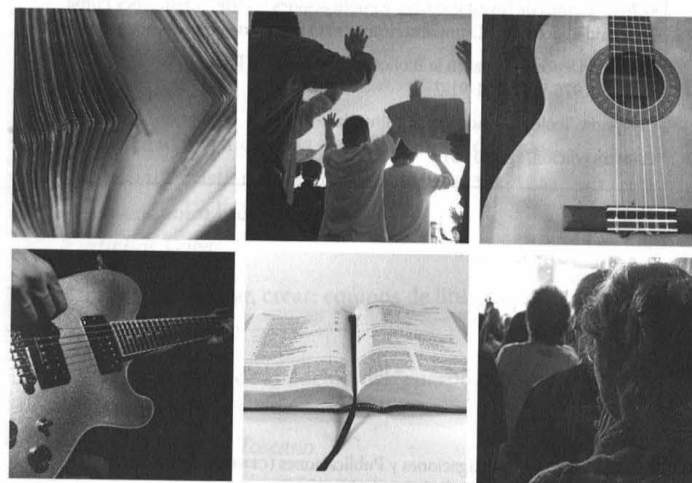


- Creatividad artística en la liturgia como "identidad" y "libertad" cristianas: contra el consumismo y el monopolio litúrgico
- Celebrar, participar, crear: equipos de liturgia
- La conformación de la noción del "Cuerpo de Cristo" en la liturgia
- Arquitectura cristiana: características y significados
- Música y liturgia de la Palabra
- La hermosura de Dios: sensorialidad, liturgia y discipulado cristiano
- El culto: reflejo del Dios adorado y del pueblo que adora



ARTE, LITURGIA Y TEOLOGÍA

Juan José Barreda Toscano
Edesio Sánchez Cetina
EDITORES



Ediciones PUMA

ARTE, LITURGIA Y TEOLOGÍA

Juan José Barreda y Edesio Sánchez Cetina (editores)

Derechos de autor:

© 2013 Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP) – Ediciones Puma
Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) Secretaría de Publicaciones

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-10709
ISBN N° 978-9972-701-91-7

Categoría: Teología – Adoración y liturgia

Primera edición, agosto 2013

Editado por:

© 2013 Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP) – Ediciones Puma
Av. Arnaldo Márquez 855, Jesús María, Lima

Tel./Fax: (511) 423-2772

E-mail: puma@cenip.org

Web: www.edicionespuma.org

Ediciones Puma es un programa del Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP)

Diseño de carátula: Adilson Proc

Diagramación: Hansel James Huaynate

Reservados todos los derechos

All rights reserved

Prohibida la reproducción, almacenamiento o transmisión total o parcial de este libro por algún medio mecánico, electrónico, fotocopia, grabación u otro, sin autorización previa de los editores.

Impreso en agosto de 2013

en los talleres de Asociación Editorial Buena Semilla

Carrera 28A 64A-34 – Bogotá

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

Contenido

Autores	5
Introducción	9
1. Creatividad artística en la liturgia como “identidad” y “libertad” cristianas: contra el consumismo y el monopolio litúrgico <i>Carlinhos Veiga</i>	13
2. Celebrar, participar, crear: equipos de liturgia <i>Amós López Rubio</i>	23
3. La conformación de la noción del “cuerpo de Cristo” en la liturgia <i>Juan José Barreda Toscano</i>	59
4. Arquitectura cristiana: características y significados <i>Daniel Chiquete</i>	93
5. Música y liturgia de la Palabra <i>Rodrigo Rizzo Ulloa</i>	109
6. La hermosura de Dios: sensorialidad, liturgia y discipulado cristiano <i>Nancy Elizabeth Bedford</i>	125
7. El culto: reflejo del Dios adorado y del pueblo que adora <i>Edesio Sánchez Cetina</i>	151

Autores

Carlinhos Veiga (Brasil)

Es pastor de una Iglesia Presbiteriana en Brasilia. Tiene formación en periodismo y una especialidad en Misionología por el Centro Evangélico de Misiones. Es cantante y compositor, con varios CD grabados. Colabora como articulista en revistas brasileiras y más recientemente en sitios web de música, arte y misión. Hasta hace unos años fue secretario general de la Fraternidad Teológica Latinoamericana en Brasil.

Amós López Rubio (Cuba)

Pastor de la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba. Es máster en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana y actualmente está siguiendo sus estudios doctorales en el Instituto Universitario ISEDET en Argentina. Fue coordinador del Programa de Liturgia del Consejo de Iglesias de Cuba (2000–2009) y es miembro del Equipo Continental de Liturgia de CLAI. Ha sido profesor en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, Cuba, así como en el Instituto Superior de Ciencias de la Religión (ISECRE) en La Habana. Ha publicado varios textos sobre teología práctica, especialmente en temas de pastoral litúrgica.

Juan José Barreda Toscano (Perú)

Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). Es pastor de la Iglesia Evangélica Bautista

de Constitución (Buenos Aires) y director y profesor de la Escuela de Exégesis Bíblica: "Bíblica Virtual". Actualmente se desenvuelve como Secretario de Publicaciones de la FTL. También coordina las comunicaciones y publicaciones de la Red del Camino en Latinoamérica y el Caribe. Ha colaborado en varios libros colectivos y ha coordinado algunos libros de la Colección FTL. Participa en el equipo de trabajo de la Asociación Pablo Besson (Buenos Aires), la cual acompaña a personas que sufren violencia doméstica.

Daniel Chiquete (México)

Doctor en Teología por la Universidad de Hamburgo, Alemania. Licenciado en Arquitectura por la Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS), México. Ha sido profesor y vicerrector de la UBL y director de estudios de la Missionsakademie, en Hamburgo. Actualmente es profesor de Arquitectura en la UAS de Humanidades en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, y de Biblia y Teología en el Centro Bíblico Teológico de Sinaloa. Es coordinador general de la Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales. Autor y editor de varios libros, predicador laico del equipo pastoral de la Iglesia Pentecostal Casa de Vida, en México.

Rodrigo Rizzo Ulloa (Argentina)

Completó sus estudios de música con especialización en piano en el Magisterio de Música Juan Pedro Esnaola, Buenos Aires. Actualmente reside en Costa Rica, donde acaba de finalizar su licenciatura en Ciencias Bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Es miembro de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera Argentina en el barrio de Belgrano, Buenos Aires.

Nancy Elizabeth Bedford (Argentina)

Doctora en Teología por la Universidad de Tubinga (Alemania). Catedrática de Teología en Garrett-Evangelical Theological Seminary (Chicago) y profesora extraordinaria no residente del I.U. ISEDET (Buenos Aires), miembro de una congregación menonita. Ha sido invitada a dar conferencias en varias instituciones teológicas y autora de varios libros y artículos de su especialidad. Es miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana en cuya colección publicó *La porfía de la resurrección. Ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano*.

Edesio Sánchez Cetina (México)

Pastor de la Iglesia Presbiteriana de México y Consultor de traducciones bíblicas con las Sociedades Bíblicas Unidas. Es doctor en Teología por el Union Theological Seminary (Virginia) y tiene una maestría en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Autónoma de México (UNAM). Asimismo, cuenta con estudios posdoctorales en Lingüística en la Universidad de California. Es autor y editor de varios libros en su especialidad. Por varios años ha sido profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana y conferencista invitado por varias instituciones académicas. Es miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL).

Introducción

En julio del 2010 la Fraternidad Teológica Latinoamericana organizó una Consulta sobre el tema “Arte, Liturgia y Teología”. En aquella oportunidad se reunieron por primera vez cerca de treinta músicos, entre compositores, cantantes, actores y otros para compartir sus experiencias y perspectivas de ministerio y animarse a crear vínculos más cercanos entre ellos a fin de ser de bendición para el pueblo latinoamericano con sus ministerios. Como parte de dicha Consulta se desarrollaron varios talleres de reflexión teológica y hubo buenos tiempos de intercambio. Uno de los puntos que se desarrollaron fue precisamente la vinculación entre el arte, la teología y la liturgia. Se observó que no se trataba de tres disciplinas o campos de acción separados; es más, se percibió que tampoco consistía en una mera integración de las tres, sino más bien que todas ellas estaban vinculadas esencialmente.

Cuando se piensa el arte como creatividad y ejercicio de la plena humanidad, nos encontramos en el hecho artístico con una expresión del ser criaturas del Dios creador que nos hizo a su imagen y semejanza. La liturgia es un quehacer teológico y el “lugar” del quehacer teológico por excelencia. No es una instancia independiente, aunque vinculada, previa o posterior a este. La superación de la mirada integracionista de la liturgia nos lleva a vincularnos en un quehacer teológico creativo y liberador que glorifique a Dios y sea tenido como un hecho litúrgico. Es preciso dejar atrás las fantasías de la integralidad y dejar de considerar

negativamente el accionar humano como aislado de su condición holística, pues todo él está involucrado en todo momento en todo su ser y accionar. Nunca dejamos de ser holísticos; por este motivo, precisamos advertir qué sucede cuando ignoramos este hecho y qué consecuencias negativas trae para nuestras vidas pretender disociar o integrar aquel ser humano que siempre es uno solo.

Las perspectivas encontradas en los ensayos desarrollados en este libro reflejan precisamente una visión holística como esta. Carlinhos Veiga abre el volumen con un ensayo titulado “Creatividad artística en la liturgia como identidad y libertad cristiana contra el consumismo y el monopolio litúrgico”, en el que aborda la necesidad de recuperar la liturgia cristiana como un espacio de creatividad liberadora y salir del monopolio de las nuevas corporaciones musicales evangélicas que han cautivado al pueblo cristiano y, con ello, quebrantado los espacios de expresión artística y espiritualidad fresca y contextual. En una línea similar, Amós López Rubio sigue esta misma perspectiva en su ensayo “Celebrar, participar, crear: equipos de liturgia”. López nos habla de la liturgia como una práctica esencialmente comunitaria y aporta ricas perspectivas y sugerencias pastorales para fomentar el desarrollo de una liturgia en la que todos estén incluidos. Juan José Barreda Toscano desarrolla su ensayo “La conformación de la noción de *cuerpo de Cristo* en la liturgia cristiana”, en el que comenta cómo el lugar que tiene la liturgia en la vida de la iglesia, las dinámicas grupales que se desarrollan en ella, así como la disposición de los asientos de la comunidad y de quienes coordinan el culto, entre otros aspectos, conforman la idea de “cuerpo”; pero aún cabe preguntarse si ese cuerpo corresponde a su cabeza, es decir, a Cristo Jesús.

El capítulo sobre “Arquitectura cristiana”, de Daniel Chiquete, es un aporte muy importante sobre un tema

mínimamente considerado en obras sobre liturgia cristiana. Además de ofrecer un resumen histórico de la arquitectura de los templos desde los primeros siglos de la era cristiana hasta nuestros días en América Latina, el autor explica la relación íntima entre arquitectura y contenido teológico de la práctica litúrgica. La música, y no exclusivamente la “letra” de las canciones, comunican un mensaje teológico determinado. Siguiendo a Rodrigo Riffo en su ensayo “Música y liturgia de la Palabra”, nos animamos a pensar que en una composición musical la letra y la música misma constituyen una fusión que conforma un lugar teológico sensible que transmite un mensaje como un todo. En el caso particular de las Escrituras, Riffo nos advierte de los muchos casos bíblicos en los que la Palabra maneja un lenguaje musical tanto como la música emplea un lenguaje bíblico (entendiendo la Biblia como literatura). El principal desafío que nos motiva esta maravillosa conexión es apreciar la sensibilidad humana en la lectura bíblica y en la ejecución musical. Nancy Bedford, en su ensayo “La hermosura de Dios: sensorialidad, liturgia y discipulado cristiano”, nos plantea el hecho de reconsiderar la belleza como expresión de la presencia de Dios, como un lugar de deconstrucción de la noción de bondad y verdad en el mundo. Lo que el mundo llama bello no tiene por qué seguirse en el pueblo de Dios, pero tampoco debemos abandonar la noción de belleza, sino darle un sentido diferente a la luz del evangelio del reino, puesto que la belleza es parte esencial de la fe y la vida cristiana. Para cerrar nuestro libro, Edesio Sánchez Cetina comparte su ensayo “La centralidad de Dios en el culto”. Algunos podrían pensar que este tema es una obviedad; sin embargo, Sánchez nos muestra que no es así. Basta con advertir que el protagonismo de quienes coordinan las liturgias o lideran las iglesias puede postergar

el lugar de Dios en el culto, aun cuando éste se encuentra dedicado a Dios. Sánchez nos lleva a pensar que no se trata meramente de “mencionar” el nombre de Dios, sino de hacer su voluntad y seguir sus enseñanzas para que sea verdaderamente el centro en la liturgia.

Con estos ensayos pretendemos hacer un aporte a aquellas comunidades de fe que están en la constante búsqueda de lealtad a Jesús y que lo adoran como su Señor. Como bien decimos, son ensayos, reflejo del diálogo con otros y del deseo de que, al igual que los profetas del Antiguo Testamento, exista una correcta y balanceada relación entre ritos y formas litúrgicas, fidelidad a Dios y solidaridad con el vulnerable y oprimido.

Juan José Barreda Toscano

Edesio Sánchez Cetina

Creatividad artística en la liturgia como “identidad” y “libertad” cristianas

**contra el consumismo
y el monopolio litúrgico**

Carlinhos Veiga

“Arte, liturgia y misión” es un tema fuerte y urgente para la iglesia latinoamericana. Vivimos un momento en que la supervaporización de la música, especialmente el llamado movimiento de alabanza y adoración, ha traído mucha confusión y equívocos. Poco a poco la música, pero también el arte en general, están siendo alejadas de su importante papel en la liturgia y la misión de la iglesia. En renglones siguientes pretendo resaltar algunos puntos que están profundamente relacionados y que son pertinentes en el contexto en que vivimos.

Liturgia

En varios países, entre ellos el Brasil, la palabra “liturgia” es un término mal interpretado y produce ofuscamiento en los círculos de las iglesias más contemporáneas. Para buena parte de ellas, “liturgia” sugiere un programa de culto en el sentido más tradicional. Muchos miembros relacionan esta palabra con algo ultrapasado, antiguo, viejo y sin sentido para los nuevos tiempos. Otros entienden la liturgia como

un proceso de “encasillamiento” del programa de culto, un instrumento para resguardar las prácticas de las tradiciones más remotas, traídas por los misioneros que llegaron a nuestras tierras, ignorando el contexto local. Esta comprensión refleja una ignorancia sobre el significado real de la palabra.

La palabra liturgia tiene su origen en la Grecia antigua. Hacía referencia a un trabajo público, algo ejecutado en pro de la ciudad o del Estado. Su sentido equivaldría a pagar impuestos, tanto en la forma de tributos como en la de servicios donados. Puede, incluso, ser entendida como un trabajo ejecutado por unos en beneficio de otros. Sin embargo, lo que caracteriza un oficio litúrgico es el hecho de que ha sido concebido de modo que todas las personas que participan en el culto tomen parte activa en la ofrenda conjunta de éste.

Pero liturgia sugiere también algo más amplio. Se relaciona con el culto cristiano realizado comunitariamente por la iglesia, pero igualmente tiene que ver con la vida como culto. Apunta, al mismo tiempo, a la celebración comunitaria de las iglesias y a un servicio que la iglesia presta a Dios en su vivencia.

Nuestra práctica litúrgica sugiere una lectura del mundo y de la humanidad. Las canciones que cantamos y oímos hablan de nosotros, de quiénes somos. La liturgia, por lo tanto, es un acto político, ético, ideológico, teológico y artístico. Al reunirnos en esta consulta cuya temática es “Arte, liturgia y misión”, estamos hablando de liturgia como parte de la misión y del arte como servicio a Dios.

La iglesia tiene como vocación la misión de Dios, es decir, comunicar al mundo el gran amor de Dios y su interés por rescatar al perdido, reconciliándolo consigo mismo por medio de Cristo. Para eso, el Señor capacita

hombres con dones y talentos especiales, capacidades multifacéticas, multiformes y multicolores. Y el arte es, sin duda alguna, una de esas capacidades especiales que Dios derrama graciosamente sobre la humanidad. Es claro que la capacitación artística, por sí sola, no es exclusiva de la iglesia. Es gracia común y Dios la concede a toda la humanidad indistintamente. Sin embargo, puede y debe ser usada como lenguaje para manifestar al mundo el reino de Dios.

Debemos convencernos de que el arte es regalo de Dios a los hombres. Es un lenguaje abstracto y metafísico que se lee con los sentidos, y por ello difícil de ser comprendido por una mente metódica que desea tener completo dominio de todas las cosas. Trabaja más allá de la lógica racionalista. Abre espacio para la creatividad sin medidas, porque acoge al alma y dialoga con ella, pasando por la racionalidad. Ya dijimos que la función del arte no es la de pasar por las puertas abiertas, sino la de abrir puertas cerradas. Ella avanza, va más allá cuando el intelecto dice ¡basta!, es un lenguaje sin igual para la comunicación de la verdad. No es para ser entendida, disecada, como se diseca un animal o una planta, buscando comprender los meandros de la materia por medio de bisturís lógicos y técnicas elaboradas. El arte podría ser comprendido así, pero quien lo busca bajo ese prisma no logra encauzarse en sus misterios y belleza. El arte no es para ser entendido, sino para “disfrutarlo”.

Tal vez por esta razón se rechaza tanto el arte en los círculos que trabajan con énfasis en la cognición. El arte desafía a la lógica racionalista que quiere tener completo dominio de todo, que pretende aprisionar toda la verdad, que tiene explicación para todo y todos.

En este sentido, podemos entender la dificultad que la iglesia proveniente de la Reforma tiene en cómo lidiar con el arte. La Reforma es hija del Iluminismo, el cual enfatizó el

racionalismo. Surge en sentido contrario a un cristianismo rendido al misticismo y que manipulaba a las grandes masas por medio del misterio de lo sagrado. Tal vez por eso las iglesias de tradición reformada se alinean perfectamente con la lógica de la Teología Sistemática y todo tipo de teología centrada en lo intelectual, lo cognitivo, pero tropiezan con lo sensorial del arte y sus vínculos con los sentidos. Por lo tanto, lo niegan o, por lo menos, tratan de controlarlo. Podemos decir lo mismo al hacernos una crítica a nosotros mismos, a la FTL, ya que solo después de cuatro décadas desde su surgimiento, por primera vez nos sentamos para hablar sobre este tema.

Tenemos que dedicarnos al ejercicio de desarrollar y atraer espacios para las artes en nuestro servicio a Dios. La iglesia necesita ver al arte como instrumento útil para la misión y el servicio litúrgico.

Arte que nace del ocio

El ocio es algo inherente al ser humano. No se relaciona necesariamente con la ociosidad, en el sentido de inactividad. Se refiere a la actividad o actuación más profunda del ser humano, lejos de cualquier activismo.

Para Aristóteles, el ocio tenía que ver con algo sobrehumano o divino. Se relacionaba con la reflexión, la observación, la interiorización, la meditación, el proceso de ser, de construcción de su identidad subjetiva. Así, se puede decir que toda cultura humana está fundamentada en el ocio.

Este término en hebreo es traducido al griego como *schola*, de donde surge la palabra “escuela” en español —lugar de estudio, conocimiento, reflexión y meditación por medio del ocio—. Según la filosofía, debido al ocio el hombre se ve

completamente humano. En la perspectiva bíblica, sabemos que sólo en su encuentro con Dios el hombre se entiende verdaderamente hombre. Podemos decir, incluso, que no hay posibilidad de producción de arte sin una relación con el ocio.

Negar el ocio es destruir la simiente que fecunda la genialidad creativa que genera arte. Los hombres, al negar el ocio, lo sustituyeron por el negocio. **El negocio es la negación del ocio.** Necesitamos redescubrir ese camino del reencuentro con Dios a través de la priorización de una búsqueda íntima y verdadera.

Una fábula atribuida a Esopo narra la historia de la hormiga y la cigarra. Aquella trabajaba incesantemente en tanto que esta vivía la vida cantando. Cuando el invierno llegó, la hormiga tenía su hogar caliente y las provisiones almacenadas, pues había hecho buenos negocios en su lucha. La cigarra, en cambio, tuvo necesidades cuando llegó el invierno y llegó a morir de hambre y frío; porque vivió cantando, “no produjo nada” que garantizase su sustento.

Esa fábula ha sido asimilada y abrazada por buena parte de la población, en especial la iglesia, que además refuerza esta tesis citando Proverbios 6.6: *¡Anda, perezoso, fíjate en la hormiga!*

El mismo juicio sufrió María por parte de su inquieta hermana Marta. Jesús vino a visitarlas. Mientras María se sentaba a los pies de Jesús en una profunda comunión, oyendo sus enseñanzas, Marta estaba afanada en muchas labores. Incomodada con la comunión quieta y silenciosa de su hermana con Jesús, Marta la reprobó y le dijo al Señor: *Dile que me ayude.* Todo aquel que es dado al negocio normalmente tiene la mala costumbre de querer dar órdenes a Jesús y de irritarse con aquellos que llevan en serio una espiritualidad silenciosa a los pies del Señor. Servir a Jesús

sin antes estar a sus pies es lanzarse al negocio desmedido. Así se producen obras muertas que de nada sirven al Rey y a su reino. ¡Marta, Marta! *Estás inquieta y preocupada por muchas cosas, pero solo una es necesaria* (Lc 10).

La obra del sociólogo Domenico Demasi se hizo conocida por medio de sus libros que rescataban el sentido del “ocio creativo”. Debemos, como iglesia y artistas cristianos, descubrir el camino del “ocio inspirativo” visto en María.

La misión sólo tiene sentido en el encuentro con el Señor de la Misión. Misión que nace del negocio es una terrible equivocación. La misión debe nacer del ocio con Cristo, o del ocio en Cristo. De la misma forma, el arte cristiano como negocio es una equivocación. El verdadero arte que apunta hacia el reino nace a los pies de Cristo.

El arte como negocio es el anhelo del mercado. El término “industria cultural”, desarrollado en la primera mitad del siglo xx por los pensadores de la Escuela de Frankfurt, ya denunciaba esa relación. Ellos entendían que la obra de arte perdería su “aureola” por medio de la “reproducibilidad técnica”. Su sentido se vaciaría cuando se hiciese un producto repetido en serie para un mercado ávido por el consumo de bienes. Pero lo que hemos visto hoy va más allá de esa previsión de Walter Benjamín. Además de perder su aureola, el arte se vació de su contenido por la exigencia de un dios llamado mercado.

Eso influye directamente a la iglesia en su caminar. La creatividad artística ha sido sacrificada en nombre de lo que es impuesto por los medios de comunicación de masas. Grandes disqueras, con la intención de vender sus productos, fabrican ídolos que se convierten en celebridades, y estos recorren estadios repletos de admiradores anunciando discursos vacíos, pues la regla del mercado de entretenimiento es no incomodar a los consumidores con verdades inquietantes

de la Palabra de Dios, sino apenas emocionarlos con un evangelio diluido y apetitoso. Un arte cristiano que camina por esos caminos corre el serio riesgo de ser alienante en lugar de liberador, de ser una reproducción del *statu quo*, en vez de apuntar hacia el reino de Dios y su justicia.

La creatividad al servicio del reino de Dios

La creatividad es un regalo de Dios a los seres humanos. Revela el *imago Dei*, la imagen y semejanza de Él en nosotros, sus criaturas especiales. No es privilegio de unos pocos especiales, como a veces se piensa, sino que es la marca de Dios en el hombre como el ápice de la creación: “...y vio Dios que era muy bueno”.

Michael Card, un conocido cantante norteamericano, dijo que “los que no conocen a Dios viven bajo la ficción de que el arte es la humanidad obrando como Dios. Sin embargo, para los que conocen al Señor de la Historia y de la Creación, adoramos al Señor respondiéndole con nuestra creatividad”. La creatividad es nuestra respuesta amorosa al Dios a quien servimos.

Fuimos llamados por Dios para crear. Esto se halla expresado en el mandato cultural. Dios nos da un jardín para cultivar y guardar de manera creativa. Con la caída, ese llamado permanece y vemos, en varios momentos de la Biblia, a Dios capacitando al hombre para un servicio creativo.

Normalmente, cuando tratamos de los asuntos de la creatividad en el arte, nos remitimos a la estética, una rama de la filosofía. El paradigma que normalmente se encuentra para el arte es que el espíritu creativo se basa en el deseo del hombre por lo bello como una derivación de esa búsqueda por lo divino.

Sin embargo, debemos observar el hecho de que Dios es bello, pero no siempre bonito. Por otro lado, vemos que Satanás se viste de bonito, de ángel de luz. Isaías nos recuerda que Jesús en su obediencia rumbo a la crucifixión no tenía hermosura alguna, pero revelaba al Padre; es decir, lo feo también puede revelar a Dios. El arte, en este sentido, no sólo celebra la belleza de la vida, sino también denuncia el resultado del pecado y la gracia de Dios en medio de lo feo del mundo caído.

Los artistas cristianos necesitan tener los ojos abiertos para esas realidades que nos rodean. La misión de la iglesia en su integralidad comprende que el hombre no es sólo alma. Lo ve en este intrincado mundo caído y se dedica al rescate del ser humano, de la cultura y de la sociedad. El evangelio de Cristo es para todo el hombre y toda la vida. Los artistas deben darse cuenta de esa realidad y creativamente dedicarse a tratar temas que se refieran al todo de la vida. Nuestras canciones tratan básicamente de las relaciones del hombre con Dios, en el sentido de la adoración. Pero debemos ir más allá. Necesitamos del arte que se refiera a las relaciones del hombre con su prójimo, del hombre consigo mismo, del hombre con la creación que gime y soporta angustia hasta el momento presente, por la caída que también la afectó. Necesitamos poner alas a la creatividad y ver más allá de lo que ya hemos visto, coartados por nuestra realidad religiosa que impone límites. Es necesario desarrollar temas como la ecología, las injusticias sociales, el rescate de las relaciones familiares, las denuncias políticas, entre muchas otras. Necesitamos expresar lo bello, pero también lo feo, las tensiones de la vida olvidadas por el arte cristiano.

