostia del sacrificio; pero la piedad natural humana procede por figuraciones e imagina personas. Se corrompe la unanimidad de la Iglesia, que no consiste en la consideración recíproca de sus miembros, sino en mirar a Dios todos juntos. Se reduce la Iglesia a comunidad de concentración, cuando en realidad es comunidad de proyección hacia un único punto trascendente (Amerio, 2003, pp. 434-435).

Concluyendo la presentación de citas tradicionalistas, fácilmente se puede vislumbrar una crítica en conjunto y en detalles, de parte de los tradicionalistas al Nuevo Orden de la Misa, en base a su alejamiento en su arquitectura ritual, de elementos que ellos consideran esenciales a la noción y a la expresividad litúrgica de la misa: el acento oblativo-sacrificial, la distinción patente entre sacerdocio ministerial y común, el sentido de sacralidad del rito, al que el latín, el gregoriano, los silencios, los gestos corporales y varios otros detalles ayudaban a expresar, su carácter teocéntrico, esto y más, quedaría opacado de alguna manera, y en otros casos, sustituido por una liturgia comunitarista, más horizontalista, que enfatiza el aspecto eucarístico (acción de gracias) y el latréutico (adoración, alabanza), una concepción de misa como memorial y banquete, primordialmente.

Sobre el aspecto ecuménico de la misa reformada y el grado de cambio que se quería aplicar en ella, Del Río (2003) brinda datos reveladores :

Un teólogo protestante ha podido decir:

“Si se tiene en cuenta la decisiva evolución de la liturgia eucarística en la iglesia Católica, la opción de substituir el Canon de la Misa por otras plegarias eucarísticas, el borrar la idea de que la Misa es un sacrificio, y la posibilidad de recibir la Comunión bajo las dos especies, entonces ya no hay motivo para que las iglesias reformadas impidan a sus miembros asistir a la Eucaristía en una iglesia católica”. “Las comunidades no católicas podrán celebrar la Santa Cena con las mismas oraciones que la Iglesia Católica. Teológicamente, es posible”

(Hermano Max Thurian, miembro de la comunidad protestante ecuménica de Taizé).

No en vano el principal agente de la reforma litúrgica, Mons. Annibal Bugnini podía decir el 4 de enero de 1967:

“No se trata solamente de retocar una valiosa obra de arte sino, a veces, de dar estructuras nuevas a ritos enteros. Se trata, en realidad, de una restauración fundamental, diría casi de una refundición y, en ciertos puntos, de una verdadera creación nueva” (Doc. Cath., N°1493, 7 de mayo de 1967).

4. Consideraciones del liberacionismo acerca de la liturgia reformada

Seguidamente se expondrán algunas consideraciones que Codina y Boff (uno de los más importantes representantes de la teología de la liberación) hacen sobre las nuevas orientaciones en la liturgia.

En el siguiente párrafo, Boff no habla en específico de la liturgia, pero hace un comentario que esclarece su pensamiento acerca del espíritu en general de las reformas conciliares, de las que sin duda, la liturgia ocupa uno de los primeros puestos de importancia:

La nueva fase de la Iglesia está ligada indiscutiblemente al buen Papa Juan. El Concilio Vaticano II, que estableció los marcos teológicos, orientadores de la reforma de la Iglesia, fue el fruto de su empeño y actuación. Los historiadores futuros, sin duda, hablarán de lo que fue Juan XXIII, señalándolo como el autor de un nuevo, grandioso, valiente ensayo de encarnación de la fe cristiana en el espíritu de la modernidad. Autor de esto en el sentido verdadero, riguroso, de la palabra; no de cada una de las acciones hechas después de él, sino del horizonte que posibilitó la nueva orientación de la Iglesia: autor del espíritu ecuménico, del diálogo abierto entre la Iglesia y el mundo, del espíritu de servicio simple, jovial, apartado de todo triunfalismo, de la valorización religiosa de todas las cosas auténticas y verdaderas que la civilización moderna produjo, etc. (Boff, 1975, p. 52).