Nuestro arte debe apuntar hacia Dios y eso exige de nosotros una postura de constante búsqueda creativa. Lo que no podemos dejar que suceda es permitir que la creatividad

sea sacrificada por un sistema que piensa por nosotros, habla por nosotros y actúa por nosotros. La creatividad es un ejercicio y debe ser cultivada.

Por un lado, tenemos que resistir con firmeza el peso de las tradiciones eclesísticas y, por otro, las nuevas imposiciones mediáticas y abrir espacios para que la creatividad vuelva a tener su lugar entre el pueblo de Dios, como ya fue en el pasado. Hubo tiempos en que la iglesia era una de las principales promotoras del arte e influenciaba al mundo a través de ella por medio de obras fantásticas. Necesitamos resistir a la alienación que nos propone el mercado con su dominio sobre el mundo contemporáneo, cuando segmenta las artes cristianas y reserva un espacio al llamado *gospel*, y así nos aparta del verdadero sentido de la misión, que es ser sal de la tierra y luz del mundo. Si la iglesia deja de estar en el mundo, deja de ser iglesia de Cristo.

Son muchos los desafíos que tenemos para pensar respecto a estos temas. Que Dios nos dé sabiduría para que avancemos en nuestra tarea.

Celebrar, participar, crear: equipos de liturgia

Amós López Rubio

Introducción

Durante varios años he tenido la posibilidad de conducir talleres de liturgia en varias provincias de Cuba, en espacios de formación facilitados por el Consejo de Iglesias de este país. Uno de los primeros momentos de estos talleres fue realizar un inventario de logros y dificultades que las diferentes iglesias allí representadas han tenido en sus prácticas litúrgicas. Comparto aquí algunos de estos logros y dificultades a partir de talleres celebrados en las ciudades de Baracoa, Santa Clara y La Habana.

Logros

- ☞ Que la congregación le dé importancia a cada una de las partes del culto.
- ☞ Equilibrio en la selección de los cantos en lo referido al uso de los coros y los himnarios.
- ☞ Que la congregación se sienta parte del culto.
- ☞ Un culto que se adapta a la realidad de las personas.
- ☞ Existe una preocupación por la identidad cultural de la liturgia.
- ☞ En los cultos se utilizan y promueven los talentos locales.

- ☞ El pastor aporta ideas novedosas y está abierto a los cambios.
- ☞ Desarrollo de los ministerios litúrgicos.
- ☞ Dinamismo.
- ☞ Participación de todas las edades en el culto.
- ☞ Planificación del culto.

Dificultades

- ☞ Falta de empleo de otras manifestaciones artísticas, además de la música.
- ☞ Cuando se imponen las tradiciones se frena el desarrollo del culto.
- ☞ Monotonía.
- ☞ No se lee correctamente la Biblia en público.
- ☞ El registro vocal de los himnos es muy alto.
- ☞ Oraciones desenfocadas.
- ☞ Falta de unidad temática en los cultos.
- ☞ Centralización en el liderazgo, imposición de criterios.
- ☞ Ritmos y danzas ajenos a nuestra cultura.
- ☞ Falta elaborar recursos
- ☞ Incoherencia entre la interpretación de los textos bíblicos que hace el equipo de liturgia y la de la persona que predica

Posiblemente muchas de las personas que lean este texto —incluso desde diversos países y realidades litúrgicas— compartan algunas de las experiencias que aquí se relatan. Tanto los logros como las dificultades apuntan a un elemento común: *la asamblea que celebra el culto*. Si es importante preguntarse por los contenidos y las formas de la liturgia cristiana, no es menos esencial responder a las siguientes preguntas: ¿quiénes celebran?, ¿desde dónde y con qué propósito? El objeto y el sujeto de la acción litúrgica se

determinan mutuamente. El culto no sólo tiene una centralidad teológica sino también antropológica: las personas que se reúnen a celebrar su fe moldean, encarnan y orientan el sentido de ese culto para sus vidas.

Por tal razón, el tema de la participación en el evento litúrgico tiene que ser tomado muy en serio. Iglesias con jerarquías rígidas ofrecen muchos obstáculos a las posibilidades de participación de las personas en el culto. Los líderes preocupados por mantener sus espacios de autoridad, darán poco valor a las nuevas ideas en relación con las prácticas litúrgicas, y en el contexto del culto —como en otros espacios públicos— quien tiene el micrófono, tiene el poder.

Sin embargo, el mensaje de la liturgia es el que se construye desde todo el pueblo, porque la liturgia es la “obra del pueblo”¹. El mensaje de la liturgia se transmite de muchas maneras, a través de múltiples lenguajes², desde muchos espacios y experiencias de vida y de fe. Participar en su liturgia es el primer derecho que asiste a toda congregación cristiana. El culto es una obra comunitaria, no una *performance* en solitario. No “asistimos” al culto que otros preparan para su propio deleite y afirmación personal. No venimos a “consumir” el culto que otros nos ofrecen, sino que el culto es la responsabilidad de toda la iglesia, la expresión de la fe y la esperanza de toda la iglesia, la fiesta

1 El término griego “leitourgia” está compuesto de dos palabras: *leitos* (pueblo) y *ergon* (obra, trabajo). Véase Álvarez, Carmelo (1986). *Celebremos la fiesta. Una liturgia desde América Latina*. San José: DEI, pp. 13–14.

2 En su libro *Culto Cristiano*, Alvin Schutmaat destaca algunos de estos lenguajes litúrgicos: el lenguaje visual, corporal, musical, verbal, entre otros. Véase además Kirst, Nelson (1998). “Liturgia”. En Schneider-Harpprecht, Christoph (organizador). *Teología Práctica no contexto da América Latina*. San Leopoldo: Editora Sinodal: ASTE, p. 127.

que todos y todas preparamos a fin de reafirmar nuestra identidad como grupo de creyentes; para fortalecer nuestro compromiso, nuestra misión en el mundo.

La pastoral litúrgica

La liturgia es una dimensión dentro de toda la acción pastoral de la iglesia y como tal, requiere de atención y cuidado por sus implicaciones pastorales, de trabajo con las personas, desde ellas y para ellas. La pastoral de liturgia será toda la acción desplegada por la iglesia para lograr una celebración activa, consciente y plena de toda la congregación³.

Por celebración *activa* entendemos calidad de participación. El culto es un evento comunitario; debe ser pensado, realizado, renovado y actualizado desde las necesidades, realidades y esperanzas de cada comunidad de fe. La congregación local es sujeto de su propia liturgia, independientemente de que se utilicen libros litúrgicos o se siga un orden de culto determinado por las prácticas de cada tradición cristiana. El carácter activo de la celebración tendrá en cuenta los niveles de participación de toda la comunidad y, dentro de ella, de los diferentes grupos etáreos que la integran: niños y niñas, juveniles, jóvenes, adultos, ancianos.

Y participar, insistimos, no es asistir. Es ser parte del proceso mismo de creación, conducción y evaluación de la experiencia litúrgica. De otro modo, el culto no será “nuestro” culto, aquel que nace de nuestras vivencias y sueños, aquel que expresa también nuestra manera diversa

3 Estos principios que caracterizan a la celebración litúrgica fueron desarrollados en la *Constitución para la Sagrada Liturgia*, uno de los documentos aprobados por el Concilio Vaticano II.

de adorar a Dios, incluso dentro de una misma iglesia local. La participación activa, claro está, también apunta hacia cómo las personas participan de manera concreta en el culto que se está desarrollando, por medio del canto, de la lectura bíblica, la predicación, las ofrendas, los grupos artísticos, la ambientación del espacio litúrgico, la relación viviente con los símbolos.

Celebrar de manera *consciente* indica hasta qué punto la asamblea conoce las razones por las cuales su culto es como es. ¿Cómo andan los conocimientos litúrgicos de la comunidad? ¿Tiene la congregación elementos —históricos, teológicos, litúrgicos, estéticos— para evaluar la manera en que se desarrolla su propio culto?⁴ El carácter consciente de la liturgia nos lleva al tema de la formación litúrgica de la congregación. La comunidad debe saber por qué su culto se organiza de una manera determinada, debe conocer los sentidos que están detrás de cada momento del culto. Si no, ¿cómo lograr la necesaria disposición de espíritu, sentimientos, razón y voluntad para que el culto sea una experiencia significativa y transformadora? Cuando las personas no conocen el sentido y significado de lo que sucede en su culto, ellas son “meras espectadoras”⁵.

4 Cuando las personas y congregaciones quieren introducir cambios en su liturgia, es difícil encontrar criterios bien fundamentados desde lo teológico, lo pastoral, lo litúrgico o lo estético. Los criterios, en su mayoría, apuntan al cambio por el cambio, simplemente por el deseo de hacer las cosas de otra manera, de salir de la rutina. En otros casos, los cambios obedecen al deseo de imitar, de manera acrítica, lo que pasa en las liturgias de otras iglesias. Otra idea, ampliamente aceptada y practicada, es entender el cambio como la modernización tecnológica en el culto. Toda preocupación y toda necesidad en relación con la renovación del culto tiene valor, y debe ser tomada en cuenta, pero pocas veces se aborda de manera coherente y responsable, es decir, revisando y estudiando los elementos teológicos, litúrgicos y pastorales que fundamentan el culto cristiano desde sus orígenes.

5 Kirst, *op. cit.*, p. 136.

La participación *plena* tiene que ver con la inclusión de todo nuestro ser en la vivencia del culto. No hay liturgia sin cuerpo, los cuerpos hacen posible la liturgia. La liturgia es

...acto y expresión del cuerpo humano o, más precisamente, de los cuerpos reunidos en un cuerpo mayor, un "cuerpo litúrgico". De ahí su espacialidad. De ahí su materialidad [...]. La espiritualidad de la liturgia depende de la espiritualidad del cuerpo. Son los cuerpos los que son espirituales... son los cuerpos que piensan, rezan, sienten alegría y tristeza, placer y dolor. Y, en esa cualidad corporal, realizan actos físicos como sentarse, arrodillarse, juntar las manos, abrir los brazos, abrazar a los hermanos, besarlos, dar las manos, trazar la señal de la cruz sobre el propio cuerpo y cantar. No se puede imaginar una congregación puramente espiritual, desencarnada. Una congregación de fantasmas⁶.

El protestantismo europeo y luego norteamericano apostó por un culto muy racional y dejó fuera de la liturgia la participación de nuestro cuerpo en toda su plenitud. Solo se participaba escuchando y cantando, mientras que el cuerpo permanecía inmóvil en el banco. Era una liturgia mutilante. Los procesos de renovación litúrgica en América Latina y otras partes del mundo, en las últimas décadas, nos han devuelto la posibilidad de degustar la liturgia, de llenar el espacio de colores y símbolos, de comunicarnos más a través del toque, del afecto, del mensaje vivo que emana de nuestros cuerpos.

6 Maraschin, Jaci. *La belleza de la santidad. Ensayos de liturgia*. São Paulo: ASTE, 1996, pp. 75-76. Véase también Roldán, Alberto (2004). "El cuerpo en el culto: de la negación a la reivindicación". En Barreda, Juan José (editor). *Unidos en adoración. La celebración litúrgica como lugar teológico*. Buenos Aires: Ediciones Kairós, pp. 55-81.

La participación plena de la liturgia debe tener en cuenta la identidad cultural. Si la cultura anglosajona exportó a nuestros pueblos un cristianismo de baja temperatura y poco dinamismo, tampoco la alegría caribeña debe ser impuesta en otro contexto donde el ritmo de la vida es más pausado o meditativo. Lo importante es permitir que nuestro culto dé espacio a la participación de nuestros cuerpos, aunque la manera en que estos se expresen varíe de una cultura a otra. Ello implica un proceso educativo; en la liturgia aprendemos también a relacionarnos mejor, con nosotros mismos y nosotras mismas, y con otras personas. Sin violar individualidades, cuidando los tiempos y las etapas que cada persona necesita para abrirse a los demás, la liturgia debe ser algo que se disfrute, una experiencia placentera, agradable. En la medida en que eso se logre, será también una liturgia constructiva, sanadora, liberadora; será evangelio.

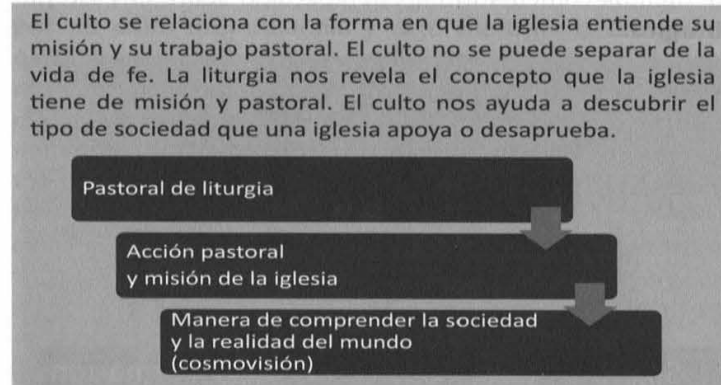
El siguiente esquema resume los principales elementos que hemos comentado en este apartado sobre la Pastoral Litúrgica:



Los equipos de liturgia

¿Cómo lograr una liturgia donde la comunidad participe de manera activa, consciente y plena? ¿Cómo promover esa participación? Los *equipos de liturgia* pueden ser la mediación para lograr estos propósitos. Pero esto no será posible si toda la acción pastoral de la iglesia está concentrada y retenida en pocas manos, así como en la observación inflexible de normas y tradiciones. La renovación litúrgica solo es posible si va acompañada de una renovación eclesiológica, y esto implica también cambios en lo teológico, lo misionológico y lo pastoral. La liturgia refleja el modo en que la iglesia se comprende a sí misma —nivel eclesiológico—, la forma en que comprende y vive la fe —nivel teológico—, y la manera en que comprende y realiza su misión en el mundo: nivel misionológico y pastoral.

Lo anterior puede ser ilustrado de la siguiente manera:



Conformar equipos de liturgia que puedan conducir procesos de renovación litúrgica en las iglesias es solo una

etapa en ese proceso, y no es precisamente la primera. Toda renovación debe partir de una toma de conciencia de la necesidad de dicha renovación, y esta concientización debe ser sentida y compartida por toda la comunidad. De un primer momento de *análisis de la realidad actual* que tiene la iglesia en el área de la liturgia, identificando dificultades y necesidades, se pasaría a una etapa de *reflexión y estudio*, en la cual se deben revisar los fundamentos bíblicos, históricos, teológicos y pastorales del culto cristiano para que la comunidad en cuestión dialogue con su propia historia y su propia teología litúrgica, y aparezcan así nuevas visiones para el cambio. Finalmente, la iglesia hará *propuestas concretas de transformación*, las que deberán ir siendo supervisadas en la medida en que se vayan aplicando a la vida litúrgica de la comunidad, evaluando entre todos y todas los resultados que se vayan obteniendo.

La organización de equipos de liturgia podría ser una de esas propuestas que emergen de todo el proceso que hemos descrito anteriormente. Por lo general, las iglesias que asumen estos procesos, comienzan organizando un equipo de liturgia que dé los primeros pasos para lograr la participación activa, plena y consciente de toda la congregación en el culto. Pero, atención, este equipo tiene la responsabilidad primera de capacitarse en temas de liturgia, aunque esta capacitación marche de la mano con todo lo demás. Con el tiempo, y en dependencia de cómo se afiance el trabajo en la comunidad, este primer equipo puede fomentar otros equipos, con líderes formados en liturgia, que permitan una mayor representatividad en las celebraciones litúrgicas⁷.

⁷ Equipos específicos para liturgias infantiles, liturgias juveniles; días especiales y festivos en la iglesia, etc.

Funciones del equipo de liturgia

Los equipos deben tener, por lo menos, tres funciones principales: 1) preparación del culto, 2) conducción del culto y 3) evaluación del culto. Vamos por partes. Si las iglesias generalmente tienen un culto principal cada semana, el equipo deberá reunirse semanalmente. ¿Qué hacer en esas reuniones? ¿Cómo proceder? Les sugiero seguir estos momentos en el encuentro del equipo de liturgia. Este encuentro tendrá en cuenta dos de las funciones ya descritas arriba: evaluación y preparación del culto.

- * Bienvenida a los integrantes del equipo
- * Un tiempo de oración y canto donde podemos pedir la guía del Espíritu de Dios en el trabajo que se va a realizar.
- * Evaluación de la celebración anterior.
- * Situarse en las necesidades de la comunidad y en el tiempo litúrgico.
- * Trabajar con los textos bíblicos que orientan a temas específicos.
- * Creatividad: sugerencias en cuanto al uso de los recursos litúrgicos y el cómo desarrollar cada momento del culto.
- * Escribir un borrador con el orden de culto.
- * Distribuir tareas y responsables: lo que hace cada uno.
- * Ensayar el culto, verificar la práctica de las ideas y propuestas.

Comentemos algunos de los momentos de este encuentro.

Es común encontrar iglesias donde los cultos se preparan con cierta antelación. Es común que los cultos sean conducidos por una o varias personas. Lo que sí ocurre rara vez es el momento de evaluar el culto. Si no evaluamos

nuestras liturgias, ¿cómo identificar las dificultades que van apareciendo, y cómo superarlas si no las identificamos? Por lo tanto, la evaluación tiene un movimiento hacia atrás y hacia adelante: revisar cómo se hizo, qué no salió bien, por qué, y proponer la manera en que se puede hacer mejor, cómo evitar repetir el mismo error. ¿Y las cosas que resulten positivas?... pues se las debe seguir promoviendo, aunque tratando siempre de hacerlas de diferente manera.

De vez en cuando, las evaluaciones deben alcanzar a toda la iglesia. Los equipos de liturgia tampoco avanzan mucho si no involucran a toda la comunidad en los procesos evaluativos a través de encuestas, encuentros, entrevistas dirigidas. Serán muy valiosas para los procesos de evaluación las opiniones de todas las personas que participan asiduamente en el culto. Las mejores ideas, observaciones y sugerencias no están reservadas solamente para los pastores, los líderes y los miembros del equipo de liturgia.

Situarse en las necesidades de la comunidad

Este paso, a la hora de evaluar, preparar y conducir liturgias, es una responsabilidad que está en sintonía con lo que hemos venido exponiendo: el culto es una experiencia de toda la comunidad y debe reflejar quién es esta comunidad, qué necesita y hacia dónde orienta su misión como iglesia de Jesucristo. Para ello, los equipos de liturgia deben conocer bien a su congregación, ser parte de su vida. Cuando existen diferentes equipos de liturgia conformados por diversos grupos de edad, se facilita mucho más la tarea de tomar en cuenta a todos y a todas. Elementos como los gustos y deseos personales⁸, las consideraciones estéticas

⁸ Es muy frecuente observar, por ejemplo, cómo la elección de los cantos para el culto obedece a los gustos personales de quienes los dirigen, de los músicos

y artísticas⁹, y las prácticas tradicionalistas¹⁰ deben ceder espacio a las necesidades de la comunidad. Los criterios pastorales deben tener prioridad incluso sobre los criterios litúrgicos¹¹.

Situarse en el tiempo litúrgico

Aquí nos introducimos en el contexto más amplio de un determinado período dentro de la historia de la salvación que la iglesia recuerda y celebra en cada culto. El tiempo litúrgico —Resurrección, Adviento, Cuaresma— aporta su propia espiritualidad y su propia mirada, desde la fe, a la

o de los propios pastores y pastoras. Por otro lado, a veces falta el buen discernimiento —tanto en la comunidad como en los líderes de liturgia— para evaluar los contenidos teológicos de lo que se canta, por muy atractiva que sea la música. Un ejercicio saludable dentro de los procesos evaluativos de la liturgia es conocer cuáles son los cantos con los cuales la comunidad se identifica y cuáles no lo son, y profundizar en los criterios de aceptación y rechazo.

9 Aquí señalamos la misma cuestión de la nota anterior: ¿existe una única visión de lo bello y lo armonioso? La liturgia debe expresar las varias estéticas que pueden estar presentes en una congregación. En relación con el arte, esta es una herramienta al servicio del sentido y del mensaje del culto. Es preocupante ver hoy como las manifestaciones artísticas buscan más un escenario que las promueva, que colocarse al servicio del culto de toda la iglesia.

10 La liturgia es una experiencia de comunicación y de encuentro-reconocimiento de las personas. Sin embargo, la colocación tradicional de bancos y sillas en los templos —al estilo de sala de teatro o de cine— no facilita la buena comunicación y el encuentro-reconocimiento. Al contrario, desde nuestro lugar solo podemos ver la nuca de la persona que está delante, porque en este modelo de organización del espacio lo importante es prestar atención a quien está delante, en la plataforma, y no a quien está a nuestro alrededor.

11 Pongamos un ejemplo. Las iglesias que siguen el *Leccionario litúrgico* deben considerar la pertinencia de los textos bíblicos que sugiere el *Leccionario* cuando estos, en determinadas circunstancias, no responden a la vida y las necesidades de la comunidad. Cuando las iglesias atraviesan momentos de pesar y dolor por alguna pérdida, los momentos litúrgicos marcados por la expresión de sentimientos alegres y festivos pueden ser contraproducentes e inconsecuentes con la propia necesidad de la congregación.

realidad que vivimos. Esta espiritualidad nos permite sentir y leer nuestra historia vital como ámbito de la salvación actuante de Dios. Como bien indica López Martín:

El año litúrgico es una epifanía de la bondad de Dios que ha hecho irrupción y se ha manifestado en el curso de la historia de la salvación. Pero es también el resultado de la búsqueda de una respuesta del Pueblo de Dios a esa bondad en la fe y la conversión, es decir, caminando en la presencia del Señor para vivir en fidelidad a la elección de que ha sido objeto... en la comunión de la alianza¹².

El tiempo litúrgico, más que símbolos y colores, indicará contenidos y sentidos mayores que reafirman el caminar de la iglesia junto a Jesús en el anuncio de su reinado de paz, amor y justicia. La liturgia concilia entonces estas dos visiones: desde los valores permanentes de la fe cristiana y desde las necesidades contingentes de la comunidad. De este modo, la liturgia resultará ser —y ese es su mayor desafío— un diálogo entre el evangelio y la vida concreta de la comunidad.

El trabajo con los textos

Toda liturgia cristiana será un mensaje inspirado en la revelación bíblica. Independientemente de quién llegue primero, el tema del culto o el pasaje bíblico, los *textos bíblicos* ofrecen no solo los contenidos teológicos y pastorales, sino que también pueden sugerir los recursos a utilizar en la liturgia (cantos, oraciones, gestos, símbolos).

¹² López, Julián. "Tiempo sagrado, tiempo litúrgico y misterio de Cristo". En Dionisio Borobio (director). *La celebración de la Iglesia III. Ritmos y tiempos de la celebración*. Tercera edición. Salamanca: Sígueme, 2000, p. 59.

En cierta celebración de la cual participé, la narración evangélica de la mujer que derramó perfume sobre los pies de Jesús sugirió la utilización del perfume como símbolo central de la liturgia. En el momento en que la congregación se preparaba para concluir el culto, cada persona recibió una pequeña unción de perfume en las manos o la frente como señal de nuestra misión de ser buena noticia del amor de Dios, y ese amor nos acompañaba en ese momento por medio del aroma de aquel perfume. Como ejercicio final de un curso de liturgia, y teniendo como inspiración el texto de Hechos 2 y la fiesta de Pentecostés, los participantes elaboraron la siguiente oración de invocación:

Espíritu de Dios, ven a nuestras vidas.
 Abre nuestros ojos para reconocer tu presencia en toda persona.
 Abre nuestros oídos para escuchar tu voz revelada en los más pequeños.
 Abre nuestra imaginación para descubrir tus propósitos en lo increíble e inesperado.
 Toca nuestros corazones para estar atentos al clamor de otros y otras.
 Espíritu de Dios, ven a nuestras vidas, muéstranos nuevamente tu salvación.
 Amén.

Los textos bíblicos —o el texto bíblico— deben ser cuidadosamente estudiados e interpretados por el equipo de liturgia, haciendo uso de los recursos bibliográficos que estén a su alcance, como diccionarios y comentarios bíblicos, diferentes versiones de la Biblia, entre otros. En la medida en que este análisis sea riguroso y profundo, las ideas y propuestas para desarrollar la liturgia serán más abundantes y mejor fundamentadas. Por ello, el trabajo

con los textos bíblicos prepara el próximo momento en el proceso de preparación de la liturgia.

La creatividad

A partir de lo que los textos sugieren, y de las ideas del grupo, comienzan a surgir propuestas para los momentos del culto: sugerencias de cantos, oraciones, gestos, lecturas, ambientación y organización del espacio celebrativo. Aquí es bueno aceptar, en principio, todas las ideas por muy descabelladas que parezcan algunas. Lo importante es dar rienda suelta a la imaginación sin censuras anticipadas. Posteriormente, el equipo que prepara el culto puede analizar con más calma y determinar, teniendo delante los contenidos fundamentales de la liturgia en cuestión, las propuestas más apropiadas.

Es en este momento de la creatividad cuando nos preguntamos qué recursos litúrgicos vamos a utilizar. Quisiera compartir algunas recomendaciones en aras precisamente de evitar la falta de creatividad.

- ☞ Tener un plan permanente para ampliar el repertorio de cantos litúrgicos buscando intencionalmente una variedad de contenidos y temáticas. En muchas ocasiones no tenemos cantos que apoyen un determinado tema en el culto.
- ☞ Llevar un registro de los cantos que se van utilizando cada domingo durante el año para evitar que estos se repitan muy seguido, además de poder utilizar la mayor cantidad de cantos disponibles.
- ☞ Desarrollar capacidades en los equipos de liturgia —a través de espacios de formación litúrgica y de redacción— para elaborar textos litúrgicos como credos, oraciones, bendiciones, envíos, entre otros.

A veces, frente a un determinado tema en el culto, es preferible crear recursos propios que tomar algún texto de otra fuente y que no responde a lo que realmente necesitamos.

- ☞ Mantener un equilibrio entre la utilización de los símbolos tradicionales de la liturgia cristiana y la creación de nuevos símbolos litúrgicos que pueden ser más cercanos a la identidad cultural y las vivencias cotidianas de cada comunidad de fe.
- ☞ Explorar con más frecuencia el uso de gestos y acciones simbólicas, y no solamente la utilización de símbolos-objetos¹³. Estos gestos y acciones simbólicas deben inspirarse, preferiblemente, en los textos bíblicos, y tener en cuenta la manera en que cada comunidad expresa sus afectos, así como la presencia de personas con discapacidad, las cuales con frecuencia son excluidas de determinadas acciones, aun cuando esta exclusión no se haga de manera consciente.
- ☞ De eso se trata, de tomar conciencia de la diversidad existente en cada congregación que participa de su liturgia. Cada idea en el momento de la creatividad debe preguntarse si lo que propone brinda posibilidades de participación a todos y todas en la comunidad.

¹³Con la expresión de *símbolo-objeto* nos referimos a símbolos concretos, palpables, visibles, sensibles, que están fuera de nuestro cuerpo y con el cual podemos interactuar de diversas maneras (cruz, vela, agua, tierra, paño, aceite). Los gestos y acciones simbólicos equivalen a lo que llamamos de *expresión corporal*: dar un abrazo, caminar en procesión, arrodillarse, alzar los brazos, partir el pan, ungir con aceite, dar un beso, hacer algo que implique a nuestro cuerpo en la comunicación de un mensaje. Penosamente, para muchas iglesias, la expresión corporal se limita a la actuación de grupo de danza y pantomima, y limita, a la vez, la participación de toda la iglesia en las acciones simbólicas que tanto dinamismo, significado y belleza aportan al culto. Véase Lebon, Jean (1992). *Para vivir la liturgia*. Estella: Editorial Verbo Divino, pp. 67-69.

El primer borrador del culto

Terminado el momento de la creatividad, el equipo de liturgia debe poner en blanco y negro las ideas y sugerencias más apropiadas y conformar un primer borrador del culto a celebrar, es decir, el orden de culto con todos los recursos que han sido ya definidos. Decimos “primer borrador” porque sobre la marcha puede surgir la necesidad de hacer algún cambio, aunque este no debe ser sustancial. Cada integrante del equipo debe tener su copia del orden de culto.

Distribuir tareas y responsables

Seguidamente se distribuyen tareas y responsables: ¿quién coordina el culto y vela porque todo se haga tal y como se preparó?, ¿quién ensaya y dirige los cantos?, ¿quiénes hacen las lecturas bíblicas, y quizás otras lecturas?, ¿quién arregla el espacio donde ocurre la celebración y garantiza la ambientación adecuada?, ¿habrá necesidad de sonido, de algún equipo de audio para escuchar música grabada?, ¿quién predica y cuáles serían las líneas generales por dónde se va a desarrollar el sermón?

Si cada momento y tarea dentro del culto no tiene nombres y apellidos, la liturgia se convertirá en un verdadero dolor de cabeza para la persona que coordina ese culto. No es conveniente que llegue el día de la celebración y todavía se estén buscando personas y repartiendo cosas para hacer en esa celebración. Este finalismo atenta contra el buen desarrollo de la liturgia. Es bueno que quien coordina el culto verifique, durante la semana, la participación y preparación de las personas que asumirán responsabilidades en la liturgia.

Ensayar el culto

Finalmente llegamos al momento del ensayo del culto, en el cual se verifican en la práctica las ideas y propuestas. Y

cuando hablamos de “ensayar el culto” no nos referimos solamente al ensayo de músicos y animadores de cantos. Cada cosa que se vaya a hacer en el culto debe ser ensayada, anticipada, tratando de identificar qué puede funcionar y qué no. No debemos presuponer que toda iniciativa tendrá buen resultado y descuidar la preparación de las condiciones necesarias para que dicha iniciativa se realice sin contratiempos. La experiencia adquirida en el trabajo sistemático con la liturgia; el aprendizaje que vayamos teniendo a partir de los errores y los aciertos; el conocimiento de la comunidad a la cual servimos, del espacio donde nos reunimos, de los recursos con que contamos, son habilidades adquiridas que nos servirán de mucho en esta necesidad de anticiparnos a lo que puede suceder en la próxima liturgia.

Por otro lado, la liturgia, al igual que una obra de teatro, es una concatenación de escenas, mensajes y espacios; entradas y salidas de personas, alternancia de diversos climas —momentos de alegría, momentos de meditación, momentos de confrontación—. No solamente debe prepararse bien cada momento litúrgico, sino también los enlaces —puentes, transiciones— entre un momento y otro¹⁴. El desarrollo de la liturgia puede compararse a la acción de ir tejiendo diversos pedazos de tela que al final conforman un hermoso tapiz donde se percibe armonía y equilibrio.

¹⁴ Los equipos de liturgia necesitan desarrollar habilidades para esta función de “coser” los momentos del culto. El culto no necesita de una “maestra de ceremonia” que explique y anuncie todo lo que va a pasar, sino que cada momento debe preparar al que sigue y las transiciones han de darse de manera natural y progresiva.

¿Quiénes integran los equipos de liturgia y qué funciones tienen?

Hasta aquí hemos visto un método que nos puede ayudar en los procesos de evaluación y preparación de cultos. En cuanto a la conducción del culto, este es un asunto muy relacionado con lo que veremos ahora: los integrantes de los equipos de liturgia y sus funciones.

Antes de comentar algunas de las funciones o roles de los integrantes de un equipo de liturgia en la conducción y desarrollo de ésta, quisiera apuntar algunas cualidades y principios necesarios para aquellos y aquellas que tienen la responsabilidad de animar y guiar a la congregación para lograr una participación activa, plena y consciente de todos y todas en el culto.

Participar en la conducción de la liturgia, en cualquiera de los roles mencionados, exige de cada quien la convicción de que se está al servicio de una comunidad que celebra su propio culto. Como miembros del equipo de liturgia, *nuestro deber y misión es facilitar la experiencia de adoración de toda la iglesia*. No es la autocomplacencia o la manipulación de la congregación para satisfacer necesidades egocéntricas y narcisistas. Si estamos colaborando en la conducción del culto es porque la comunidad nos ha designado esa responsabilidad para colocarnos al servicio de su misión, al servicio de Dios y su reino, y no para mostrar virtudes y acaparar la atención.

En este aspecto, Jean Lebon destaca la necesidad de que quienes participan en la conducción del culto deben sentirse, antes que líderes, participantes de la misma liturgia como miembros de una comunidad. En la celebración

...yo, sacerdote, no estoy allí solamente para hacer rezar a los fieles, para hacerles oír la palabra, para ofrecer la

eucaristía; yo, animador, no estoy allí solamente para ayudarles a cantar; yo, lector, no estoy allí solamente para proclamarles la palabra; también es preciso que, como bautizado, yo también rece, y escuche, y ofrezca y comulgue¹⁵.

La humildad, la amabilidad, el respeto a sí mismo y a la comunidad, la preparación y el espíritu de servicio deben caracterizar a quienes participan en la conducción del culto. Es requisito indispensable poder asumir con seguridad, pasión y entrega el momento que nos corresponda guiar en la liturgia; transmitir la espiritualidad requerida y ser canales de la proclamación del gran mensaje que es toda la liturgia. Como afirma Edwin Mora:

...toda la liturgia y no solo la predicación, proclama el evangelio del Reinado de Dios. Por medio de actos como los cantos, las oraciones, los testimonios, las intercesiones, los actos de solidaridad con los que sufren y hasta la misma ofrenda, se expresa el poder salvador de Dios [...]. Nuestra vida debe ser una liturgia que proclama constantemente la Buena Nueva como individuos y como comunidad de fe y como individuos comprometidos con nuestra realidad¹⁶.

En los equipos de liturgia deben participar todas aquellas personas que de una manera u otra están involucradas en la celebración de cada culto: músicos, lectores/as, predicadores/as, sonidistas, decoradores/as, grupos artísticos, animadores/as de canto, ujieres o comisión de acogida, diáconos, coordinador/a del culto, entre otros. Veamos algunas de estas responsabilidades.

¹⁵ Lebon, Jean, *op. cit.*, p. 51.

¹⁶ Mora, Edwin. *Hacia una liturgia latinoamericana que afirme la vida*. CEPAS: Curso de Educación Pastoral. San José: Editorial SEBILA, 1991, p. 20.

Coordinación del culto

Es la persona que debe garantizar que la liturgia se desarrolle según como fue preparada. Debe dominar lo que se hará en el culto de principio a fin; debe conocer quiénes son las personas que participan en cada momento y recordarles cuándo y cómo deben hacerlo. La coordinación de la liturgia debe asegurar que todos los detalles que posibilitan el buen desenvolvimiento del culto estén previstos (audio, equipo de música, instrumentos musicales, biblias y otros textos a leerse, himnarios o transparencias para colocar los cantos, limpieza del lugar donde se celebra el culto, disponibilidad de objetos simbólicos para la ambientación del espacio, etcétera).

Quien coordina el culto no tiene necesariamente que conducir toda la liturgia y presentar cada cosa que va a suceder. Esa puede ser una tarea compartida entre las personas que participan en el culto, lo cual posibilitará el desarrollo de sus habilidades. Una cualidad importante de la persona que coordina el culto es poder reaccionar con rapidez ante cualquier eventualidad que pueda presentarse en el desarrollo de la liturgia y que requiera de un cambio no previsto en el programa preparado. Otros cambios (o acciones no planificadas) pueden provenir de la propia observación de cómo se va desarrollando la liturgia¹⁷.

Animación del canto

Por lo general, en las iglesias evangélicas se utiliza la expresión "director congregacional" para indicar a la

¹⁷ Quizás la comunidad no está cantando con el ánimo suficiente y sea necesario pensar en maneras para motivar un canto más vivo y enérgico. En ocasiones, un momento de la liturgia se extiende más de lo previsto y es necesario ajustar la duración del resto del culto, sobre todo en comunidades habituadas a un determinado tiempo de duración del culto.

persona que conduce los cantos de la comunidad en la liturgia. Actualmente, en muchas iglesias los directores congregacionales han sido sustituidos por los “grupos de alabanza”, que desarrollan, en esencia, la misma función. Sin embargo, preferimos la expresión “animador” o “animadora de canto” porque expresa mejor la función de esta persona en la liturgia: no dirige, no canta para ser escuchada, sino que anima, sustenta, estimula el canto de toda la comunidad. El canto litúrgico por excelencia es el canto de toda la asamblea. Solistas, cuartetos, coros y otros grupos vocal-instrumentales pueden contribuir a embellecer la música y el canto en el culto, pero no deben sustituir el canto de la comunidad.

Quien anima el canto litúrgico puede motivar a la congregación haciendo una breve introducción a cada canto, en la cual comente el propósito, el mensaje y la espiritualidad del canto en cuestión. Los tonos musicales deben ser elegidos de acuerdo con el rango de posibilidades que la congregación tiene para cantar sin demasiado esfuerzo. Por lo general, deben evitarse tonos muy graves o muy agudos. El canto comunitario debe también ser conducido a un tiempo moderado, ni demasiado lento —que provoque cansancio— ni demasiado rápido —que atropelle el texto y no permita entender lo que se canta—. Quien anima el canto de la comunidad debe tener dominio del texto y la melodía: del texto, para comunicar bien el contenido y el propósito litúrgico de ese canto, y la melodía, con el fin de ayudar a la comunidad a cantar bien, con seguridad y expresividad.

Lectura y proclamación

Aquí nos concentramos fundamentalmente en la lectura de los textos bíblicos. Leer, en el contexto del culto, es proclamar; supone un estudio y una identificación previos a la lectura

pública de las Escrituras. Quien lee la Biblia, en especial el evangelio, está comunicando la palabra de Jesús. En el desarrollo de las lecturas bíblicas en el culto, de acuerdo con una colección de textos para cada domingo —el llamado *leccionario*— se han incluido tres lecturas esenciales: una del Antiguo Testamento (que puede ser de los profetas o de la ley contenida en el Pentateuco), otra de alguna epístola del Nuevo Testamento, y una tercera del Evangelio. Esta tradición ha entendido que hay tres voces importantes que deben ser escuchadas en toda liturgia cristiana: la profética, la apostólica y la de Jesús.

Leer los textos en este orden es una manera de mantener la cronología en que estas voces o testimonios nos han llegado. También se quiere mostrar la relación existente entre los diversos mensajes, ejercicio que se realiza con mayor profundidad en la predicación. No todas las tradiciones cristianas utilizan este recurso; en muchas iglesias tan solo se lee un texto central en el cual se sustenta el sermón. Sea cual fuere la costumbre, lo importante es que la persona que lee/proclama el texto bíblico, es portavoz de un mensaje tan antiguo como actual, un mensaje que debe ser comunicado, anunciado no solo con claridad y buena dicción/articulación, sino también con la fuerza y la convicción que requiere una palabra que exhorta, consuela, desafía y alimenta la fe y la esperanza.

Por todo ello, leer la Palabra en el culto es una gran responsabilidad que no debe ser tomada a la ligera. Ione Buyst recomienda que para ello se deben reunir al menos tres requisitos: 1) un mínimo de preparación bíblica para “comunicar” y no solo leer la Palabra; 2) un mínimo de preparación para la lectura en público —leer con calma, con buena pronunciación y entonación, con una expresión adecuada de las ideas y sentimientos del texto—, y 3) creer

en lo que se lee, porque se está anunciando la palabra de salvación¹⁸.

La iglesia reunida en su culto no merece escuchar una proclamación insegura y desanimada, así como tampoco sufrir una lectura mal realizada; por ello, la liturgia debe prepararse con suficiente tiempo. Proclamar la Palabra es un ministerio litúrgico que requiere de preparación, dedicación y habilidades específicas. En muchas ocasiones, la lectura de la Palabra es poco valorada cuando momentos antes de que empiece el culto le encargamos a alguien que lea un pasaje de la Biblia. Lo mismo ocurre cuando le asignamos esa tarea a una persona que supuestamente no sabe hacer otra cosa. Dicho de otra manera: le damos a leer un texto bíblico a quien, según pensamos, no tiene el don de la música, del canto, de la predicación o de la oración —como para darle un espacio— porque “cualquiera sabe leer”. Es menester que recuperemos la centralidad de la lectura y proclamación de la Palabra, ya que es un evento con serias implicaciones teológicas, litúrgicas, pastorales y culturales.

Acogida

En ocasiones, el ministerio de la acogida no pasa de ser una muestra piadosa de buena educación que contribuya a mantener una imagen bondadosa, humanitaria y servicial de la comunidad. La acogida y el buen trato a las personas puede ser también una herramienta al servicio del proselitismo religioso y el afán de crecimiento numérico. De igual modo, existe el peligro de caer en la total indiferencia y desatención a las personas que visitan nuestras iglesias en sus días de culto. La acogida encuentra su justo equilibrio cuando se traduce en “gestos de delicadeza, respeto, fraternidad,

solidaridad, atención, aprecio, ternura, en fin, de todo lo que humaniza y diviniza al hermano”¹⁹.

La acogida implica varios elementos: darle la bienvenida al visitante y preguntarle en qué podemos ayudarlo —en ocasiones las personas no vienen al templo con la intención de participar en el servicio—. También, es necesario brindarle una breve referencia de las características de la comunidad y del momento litúrgico que se está desarrollando, así como facilitarle un espacio cómodo en los asientos. Se les debe indicar a las personas más cercanas, asiduas a la iglesia, que acompañen al visitante durante la celebración y le posibiliten una participación más activa y consciente en el culto. Al concluir el servicio, indagar cómo se sintió la persona e invitarla a participar nuevamente.

Este sería un nivel en el ministerio de la acogida, ya que no podemos olvidar que toda la comunidad debe sentirse igualmente bienvenida en cada encuentro y celebración. La necesidad de incluir no es una preocupación que sólo aparece al inicio del culto. En realidad, estamos incluyendo todo el tiempo de la celebración. No basta ser afables y corteses en la bienvenida y hacerles sentir bien a las personas que nos visitan, dejando una buena impresión al comienzo de todo, pues, a medida que la liturgia avanza, las personas necesitan confirmar aquello que se les anunció en el inicio. El sentirse incluidos e incluidas es algo que deben ir experimentando en cada momento del culto.

¿Cómo los visitantes se pueden sentir incluidos si alguien no los ayuda a cantar los himnos o no comparte con ellos el texto bíblico en un momento de lectura comunitaria? ¿Cómo podrán sentirse incluidos si el lenguaje litúrgico

¹⁸ Buyst, Ione. *El equipo de liturgia*. México D.F.: Ediciones Dabar, 2000.

¹⁹ Fabreti, Frei. OFM. *Dinámica del equipo de liturgia. Orientaciones prácticas para la animación de las celebraciones*. México D.F.: Ediciones DABAR, 2002, p. 23.

en general es extraño y lejano?, ¿si escuchan frases y afirmaciones que los ofenden y condenan en su condición personal de vida? ¿Cómo podrán sentirse incluidos si las personas a su alrededor actúan todo el tiempo como si ellos no existiesen?²⁰

Cosas como estas suelen suceder tanto con los visitantes como con los miembros de la comunidad. La preocupación por la liturgia como un espacio de acogida debe estar presente desde el mismo momento de preparación de la celebración, previendo aquellos detalles que garanticen un buen ambiente celebrativo, la fluidez en la comunicación y la interacción entre las personas; la correcta visibilidad de las acciones litúrgicas, el acceso fácil a determinados espacios; la posibilidad de realizar gestos y acciones simbólicas en el lugar donde se encuentran las personas, de manera personal y grupal.

Por su parte, el lenguaje inclusivo en la liturgia debe tener en cuenta las diversas sensibilidades actuales en relación con las cuestiones de género, raza, discapacidades, valores culturales, opciones sexuales, inclinaciones políticas, experiencias e imágenes de Dios. El uso de varias manifestaciones artísticas como formas de expresión en el culto ofrece grandes posibilidades de inclusividad desde los dones y capacidades que cada quien tiene y desea poner al servicio de la vida en comunidad.

Ambientación

Las personas que se ocupen de la ambientación del espacio donde se desarrolla la liturgia (templo, casa, terraza o cual-

²⁰López, Amós. "Liturgia y prácticas pastorales: construir el camino de la responsabilidad". *Caminos. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico*. La Habana: Centro Memorial "Dr. Martin Luther King, Jr.", n.º 54, 2009, pp. 23-24. Véase también Kirst, Nelson. *Culto cristiano. Historia, teología y formas*. Quito: CLAI, 2000, p. 86.

quier otro) deben saber expresar —a través de símbolos y colores— el espíritu de la celebración de ese día, así como la estación litúrgica en la cual se ubica (Cuaresma, Resurrección, Pentecostés, Adviento). Esto implica no solamente haber recibido formación litúrgica, sino también ciertas aptitudes estéticas y visuales. Los adornos que se vayan a utilizar deben mostrar sencillez y naturalidad (se recomienda siempre, por ejemplo, no usar flores de plástico). Además, han de ser discretos, de modo que no obstaculicen la circulación propia de la comunidad o del equipo de liturgia (procesiones, saludos, dramatizaciones y otras acciones que impliquen desplazamiento de personas), así como la visibilidad de los lugares y símbolos esenciales de esa celebración.

Una ambientación adecuada debe también tener en cuenta la limpieza del lugar, lo cual hace más placentera la participación y el disfrute en la liturgia. La decoración con plantas y otros elementos naturales contribuye a crear un ambiente agradable y ecológico.

...nuestra adoración se inserta dentro de una experiencia litúrgica universal. Nuestros perfectos órdenes de culto y nuestra más alta creatividad jamás superaran la liturgia de la naturaleza que ha sido la primera en introducir ciclos, vestiduras multicolores, movimientos, sabores, olores, sonidos, tonalidades y espacios. La liturgia de la creación es una gran puesta en escena donde se mezcla lo sinfónico, lo telúrico, lo dramático, lo sapiencial, y la belleza de toda una vida siempre renovándose, siempre comunicándose [...]. La cuestión es escuchar a la creación y celebrar con ella. Dejar que su belleza y calidez penetre las paredes frías de nuestros templos y locales de adoración. Sobre todo dejar que esta magia y este poder nos atraviese[n], nos hable[n]

y nos haga[n] humildes y receptivos. Cada celebración litúrgica traerá por sí misma las sugerencias para la ambientación (o naturalización) de nuestros espacios. La naturaleza puede estar presente, siempre palpable, aun cuando se le evoque en alguna pintura, afiche o tejido. Lo importante es establecer ese contacto vital y necesario con el mundo bello y bueno de Dios porque a veces sentimos que a nuestros cultos les falta oxígeno, espíritu, contemplación, misterio, silencios sonoros y creadores, otras emotividades, una experiencia estética más amplia y profunda²¹.

El factor cultural es importante en la ambientación; ello permite comunicar que la comunidad celebra su culto en armonía con su contexto, valores e identidad cultural.

Los últimos comentarios relacionados con la ambientación en el culto nos remiten a un tema que viene ganando relevancia en las experiencias actuales de renovación litúrgica; nos referimos al uso del arte en la liturgia.

Arte y liturgia

Hoy en día es común ver cómo las manifestaciones artísticas van siendo incorporadas al culto, en menor y mayor grado, como una forma de enriquecer la adoración. La pantomima y los grupos de danza se unen a otras formas más tradicionales en los cultos evangélicos como los coros y conjuntos musicales, los grupos dramáticos y la recitación de poemas. Esta experiencia es interesante en el sentido de que ciertas iglesias hacen uso de algunas manifestaciones y rechazan otras.

²¹ López, Amós. *Propuestas pastorales de inculturación litúrgica para la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba*. Tesis de licenciatura en Teología, Seminario Bíblico Latinoamericano, 2001.

Por ejemplo, en las iglesias de fuerte tradición coral será difícil encontrar grupos de expresión corporal. Al mismo tiempo, hallamos resistencia al uso de símbolos litúrgicos y poca preocupación por la ambientación del local de culto de acuerdo con la celebración que se tenga en aquellas iglesias que son abiertas a otras manifestaciones artísticas.

En estas experiencias hay que destacar que no siempre la incorporación de las artes sirve al diálogo entre fe y cultura, como necesidad y como alternativa a las demandas de renovación litúrgica. Este diálogo sobrepasa el uso de instrumentos típicos o el sermón que hace alusión a alguna problemática nacional. Es una dimensión que debe afectar y definir el conjunto de la celebración cristiana. Toda la concepción y realización del culto debe sumergirse en la dinámica de la inculturación de la liturgia. De hecho es importante reconocer que “todos los ritos litúrgicos están arrojados en cultura, que no hay liturgia que se celebre en un vacío cultural”. Este reconocimiento nos permite no pasar por alto “el significado y consecuencia teológicos de la encarnación de Cristo”²².

El culto en la multiplicidad de sus lenguajes debe ser relevante y significativo al pueblo que celebra. Aun cuando algunas iglesias renuevan sus liturgias con el uso de las artes, estas manifestaciones no siempre se corresponden con la experiencia cultural autóctona. En otras palabras, es más usual danzar y montar coreografías con ritmos foráneos que utilizar las danzas y ritmos de la cultura donde se inserta cada congregación. Por otro lado, la incorporación de pantomimas no es el resultado de un guion realizado desde

²² Chupungco, Anscar J. “La liturgia y los componentes de la cultura”. En Stauffer, Anita (editora). *Diálogo entre culto y cultura*. Ginebra: Federación Luterana Mundial, 1994, p. 153.

nuestra realidad. Por lo general, son un producto extranjero más que se consume sin mucho discernimiento crítico.

Así, la renovación litúrgica por la vía del uso de las artes es entendida como imitación. Valoramos más la creatividad de afuera que la de adentro. La creatividad litúrgica se confunde con un “estar al día” de acuerdo con lo que se hace en otros contextos. Es preocupante el creciente proceso de imitación en las formas litúrgicas de las iglesias evangélicas en América Latina. Se impone una sola forma de expresar la adoración y eso es dominación y dependencia cultural. Las leyes actuales del mercado globalizado influyen mucho en esta realidad.

Vale aclarar que no estamos en contra de aprender de otras experiencias. Incluso tenemos que reconocer que debemos mucho a la renovación litúrgica que se viene dando en las últimas décadas en América Latina y otros países del mundo, especialmente dentro del ámbito ecuménico. Se trata simplemente de asimilar y traducir a nuestras necesidades los aportes valiosos que nos llegan, a la par que promovemos una auténtica renovación interna (y ésta es la más decisiva) desde nuestras propias capacidades, riquezas y prioridades.