De Codina, se han seleccionado dos citas que condensan, tanto cómo se evalúa la orientación litúrgica conciliar, como la proyección liberacionista que se busca implementar en la liturgia:

(...) Los autores que han escrito sobre este tema [sobre la liturgia] (I. Ellacuría, J. L. Segundo, R. Vidales, J. Sobrino, D. Irarrazaval, F. Taborda...) han destacado la gran importancia de lo sacramental para la perspectiva liberadora: la liturgia es necesaria para que la liberación no se confunda con una liberación meramente política, para que no se olvide que la raíz última de toda opresión es el pecado y para que no se pierda la dimensión gratuita y trascendente de la liberación cristiana.

Además, si el pueblo festeja sus luchas liberadoras, ¿no podrá el cristiano celebrarlas sacramentalmente desde su fe en Cristo? Y, al revés, se constata una gran responsabilidad de la Iglesia y de la teología en concreto por haber contribuido a la alienación del pueblo a través de una liturgia muchas veces evasiva y separada de la vida, y por haber presentado una visión tan unilateral de la eficacia *ex opere operato* que ha desembocado a menudo en una comprensión mecanicista y mágica de los sacramentos. Tampoco la moderna renovación litúrgica ha conseguido historizar la liturgia, ni ha logrado romper el elitismo que aún mantiene a la liturgia distanciada de las grandes mayorías populares. (Codina, en Ellacuría & Sobrino 1990, II, p. 267)

Cuando la teología de la liberación busca un nuevo horizonte sacramental no lo hace por afán de protagonismo intelectual, sino por un deseo sincero de responder a unas aporías no resueltas y que, gracias al mismo Vaticano II, hoy pueden replantearse. En este sentido se puede afirmar que el nuevo horizonte sacramental de la teología de la liberación —como la misma teología de la liberación— es fruto del Vaticano II, aunque vaya más allá del concilio. Al fin y al cabo ¿no fue el mismo Juan XXIII el primero en hablar de la Iglesia de los pobres como de la imagen de la Iglesia conciliar? (Codina, en Ellacuría & Sobrino, 1990, II, p. 274).

En la teología de la liberación, el concepto de “Reino de Dios” cobra importancia en la medida en que la misa y los sacramentos serían signos de tal reino, entendiéndolo no como identificado exclusivamente con la Iglesia, sino extendido a una presencia más amplia, que se asocia con la realización histórica, societal, de estructuras más justas, solidarias y al servicio preferente del pobre y de los que sufren:

Afirmar que el reino de Dios es el horizonte de la sacramentología en la teología de la liberación es avanzar consecuentemente en esta sistematización teológica, cuyo correlato práctico es hacer que los sacramentos sean liberadores, sobre todo para los pobres.

Como veremos, el horizonte del reino de Dios, lejos de negar los aspectos válidos de la sacramentología tradicional y moderna, los subsume en una nueva síntesis: el reino de Dios engloba tanto las afirmaciones cristológicas como las eclesiológicas, pero insistiendo en unos presupuestos, de hecho, nuevos: desde el clamor de los pobres. Pero hay algo más: será la nueva reflexión teológica sobre el misterio-sacramento la que nos llevará intrínsecamente al horizonte sacramental del reino de Dios (Codina, en Ellacuría & Sobrino, 1990, II, p. 275).

El reino desborda la Iglesia, no es meramente intraeclesial, se realiza en la historia, en el mundo, en la secularidad, en lo sociopolítico, económico y cultural, en las estructuras y condiciones de vida de los pueblos. A este reino deberán orientarse los sacramentos.

El clamor de los pobres puede introducirse en la sacramentalidad eclesial precisamente gracias a este horizonte del reino. El grito de los oprimidos puede resonar en la liturgia legítimamente, sin constituir un insulto ni a la estética ni a la pastoral sacramental, porque la misión de los sacramentos es dignificar y celebrar proféticamente este reino, que, como veremos, tiene que ver con la liberación de los pobres. Pedir a los soldados en una eucaristía que cese la represión, como ordenó «en nombre de Dios» monseñor Romero la víspera de su asesinato (22 de marzo de 1980), no es una injerencia extraña de la política

en la liturgia, sino una clara orientación profética de la sacramentalidad hacia el reino de Dios. Lo mismo hacían los Padres de la Iglesia del siglo IV (Codina, en Ellacuría & Sobrino, 1990, II, pp. 276-277).

.