Otro asunto en el que debemos tener claridad es el siguiente: el uso de las artes en el culto está precisamente al servicio de la celebración litúrgica y de la comunidad. El arte, utilizado como vehículo de expresión de la fe cristiana, no puede ser un fin en sí mismo. Ninguno de los colores, texturas, imágenes u objetos utilizados en el culto son decoración u ornamentación. Si fuesen empleados como tal, serían banalidad que no valdrían el tiempo y el esfuerzo invertidos en producirlos. Deben acrecentar una dimensión más a la comprensión y percepción de la “buena noticia” del amor de Dios. Para James White:

La principal función del arte litúrgico es ayudarnos a tomar conciencia de la presencia de lo sagrado, tornar visible aquello que no podemos alcanzar con una mirada común. El arte litúrgico no hace que Dios esté presente pero nos hace conscientes de su presencia. Así como una fotografía trae a la memoria las personas amadas que pueden estar lejos, el arte litúrgico abre nuestros ojos a la presencia no visible de Dios. Somos conscientes de una presencia, no de una ausencia²³.

Las artes en el culto asumen una función teológico-litúrgica. Su función es apoyar y no suplantar la importancia y el sentido de todos los momentos del culto. En palabras de Jean Lebon, el arte será litúrgico en la medida en que sea apto para servir al rito.

La liturgia no es la conservación del pasado, ni el centro de ensayos de música o de pintura contemporáneas, ni el último grito de los éxitos del año [...]. El artista es el hombre del símbolo, capaz de expresar lo invisible y lo inefable [...]. El núcleo esencial de la cuestión estética sigue siendo el rito [...]. Lo contrario de lo bello no es lo feo, sino lo informe. Buscando la mejor forma posible para servir al rito, es como el arquitecto, el poeta, el músico tienen más oportunidades de conseguir una forma bella. ¡Buscad la aptitud, y la belleza se os dará por añadidura! [...] El arte no es aquí una cuestión de obra, sino de acto [...] El malentendido está en que muchas veces el artista quiere hacer una obra, su obra, mientras que lo que ha de hacer es, siguiendo tal como es, descentrarse y entrar en la perspectiva del acto litúrgico. El músico no compone un canto

²³ White, James. *Culto cristao*. San Leopoldo: Editora Sinodal, 2005, p. 90.

para expresarse, sino para que sus hermanos puedan realizar el acto de cantar²⁴.

Es lamentable que los grupos de alabanza o de expresión corporal —por citar dos ejemplos— sólo se preocupen por una realización estética y artística satisfactoria sin pensar en la función litúrgica, es decir, en la manera en que su participación ofrece un servicio a la experiencia de adoración de toda la comunidad. El culto no puede convertirse en un escenario para algún tipo de show artístico, en el cual se busca el protagonismo personal o grupal, de tal manera que el sentido del culto sufra una desorientación esencial.

La pregunta es: ¿con qué propósito utilizamos los grupos artísticos? La necesidad de atraer jóvenes a la iglesia, de abrirles espacios para que estén a gusto en la iglesia o, por otro lado, el deseo de lograr una liturgia más animada y entretenida no son motivos suficientes para incorporar determinadas manifestaciones artísticas al culto. Lo más importante es determinar cuál será el sentido teológico, pastoral y litúrgico que tendrán esas manifestaciones.

Veamos un ejemplo. El lugar tradicional del púlpito, como espacio litúrgico desde donde se proclama la Palabra, es sustituido por los instrumentos musicales del grupo de alabanza. Tanto la predicación de la palabra como los cantos son importantes en la experiencia de la adoración —al igual que los demás momentos del culto—. Lo preocupante es que un momento predomine sobre otro, al punto de tener hoy celebraciones en las cuales cantamos y cantamos, y apenas se predica, o se predica sin profundidad, porque la música y la danza han ocupado niveles superiores a la palabra proclamada.

²⁴ Lebon, *op. cit.*, pp. 73–74.

Un segundo ejemplo. La celebración de la cena del Señor, que siempre ha ocupado un lugar central en el culto cristiano, ahora se realiza esporádicamente, y en algunos casos pocas veces al año. La mesa de la comunión, a la cual Jesús nos convida a participar de su vida y su entrega, deja de ocupar el lugar central de la celebración para dar paso a las manifestaciones artísticas. Se trata de un desplazamiento de contenidos teológicos esenciales a la fe y la adoración cristiana, y no de meros objetos simbólicos. A veces el desconocimiento de estas cosas nos lleva a tomar iniciativas, a cambiar costumbres y dar rienda suelta a nuestra imaginación sin percatarnos de que deseamos un caudal de historia, de principios y tradiciones que constituyen una riqueza insustituible del pueblo cristiano en el mundo entero.

Por último, el arte litúrgico tiene naturaleza comunitaria. Las siguientes palabras de James White hablan por sí mismas:

El arte litúrgico debe tener naturaleza comunitaria. Lo que es proyectado no es la experiencia individual del artista sino la percepción de toda la comunidad. No basta la originalidad sino el poder captar la experiencia de una comunidad. En la historia abundan los ejemplos de artistas no cristianos que trabajaron bajo la cuidadosa orientación de las iglesias. Un artista no puede producir buen arte litúrgico sin comprender la vida de la comunidad²⁵.

Quisiera cerrar estos comentarios sobre arte y liturgia dejándoles algunas preguntas que pueden ser útiles en nuestras experiencias y búsquedas.

²⁵ *Ibidem*, p. 91.

- ☛ ¿Cuáles son nuestras capacidades artísticas y cómo las estamos usando en el culto? Si no las tenemos, ¿cómo generarlas?
- ☛ ¿Cuáles son las riquezas de nuestra cultura nacional y de la cultura universal, y cómo las estamos incorporando en la vida litúrgica de la comunidad?
- ☛ ¿Cuáles son las prioridades en la vida litúrgica de nuestras iglesias? Esto puede relacionarse con necesidades de la congregación que deben ser atendidas desde el culto; necesidades de capacitación para el ministerio litúrgico; necesidad de recursos —materiales y humanos— para desarrollar un culto enriquecido por medio de las manifestaciones artísticas.

Conclusión

Hemos compartido un breve recorrido por los aspectos más importantes a tener en cuenta para lograr una participación activa, consciente y plena de las congregaciones cristianas en la concepción, desarrollo y evaluación de sus liturgias. Hemos tratado de mostrar cómo la participación comunitaria en el culto es un elemento tan central a la liturgia como su propia fundamentación teológica y pastoral; es más, la dimensión comunitaria del culto es la expresión concreta de la teología que lo sustenta. Más allá de las diferencias de comprensión y prácticas litúrgicas entre las diversas tradiciones cristianas, las fuentes bíblicas y teológicas de nuestro culto apuntan claramente a su dimensión comunitaria y participativa.

El culto cristiano es la celebración de la fe y la esperanza de la iglesia que da continuidad a la misión de Jesús y alimenta su vocación de servicio en el mundo. Estos contenidos son expresados en la cultura, los valores estéticos y el contexto

de vida de cada comunidad cristiana, y esto reviste a cada experiencia litúrgica de una identidad propia. Para lograr esto, el culto habrá de ser un espacio de participación y creatividad comunitaria.

La conformación de la noción del “cuerpo de Cristo” en la liturgia

Juan José Barreda Toscano

La iglesia es un “sueño”, una constante búsqueda esperanzada en el señorío de Jesucristo. La iglesia es una realidad dinámica y orgánica, está siempre en constitución, se replantea a sí misma una y otra vez cuando asume su transitoriedad y su compromiso de lealtad con Jesús de Nazaret. Allí donde está la iglesia hay movimiento —quede claro que no dije “actividades”—, y ese movimiento posibilita su condición de *cuerpo de Cristo*. Aquel grupo humano fosilizado por la imposición de cierta estructura inamovible y aquella otra tradición autoritaria que quiere una iglesia estática pronto observará alejarse a Jesús, quien sigue su camino a “Galilea” (Mr 16.7)¹.

El cuerpo de Cristo

No debemos perder de vista el sentido esencial de la imagen de la iglesia como *el cuerpo de Cristo*. Textos como Romanos 12.4–5; 1 Corintios 10.16–17; 12.27; cf. Efesios

¹ Recordemos que este versículo es el primer final del Evangelio de Marcos, un final abierto que nos invita a encontrarnos con Jesús en “Galilea”, es decir, entre los excluidos y los pobres. Cf. C. Bravo Gallardo. *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina*. Santander: Sal Terrae, 1986, pp. 237–240.

3.6; 4.12,15–16; 4.23; Colosenses 1.18; usan esta imagen para aludir fundamentalmente a la construcción de la *vida en comunidad* desde las perspectivas del andar con Jesús. Definitivamente con esta imagen no se aporta la sola idea de *unidad*, sino principalmente la de *comunidad*². Es decir, se refiere a la condición dinámica que un grupo de cristianos asume como *razón y modo de ser* a fin de “ser” *iglesia*. Para aquellos que prefieren hablar de la iglesia en términos de misión —y no soy uno de ellos—, podría decirse que *la misión de la iglesia es ser iglesia*.

En el mundo helénico la imagen de *cuerpo* se usó tanto para referirse al cosmos como a la sociedad entera³. Con la alusión a *un cuerpo* se hablaba de la unidad del pueblo, pero conservando las grandes diferencias de derechos y posibilidades entre las castas sociales que la conformaban. Pablo en 1 Corintios 12.27 y Romanos 12.4–5 hace una clara ruptura con esta concepción, y utiliza la imagen del cuerpo para aludir a una comunidad de personas unidas voluntariamente que desarrollaron relaciones fraternales despojándose de perspectivas discriminatorias y deterministas (por casta social, sangre y nacimiento: extranjeros, esclavos, ciudadanos, patricios, etc.), y que conformaron una comunidad de mutuo compromiso, justicia y amor “en Cristo” (Ro 12.5). Recordemos que la iglesia en Roma estuvo compuesta fundamentalmente por extranjeros

2 Cf. L. Cerfaux. *La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*. París: Éditions du Cerf, 1965, pp. 223–237.

3 Una descripción sobre los usos figurados de *cuerpo* en el mundo helénico de los que Pablo pudo tomar la idea para atribuirle a la iglesia, la hace E. Schweizer en “Sôma, sômatikós, sússômos”. En *Theological Dictionary of the New Testament*. Volumen VII. Editor general G. Friedrich. Michigan: Eerdmans, 1971, pp. 1028–1041.

pobres y esclavos⁴, y es posible que fueran discriminados en la comunidad de fe y que ésta se organizara siguiendo perspectivas excluyentes negando la naturaleza a la que la iglesia era convocada.

La noción de *cuerpo de Cristo* no surge, entonces, desde un “vacío” neutral histórico, sino desde una realidad de injusticia desde la cual la iglesia conforma una comunidad de fe que sigue perspectivas diferentes a la de los círculos dominantes en su mundo, las perspectivas del reinado de Dios⁵. Este Cristo no es meramente una figura cuyo rol es vincular la existencia de la iglesia a cierta “divinidad” llamada “Dios” o Jehová. Este Cristo no es otro que *Jesús de Nazaret*, por quien la iglesia, *desde el seguimiento*, se constituye en su *cuerpo* viviente, aquella comunidad que lo “trasluce” por su opción de vida, sus concepciones y su organización. Como dice Jon Sobrino: “...la verdadera iglesia es una que *se parece a Jesús*”⁶. Precisamente, en Colosenses 1.18 y Efesios 1.21–22; 4.5 se señala esta vinculación entre Cristo y su iglesia, su *cuerpo*. A diferencia de 1 Corintios 12.27 y Romanos 12.4–5 que hablan del cuerpo, en Colosenses 1.18 y Efesios 1.21–22 y 4.5 se pone el énfasis en la relación de la *cabeza* con este *cuerpo*. Aunque se disputa el sentido preciso que tiene la imagen de Cristo como *cabeza* de la iglesia en estos textos,

4 Estos datos los aporta P. Lampe en *From Paul to Valentinus. Christian at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Fortress, 2003, pp. 65–69, 80–81, 153–184.

5 Es pertinente aquí mencionar el libro de E. Támez, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. San José: DEI, 1993. Respecto a la comunidad en Corinto, ver R. Horsley. “1 Corintios: Estudio de caso da assembléia de Paulo como sociedade alternativa”. En *Paulo e o império. Religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 238–247.

6 *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, 1992, pp. 31–32.

lo más aceptado es que señala el señorío de Cristo sobre la iglesia y que ella debe su existencia y su razón de ser a su Señor⁷.

Por ello, antes que hablar de la liturgia de la iglesia, precisamos pensar en su *vida como litúrgica*. La iglesia sirve y exalta a Dios cuando sigue a Jesús tal como el cuerpo es parte de la cabeza, en su constitución, su acción, su teología, sus relaciones de amor. Si la vida de Jesús, y no solamente la idea, es la que atraviesa y da consistencia a su existencia como *cuerpo*, debemos pensar en Él a partir de sus búsquedas, opciones, gestos, enseñanzas, acciones... Hay muchos "lugares", silencios, conflictos, milagros y motivos de gozo con los que Jesús se relaciona o con los que no quiso relacionarse. Su opción por los pobres y excluidos de la tierra es fundamental para seguirlo y conocerlo. No se trata simplemente de saber que Dios se hizo hombre, sino más precisamente de advertir que

...el Verbo de Dios se hizo pobre, inserto en la historia de un pueblo oprimido, compartiendo la vida, necesidades, vicisitudes de los más pequeños de ese pueblo [...] la pobreza de Jesús deja de ser un caso particular de la situación general de pobreza en que se debatía su época, para convertirse más bien en la respuesta de alguien que había transformado la necesidad común en una opción original, inconfundiblemente marcada por su iniciativa espiritual, personal y autónoma⁸.

7 E. Schweizer. *La carta a los colosenses*. Salamanca: Sígueme, 1987, pp. 58-59, 69. Sigue siendo vigente la presentación de las diversas posturas de los investigadores respecto a la interpretación de *kefalé* ("cabeza") que hace, Jorge A. León en *Teología de la unidad*. Buenos Aires: La Aurora, 1971, pp. 63-82.

8 Hugo Echegaray. *La práctica de Jesús*. Lima: CEP, 1989, p. 30. Luego de varios años de su publicación y gran difusión, se puede decir que es de rigor conocer las obras de cristología de L. Boff. *Jesucristo y la liberación del*

¿Qué *cuerpo* deberá constituir la iglesia para que pueda decir que Cristo es su *cabeza*? No se trata solamente de pensar en cuál Jesús, sino también en preguntarnos qué iglesia queremos ser. De allí que surja la idea de lealtad, es decir, de seguimiento a Jesús, el de Nazaret, y elaborar una noción de *cuerpo* que se corresponda con ésta y no con "otras cabezas". Perspectivas eclesiales de *efectividad, resultados, metas* están muy lejanas de la práctica de Jesús. Estas perspectivas y sus difusores promueven sistemas de abuso al débil y la exclusión a la plenitud de vida de los seres humanos. La idea de *lealtad* a Dios lleva a la iglesia a vincularse con su Señor y Dios saliendo de concepciones *del mercado*, y anhelando seguirlo en empatía con su causa⁹, en comunión con los pobres por quienes Jesús optó¹⁰, y por el amor a Dios como respuesta a experimentar su amor (cf. Mt 19.21).

hombre. Madrid: Cristiandad, 1981 (recopilación de libros sobre cristología); y el trabajo de Jon Sobrino. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1985; y su *Jesucristo libertador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991.

9 El *seguimiento* de Jesús es sutil pero significativamente diferente de la *imitación*. La *imitación* no está focalizada en el otro sino en uno mismo. La *imitación* se preocupa por remedar a Jesús pero sigue teniéndonos a nosotros como la razón (ser "santo", ser "bendecidos", etc.). El *seguimiento* es una convocatoria a estar cerca del Señor, pero al mismo tiempo influye a anhelar lo que él anhelaba; de modo que el centro está puesto en quien se sigue y en el prójimo a quien se sirve. Ver el libro de J. M. Castillo, *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1986.

10 Cabe aquí citar a Gustavo Gutiérrez en *¿Dónde dormirán los pobres?* Lima: CEP, 2002, pp. 13-14: "En última instancia, la opción por el pobre es, importa subrayarlo, una opción por el Dios del Reino que nos anuncia Jesús. La razón definitiva de compromiso con los pobres y oprimidos no está, en consecuencia, en el análisis social que empleamos, tampoco en la experiencia directa que podamos tener de la pobreza, o en nuestra compasión humana. Todos ellos son motivos válidos que tiene sin duda un papel significativo en nuestras vidas y solidaridades. Sin embargo, en tanto cristianos ese compromiso se basa fundamentalmente en fe en el Dios de Jesucristo. Es una *opción teocéntrica* y profética que hunde sus raíces en la gratuidad del amor de Dios y es requerida por ella. Y no hay nada más exigente, lo sabemos, que la gratuidad (cf. la carta de Pablo a Filemón v. 21)".

Ha de advertirse algo que a menudo no se toma en cuenta: no es lo mismo concebir el seguimiento de Jesús como individuos que hacerlo como comunidad, como *cuerpo*. Las dinámicas de los grupos humanos, sus tiempos, las implicancias para cada uno de sus miembros, las posibilidades de un individuo y de una comunidad, entre tantas otras condiciones y variantes, nos advierten que no se puede “transferir” sin más los criterios y perspectivas de un individuo a la de un grupo. El *cuerpo de Cristo* no es un mero “rejunte” de individualidades, sino un *nuevo ser*. Se trata de un grupo de personas que interactúan, que comparten intereses, creencias, recursos, preferencias, necesidades, riesgos y un sinnúmero de condiciones diversas que reflejan relaciones directas e indirectas. En este sentido, en la comunidad se desarrollan un “sentimiento de nosotros” y criterios de pertenencia, así como también mecanismos de control y criterios de diferenciación y exclusión ante los “otros”. Y esto se debe al hecho de que también existen divergencias, diferencias, tensiones, acuerdos mayoritarios con los que algunos pueden no estar de acuerdo, empoderamiento de algunos sobre los demás, entre otras cosas; por lo que ha de entenderse que la complejidad de la vida comunitaria no puede reducirse ni explicarse a partir de la vida de un individuo multiplicada en serie en muchos individuos. Esta mirada ingenua de mirar la iglesia como *cuerpo* ha llevado a muchas experiencias eclesiales al autoritarismo, la falta de comprensión de la diversidad y a la ausencia de capacidad para abrirse al otro como sano y necesario conviviente¹¹.

¹¹ Suele ser común pensar que así como procede una persona, deberá proceder la iglesia, como “uno”. Esta ingenuidad ha llevado a muchas experiencias eclesiales al autoritarismo, la falta de comprensión de la diversidad y a la ausencia de capacidad para abrirse al otro como sano y necesario conviviente. Cf. F. Neidhardt. “Procesos internos y condicionamientos externos de los grupos

Es así que la idea de *cuerpo* no refleja otra cosa que una *continua construcción de la comunión* tomando en cuenta el continuo obrar de Dios dada nuestras divergencias y diversidad, la necesidad de cultivar una y otra vez la solidaridad, aprender a ejercer la gratuidad y la vocación de comunión en cada circunstancia que se presenta. Esta construcción es un camino a seguirse o, en todo caso, es un seguimiento, un constituirse continuo en el cuerpo de la cabeza que es Jesús el Cristo. Este seguimiento a nuestra cabeza es un trabajo continuo de discernimiento; no se da una vez para siempre, no es estática ni simple; conlleva la complejidad propia de la belleza, bondad e importancia de la vida humana.

Y precisamente en este andar comprendemos que la cabeza no solamente es la guía, sino también quien hace posible la existencia del cuerpo. Jesús es el Señor y el que faculta a sus seguidores a ser un *cuerpo* que se corresponda con él. Al asumir este hecho podemos pensar en la iglesia como un *acontecimiento*. Esta perspectiva puede que se haya perdido en medio de tantas propuestas voluntaristas y misionológicas. “La iglesia propone y dispone”, calcula, realiza, logra. Poco o ninguno es el espacio para la sorpresa, el misterio, la pequeñez y la vulnerabilidad humana ante Dios. Al reconocerse a la iglesia como un acontecimiento, somos conscientes de que estamos involucrados en la labor de ser iglesia: el *cuerpo* de Cristo. Pero también lo hacemos desde la condición de hijos de Dios, de siervos unos de los otros, y desde una espiritualidad que nos lleva a reconocer la soberanía de la *cabeza* en cuanto a disponer de sus tiempos, a confesar su poder para hacer de la iglesia su

sociales”. En B. Schäfers (editor). *Introducción a la sociología de grupos. Historia, teorías, análisis*. Barcelona: Herder, 1984, pp. 113–134.

cuerpo (cf. Col 1.18 y Ef 1.21–22; 4.5). Es así que aquello que la cohesiona como un *cuerpo* es Jesucristo como testimonio viviente a seguir y como Señor de la iglesia. Ésta acontece en el mundo como un *testimonio viviente*, como un grupo de resurrección y de la presencia —en cuerpo— de Jesucristo sobre la tierra¹².

La celebración litúrgica y el discipulado

A este respecto, la *liturgia* no es una mera “actividad” o un momento de la iglesia, sino su condición. La iglesia es una comunidad litúrgica *per se*. Es necesario hablar, entonces, de una *vida litúrgica*. Al congregarse como comunidad de fe, celebra esta vida en el llamado *culto* o *celebración litúrgica*. Así, en los gestos, en las dinámicas grupales, los lugares y edificios, los participantes, la himnología, los tiempos, etc.¹³, se comunican y constituye una noción de *cuerpo de Cristo*. La *celebración litúrgica* no solo “expresa” o “exterioriza” nuestras creencias y prácticas, sino, más bien, es un “lugar” —y no un tiempo— especial de constitución del *cuerpo* por

12 Cf. Cerfaux. *La Théologie de L'Eglise suivant Saint Paul*, pp. 286–288. Con esta afirmación doy algunas perspectivas por las que difiero de la idea de “misión de la iglesia”, para hablar de “razón de ser” o “vida de la iglesia”.

13 Los gestos no son una mera “exteriorización” de algo interior que se quiere comunicar, sino que son en sí mismos parte del mensaje y de la realidad total existente. El ser humano adquiere conocimiento y se comunica con todo su ser, el cuerpo habla y también las acciones simbólicas que se realizan en el culto, por lo que los gestos son una manera de entenderse, de comunicarse y posicionarse frente a otros en la misma comunidad. Cf. José María Mardones. *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Santander: Sal Terrae, 2003, pp. 165–210. Véase en estas perspectivas mi anterior ensayo, “Hacia una teología bíblica de la celebración litúrgica. Análisis del Apocalipsis de Juan”. En J. J. Barreda Toscano (editor). *Unidos en adoración. La celebración litúrgica como lugar teológico*. Buenos Aires: FTL-Kairós, 2004, pp. 126–162.

parte de Dios y su pueblo. De este modo, la organización de la liturgia debería también seguir las perspectivas y dinámicas de la *cabeza* del *cuerpo*: Cristo.

Al disociarse a la *celebración litúrgica* de la noción de *cuerpo de Cristo*, se pierde el sentido de coherencia y unidad que precisa un cuerpo y la idea de lealtad a la cabeza. Ciertas celebraciones litúrgicas están organizadas de forma tan distante al testimonio de Jesucristo que difícilmente pueden llamarse “cristianas”. Ya sea por la disociación con el testimonio de Jesucristo que conocemos por las Escrituras, así como por su orientación prioritaria hacia la conservación de una tradición, resultado productivo o a una ideología determinada, la *celebración litúrgica* puede ser un foco de discipulado que nos oriente hacia “otros señores”. De allí que sea necesario superar la mirada instrumental de ella, y que se vea como un encuentro con Dios, con los otros, y según el testimonio viviente de la *cabeza* de la iglesia: Jesucristo.

Es así que la *liturgia*, y más puntualmente, la *celebración litúrgica*, es fundamentalmente un encuentro de *discipulado*. No es sola ni prioritariamente la comunicación verbal, sino la noción misma de encuentro con Cristo la que nos lleva a darle culto, a identificarnos con él y a buscar amarnos unos con los otros. Al encontrar en el abrazo en el nombre de Dios, el mutuo interés en estar juntos y aprender unidos sobre el amor divino, el estar atentos a oírnos y orar unos con y por los otros, al compartir el pan y nuestros ingresos en las ofrendas para el fin común de ayuda, etc., estamos cultivando una idea de pueblo de Dios y, más aún, de la presencia de un Dios salvífico. Comprender todo esto como un todo nos llevará a la superación de nociones del discipulado en términos de “acumulación de información”, y podremos transitar el discipulado en perspectiva de vidas de seguimiento de Cristo.

Aun en las iglesias que se proponen desarrollar una misión comprendida como *integral*, se puede observar que la *celebración litúrgica* se boicotea internamente. Están los casos en que la centralidad del estudio o la exposición bíblica se llevan a niveles tales que reflejan los mejores esfuerzos; sin embargo, otros momentos de la *celebración litúrgica* (los gestos simbólicos, la decoración del lugar, la belleza en términos de disfrute sensorial, la pertinencia temporal en términos de armonía, la alabanza musical inclusiva y bella, etc.), se postergan a planos tales que se corresponden con la “fealdad”, la negación de la comunión y la contrariedad de mensajes. Hay que decirlo con Hans Urs von Balthasar: la verdad y el bien no pueden ser presentados como tales sin su “hermana” la belleza. Cuando esta última es olvidada, en una especie de venganza se lleva consigo a las otras dos¹⁴. A menudo nuestras *celebraciones litúrgicas* han seguido cultivando el represor sentido de sobriedad como verdad. Se ha visto el aburrimiento como un valor y se lo ha asemejado a la solemnidad.

Los contenidos desarrollados en los estudios y exposiciones bíblicas pueden estar en contradicción con los contenidos o lecturas del resto de la *celebración litúrgica*. Por ejemplo, mientras hablamos de la importancia de desarrollar una fe contextual, pertinente y comprometida con nuestras

14 Y sigue diciendo: “En un mundo sin belleza, en un mundo que quizá no está privado de ella pero que ya no es capaz de verla, de contar con ella, el bien ha perdido así mismo su fuerza atractiva, la evidencia de su deber-ser realizado; el hombre se queda perplejo ante él y se pregunta por qué ha de hacer el bien y no el mal. Al fin y al cabo es otra posibilidad, e incluso más excitante. ¿Por qué no sondear las profundidades satánicas? Es un mundo que ya no se cree capaz de afirmar la belleza, también los argumentos demostrativos de la verdad han perdido su contundencia, su fuerza de conclusión lógica” (*Gloria. Una estética teológica*. Volumen 1: *La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 1985, pp. 22–24).

comunidades y condiciones de vida, la alabanza musical puede que siga discipulando con contenidos “espiritualizantes” y alienantes de nuestro prójimo, siguiendo dinámicas grupales individualistas, y aun cantando exclusivamente géneros musicales que reflejen una vivencia foránea impuesta por los medios masivos de difusión “evangélica”. Incluso están quienes oran ¡con acento mexicano! (imitando a los grandes empresarios de la liturgia), y con ello se pierde la identidad personal y comunitaria fruto de advertir que Jesús también camina por los pueblos por donde vivimos. Respecto al discipulado, y siguiendo con este ejemplo, una enseñanza entra por la puerta delantera, y muchas más se filtran por las ventanas de atrás. En el menosprecio a los otros momentos dentro de la *celebración litúrgica*, no se advierte que son muchos más los que están aprendiendo sobre Dios y la vida cristiana a partir de estas canciones, de los gestos individualistas y de sus “directores/as de alabanza” que a través de la prédica y del predicador. El problema no es tener múltiples personas que sean de influencia en el *cuerpo de Cristo*; es más, es saludable para la iglesia que haya quienes sirvan de guía y testimonio¹⁵. Tampoco debemos pensar en provincianismos reduciendo la liturgia a eso que llamamos “música autóctona”; pero debemos advertir que la liturgia boicotea de muchas maneras el discipulado para el seguimiento de Jesús y la edificación de la iglesia como *cuerpo de Cristo*.

Estas situaciones no suceden en todos los casos de forma consciente e intencional. Como les ha pasado a varias

15 Recomiendo la lectura de H. Segura (editor). *¿El poder del amor o el amor al poder? Luces y sombras del ejercicio del poder en las iglesias evangélicas*. Buenos Aires: FTL-Ediciones Kairós, 2011, especialmente los capítulos de Francisco Mena, Nancy Bedford, Nicolás Panotto y Edesio Sánchez.

iglesias, algunos cambios respecto a su liturgia se han ido desarrollando desde la alteridad que produce el servicio cotidiano y por etapas. Se va aprendiendo y discerniendo en el seguimiento. Allí el Espíritu Santo muestra su voluntad y ejerce su guía. Este análisis no apunta a maltratar a nadie, pero sí a compartir como hermano y amigo perspectivas y búsquedas que nos fortalezcan en la conformación del *cuerpo de Cristo*.

Me gustaría en la segunda parte de este ensayo compartir algunas sugerencias para la construcción de la noción de *cuerpo de Cristo* en la *celebración litúrgica*. Claro está, dichas sugerencias se encuentran acompañadas de argumentaciones teológicas que responden también a mi experiencia como hermano involucrado en la vida de una comunidad de fe, y al contexto teológico y social del cual procedo. Entiéndanse entonces estas propuestas como un diálogo y una búsqueda en el camino.

1. El "día del Señor"

(gr. *kuriako*, *j h'me,ra*, Ap 1.10, cf. Hch 20.7)

En tiempos del primer siglo de la era cristiana la iglesia trasladó al primer día de la semana la práctica de reunirse especialmente como comunidad de fe. Se le llamó el *día del Señor* como manera de recordar su resurrección¹⁶. Es importante observar que se le llamó el *día* y no el *culto* del Señor, es decir, es el "tiempo" el que vino a ser sagrado por cuanto se conservó la idea de tiempo especial para encontrarse con el Señor¹⁷.

16 K. A. Strand. "Another look at 'Lord's Day' in the Early Church and in Rev. 1.10". *New Testament Studies* 13 (1966-67) 174-182.

17 Véase sobre la idea de *tiempo sagrado* M. Eliade. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965, pp. 60-82.

Cuando se piensa en el *día* del Señor no ha de seguirse esa concepción moderna de un "tiempo absoluto" que precede a todo acontecimiento y que solamente hay que rellenar. La idea de *día* del Señor es la de un "tiempo lleno"¹⁸, es decir, un *acontecimiento*, vivencias llenas de significado religioso. El *shabbath*, el día por excelencia para dar culto a Yahveh y al que está vinculado el *día del Señor*, no era un día dentro de un calendario a llenarse, sino que era un *acontecimiento vivificante* en el que se recordaba y se experimentaba la liberación de la esclavitud. El *shabbath* era un día de encuentro con el Dios liberador; dicho encuentro se realizaba a través del *descanso*. Tampoco se trataba de cualquier descanso, sino de uno intencionalmente practicado y con la plena conciencia de que provenía de Yahveh. El *culto a Dios* ofrecido en aquel día debía de entenderse en esta esfera y no viceversa. Es decir, no era el *culto* el que hacía sagrado al *shabbath*, sino que dentro de este día sagrado el *culto* a Dios era lo propio a realizarse¹⁹.

En el *día del Señor* el *shabbath* fue resignificado. En este día se festejó esperanzadoramente la resurrección de Jesús. Esta resurrección fue una vivencia de liberación y victoria sobre los poderes opresores y excluyentes que ocasionaban la muerte y "las muertes sociales", especialmente de los

18 G. von Rad. *Teología del Antiguo Testamento*. Volumen 2. Salamanca: Sígueme, 1984, pp. 131-134.

19 Sobre el *shabbath* en el Antiguo Testamento, véase R. de Vaux. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1985, pp. 599-609; y para tiempos cercanos a los de Jesús, J. C. VanderKam. "Calendrical Texts and the Origins of the Dead Sea Scroll Community". En *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site*. Nueva York: Academic of Science, 1994, pp. 371-388; y posteriormente, R. Goldenberg. "The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great". En W. Haase (editor). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 19/1: *Principat*. Berlin: De Gruyter, 1979, pp. 414-447.

esclavizados, excluidos y empobrecidos. “No se recuerda la resurrección de quien fuera un César, sino la de un derrotado, clavado en la Cruz”²⁰. Así, el *día del Señor* es un día de adoración al Dios libertador y vivificante, adoración que se realiza a través del descanso y el disfrute de la vida que Él ofrece a pesar del mundo de marginación del que se forma parte. El descanso y el disfrute de la vida en domingo glorifican a Dios; son prácticas esperanzadoras que abren camino a *resurrecciones e insurrecciones* que anticipan la vida plena en el reino. En el cese de actividades en el primer día de la semana se anuncia radicalmente la preeminencia de la vida humana sobre cualquier “actividad”, se confiesa el señorío de Cristo sobre otros señores e ideologías que se han apropiado de vidas humanas haciéndolas objeto de producción y de beneficio. La historia, las economías, los proyectos de vida, las relaciones humanas, están en manos de la *cabeza*, el Señor Jesucristo²¹. No se ha de trabajar, ¡ni siquiera para la organización de la misma *celebración litúrgica*!

Es en este día cuando la iglesia debe realizar la *celebración litúrgica* para adorar al Señor. Y aunque Cristo es el Señor de la historia y de todos los días, la noción de un día especial es crucial como “lugar” para adorarlo y encontrarse unos con la armonía y la pertenencia de un *cuerpo* en el cual unos somos parte de la vida de los otros. Recordar la esencia de este día nos exhorta a desarrollar una *celebración litúrgica* que sea festiva —no por ello evasiva— y que alabe a su Liberador (con el cántico, la confesión y perdón, la alabanza, la oración, la danza), que sea crítica de

20 Boff. *Jesucristo y la liberación del hombre*, pp. 493–494.

21 Un libro que ayudará a pensar sobre el significado del sábado para estos tiempos es el de E. O’Flaherty y R. L. Peterson (editores). *Sunday, Shabbath, and the Weekend. Managing Time in a Global Culture*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010, especialmente las pp. 3–66, 93–104.

la realidad actual y esperanzadora desde las resurrecciones en la inclusión de los excluidos, la sanidad de los enfermos, la amistad y reconciliación, el discipulado liberador, el cuidado pastoral comunitario, entre tantas maneras de vivir la vida en Cristo.

La *celebración litúrgica* debe estar enmarcada en el descanso como confianza en Dios. El cese de actividades y la salida del activismo al cual somos objeto como sociedad deben proclamarse como una forma de ser de la iglesia. De allí que el tiempo precise ser resignificado. Deberíamos por empezar a tomar la noción del tiempo divino; en este caso, recuperar el significado del *shabbat* como una manera de salir de la cosificación del tiempo como un “bien productivo” y del control de las vidas humanas²². Es muy importante que la *celebración litúrgica* se construya bajo una mirada del *día del Señor* en la que la vida humana disfrute de su condición al participar de un “lugar” donde se le permita tomar conciencia de la belleza de la comunión y la comunicación, en la que haya lugar para la contemplación a Dios y al prójimo, para el silencio en compañía de otros, para la búsqueda de sentidos para la vida bajo la guía del Espíritu.

Lastimosamente, para muchas personas el domingo es el *día de cansancio y del estrés*; especialmente para aquellos llamados “líderes”. Pareciera que se alabara al programa o se buscara el éxito de un proyecto personal (del pastor)

22 De allí también que la máquina emblemática del capitalismo industrial fuera precisamente el reloj. Cf. P. Sibilia. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. México: Fondo de Cultura, 2009, pp. 17–19. Actualmente el “tiempo” es tomado en términos de “objetivos” aproximándose a categorías como “éxito” y “eficiencia”. En el mundo de la iglesia evangélica, vinculada a la idea de “misión”, están presentes las concepciones de servicio como “activismo”, la de fidelidad a Dios como “estrés”, y la de amor como “excelencia”.

en el que los “líderes” de la iglesia son utilizados. De esta manera volvemos a Egipto, volvemos a ocupar la “tumba vacía”... Por otro lado, se rompe la sacralidad de la familia y del tiempo con los seres queridos o por quererse. El activismo eclesial irrumpe sobre las posibilidades de crear relaciones de amistad en la cotidianeidad distendida. Pero también genera la idea de que Dios está presente solamente en el *Culto*, y no en la reunión familiar desarrollada en el nombre de Jesús, en la conversación de dos amigos que se quieren, en la importancia de parar, de dejar de hacer para poder reflexionar y poner las cosas en orden sin proceder como autómatas tal como el sistema actual nos hace ser. La *Celebración Litúrgica*, hoy más que nunca, precisa ser profética y esperanzadora cuando forma parte y conforma una *iglesia sabática*, donde la iglesia pueda cultivar la confianza.

2. Relaciones de poder en la Celebración Litúrgica

El poder no es una “cosa” que se posee. Tiene una naturaleza dinámica y está vinculada a mentalidades, posiciones sociales, condiciones económicas y relaciones humanas. Siguiendo a M. Foucault, ha de entenderse que el poder no está dividido entre quienes lo poseen y los que no lo tienen. El poder funciona “en cadena”, no se halla localizado en algún lugar determinado y no se encuentra “en manos” de algunos mientras que el resto no lo posee. El poder funciona en forma de red. En sus redes circulan individuos que están siempre en situación de sufrir o ejercer ese poder, pero no son meros receptores o víctimas de éste, sino que el poder transita transversalmente en las personas. Por ello, el análisis de las relaciones de poder no ha de focalizarse en quienes parecen ocupar lugares de dominio sobre los

demás, sino que se debe observar la fluencia del poder en las relaciones²³.

Visto de esta manera, no se pueden focalizar las críticas en quienes desarrollan modelos paternalistas del *cuerpo de Cristo* sin advertir las decisiones y acciones del resto de la iglesia. El llamado a conformar el *cuerpo de Cristo* consiste en ser “miembros los unos de los otros” (1Co 12.27; Ro 12.4–5) como compromiso de amor, en el que es Cristo quien actúa como *cabeza* (Col 1.18; Ef 1.21–22; 4.5; Col 1.18). La invasión de perspectivas empresariales capitalistas en la teología de la iglesia nos ha llevado, por ejemplo, a sostener relaciones utilitarias que descartan a hermanos en la fe por no ser funcionales o productivos en los “proyectos” eclesiales. Términos como “líder”, “voluntarios”, “objetivos”, “fundraising”, y la organización del servicio de la iglesia en ministerios / departamentos y objetivos, entre otros, genera un tipo de relaciones que la mayoría de las veces no se corresponden con las propuestas del reino de Dios. El pragmatismo, muy propio de la idea de misión en la actualidad, lleva a la despreocupación por la lealtad a la *cabeza* y a una construcción de relaciones donde, tanto lo que se busca como la manera en que se logra, están impregnados por nociones de exclusión, utilidad, éxito sobre otros y cuantificación. Por ello, también son cada vez más las personas que abandonan sus “iglesias” como una manera de seguir siendo cristianos, ya que encuentran en ella relaciones antitéticas respecto de la vida plena en Jesús el Cristo. Cada vez es más necesario aceptar las propuestas de Jesús de conformar espacios de diálogo, de acuerdos

²³ Véase su *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992; y su *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, especialmente las pp. 137–230.

comunitarios que aún estén dispuestos a correr los riesgos del discipulado, a vivir los problemas y sufrimientos propios de la hermandad y animar a compartir nuestras fragilidades y exposiciones de las relaciones benevolentes con la esperanza de ser sostenidos por la *cabeza*: Cristo²⁴.

Pero tampoco estoy presentando la ingenua idea de “horizontalidad”, tan vigente en algunos discursos que pretenden hacerse alternativos. Pablo mismo, mientras escribe 1 Corintios 12 y Romanos 12, es consciente de que su relación con la iglesia es de gran influencia, como la de un maestro y apóstol. El apóstol sabe que alberga un conocimiento que otros no tienen; pero esto no lo posiciona en un lugar inaccesible o incuestionable. Pablo, ni todo lo sabe ni todo lo puede, y no parece haber hecho creer al resto que él era el dueño de la verdad o que monopolizara a Dios. Al mismo tiempo que es un apóstol, un maestro que enseña y discipula, es también un aprendiz, un hermano del *cuerpo de Cristo*²⁵.

Si la *celebración litúrgica* es un “espacio” forjador de la noción de Dios y de las relaciones cristianas, no se debe obviar las relaciones de poder que en ella se desarrollan. Así, el quehacer teológico debería ser una práctica de la fe cristiana asumida por la misma comunidad de fe. No debe dejarse de advertir, por ejemplo, que la persona que predica a la iglesia tiene una posición de mucha influencia sobre el resto, por lo que una manera de dejar fluir las relaciones de poder para bien será la diversidad de predicadores y predicatoras. Que haya diversidad de dones espirituales no significa que no

²⁴En este sentido van las reflexiones de Ch. Heuertz. *Unexpected Gifts. Discovering the Way of Community*. Nueva York: Howard Books, 2013.

²⁵Cf. J. J. Barreda Toscano. “Sobre apóstoles y relaciones de poder en las iglesias del Nuevo Testamento”. En *¿El poder del amor o el amor al poder?*, pp. 63–84.

exista una diversidad de personas con el mismo don (¿de la enseñanza?). Pero esta observación no está dirigida a quienes son considerados “líderes” de la iglesia, sino a la comunidad entera que debe velar para que haya esta sana diversidad, y sucederá también cuando ella misma decida estar lista para acceder a la predicación de la Palabra, la creación de otros espacios de diálogo en el estudio bíblico con criterios claros de justicia social e inclusión (a quienes tradicionalmente han sido excluidos: los no letrados, las mujeres, personas con capacidades diferentes, los indígenas, etcétera)²⁶. No es saludable ni liberador ni justo que haya una o muy pocas personas, y un solo espacio, para desarrollar la predicación o la enseñanza/interpretación pública de las Escrituras.

En la misma línea se debe considerar la administración de la Cena del Señor, el Bautismo, la Oración por los Enfermos, la Alabanza, etc. ¿Cuál es la razón neotestamentaria por la que no hay una diversidad de personas que bauticen en la iglesia?, ¿por ejemplo, aquella persona que guio y discipuló a aquel nuevo seguidor de Cristo? La importancia que tiene este ritual en la iglesia nos debería llevar a descentralizar la facultad de bautizar a una sola persona. La liberalidad en la iglesia genera una noción de *cuerpo*, una apertura que no echaría a perder la importancia de este rito, sino a reconceptualizarlo comunitariamente.

3. La mesa compartida

La Cena del Señor está vinculada a las cenas que tantas veces tuvo Jesús con sus discípulos y en las casas a donde lo invitaban. Su carácter litúrgico se vio enriquecido con la

²⁶Por nuestra historia e idiosincrasia, me parece que es ofensiva la existencia de grupos de estudio bíblico para “profesionales” y/o “universitarios” en las iglesias locales.

inclusión de las fórmulas de la “última” cena celebrada por Jesús antes de ser asesinado²⁷. Las comidas de Jesús fueron prácticas de inclusión que rompieron con los preceptos de pureza excluyentes y, por otro, conservaron la idea de hospitalidad como una forma de hacer el bien al prójimo. Y es que la cena era una “cena”²⁸. La mesa simbolizó la apertura de la propia vida al otro y la socialización de lo que uno tenía a manera de *comunión*. La acción de gracias, *eucaristía*, tuvo precisamente esta idea: la provisión de Dios, la labor comunitaria y la práctica de la hospitalidad con quienes no tenían para subsistir²⁹.

En 1 Corintios 11.23, la tradición de la Cena está vinculada a la unidad de los cristianos. La expresión “partimiento del pan” (Hch 2.42; Lc 24.35; 1Co 10.16) estuvo relacionada con la Cena del Señor como una imagen en la que todos comían de una misma fuente³⁰. Por la evidencia que da el Nuevo Testamento, estuvo vinculada a las casas, las familias y a la idea de solidaridad en gratuidad. Los anfitriones tenían la oportunidad de abrir las puertas de sus hogares; todos estaban invitados a traer alimentos para compartir, pero era muy probable que los dueños de la casa tuvieran el privilegio de dirigir la bendición de la “acción de

27 E. Schweizer y A. Díez Macho. *La iglesia primitiva, media ambiente, organización y culto*. Salamanca: Sígueme, 1974, pp. 64–65. La influencia del culto cristiano en la organización y las palabras de la Cena del Señor la presenta, J. Jeremías, *La última cena. Palabras de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1980, pp. 116–130.

28 En 1 Corintios 11.25 la frase: “... después de cenar hizo igual con la copa” señala que las acciones sobre el pan y el vino enmarcaban la cena propiamente dicha. Fue más tarde cuando se hizo la división entre la comida, “ágape”, y la renovación de la comunión con Jesús y el reino, “eucaristía”. Cf. Jds 12, *Epistula Apostolorum* 15 (26), Justino, *Apología* 1, 67.3–7.

29 Véase, Rafael Aguirre. *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae, 1994, pp. 58–133.

30 Cerfaux. *La Théologie de L'Église suivant Saint Paul*, p. 224.

gracias” (eucaristía) de recuerdo de las “palabras de Jesús” en la Última Cena³¹.

El traslado de las reuniones comunitarias a un edificio, mal llamado “templo”, quizás ha contribuido a que se pierda la idea de hospitalidad y solidaridad. La llamada “Santa Cena” no es sino un pedacito de pan y un sorbito de jugo de uvas que se compraron en algún supermercado; se hace en absoluto silencio identificándola con la reverencia; no hay tiempo para la comunión, para conversar, amigarse, conocerse, ser “uno”. Y aun están quienes interpretan esta acción en términos individualistas como la del recuerdo de un Cristo que vino a salvarme a “mí” —no a “nosotros”—. En algunas iglesias siempre sirven las mismas personas como encargadas de ello: incluso están las que no permiten, en una mala lectura de 1 Corintios 11.27, que todos participen, sino que la restringen a “santos comprobados” que no estén “en pecado”. Es decir, prima la mirada excluyente en vez de ser una práctica de gratuidad, restauración, comunión y hospitalidad.

¿Y si se abriera la mesa señalando el amor de Dios a todos? ¿Y si quienes organizan la mesa y dirigen los momentos fueran diferentes personas señalando que somos muchos los que abrimos nuestros corazones a la vida de los demás? ¿Y si en vez de un pedacito de pan y una copita de jugo de uva nos abrimos a una Cena comunitaria en la que recordemos el sustento de Dios, lo compartimos con los demás como un acto de liberalidad e incorporamos —como hiciera la iglesia primitiva— el momento de renovación de nuestro compromiso de amor con Cristo a través de la Acción de Gracias?

31 “La iglesia que está en tu/su casa” (Ro 16.3–5, 10b; Flm 1.2).

4. La comunidad “en ladrillos”³²

Las construcciones edilicias hablan de nuestra concepción de iglesia y liturgia. Los espacios religiosos no son meros espacios neutrales donde se realizan las *celebraciones litúrgicas*, ellos mismos forman parte esencial de estas y comunican a quienes forman parte o no de la comunidad de fe un mensaje sobre sus creencias y prácticas. Los edificios contribuyen a la formación y el sostenimiento de relaciones internas, designan las jerarquías y demarcan la comunidad. Son agentes dinámicos en el mensaje cristiano y la conformación de la iglesia³³.

Es llamativo que se invierta tanto dinero y esfuerzo en la construcción y decoración de edificios. Sin embargo, se debe tener en cuenta que todo empezó en campos abiertos y “casas”, y que ello no se debió al mero hecho de no tener dónde reunirse, sino que respondió a una visión de la iglesia como comunidad de amor y familia³⁴. La sacralización del espacio ha venido en detrimento de la desacralización de la vida humana; ¿no somos nosotros el *templo* de Dios según las enseñanzas paulinas? (1Co 3.16; 2Co 6.16; Ef 2.21). Es curioso que algunas iglesias todavía muestren un fuerte celo

32 Ver en este libro el capítulo de Daniel Chiquete, “Arquitectura cristiana. Características y significados”, pp. 93–108.

33 J. H. Kilde. *Sacred Power, Sacred Space. An Introduction to Christian Architecture and Worship*. Nueva York: Oxford University Press, 2008, p. 3.

34 La casa tuvo una importancia eminente tanto en el contexto social de las primeras comunidades cristianas como en el del lenguaje del Nuevo Testamento. El embrión de las comunidades cristianas fueron las comunidades domésticas. Así, las relaciones internas y los oficios que se desarrollaron tuvieron como génesis el hogar. También sucedió que los pastores o diáconos de la iglesia fueron los mismos propietarios de la casa (E. Stegemann y W. Stegemann. *Historia social do protocristianismo. Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Paulo: Paulus-Sinodal, 2004, pp. 313–317).

por el uso exclusivo del “templo” para actividades llamadas “espirituales”. Los evangélicos debemos reconocer que existe una especie de *sacralización* de los lugares, y esto es positivo cuando la presencia de Dios se hace latente al poner el edificio a disposición de quienes cuida prioritariamente (cf. Mt 25.31–46). Por ejemplo, conocemos por testimonios, aunque no muchos, de casos en los que estas edificaciones se han “convertido” en espacios destinados a la hospitalidad y como vivienda para personas en situación de calle o para enfermos necesitados de un lugar fijo de reposo. Asimismo, sirven como centros de comunión a través de la alimentación o son espacios abiertos para que se reúna la comunidad en sus iniciativas político-sociales, mostrándose así como lugares de socialización. En estos usos de un edificio se advierte una *sacralización dinámica* de este y, por ello, quizás (y sólo digo “quizás”) se lo pueda llamar “templo” o “casa de Dios”.

La disposición de los asientos en un edificio sugiere cómo ha de comportarse, qué posición social prima en la comunidad, qué se debe esperar de la *celebración litúrgica*. La situación que señala Santiago 2.3 refleja precisamente la importancia de la ubicación en ella y su mal uso en la vida de la comunidad³⁵. El lugar frontal del púlpito y separado del resto de la comunidad no solamente distancia a las Escrituras del resto de la comunidad, sino también a quienes ministran en ese lugar. La disposición de los asientos uno detrás del otro señala que se debe oír y seguir al que está al frente, pero no participar comunitariamente como responsables del Culto y del discurso difundido unos con los otros. En

35 Obsérvese que en el relato de Santiago 2.3 el acto de discriminación debido a las relaciones clientelares entre ricos y pobres es señalado por el asiento que ocupan tanto el rico/poderoso como el menesteroso. Cf. N. Míguez, “Ricos y pobres: relaciones clientelares en la Carta de Santiago”, *RIBLA* 31 (1998) 86–98.

ciertos casos, se asemeja mucho a un teatro o un local de conciertos de rock.

Hay muchas iglesias que están trabajando sobre este tema y, al deconstruir su visión de la iglesia, han observado también hacia dónde van sus edificaciones y ministerios, lo cual las ha llevado a concebir la *celebración litúrgica* de maneras más inclusivas. Por ejemplo, se han dispuesto los asientos en círculo o semicírculo para incentivar el sentido de presencia del otro y de uno mismo, contribuyendo así al diálogo y a la comunicación y participación visual y verbal³⁶. Para la Cena del Señor se arman mesas y todos se sientan alrededor de ellas. Asimismo, se decoran los salones con sencillez y creatividad familiar. Igualmente, el púlpito se ha bajado a la misma altura del resto de la iglesia e incluso se ha cambiado por una silla. Además, se han modificado los baños, incorporándoseles duchas y espacio para cambiarse de vestimenta. Además, se ha ampliado la cocina a fin de que sea posible cocinar en ellas para muchas personas y se pueda permanecer en los salones teniendo tiempo de ocio juntos (saliendo del paradigma asistencialista del “comedor”), etc. Esto todavía es más pertinente en comunidades de fe que se ubican en la ciudad³⁷.

36 Cf. R. Kieckhefer. *Theology in Stone. Church Architecture from Byzantium to Berkeley*. Nueva York: Oxford University Press, 2004, pp. 52–56.

37 La expresión narrativa y el impulso a la imaginación a través de las imágenes es una deuda pendiente en el mundo evangélico iconoclasta. Vale preguntarse: ¿qué queremos decir con el edificio que poseemos —quiénes los poseen—? ¿Cómo debe verse cuando la iglesia habla de sí misma como *familia*? ¿Qué deben comunicar sus instalaciones? La decoración de las paredes con fotos de la cotidianidad de la gente de la iglesia, pinturas, adornos que decoran el lugar pensado como un espacio cálido en el cual “habitar”, y no sólo transitar, ayudarían a comunicar y generar la idea de un espacio para la vida en comunión y unidad.

5. Tiempos de amor en la oración y los cánticos

Los tiempos en que desarrollamos nuestras *celebraciones litúrgicas* son muy importantes. Otra vez se precisa volver al “tiempo lleno”, a las acciones y eventos significativos. La práctica comunitaria de la oración fue muy difundida en tiempos de la iglesia naciente (cf. Hch 2.42; 4.24; 1Ti 2.1; Plm 1.22; 1P 3.7)³⁸. La interdependencia en la oración es una práctica que hermana. Pero no hay posibilidades de hermanarse sin vivencias conjuntas y sin tiempo para dialogar y darse a conocer. Estar en la presencia de Dios en oración es disponer del corazón y dedicar un momento para abrirse a los otros que están allí a fin de apoyarnos y acompañarnos. Si hay algo que las iglesias en las ciudades podemos aportar es precisamente tiempo para la escucha y la intimidad en medio de la vorágine en que se vive cotidianamente. El abrazo, el tomarse de las manos³⁹, la intercesión por el otro crea intimidad, comunión y compromiso. La oración es un encuentro, un encuentro con Dios que nos invita a oírlo en la reflexión sin estrés, en la meditación de su Palabra y la puesta de nuestros sentires delante de su trono. Pero no es solamente un encuentro con Dios, sino también entre los seres humanos. La oración comienza a ejercitarse cuando nos oímos unos a los otros en conciencia de que están en la presencia de Dios, quien los oye.

38 Véase A. Hamman. *La oración. El Nuevo Testamento y los tres primeros siglos*. Barcelona: Herder, 1967, especialmente las pp. 214–219. En esta obra se hace un estudio detallado de las alusiones bíblicas vetero y neotestamentarias que aluden a la oración, el mundo en el que se practica y sus implicancias. Se extiende hasta los escritos patrísticos.

39 Recuérdese el gesto del “ósculo (beso) santo” que unía los cuerpos a través de un gesto de ternura (cf. Ro 16.16; 1Co 16.20; 2Co 13.12; 1Ts 5.26; 1P 5.14).

La oración es de bendición cuando se tiene conciencia de quién es el que está “al lado”. Las visiones individualistas de la oración y adoración no perciben esto y desarrollan una visión utilitarista de estas: “se adora para”. Expresiones en segunda persona singular: “Tú has venido a este lugar”, “Levanta tus manos”, “Recibe esta promesa”, etc., impactan en la masa de personas generando visiones individualistas de la fe y la iglesia. El hecho de que se busque desarrollar prácticas personales de adoración no debe llevar al individualismo, pues son perspectivas diferentes.

En este mismo sentido, los cánticos que abundan en el mercado litúrgico desarrollado en las últimas décadas se caracterizan por ser anticomunitarias, aunque masivas y aglutinantes; son alienantes pero siguen géneros musicales “de moda”; y son fuertemente excluyentes a la vez que se presentan con tendencias nihilistas y pretenden el amoldamiento de la iglesia a ellas. Pero la música y los géneros musicales son también contenidos, llevan una teología en ellos y es un error mirarlos como si fueran un mero envase neutral⁴⁰. También en la *celebración litúrgica* vinculamos a la iglesia con su historia, fomentando el arraigo y la apertura a aquellos que nos antecieron en la fe. Es triste ver la exclusión de los ancianos cuando los marginan de la comunidad algunos géneros musicales y el pedido de movimientos que sus cuerpos no pueden realizar. En los himnos antiguos nos vinculamos con quienes nos antecieron y aprendemos sobre la fidelidad de Dios a través de los tiempos, pero también nos recuerdan que la iglesia también es un acontecimiento, que serán añadidos al *cuerpo*

⁴⁰ Véase, E. Moffat. “La música es teología”. En *Unidos en adoración*, pp. 83–99. También en este libro el estudio de R. Ríffo Ulloa. “Música y liturgia de la palabra”, pp. 109–123.

de Cristo otros y otras que se verán bendecidos por nuestro actual proceder.

Por otro lado, la diversidad existente en todo el *cuerpo* debe conservarse para poder hablar de comunión y no violentar a quienes no responden a los estándares culturales o generacionales y no se acomodan a una liturgia uniforme. En la uniformidad no hay amor ni gratuidad (gracia)⁴¹. Es así que los cánticos expresarán la multiforme gracia de Dios y conformarán la noción de *cuerpo de Cristo* al expresar la diversidad generacional, cultural y socioeconómica.

Un aspecto más referente a este punto es el gran protagonismo que tienen los músicos en la *celebración litúrgica*. Si bien es cierto que ni la música ni los músicos son “accesorios”, el protagonismo que se les concede al ubicarlos al frente en los escenarios transmite cierta ambigüedad respecto a la importancia y la naturaleza del oficio de la predicación y la guía en la adoración. Los lugares comunican, y la organización de las tareas y los gestos deben considerar qué se quiere comunicar con ellos. Los músicos frente a toda la comunidad de fe no solamente conforman un “acompañamiento musical”, pues en esta posición se comunican directamente con la comunidad de fe y la guían en la alabanza. ¿Está su protagonismo en relación con el mensaje que se quiere dar? Es decir, ¿es el talento musical un criterio para guiar la adoración de la iglesia?, ¿es su compromiso con la comunidad y su madurez en la fe lo que los posiciona

⁴¹ La gratuidad es la apertura al otro en su necesidad y su valor para la vida comunitaria. Es la toma de conciencia de que somos objeto de la iniciativa divina de amarnos (cf. 1Jn 4.19), y es esa iniciativa y esa autocomunicación de Dios la que nos enseña el verdadero amor al otro que parte de sus necesidades y no de nuestro “deber” de practicar el amor. Cf. Gustavo Gutiérrez. *Beber un su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: CER, 1983, pp. 161–170.

en tal “lugar”? La presión y responsabilidad que recae sobre ellos —en muchos casos se trata de jóvenes— ¿son las que pueden llevar o necesitan? Por otro lado, ese protagonismo está más cerca a la de un ídolo de rock que a lo que se quiere crear en una *celebración litúrgica* en la cual se cuida que el centro lo siga ocupando Dios y la comunidad de fe⁴². Para pensarlo...

6. Inclusión

Ya desde los años 80 del siglo pasado se viene hablando de la *educación inclusiva* como superación de los modelos de *integración*. En términos generales se habla de salir de la idea de meramente sumar o adaptar a los estudiantes con “capacidades diferentes” o “necesidades especiales” a los programas ya establecidos. En el centro estaban los estudiantes “regulares” o “normales” y el logro que se esperaba era que los nuevos estudiantes se adaptaran al sistema. La *inclusión*, en cambio, no solo plantea la reorganización de la comunidad educativa ante la participación de todos los diversos estudiantes —incluyendo aquellos con “necesidades especiales”—, sino que problematiza la noción de sociedad e integración social. La inclusión plantea una reelaboración de la idea de educación, se dirige hacia una visión en la que el sistema se forje a partir de las potencialidades y necesidades de todos, y “todos” como *comunidad educativa*⁴³.

Lo que hasta ahora se ha venido planteando respecto a la noción de *cuerpo de Cristo* sigue, precisamente, *perspectivas inclusivas* y sale del *paradigma de integración o misión*

42 La centralidad en el culto de Dios y de la comunidad la he presentado antes en mi “Hacia una teología bíblica de la celebración litúrgica”. En *Unidos en adoración*, pp. 146–150.

43 Cf. G. Echeita. *Educación para la inclusión o educación sin exclusiones*. Madrid: Narcea Ediciones, 2007, pp. 17–55.

*integral*⁴⁴. No se trata, por ejemplo, de la añadidura de personas “necesitadas” a una iglesia que se posesiona como “suplidora de necesidades”⁴⁵, sino de abrirse al otro y estar abiertos a la comunión consciente de que hay una diversidad de necesidades, pero también de potencialidades. La mirada inclusiva de la iglesia expresa en buena medida la idea paulina de *cuerpo de Cristo*. Como ya se dijo, el *cuerpo de Cristo* es una comunidad dinámica que transita su ser a partir del amor inclusivo que la va recreando. Personas con “necesidades especiales” o “capacidades diferentes” suelen ser objeto de ayuda en nuestras comunidades, pero ¿son parte esencial del *cuerpo de Cristo*?, ¿cómo influye su presencia, sus visiones de la vida, en la noción de *cuerpo* y la concepción de la *celebración litúrgica*? La bendición que Dios nos da desde los unos y los otros debe estar puesta en aquellos cuyas condiciones son inadvertidas en un mundo que los excluye. Es en ellos en quienes Jesús se da a conocer vívidamente y desde donde el *cuerpo de Cristo* encontrará su razón de ser y su horizonte. Existen ministerios “especiales” que han ayudado mucho a problematizar, poner en evidencia, discutir y optar por vías de superación de los problemas que

44 Las perspectivas sobre la *misión integral* son diversas. Más que una propuesta teológica es un acercamiento misionológico que desea cubrir todas las áreas de la vida humana. Sin embargo, la misma idea de integralidad, la deficiencia en términos de análisis comunitario y su idea de desarrollo, crearon la idea de “suma de las partes” vinculadas sin afectarse mutuamente. Como podrá verse, esta idea es inconsistente y no puede terminar en otra cosa que en los conflictos entre las “partes” y una convivencia indiferente. Así, se puede percibir en este perfil de iglesias “varias iglesias bajo un mismo techo”, alejándose de la noción de *cuerpo de Cristo* y suficientemente arraigada en sus diferencias como para poder superarla sin cismas.

45 Véase las reflexiones de Claudio Oliver, “Por quê eu desisti de servir os pobres”, en su blog *Na Rua com Deus*, <http://naruacomdeus.blogspot.com.ar/search?updated-min=2009-01-01T00:00:00-02:00&updated-max=2010-01-01T00:00:00-02:00&max-results=7>

atraviesan los hermanos y las hermanas con capacidades diferentes. Sin embargo, no han logrado suficientemente que la misma iglesia, como *cuerpo*, los incluya y se replantee su ser iglesia. Estos ministerios pueden ser “salidas alternativas” para que la iglesia no desarrolle plena comunión y la confrontan poderosamente a replantear su visión de la gracia divina y su posición en el mundo⁴⁶. La *celebración litúrgica* debería ser pensada creativa e inclusivamente, es decir, no solo en cuanto al programa, sino en relación con sus actores y perspectivas, como una expresión de adoración a un Dios de justicia y reconsideración de lo que es la vida humana.

Al hablar en términos de inclusión y justicia no puede evadirse hablar del rol inclusivo de la mujer en el que ella sea un sujeto histórico. La iglesia cristiana, y la liturgia, han estado marcadas por la exclusión de la mujer fundamentada en perspectivas patriarcales y androcristas. El movimiento de Jesús y los comienzos del cristianismo atestiguan grandes cambios favorables a las libertades de la mujer como reacción a las estructuras sociales y concepciones religiosas que las marginaban. Sin embargo, pronto volvieron a ser excluidas y postergadas a segundos planos en la vida de la iglesia⁴⁷.

⁴⁶ Por ejemplo, véase las reflexiones que hace en su libro J. H. Hull. *Dios ciego. Biblia ciega. Una lectura de la Biblia desde la experiencia de oscuridad*. Buenos Aires: LUMEN, 2007, en el que observa que la Biblia ha sido escrita para quienes ven; que incluso Jesús mismo parece compartir la actitud de su época hacia la ceguera. Por eso plantea una lectura de la Biblia como no vidente y opta por abrir sus interpretaciones a partir de la historia de otros no videntes que aparecen en la Biblia (Isaac, Sansón, el sacerdote Elí, Tobit, Pablo de Tarso y otros).

⁴⁷ Tanto en el movimiento de Jesús como en los orígenes del cristianismo las mujeres tuvieron un gran protagonismo pero con sus tensiones y luchas. Con el correr del tiempo la violencia de género llevó a su postergación y exclusión, por lo menos en muchos de las expresiones eclesíásticas. Véase Tamez, Elsa. *Las mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo*. Quito: CLAI, 2004; y C. Osiek, M. Y. MacDonald. *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*.

No es suficiente el mero acceso a ciertos oficios y tareas de la mujer; lo que se precisa es un profundo análisis de género de la sociedad, la deconstrucción de la visión de la iglesia⁴⁸, problematizar el sufrimiento causado por el orden de género que ha afectado a las mujeres, y también a los hombres⁴⁹, y abrirse al Espíritu desde perspectivas inclusivas en la que relaciones de amor y justicia constituyan al *cuerpo de Cristo* como una “voz” profética y esperanzadora para el mundo⁵⁰.

Los “pobres” en las iglesias han sido objeto de servicio, pero no necesariamente se ha acompañado en el proceso de recuperación de su lugar de sujetos históricos⁵¹. El ministerio de Jesús fue guiado por su opción por los pobres y excluidos como presencia del amor y la justicia activos de Dios. Como

Minneapolis: Fortress, 2006. Véase los diversos estudios bíblicos de género en perspectivas latinoamericanas publicados en la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA) 15, 22, 25, 37, 41, 46 (<http://www.clailatino.org/ribla/ribla1-13.html>). Inclusive en la historiografía y los estudios bíblicos actuales se puede percibir la desaparición de las mujeres al no ser traducidos sus oficios eclesiales de la misma manera que aquellos ocupados por hombres, al disimularse la evidencia sobre su participación en la iglesia primitiva, etc. Puede verse al respecto E. Schüssler Fiorenza. *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989, pp. 73–136.

⁴⁸ Cf. L. M. Russell. *La iglesia como comunidad inclusiva. Una interpretación feminista de la iglesia*, Buenos Aires-San José: ISEDET-UBL, 2004.

⁴⁹ También hay otras masculinidades, hombres que han sufrido por una mirada de la masculinidad que les demandó aquello que no querían ser o no podían ser. Al respecto se pueden ver los estudios bíblicos en la *Revista SEMEIA* 45: *New Testament Masculinities*, editores S. D. Moore y J. Capel Anderson. Atlanta, SBL, 2004, y la *Revista RIBLA* 56: *Re-imaginando las Masculinidades*, San José, DEI-RIBLA, 2007.

⁵⁰ H. Walz. “La Iglesia como un hogar pleno de vida”. En N. Bedford y M. Strizzi (editores). *El mundo palpita. Economía, género y teología*. Buenos Aires, ISEDET-CLAI, 2006, p. 217. Al respecto sugiero la lectura de N. Bedford. *La porfía de la resurrección. Ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano*. Buenos Aires: FTL-Kairós-Red del Camino, 2008.

⁵¹ Cf. Jung Mo Sung. *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*. San José: DEI, 2005.

dije antes, la iglesia fue compuesta en sus inicios por gentes de sectores marginales que hicieron de sus perspectivas de libertad y vida plena la noción de aquella. Su *cuerpo*, ¿no debería vivir la misma opción?, ¿sería realmente extremista pensar en una *iglesia de los pobres*?⁵² Es muy distinto pensar en una *celebración litúrgica* pensada desde los pobres que aquella hecha para ellos. Una *celebración litúrgica* respetuosa del sufrimiento humano deberá estar organizada por las diferentes historias en la iglesia. La sencillez como opción comunitaria estará basada en un estilo de vida como fruto del aprendizaje de lo que es realmente la vida proveniente de quienes más sufren⁵³. ¿Qué dice nuestro vestido al respecto en el culto?, ¿qué dice la administración de los diezmos y las ofrendas en la iglesia?, ¿qué dice la organización de los gestos litúrgicos: cómo se hacen, quiénes son los que los realizan, de qué elementos están compuestos?, ¿qué dice nuestro análisis teológico respecto de las causas de la pobreza? Nuestra liturgia puede ser un espacio de renovación, uno

52 La *iglesia de los pobres* no es excluyente de quienes no lo somos. Es más bien un llamado a ser una iglesia que hecha sus raíces en la dura realidad de la pobreza, que es crítica de la ideología socioeconómica y cultural que sustenta dicha pobreza, y que se constituye como una comunidad de fe que vive la liberación como denuncia profética y señal del reino. Son pertinentes las reflexiones de Jon Sobrino. *Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiología*. Santander: Sal Terrae, 1984, pp. 98-142. También, L. Boff. *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de ecclesiología militante*. Santander: Sal Terrae, 1982, especialmente las pp. 45-62, 197-226. Salvo algunas reflexiones referentes a la misión y los pobres, no tengo conocimiento de un estudio en el mundo evangélico que hable detenidamente de la relación de la iglesia con los pobres.

53 Aquí la frase: "los pobres nos evangelizan". Pero dicha "evangelización" no es necesariamente producto de la conciencia de pobreza que tiene el pobre, puesto que estos mismos pueden estar influenciados por la mentalidad excluyente que los lleva a dicha condición. Sino que es la toma de conciencia de su condición y los factores que los llevan a ello lo que despierta en el creyente la importancia de un estilo de vida sencillo.

de los comienzos vivificantes en los que seamos llamados al arrepentimiento en tanto que formamos parte de las causas del sufrimiento de tantos, de lugar de conversión hacia el prójimo y la forjadora de una comunidad de amor en Cristo en la que podamos participar en el cuidado de unos por los otros.

Existen, pues, muchas perspectivas y nociones que es preciso volver a tratar cuando se piensa en la liturgia y en su influencia en la conformación y comprensión del Cuerpo de Cristo. Las aquí mencionadas son algunas de ellas, quizás las que desde mi experiencia eclesial y comunitaria han sido las más importantes o iniciales. Si estas sirven para abrirnos al diálogo y a la reflexión sobre nuestras lealtades y adoración a Dios, habré logrado buena parte de mis intenciones. Si llegamos a transitar caminos comunes, seguramente nuestros cuerpos tendrán aún más elementos en común para hermanarse, y como hermanos o por serlo, para querernos en Cristo.

Arquitectura cristiana: características y significados

Daniel Chiquete

Introducción

La arquitectura cristiana es casi tan variada como lo son las formas en que las comunidades de creyentes se organizan para celebrar y comunicar su fe. En la Biblia no existe indicación alguna sobre la forma que han de presentar los templos cristianos ni acerca de los elementos simbólicos o utilitarios que deben contener. En realidad, el cristianismo nació sin pensar siquiera que habrían de tener la necesidad de construir lugares especiales para desarrollar sus actividades. Hasta el siglo iv la iglesia no construyó templos. Esto ocurrió por diversas razones, entre las cuales estaba principalmente el hecho de que no contaba con el poder económico, político y social para hacerlo. Las primeras generaciones creían en el inmediato regreso de Cristo y no se preocupaban por construir templos. El primer edificio que se reconoce en la actualidad como una modificación y adaptación consciente para celebrar un culto cristiano, según la investigación arqueológica, se encuentra en la ciudad de Dura-Europos, a orillas del río Éufrates. Dicho edificio fue adaptado en el año 256 para celebrar la liturgia, incluyendo la realización de bautismos, como lo atestigua la

gran pila bautismal que contiene, a la cual se desciende por varios escalones.

Para entender la forma, la función y el significado de los templos cristianos es necesario considerar al menos tres elementos determinantes: 1) la teología o las ideas religiosas dominantes en la comunidad, 2) las formas litúrgicas que la comunidad cultiva, y 3) el contexto sociourbano donde son construidos, incluyendo las posibilidades económicas de la congregación. Estas variantes están presentes tanto en el catolicismo como en las diversas familias confesionales del protestantismo, incluyendo a las iglesias pentecostales. Sin duda, hay elementos invariables, o por lo menos muy repetitivos, que generalmente distinguen un edificio como iglesia cristiana, pero también son muchos los elementos propios de las diversas tradiciones cristianas, los que también coadyuvan a darles una identidad corporativa. En otras palabras, existen algunos elementos arquitectónicos comunes y muchos otros específicos y diferentes. Por ello, la intención de este escrito es resaltar algunos de éstos en la arquitectura cristiana y compartir alguna información sobre su significado.

La arquitectura cristiana antigua

En realidad, los espacios construidos por la iglesia para actividades litúrgicas son una aparición muy tardía. Desde que la iglesia se convirtió en una fuerza social y política importante dentro de las estructuras del Imperio romano, lo que hizo fue tomar edificios ya existentes y adaptarlos a sus necesidades. La forma más representativa a partir del siglo iv fue la basílica, que en su origen era una especie de juzgado civil, aunque también cumplía otras funciones administrativas del Imperio. Adaptadas y dispuestas interiormente con

algunas modificaciones y mobiliario específico, las basílicas cumplían bien los requisitos para ser usadas en actividades litúrgicas. Desde entonces, el nombre de basílica entró en el vocabulario arquitectónico como propio de las iglesias, pero en su origen, como su nombre revela (*basilikos*, *basileía*: 'gobernante', 'reino'), estaban al servicio de funciones de gobierno.

A partir del siglo v las iglesias cristianas empezaron un proceso de transformación paulatino, en el cual los cambios formales obedecían principalmente a las tradiciones constructivas propias de cada región y a las necesidades específicas de cada comunidad (por ejemplo: protección contra ataques, densidad de afluencia a la misa, desarrollo de aspectos litúrgicos, etcétera).

Con el inicio de la Edad Media, y hasta el siglo XIII aproximadamente, no hay un estilo arquitectónico de mayor impacto en la arquitectura cristiana que el románico (Machado 2001). Las iglesias de este periodo generalmente son masivas, claras en su formalidad, con gran predominio del muro espeso y sólido, con pocas ventanas. Son iglesias construidas en un mundo inestable, de un cristianismo en expansión y al mismo tiempo a la defensiva, donde la liturgia acontece en un espacio interior protegido, con poca luminosidad, y en un proceso creciente de simbolización y ritualización de los actos litúrgicos.

El otro gran estilo medieval es el gótico, caracterizado formalmente por su verticalidad y luminosidad. Éste representa una diferente concepción de Dios, la vida y la liturgia, la cual es producto, a su vez, de una nueva situación general de vida (Anaya Duarte 1996). La plasticidad de este estilo, sus portentos edificatorios y sus llamativos logros estéticos dan cuenta de un desarrollo tecnológico importante y un cambio de mentalidad religiosa propia del cambio de

época del primer al segundo milenio. Para entonces, la vida religiosa es el centro y la fuerza vital de Occidente, y la liturgia cristiana y sus templos una de sus expresiones culturales más significativas.

Como la intención de este ensayo no es analizar cada estilo, me limito a subrayar que la liturgia de esta época está muy marcada por el misticismo y la interiorización de la fe. Estos factores son determinantes para entender una arquitectura que se caracterizará por la acentuación de aspectos formales verticales, la importancia de la luminosidad y la plasticidad de sus formas arquitectónicas. Liturgia y forma arquitectónica se corresponden perfectamente, y éstas a su vez son el reflejo de una espiritualidad mistificada y, en cierto sentido, optimista.

La arquitectura protestante

A pesar de la irrupción de la Reforma protestante, tuvo que pasar aún mucho tiempo para que surgiera una arquitectura que se pudiera denominar protestante, es decir, una que reflejara en su forma y organización espacial las concepciones teológicas, los cambios litúrgicos y las circunstancias históricas distintivas de esta nueva expresión cristiana. Lo que sí se manifestó casi de manera inmediata y tuvo repercusiones en algunos aspectos visuales, fueron los cambios en las representaciones pictóricas y escultóricas como consecuencia de los debates teológicos y las descalificaciones mutuas. La arquitectura cristiana había alcanzado ya en el siglo xv una gran vitalidad formal y riqueza visual, tanto en la pintura como en la escultura. Y debido a la importancia simbólica y medial de lo visual, es de entenderse que pronto ambos bandos beligerantes llevaran sus ataques a este plano, unos defendiendo los usos y costumbres, y otros atacándolos.

Las discusiones sobre el valor de las representaciones materiales de las cosas y los seres divinos tenían ya una larga historia previa a la Reforma protestante. La voz más autorizada e influyente fue, sin duda, la de Tomás de Aquino, para quien las imágenes religiosas cumplen tres funciones principales: 1) promover la piedad, 2) recordar el ejemplo de los santos, y 3) enseñar a los ignorantes. Las imágenes son concebidas por Santo Tomás como *laicorum literatura*, posibilidad de instrucción para los iletrados o pueblo sencillo (Chiquete 2008: 72). Esta posición realista y práctica de Santo Tomás podía ser compartida en los círculos más instruidos, pero el pueblo común vivía una religiosidad donde la devoción a las imágenes, especialmente las marianas, había sustituido a la devoción por Cristo.

Debido al énfasis cristológico de la teología de la Reforma, así como por la influencia que los aspectos visuales jugaban en la religiosidad popular, algunos de los reformadores de la primera generación tuvieron posiciones radicales en contra de las imágenes, como fue el caso de Andrés Karlstadt, colega de Martín Lutero en Wittenberg. Karlstadt exigió desde principios de 1522 la eliminación de las imágenes de las iglesias, porque consideraba que eran adoradas como ídolos. La oposición mejor fundamentada teológicamente fue la presentada por Juan Calvino, para quien la fe debe ser soportada más por la razón que por la emoción (Abumanssur 2004: 75); esto es, prefería el texto escrito y razonado antes que la imagen o escultura abiertas a la emoción y la subjetividad. Sobre las imágenes, Lutero representó siempre una posición moderada: "Donde las imágenes son quitadas del corazón, ellas no pueden hacer daño al ojo. Dios prohíbe las imágenes que uno pone y adora en lugar de Dios. No prohíbe toda imagen, sino sólo la imagen de Dios que se adora" (Chiquete 2008: 73). De los cambios

más importantes en relación con los elementos iconográficos, el de mayor relevancia fue el retiro de crucifijos en muchas iglesias, aunque posteriormente se volvieron a colocar, pero con un cambio muy significativo: en las cruces ya no estaba el Crucificado.

Mientras las discusiones se daban en este campo, en el aspecto arquitectónico, no hubo cambios notables. En las primeras décadas de la Reforma no se vieron modificaciones radicales en la forma de construir los templos. Es más, no se construyeron nuevos, sino que sólo se adaptaron los existentes a los cambios litúrgicos que introdujo la Reforma, en la cual las nuevas convicciones eclesiológicas repercutieron de manera directa en la celebración de la liturgia y la concepción de los espacios adecuados para realizarla.

Se continuó con la práctica común de la Edad Media de utilizar los templos cristianos para múltiples actividades, como lugares de enseñanza, almacenaje de alimentos, reuniones comunitarias o la realización de transacciones comerciales. Los principales reformadores concordaban en atribuir a los templos un valor utilitario más que religioso. Según Lutero: "No hay otro motivo para construir iglesias que el de que la gente se reúna para poder orar, oír la predicación y recibir los sacramentos", y también afirmó: "En las iglesias no sucede otra cosa más que [el hecho de que] nuestro amado Señor mismo nos habla por medio de su santa Palabra y nosotros, por nuestra parte, hablamos con Él por medio de la oración y la alabanza" (Chiquete 2008: 75).

En las próximas décadas, tres de los postulados teológicos centrales del protestantismo poco a poco fueron materializándose en los templos: 1) la preminencia de la Palabra, 2) el sacerdocio universal de todos los creyentes, y 3) el carácter no sacrificial de la liturgia. El púlpito es

elevado sobre el altar y la comunidad oyente, tanto por cuestiones simbólicas como prácticas. Era necesario resaltar la centralidad e importancia de la Palabra. Asimismo, era oportuno que la comunidad reunida fuera favorecida por la acústica para poder escuchar y entender mejor el mensaje, ahora predicado en su propia lengua. Con el paso del tiempo, este púlpito fue ganando mayor relevancia arquitectónica en cuanto a su diseño y posición en el interior de las iglesias protestantes.

Muy relacionado con el valor de la Palabra, está la nueva disposición de usar bancas para que los fieles puedan escuchar la predicación estando sentados y no de pie. Es el protestantismo el que introduce el uso de las bancas en los templos, ya que anteriormente los fieles permanecían de pie mientras se celebraba la misa. Además, era necesario organizar las bancas de tal manera que la comunidad estuviera a una distancia adecuada con relación al predicador para que pudiera escuchar mejor el mensaje. A la centralidad de la Palabra, se une ahora una mayor sensibilidad hacia la participación de la comunidad en la liturgia, hacia su "sacerdocio" incluyente. Los espacios interiores poco a poco se irán pensando más en función de la comunidad y menos en función del acto individual de la persona celebrante. Además, como la liturgia protestante no ritualizaba un sacrificio sino un encuentro de Dios con el ser humano a través de la Palabra y los sacramentos, la mesa sacerdotal perdió en masividad y ubicación centralizada, convirtiéndose en la mesa eucarística, generalmente alineada en un eje con el púlpito y el órgano; otra novedad del templo protestante.

En la Europa continental, especialmente en las regiones luteranas del norte, y en menor grado en las calvinistas de Francia y Suiza, también se fueron dando cambios paulatinos

en la arquitectura exterior e interior (Vidal Rojas 2012). En términos generales podríamos calificar la arquitectura de esta familia como más austera y racional que la luterana de Alemania, lo que también es reflejo de una teología y eclesiología más influenciadas por la herencia calvinista propensa a la racionalidad y la claridad. Estas características se ven confirmadas por la mayor iluminación que muestran los templos de estas iglesias y la limpidez de sus superficies construidas. La arquitectura protestante se volvió hacia el intento de destacar los aspectos racionales y funcionales de los templos, evitando expresiones emotivistas extremas. Las paredes desnudas y el ambiente de austeridad buscaban centrar la atención del oyente en la predicación y evitaban cualquier elemento dispersivo de la atención.

La arquitectura evangélica

Para entender la arquitectura evangélica de América Latina es imprescindible tener una noción mínima de la arquitectura protestante en la Inglaterra de la época de las migraciones hacia América del Norte, ya que las iglesias protestantes que surgieron o se instalaron en suelo americano, cuando construyeron sus templos lo hicieron siguiendo modelos ingleses (Vidal Rojas 2012). Las iglesias evangélicas que protagonizaron la evangelización no católica de América Latina, en diferentes grados y con ciertos desfases de tiempo, fueron principalmente la metodista, la congregacionalista y la bautista, las que por lógica ejercerían también la mayor influencia en lo teológico y lo arquitectónico, tanto en el medio evangélico como posteriormente en amplios sectores del pentecostalismo.

Observando los modelos ingleses, vemos que la característica dominante en los siglos XVII y XVIII era construir

pequeñas iglesias, de poca presencia urbana pero bien diseminadas, acompañadas de altos campanarios que aseguraban la preminencia visual urbana del templo. Es decir, debido a las dificultades de obtener terrenos amplios, no diseñaban las iglesias para imponerse en su masividad sino en su altura. Por lo general, se construían de ladrillo, con una estructura sencilla de una sola nave, con una planta rectangular direccional, es decir, ligeramente más larga que ancha. Otros elementos muy característicos de esta tipología es que usualmente la torre del campanario se localiza sobre el acceso, destacándolo, y se utilizan arbotantes y ventanas góticas, es decir, sin perder la identidad y austeridad reformadas (Vidal Rojas 2012).

En cuanto a la forma externa y la percepción visual que se logra, esta arquitectura tiene una identidad bien definida e identificable, ya que sus características generales se conservan sin grandes cambios entre diferentes edificios o regiones. Hay transformaciones en el estilo que llevan del barroco y el manierismo (hibridación de estilos) hacia insinuaciones del neoclásico. Una descripción muy clara e informada del modelo general de esta arquitectura es la que presenta el arquitecto chileno Rodrigo Vidal Rojas:

...el campanario o torre, que se desplaza constantemente según el templo, desde la esquina hacia el centro del frontis, a veces bien incorporado con el volumen principal y a veces también separado de éste; la cubierta siempre de dos aguas, cuya cumbrera recorre casi siempre de manera longitudinal la nave, generando un frontón sobre el cual se inscriben diversos tipos de ventanas; pequeñas y muchas fenestraciones practicadas en las diversas caras del volumen principal; composición de dos o más volúmenes para acoger la totalidad de la vida de la comunidad, incluyendo

salas, servicios y vivienda pastoral; ausencia de decoración e iconografía religiosa; además de una clara tendencia a construir los templos aislados respecto a edificaciones vecinas. (2012: 389)

En los Estados Unidos, el estilo neoclásico se consolida en la arquitectura cristiana y está presente en gran parte de las iglesias protestantes, principalmente en Nueva Inglaterra (Vidal Rojas 2012). En esos templos se destaca la fachada: el entablamento, o frontón, el pórtico elevado y dominado por columnas al cual se asciende por una escalinata de unos diez a quince escalones. Es dominante también la torre única, en el centro de la fachada (Abumanssur 2004: 115).

La arquitectura pentecostal

Si afirmamos que la arquitectura evangélica es tan variable como las denominaciones que la conforman, la pentecostal lleva esta diversidad todavía más lejos, debido a las mismas circunstancias: la extrema diversidad de tradiciones pentecostales existentes, exacerbada por los múltiples contextos climáticos, socioculturales y religiosos donde se encuentran insertas estas comunidades y ante los cuales su arquitectura con frecuencia se convierte en un manifiesto de identidad y una forma de autoidentificación religiosa. Por causa de esta variedad, también en este apartado me conformaré con destacar sólo algunas de las invariantes más representativas de la arquitectura pentecostal, sabiendo que no hay modelos puros que puedan considerarse representativos.

El pentecostalismo lleva adelante una radicalización de las tendencias constructivas del protestantismo histórico y del movimiento evangélico que habían conducido a

la simplificación formal. Igual que sus tradiciones precedentes, el pentecostalismo también tiene una marcada desconfianza respecto de la presencia de imágenes en sus templos, y acaso admite con cierto desgano algunas obras pictóricas sencillas que tienen como motivos de composición sencillos paisajes idílicos, o temas tradicionales del cristianismo como pan y pescado, vides, barcas, entre otros. Pero nunca plasma figuras humanas, mucho menos representaciones de Cristo, los apóstoles o María (¡impensable!). Las esculturas son simplemente abolidas entre ellos, tanto en los "neo" como entre los tradicionales. Abumanssur y yo coincidimos en nuestras observaciones al analizar la arquitectura pentecostal en Brasil y México respectivamente: las imágenes pictóricas son admitidas siempre y cuando no se conviertan en objeto de contemplación en el ambiente de culto (Abumanssur 2004: 94; Chiquete 2006). En el caso mexicano, cuando aparecen, están localizadas en la pared que está frente a la comunidad, detrás del púlpito o, cuando la pila bautismal está dentro del templo, convertida en el trasfondo de ésta.

La proporción entre largo y ancho de los templos pentecostales es de 1:2 o de 1:1.5, muy similar a la de los templos evangélicos. La organización interna se estructura en tres áreas básicas: 1) la más grande, al centro, en la cual se ubica la comunidad durante el culto, equivalente a la "nave" del catolicismo y el protestantismo histórico; 2) otra ligeramente elevada, de frente a la comunidad, donde se ubican el púlpito y el grupo musical, y 3) una zona intermedia entre la comunidad y la zona del púlpito, libre de mobiliario, que cumple varias funciones en diferentes momentos del culto. El espacio de la comunidad puede estar amueblado por bancas o sillas, aunque la tendencia es hacia el uso prioritario de las sillas plegables, en tanto

que las pesadas bancas de madera se están convirtiendo desafortunadamente en símbolos de atavismo y no de tradición. Hacia el espacio elevado converge la atención de la comunidad durante la mayor parte del culto, ya sea en dirección al grupo musical o al predicador. En el espacio libre intermedio generalmente se realizan oraciones comunitarias, la Cena del Señor, presentación de nuevos miembros de la comunidad, acciones de gracias y narración de testimonios. Es un área muy importante porque en ella se objetiva mucho la dimensión comunitaria de la liturgia pentecostal (Chiquete 2006).

Considero que no se puede afirmar que el pentecostalismo tenga un lenguaje o estilo arquitectónico distintivo; cuando mucho se puede constatar que en diferentes templos se descubren ciertos elementos típicos de la tradición evangélica, como pueden ser las ventanas ojivales, algunos modestos vitrales, la forma triangular o “porticada” de algunas fachadas o columnas que con frecuencia cumplen más una función decorativa que estructural.

De manera extremadamente esquemática, podemos plantear tres etapas en la evolución de la arquitectura pentecostal. La primera sería desde los orígenes en Latinoamérica hasta que se inicia una etapa de consolidación e institucionalización, con fechas que varían de acuerdo con la historia y proceso propios de cada tradición pentecostal. Aquí los templos, cuando los hay, son muy modestos, generalmente ubicados en los lugares de residencia de los miembros de las comunidades. Con frecuencia los lugares de reunión son casas de los miembros o cualquier otro espacio que pueda albergar a cierto número de gente, como un taller, patio o bodega. Cuando se construye un templo pequeño, su arquitectura no se distingue significativamente de las casas de los miembros de la comunidad.

La segunda etapa comienza con el proceso de institucionalización que la mayoría experimenta con el paso de los años, y entonces se adquiere mayor presencia social y más visibilidad urbana. La arquitectura toma formato de “templo”, y es cuando aparecen los elementos antes mencionados (ventana ojival, frontis, vitrales, etcétera). Asimismo, se registra el nombre y el logotipo de manera más visible, ya sea pintado sobre la pared principal o de manera más marcada, como en placas metálicas o luminarias de luz neón.

Una tercera etapa irrumpe junto con el neopentecostalismo, en el cual los aspectos visuales son utilizados con mayor habilidad para lograr un impacto medial y surge una arquitectura “representativa” de esta corriente religiosa: auditorios con colores claros, urbanamente visibles, con el nombre institucional en letras grandes y colores llamativos, sin cruces. Estos edificios son construidos desde la nada o son adquisiciones y adaptaciones de lugares en desuso como salas de cine o grandes bodegas que luego se acondicionan para actividades religiosas, pero ya con toda la intencionalidad de poner la arquitectura al servicio de la propaganda proselitista de la organización.

¿Qué podemos aprender de la arquitectura cristiana y cuál es su dimensión teológica y misionológica?

Tener algunos conocimientos de arquitectura cristiana puede sernos muy útil para comprender de manera directa el significado de algunos elementos presentes en los templos, con los que cotidianamente convivimos y son parte de nuestra cultura e identidad cristianas. Toda arquitectura es producto de una intención y es bueno saber el significado de los lugares donde nos encontramos, pues al fin y al cabo casi

toda nuestra vida transcurre en lugares contruidos. Y como miembros de comunidades religiosas, siempre es agradable y estimulante poder entender qué significa el lugar donde nos reunimos a adorar a Dios, a escuchar su Palabra, a celebrar los sacramentos y convivir con los hermanos y las hermanas en la fe. Por ello entender el espacio donde estamos, en cierta manera es comprender un poco de nuestra historia, nuestra fe y nuestra tradición.

Si teológicamente el templo es el lugar de encuentro entre Dios y las personas creyentes, la calidad y forma de los templos pueden ayudarnos a entender qué importancia le damos a este diálogo, si estamos creando las condiciones para que este sea claro, fructífero, amoroso, o si más bien es lo contrario, y el espacio está impidiendo que el culto realmente se convierta en ese escenario para la vivencia religiosa en plenitud (Anaya Duarte 1996). Aunque la relación no siempre es automática, con frecuencia el templo descubre dimensiones de la fe que la sola palabra hablada, narrada o cantada no puede lograr. También nos descubre el tipo de comunidad y de relaciones humanas que nos encontramos cultivando en la iglesia, la atención que estamos dando al cuerpo y sus necesidades, a la educación estética de nuestros sentidos, aspecto tan importante y tan frecuentemente descuidado en el cristianismo evangélico y el pentecostal.

Si continuamos la línea anterior de reflexión, se vuelve evidente que la arquitectura cristiana tiene una dimensión misionológica muy importante que debemos atender con mayor cuidado. Si la fe cristiana es una invitación a una vida de plenitud y abundancia, todo lo que la expresa debe portar estos valores, incluyendo por supuesto el lugar en donde la iglesia se reúne a celebrar su fe, recibir los sacramentos, anunciar la Palabra salvadora y mostrarse al mundo como

Pueblo de Dios redimido. El templo es el punto de partida de una comunidad que sale al mundo a anunciar las buenas noticias, pero también es el punto de llegada de los que se incorporan al pueblo de Dios y quieren celebrar su fe en ese espacio privilegiado.

Desde su arquitectura, pasando por su ubicación urbana, el templo cristiano debe ser invitación a entrar, un llamado a participar en una comunidad de vida, a dejar fuera de él lo que nos ata a un mundo de antivalores y celebrar en su interior el triunfo de la vida sobre la muerte. Por lo anterior, el templo cristiano debe ser construido y cuidado con amor. No importa si es lujoso o no, si es grande o pequeño, moderno o tradicional, lo que interesa es que sea señal y signo de una comunidad que ha encontrado en su vida al Señor de la vida. ¿Puede, entonces, negarse que el templo cristiano tenga un profundo sentido y valor misionológicos?

Bibliografía

Abumanssur, Edin Sued

2004 *As moradas de Deus. Arquitetura de igrejas protestantes e pentecostais*. São Paulo: Novo Século.

Anaya Duarte, Juan

1996 *El templo en la teología y la arquitectura*. Colección Fe-Cultura, n.º 6. México: Universidad Iberoamericana.

Chiquete, Daniel

2006 *Silencio elocuente. Una interpretación teológica de la arquitectura pentecostal*. San José, Costa Rica: UBL, CETELA.

2008 "Algunas raíces teológicas e históricas de la iconoclasia protestante y pentecostal". En *Escritos a tiempo y fuera de*

tiempo. Sobre espiritualidad, Biblia y cultura en vísperas del primer centenario pentecostal. Concepción, Chile: CEEP Ediciones, RELEP, pp. 69–77.

Machado, Regina Céli de Albuquerque

2001 *O local de celebração. Arquitetura e liturgia.* São Paulo: Paulinas.

Vidal Rojas, Rodrigo

2012 *Entender el templo pentecostal: Elementos, fundamentos, significados.* Santiago: CEEP, USACH.

Música y liturgia de la Palabra

Rodrigo Riffo Ulloa

La liturgia de la Palabra, así como la de la Santa Cena, es una de las prácticas comunes en todas las denominaciones y ramificaciones del cristianismo. La liturgia de la Palabra es la utilización del texto bíblico en nuestras comunidades y nuestro culto. Nuestras liturgias ordinarias presentan diferentes formas de practicar la liturgia de la Palabra con lecturas bíblicas, representaciones teatrales, sermones, cantos con letra de la Biblia, carteles con frases bíblicas, entre otros ejemplos.

Esta forma de celebración nos invita a hacernos una gran pregunta: ¿cuál es el lugar que ocupa la Biblia en nuestra fe? Y, con el fin de profundizar en esta pregunta, tomando en cuenta los desafíos del estudio de las ciencias bíblicas, nos preguntaremos si es posible celebrar la presencia del texto bíblico en nuestras comunidades entendiendo a la Biblia como literatura.

La respuesta a esta pregunta es afirmativa. Es decir, sí es posible celebrar la presencia del texto bíblico en nuestras comunidades entendiendo a la Biblia como literatura, a pesar del gran desafío que, actualmente, esta propuesta puede representar para las comunidades cristianas por la necesidad de celebrar la Biblia como producto literario humano inspirado por Dios en múltiples formas: sociedad,

circunstancias, eventos, la vida misma (más adelante nos referiremos al entendimiento del texto mismo).

Ahora bien, ¿cómo podemos lograr entender esta nueva comprensión de la celebración de la Palabra? En este sentido, si concebimos a la Biblia como literatura el resto de las artes serán nuestra principal fuente de ayuda para lograr contestar a nuestra pregunta. Por ejemplo, la exposición de la pintura del “Hijo Pródigo”, de Rembrandt, despierta en la comunidad ideas, sugerencias, sentimientos y propuestas de lectura. Esto se da porque Rembrandt no hace una pintura literal del texto bíblico sino que toma el “motivo literario”, lo interpreta y lo pinta. El gran logro de este tipo de arte es la conservación de sentimientos y emociones universales humanas presentes en la Biblia y en nuestros tiempos. En esta introducción, nos quedamos con la siguiente idea: la pintura de Rembrandt se convierte en un elemento litúrgico que celebra el texto bíblico como literatura, conservando sentimientos y emociones humanas de todos los tiempos: tristeza, alegría, dolor, añoranza, ilusión, deseos.

Por su lado, la música contribuye de gran manera a esta propuesta de celebración de la Palabra y no solo puede participar en la liturgia ordinaria mediante las canciones congregacionales. Más bien, la propuesta es hacer de la música un arte que nos invita a gozarnos del texto bíblico en dimensiones que de otra forma no podríamos hacerlo.

Si logramos este tipo de apreciación de la relación entre el arte y la Biblia, lograremos disfrutar de dimensiones presentes en el texto bíblico que el común de las liturgias no explora. Este es el gran desafío actual: recuperar en nuestra liturgia de la Palabra, sentimientos y emociones humanas. Con esa profundización, ahondando y haciendo litúrgico lo intrínsecamente humano, podremos disfrutar del Dios que une cielo y tierra, nubes y fango (metáfora de Federico Pagura).

En conclusión, este escrito tiene el propósito de dar una mínima base teórica para proponer la música como recurso litúrgico en la celebración de la Palabra. Asimismo, busca ser una retroalimentación a lo trabajado años atrás por Edgardo Moffat —teólogo y músico argentino— en el núcleo de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, quien, profundizando el trabajo de Schopenhauer, concluyó que la música es teología¹. Pretendo mostrar, por consiguiente, otra faceta de la música a partir del pensamiento del filósofo prusiano.

Por esta razón, presentaré dos tipos de relación entre el texto bíblico y la música: la música en la Biblia y la Biblia en la música. En la primera parte, haré una breve mención de los elementos musicales presentes en el texto bíblico, y en la segunda daré mi apreciación sobre la contribución de la música a la lectura del texto bíblico. Considero que estas dos temáticas aportan y desafían la liturgia de la Palabra en nuestras comunidades.

La música en la Biblia

El estudio referido a las menciones musicales en la Biblia es aquel que se encuentra más en los materiales de estudio bíblico y es estrictamente descriptivo. Al ser parte de la producción artística de un pueblo, la música aparece mencionada en varios ámbitos de la vida pública. Asimismo,

¹ Edgardo Moffat propone profundizar el trabajo de Schopenhauer ya que éste considera que la música es más que un ejercicio inconsciente de aritmética en el que la mente no sabe que está contando, como lo establece Leibniz. Schopenhauer le da a la música un significado más serio y profundo en relación con la esencia del mundo, voluntad y representación. Al fin, Moffat ahonda más en este pensamiento concluyendo que la música es teología. Véase Juan José Barreda Toscano (editor). *Unidos en Adoración. La celebración litúrgica como lugar teológico*. Buenos Aires: Ediciones Kairós-FTL, 2006.

las menciones musicales se refieren a momentos musicales, instrumentos musicales y cantos y salmodia.

Empezaremos por desarrollar los momentos musicales. Ricardo Foulkes, profesor de Nuevo Testamento y pianista graduado de la Julliard School of Music de Nueva York, nos ofrece un panorama claro del papel de la música en la Biblia. Este autor inicia su trabajo explicando que la Biblia describe la música como un ingrediente constante de la vida de Israel y de las primeras comunidades cristianas. La referencia y valoración que hay sobre la música en la Biblia es por su utilidad en la vida cotidiana. Por ejemplo, la música puede añadir una nota festiva a una despedida (Gn 31.27); o acompañar ocasiones gozosas, a menudo a través de bailes (para celebraciones típicas de victorias militares — Éxodo 15.1ss.; Jueces 5.1ss.; 2 Crónicas 20.28—; para banquetes — cf. Isaías 5.21; Amós 6.5); además puede amenizar festivales como los de la vendimia (Is 16.10) y las bodas (1Mac 9.37, 39). En cuanto a la presencia de la música en los diferentes estratos de la sociedad, notamos que no sólo los reyes tienen acceso a cantantes e instrumentistas (2S 19.35; Ec 2.8), sino también los jóvenes que se reúnen en las puertas de la ciudad y que se entretienen con música: ya no se sientan los ancianos a las puertas de la ciudad; no se escucha ya la música de los jóvenes (Lm 5.14); asimismo, vemos a un pastorcillo con su lira (1S 16.18) (Foulkes 1988: 2).

Foulkes continúa diciendo que en la Biblia la música se hace presente también en momentos de tristeza, por ejemplo cuando se canta endechas que ventilan situaciones patéticas (cf. El lamento de David sobre Jonatán y Saúl, 2 Samuel 1.18ss., y el libro de Lamentaciones). Los cultos fúnebres cuentan con la asistencia de endechadores profesionales, incluso oboístas: cuando Jesús entra en la casa del oficial, y

ve a los flautistas y al gentío en ruidoso desorden, les dice: *Retírense, porque la niña no ha muerto, sino que está dormida* (Mt 9.23–24). (Foulkes 1988: 2).

Como podemos notar, la música participa de los sucesos de la vida cotidiana en diferentes ejemplos del texto bíblico y, con mayor razón, es una parte importante en la alabanza y adoración a Yahvéh. Los salmos son un gran legado artístico que tiene origen musical. A pesar de que con el transcurso de los años su música se ha perdido, todavía conservamos la letra de los cantos y algunas indicaciones de pausas y silencios.

Los primeros versículos del Salmo 92 nos dan una idea clara de música en la Biblia. En su primera línea, el salmo dice: *Canción para el día del Sábado* (v. 1) que tiene como objeto hacer público el amor de Yahvéh y su lealtad, al son de arpas de diez cuerdas y la lira, con un susurro de cítara (v. 3). Si bien es interesante la mención de instrumentos musicales, la idea de buscar la música en la Biblia nos desafía a más. Por consiguiente, debemos prestar atención al versículo tres traducido de diferentes formas: en tono suave con el arpa (RV60); sobre el arpa con un sonido solemne² (KJV); con un susurro de cítara (BJ), a la melodía de la lira³ (ESV). Aunque el sentido de la frase es de difícil traducción, y hay traducciones que no ponen ninguna referencia al tipo de sonido (susurro, solemne, suave), es útil en nuestro trabajo el elemento interpretativo para la musicalización de este salmo. El término hebreo *higgâyôn* se refiere a la murmuración de un sonido, al mismo tiempo que le da un sentido de solemnidad. En términos técnicos musicales contemporáneos, lo que el

2 Upon the harp with a solemn sound (King James Version).

3 To the melody of the lyre (English Standard Version).

versículo está buscando es un *pp*, piano pianissimo⁴, o un *molto espressivo*⁵.

Por otro lado, el rol de la música era fundamental en la labor del profeta o la profetiza —ya sea para generar éxtasis o para acompañar su oratoria (1S 10.5–13)— y en la visión profética —Apocalipsis 5—. En este último caso, la visión se inicia con una descripción dramática que nos ubica en un mundo sonoro. Aterrado, el visionario de apocalipsis no soporta la ausencia de respuesta (silencio, elemento súbito y de gran dramatismo en la música) a una proclamación con voz fuerte. En el visionario, este drama produce llanto, un sonido conmovedor y desconsolador. El relato, en el plano musical, da un giro radical cuando los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos se postran delante del cordero llevando en sus manos cítaras y copas de oro. Ellos cantan un cántico nuevo. El visionario ve transformada su visión por lo que ve y oye. En este sentido, el término “visionario” es un término muy reducido para referirse a una persona que ve y oye el triunfo del Cordero. En el libro de Apocalipsis, el sentido auditivo se activa al son de trompetas, cítaras, cantos, llantos y dramáticos silencios. El autor bíblico acude a las prestaciones musicales para describir aquello que dará consuelo a la comunidad receptora.

En conclusión, el hecho de que la Biblia utilice elementos musicales nos desafía a ampliar nuestra lectura del texto. De modo semejante a la musicalización de una película del cine mudo, el hecho de destacar la música en la Biblia nos debe movilizar a prestar atención a aquellos sonidos que

4 *Piano pianissimo*: indicación de dinámica que exige al intérprete llevar su ejecución a una intensidad muy suave.

5 *Molto espressivo*: término musical que invita al intérprete a ejecutar la sección musical con mayor expresividad.

conocemos, como trompetas, silencios, ruidos, truenos, llantos, etc., y a traer a flor de piel aquellos sentimientos y emociones que esos sonidos nos producen.

La Biblia en la música

Antes de iniciar esta sección e intentar hacer una propuesta desde el arte para la liturgia de la Palabra, es importante reconocer a la Biblia como producción literaria y, por lo tanto, cómo a partir de esta concepción podemos entrar en diálogo con otras artes. La propuesta reside, esencialmente, en no hacer un abordaje del texto con propósitos religiosos, es decir, evitar identificar en el texto qué es pecado y qué no lo es (dicho en términos simples), puesto que si arrancamos desde este tipo de comprensión del texto bíblico, difícilmente vamos a poder apreciar el trabajo que ha realizado la música acerca de temas bíblicos. Explayando más la idea, no nos interesa solamente saber si David toca un arpa de siete o diez cuerdas, sino más bien entrar en las profundidades de las obras literarias comprendidas en la Biblia y traer a flor de piel sentimientos, emociones, seducciones, erotismos y toda una gama de sentires universales del ser humano en todos los tiempos y en todo lugar.

Los sentires humanos universales no se encuentran en la superficie, sino más bien en lo profundo del texto bíblico. La mayoría de los estudiosos que trabajan la música y la Biblia dedican su tiempo a la descripción del instrumento que tocaba David, por ejemplo, y no entran en la vida de este personaje como intérprete musical y ejecutor compenetrado de una pieza musical. Por esta razón, esta búsqueda de la profundidad constituye, en primera instancia, un gran desafío hermenéutico. En segunda

instancia, se nos suma el desafío de encontrarnos con la humanidad de estos personajes estableciendo elementos universales. Es decir, al entrar en un plano profundo del texto, nos encontramos con sentimientos y emociones humanas con las cuales nos identificamos hasta el día de hoy. El motivo es simple, el humano ríe, llora, se alegra, añora, sueña, desde el principio de la existencia humana hasta nuestros días. A pesar de que este elemento parece obvio, se le escapa a la mayoría de los estudiosos de la Biblia. Es que la Biblia, al ser concebida como un texto estrictamente religioso, es decir, revelador de la voluntad de Dios para la vida de los creyentes, ha perdido su esencia humana. En otras palabras, la Biblia como literatura es más que esta revelación: es una producción literaria necesariamente humana que concentra vivencias que, en su mayoría, se repiten en nuestros días. Este elemento, olvidado por los intérpretes bíblicos, ha sido recuperado y conservado por las artes.

Esta conservación no es nueva; más bien, desde hace siglos el arte literario, plástico, teatral, musical, preserva el tesoro humano de los motivos literarios presentes en el texto bíblico. El problema ha residido en que las pretensiones religiosas del texto bíblico impidieron a los biblistas valorar el trabajo de las artes. Peor aún, los religiosos más ortodoxos condenaron esta producción. Un ejemplo visible se percibe en el juicio que recibió Saramago por su libro "Caín".

Hoy por hoy, un desafío para quien aprecia la Biblia como literatura, es volver la mirada a la producción artística de todos los tiempos, como quien pide disculpas y se muestra arrepentido y, en ese arrepentimiento y a partir de este, puede servirse nuevamente de la creación artística y dejarse enseñar los temas humanos universales que quedaron en el olvido.

La música

La música es una de las artes que ha trabajado temas y motivos literarios presentes en el texto bíblico. Para lograr una mayor apreciación de los ejemplos que citaremos más adelante, haré una valoración de la música como expresión artística desde lo trabajado por el filósofo Arthur Schopenhauer en su libro *Pensamiento, palabras y música*. Cabe advertir que se tomará con suma cautela lo expresado por este filósofo, ya que es tanta su valoración del arte musical que roza el desprecio por otras manifestaciones artísticas. Esta no es la idea de este escrito, sino, más bien, lo contrario.

En el apartado "La música en la jerarquía de las artes", Schopenhauer empieza afirmando que la música es un arte tan excelso y admirable que obra tan poderosamente sobre lo más íntimo del ser humano, y es tan completa y profunda que está comprendida como una lengua universal, cuya claridad supera incluso a la misma intuición (Schopenhauer 2007: 154). Este pensador tiene en alta estima a la música por una razón muy clara: es una objetivación directa y una imagen de la voluntad toda, como lo es el mismo mundo, como lo son las ideas cuya manifestación múltiple constituye el mundo de los objetos singulares (Schopenhauer 2007: 157). En esto descansa la diferencia de la música: que las otras manifestaciones artísticas son una representación de las ideas; la música, sin embargo, es la representación de la voluntad misma. El término de la "voluntad" en el estudio de Schopenhauer es de gran importancia por su obra maestra *El mundo como voluntad y representación*.

La música toma un lugar predilecto en Schopenhauer porque, como explica, la música no expresa tal o cual placer determinado; no expresa aflicción, dolor, esfuerzo, júbilo,

alegría o tranquilidad de espíritu, sino el placer mismo, la aflicción, el dolor, el esfuerzo, el júbilo, la tranquilidad de espíritu: sentimientos en *abstracto*. Este es el motivo por el que la música excita tan fácilmente nuestra fantasía, la cual trata de dar formas a ese mundo de espíritus, invisible, pero lleno de vida y que nos habla directamente; lo reviste de carne y hueso y lo encarna en un ejemplo análogo (Schopenhauer 2007: 163–163).

Este revestimiento de carne y hueso de la voluntad tiene una comprensión universal para Schopenhauer. En otras palabras, la música es un lenguaje universal entendido por todos; pero cabe aclarar que este entendimiento no es del tipo lógico-racional. La frase anterior, en efecto, queda mejor elaborada si decimos que la música, como lenguaje universal, es comprendida y absorbida por todos.

Ella es la representación directa de la voluntad, desde el punto de vista metafísico. Quien la oye, la interpreta, pero no con el uso de sus habilidades racionales, sino con las entrañas y las fibras más sensibles de los órganos del cuerpo humano. Más aún, como indica Violeta Hemsy de Gainza, importante compositora y musicóloga, el ser humano tiene un mundo sonoro interno, música dentro de uno. Algunos tendrán más y otros menos, por la estimulación. Lo importante es que la musicoterapia ha demostrado que todos tienen un capital sonoro básico que moviliza a todo el cuerpo (Gainza 1991: 39).

La música en la liturgia de la Palabra

Volviendo a nuestro tema inicial, contando con una base conceptual que nos permite apreciar el trabajo de la música en la liturgia de la Palabra, expondremos dos ejemplos: 1) la utilización textual de la Biblia; 2) la paráfrasis y el desarrollo de un tema bíblico. El objetivo es mostrar cómo, finalmen-

te, la música enriquece los motivos literarios trayendo a flor de piel lo expresado por Schopenhauer. En una celebración litúrgica bastaría con sólo escuchar el audio y leer alguna traducción de los textos en otro idioma. No obstante, con el propósito de ser claros en la propuesta, en los dos ejemplos haremos un análisis de las técnicas musicales utilizadas y una interpretación general de las obras.

Salmo 42.1. Felix Mendelssohn, Op. 42:

“Wie der Hirsch schreit”

Se inicia la obra con un escenario planteado por las cuerdas. El discurso y la melodía principal lo tienen los vientos. Luego, el protagonismo queda en las cuerdas, las cuales, a su vez, plantean un ambiente natural por medio del que nos es fácil imaginar animales, plantas y árboles, y nos invita a percibir todo un contexto natural y cotidiano. Concluida esta introducción, comienza el timbre medio de las contraltos cantando todo el versículo 1: *“Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, so schreit meine Seele, Gott, zu dir”* (“Como el ciervo brama por las corrientes de las aguas, así clama por ti, oh Dios, el alma mía”). La exposición inicial de contraltos es respondida por la incorporación progresiva de las otras voces, que cantan el versículo 1 como queriendo identificarse con esa voz inicial y solitaria. Las voces y los instrumentos aparecen reafirmando *“Wie der Hirsch schreit”* (“Como el ciervo brama”), mostrando que muchos son los que buscan saciar su sed.

En una segunda instancia, las sopranos abren la tonalidad menor y es seguida por las otras voces, produciendo una mayor tensión a la búsqueda de Dios, dejando en evidencia lo dramático del pedido de una respuesta a su llamado. Las cuerdas alimentan, con frotos extendidos del arco, el sentir del tiempo que aumenta la tensión y la conflictividad.

Al llegar el momento climático, el coro se une en la frase “so schreit meine Seele, Gott, zu dir”, ubicando la palabra *Seele* (alma, corazón) en una gran disonancia, mostrando un corazón desgarrado y atormentado. La tensión baja gradualmente reafirmando la identificación: “*Wie der Hirsch schreit*” (“Como el ciervo brama”), repitiendo la frase como buscando autoconsolarse en medio de tanto desconcierto.

Resuelta la tensión, pero aún no saciada su sed, el coro canta al unísono el versículo completo. La armonía describe una fragilidad humana poscrisis, donde ya no hay nada más que hacer. El bramar del ciervo ya no es el gritar del humano, sino apenas el susurrar misericordioso del alma. La obra va llegando a su fin con un *pp* (piano *pianissimo*). El coro, los vientos y las cuerdas, todos unidos en notas suaves guiadas por un *ritenuto*⁶. El final nos deja la imagen de una persona quebrantada que, luego de haber clamado a Dios con todas sus fuerzas en medio de su conflictividad, en voz baja, sin fuerzas y ya no encontrando manera de poder expresarlo, dice por última vez: “Como el ciervo brama por las corrientes de las aguas, así clama por ti, oh Dios, el alma mía”.

Ópera Sansón y Dalila. *Mon cœur s'ouvre à ta voix*. Camille Saint-Saëns. Op. 47

Este canto se encuentra en el segundo acto de esta importante ópera francesa. El libreto está elaborado a partir del motivo literario: “La seducción vence hasta al ser más fuerte”. A partir de este motivo bíblico, la ópera desarrolla la manera en que Dalila deslumbra a Sansón con su seductor canto para que le confiese el secreto de su fuerza. Este es el contexto en

6 El comando musical italiano *ritenuto*, a menudo abreviado *riten.*, es una indicación para disminuir repentinamente (y temporalmente) el tiempo.

el cual se enmarca esta parte: “*Mon cœur s'ouvre à ta voix*” (Mi corazón se abre a tu voz).

Dalila canta una melodía de *mezzosoprano*, registro que, según Schopenhauer, se acerca a lo carnal. El final de las frases está caracterizado por notas largas que representan el llamado de Dalila a Sansón. Canta la *mezzosoprano*:

*Pero, joh! amado mío,
para secar mejor mis lágrimas,
qué tu voz continúe hablando.
¡Dime que a Dalila regresas
para siempre!*

La descripción de su llamado encuentra su máxima expresividad en el llamado de “Ah! Réponds à ma tendresse, verse-moi, verse moi l'ivresse!” (¡Ah! Responde a mi ternura, vierte sobre mí, la embriaguez vierte sobre mí). Las melodías cada vez duran más y aumenta la altura de su registro. El llamado de Dalila se muestra lleno de erotismo y excitación, y ella saca todo su potencial seductor para encantar al hombre más fuerte. El aumento de la intensidad y pasión nos evoca el acto sexual que estalla en el clímax, nota máxima de la voz, acompañada por el monosílabo “¡Ah!”. Una vez pasado el clímax, Dalila reitera, con una sensualidad atrayente y apoyada por el sonido de las cuerdas, el pedido a Sansón: *vierte sobre mí, la embriaguez vierte sobre mí*.

Así concluye esta pequeña parte de la gran ópera de Saint Saëns. Entre los elementos más importantes que podemos destacar, se encuentra el desarrollo de sentimientos humanos que no están en la Biblia en tanto trabajo literal, pero sí en tanto trabajo literario. En “*Mon cœur s'ouvre à ta voix*” encontramos un magnífico desarrollo del motivo literario, en el que la seducción de Dalila, representada formidablemente por las melodías características de Saint

Saëns, logra destruir a quien fue el hombre más fuerte de su tiempo.

Conclusión

El texto bíblico y la música están íntimamente relacionados. Como hemos podido apreciar, la Biblia maneja un lenguaje musical, tanto como la música maneja un lenguaje bíblico (entendiendo la Biblia como literatura). El principal desafío que nos motiva esta maravillosa conexión es apreciar la sensibilidad humana en la lectura bíblica y en la ejecución musical.

Considero el aporte de la música a la liturgia de la Palabra como un intento por celebrar el texto bíblico inserto, fundido y anclado en las cosas que viven los seres humanos de todos los tiempos. Esto constituye una respuesta tajante a las celebraciones litúrgicas que alienan y celebran la Palabra desde la simple búsqueda de saber qué es pecado.

Mi propuesta es servirnos de la música al plantear una liturgia de la Palabra en nuestras comunidades. El arte de todos los tiempos nos invita a apropiarnos e identificarnos con lo que vivieron y viven hombres y mujeres ayer y hoy.

Bibliografía

Foulkes, Ricardo

1988 *Las raíces bíblicas de la música en la iglesia, en todas las voces*. San José: Sebila.

Gainza, Violeta Hemsy

1991 "Génesis y desarrollo del mundo sonoro interno". Ponencia presentada en San Pablo: Simposio Internacional Multidisciplinario de Musicoterapia.

Schopenhauer, Arthur

2007 *Pensamiento, palabras y música*. Sexta edición. Traducción del alemán por Dionisio Garzón. Madrid: EDAF.

The Interpreter's Dictionary of the Bible

1962 Volumen 3. Nashville: Abingdon, pp. 457-469.

Moffat, Edgardo

2004 "La música es teología". En *Unidos en adoración, celebración litúrgica como lugar teológico*. Buenos Aires: Kairós.

Ravasi, Gianfranco

1990 "Biblia y cultura". En *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Paulinas, pp. 188-214.

La hermosura de Dios: sensorialidad, liturgia y discipulado cristiano

Nancy Elizabeth Bedford

Cuando mis tres hijas eran pequeñas, si veían una casa antigua un poco venida abajo, de tamaño modesto, me solían preguntar: “Mami, ¿te parece que es una iglesia?” Sus experiencias eclesiales las habían preparado para suponer que un “templo evangélico” probablemente sería una casa vieja reconvertida o cuanto mucho una construcción sencilla sin más que un pequeño cartel que indicara de qué se trataba. Cuando visitábamos algunos de los templos venerables de las iglesias protestantes históricas de Buenos Aires o Córdoba, quedaban encantadas por la arquitectura y los detalles estéticos que allí se descubrían, pero si querían entrar en un espacio que les parecía realmente fantástico, me pedían ingresar a la basílica católica de nuestro barrio. Allí se encontraban con un esplendor barroco que las transportaba a un mundo diferente. Se sumergían en el silencio y la solemnidad a dos pasos del ruido ciudadano, se topaban con aromas inesperados a incienso y a la parafina de las velitas, se maravillaban con los colores de los vitrales y se deleitaban con el rostro dulce de la mamá de Jesús con su bebé en brazos o con las miradas dramáticas de los santos y mártires que poblaban los recovecos más inesperados del edificio. No obstante, lo que más les llamaba la

atención era una estatua que parecía ejercer una fascinación especial. Era un Jesús tallado en madera, de tamaño natural, recién bajado de la cruz, recostado, todavía sangriento y con la corona de espinas puesta, claramente muerto. Este Jesús sufriente, que todavía no había sido ni resucitado ni glorificado, les causaba ternura y horror al mismo tiempo. Querían consolarlo y asegurarle que la muerte no era el final de su historia, que iba a resucitar. La estatua de algún modo nos ponía en la situación de las mujeres que estuvieron al pie de la cruz, con la diferencia de que ya sabíamos cómo terminaría la historia pascual.

Para mis hijas y yo, entrar a la basílica era una experiencia religiosa absolutamente diferente de la habitual, surgida de la vivencia de un espacio arquitectónico y estético que nos era familiar y extraño a la vez, que visitábamos pero a la vez no habitábamos espiritualmente de la misma manera que los fieles católicos que participaban en las misas y la vida parroquial centradas en ese lugar. No obstante, nos dejaban ingresar libremente y disfrutar del espacio por una especie de hospitalidad sacramental profundamente católica, aunque no nos persignáramos ni actuáramos del modo esperado. La basílica funcionaba como un espacio liminal que interpretábamos desde nuestra sensibilidad protestante, pero que a la vez nos desafiaba a pensar y sentir cosas nuevas. Ahora que hace ya años que no vivimos en ese barrio, sigo ponderando esas vivencias y sus implicancias teológicas.

El edificio en las afueras de Chicago donde se congrega nuestra iglesia actual (de tradición menonita-anabautista) no es una casa vieja, sino un antiguo taller mecánico donde se reparaban camiones. En su interior hay una sencilla cruz de madera y varios tapices hechos por gente de la congregación, que van rotando de acuerdo con el calendario litúrgico. Una de las mujeres de la iglesia ha aprendido a pintar íconos a la

manera ortodoxa rusa y a veces trae uno para que lo podamos disfrutar por unas semanas. También hay un árbol de la vida que decora una de las paredes posteriores, que de acuerdo a cómo se lo mire, hace referencia al Crucificado y al Resucitado. Lo más notable tal vez sea la configuración de los asientos en semicírculo y de modo levemente ascendente, a la manera de un anfiteatro muy sencillo. Los músicos de la iglesia cierran el círculo, de modo que quien predique debe despegarse del púlpito —que en realidad no existe, pues únicamente hay un pequeño pedestal para apoyar la Biblia— si quiere establecer el contacto visual con todos los presentes. La adoración a través de la música es fundamental para nuestra congregación y en general cantamos fervorosamente en varios idiomas y con gran entusiasmo durante una buena parte del culto, que suele ser largo y bastante intenso emocionalmente.

En el centro del círculo hay un espacio amplio, en el que durante los cultos se realizan danzas litúrgicas, danzas congregacionales y se presentan obras de teatro escritas y actuadas por los miembros de la congregación, sobre todo durante Adviento, Pascua y Pentecostés. El espacio permite que puedan movilizarse de manera relativamente ágil quienes asisten a los cultos en silla de ruedas. Cuando hay bautismos se abre una tapa de madera y se destapa un bautisterio circular escondido debajo del piso. Luego de salir del agua, quienes hayan sido bautizados se sientan en el medio del círculo y toda la congregación los rodea y bendice. El resultado de esta configuración es un espacio relativamente flexible y sencillo, pero no tan iconoclasta como el de las iglesias evangélicas en las que me formé en mi infancia. En una de ellas recuerdo que alguien hábil con las manos hizo una linda cruz de madera, pero la congregación luego votó que se sacara, por miedo a quebrar el mandamiento en contra de hacer “ídolos y figuras” (Dt 5.8).

Menciono estas experiencias porque —al igual que muchas otras vividas en otros espacios eclesiales— nos plantean importantes preguntas teológicas: ¿Dios tiene algo que ver con la belleza? ¿Nuestras experiencias estéticas en la iglesia son importantes? ¿Cómo experimentamos a Dios a través de todos nuestros sentidos? ¿Nuestros iconoclasmos evangélicos nos prohíben exhibir pinturas, esculturas u otros objetos en nuestras iglesias? ¿Qué se puede aprender de otras sensibilidades y tradiciones litúrgicas? ¿Qué se prioriza en nuestras iglesias y qué no? ¿Hay una relación entre la justicia y la belleza? ¿Tiene algo que ver la gloria de Dios expresada como belleza con el seguimiento de Jesús? ¿De qué manera nuestras liturgias y espacios eclesiales nos disciplinan y castigan, o nos liberan y facultan para vivir en abundancia? No pretendo poder contestar todos estos interrogantes, pero sí quisiera contribuir con algunos elementos teológicos preliminares que nos puedan ayudar a seguir ponderando estas preguntas u otras que nos planteemos desde una sensibilidad protestante latinoamericana. Comenzaré con la primera: ¿Acaso Dios tiene algo que ver con la belleza?

Divina hermosura

La buena noticia del evangelio también es una noticia acerca de la hermosura de Dios en la que estamos invitados e invitadas a participar. En una de las coplas de Juan de la Cruz (s. XVI), el poeta y místico español se imagina un diálogo entre las Tres Divinas Personas antes de la encarnación del Hijo, y le hace decir a éste: “irélo a decir al mundo/ y noticia le daría/ de tu belleza y dulzura/ y de tu soberanía”.

7 Juan de la Cruz. “Romance sobre el Evangelio *In principio erat Verbum*, acerca

De hecho, la buena noticia del evangelio de Jesús no tiene que ver con una “soberanía” divina expresada como poder bruto, sino con la “belleza y dulzura” que caracterizan a la Santísima Trinidad.

Aunque tal vez no sea el primer atributo divino que se nos cruce por la cabeza, en la Biblia (sobre todo en el Antiguo Testamento) no es difícil descubrir referencias a la “hermosura” de Dios. Dios nos ilumina con la luz de su rostro (Sal 4.6–7) y contemplamos su hermosura (Sal 27.4). Esa hermosura no es algo abstracto, sino que se manifiesta en los hechos de Dios por su pueblo: por así decirlo, es una belleza siempre “encarnada” y expresada concretamente⁸. Por otra parte, la belleza de la creación viene de Dios: ... *su obra es bella y esplendorosa y su justicia permanece para siempre* (Sal 111.3) y “en el momento preciso, todo lo hizo hermoso” (Ec 3.11). Vale la pena destacar que la belleza de Dios suele estar estrechamente vinculada tanto a su gloria como a su sabiduría, justicia y santidad. En la Septuaginta (la versión griega del Antiguo Testamento) el Salmo 110.3 habla en este sentido del “esplendor de la santidad” de Dios.

No está lejos de este razonamiento bíblico el gran teólogo medieval de la belleza de Dios, Buenaventura (s. XIII), que como buen franciscano se deleita también en la hermosura de la creación de Dios. Con trazos certeros vincula nuestro disfrute de la belleza de la creación con nuestro deleite por

de la Santísima Trinidad,” líneas 255–259. En *Poesías de San Juan de la Cruz*. Disponible en <http://www.mercaba.org/doctores/juan-cruz/poesias.htm>.

⁸ No es fácil interpretar la expresión hebrea *nōām*, que normalmente se traduce como “belleza”, pero que en su ámbito lingüístico-cultural pareciera incorporar también la idea de la justicia, la verdad y la constancia. Véase J. D. Levenson. “A Technical Meaning for N’M in the Hebrew Bible”. En *Vetus Testamentum* 35 (1985) 61–67.

Dios mismo, que unifica en perfecta medida, de manera trinitaria, lo bueno, lo bello y lo verdadero. Puesto que solamente Dios es bondad, verdad y belleza en un sentido absoluto, será necesariamente en Dios donde encontraremos nuestro más puro deleite de la belleza⁹.

Mientras tanto, en el continente americano, de cuya existencia ni siquiera habían soñado los europeos, comenzaba a desarrollarse una fina sensibilidad que vinculaba la trascendencia con la dimensión estética. En Mesoamérica, trescientos años más tarde, los frailes franciscanos que acompañaban a los invasores españoles habrían de conocer lo que en Náhuatl se llamó *in xóchitl*, *in cuícatl*, o “flor y canto”. En la síntesis cultural que dio luz al cristianismo latinoamericano, por la cual también los protestantes hemos sido moldeados, es importante entender cómo esta tradición de “flor y canto” se vincula con nuestra experiencia de Dios en la liturgia y en la vida eclesial. Tanto nuestros antepasados franciscanos como nuestros bisabuelos y nuestras bisabuelas indígenas nos enseñan que es importante sentir a Dios con todos los sentidos, con la mente y el corazón, de tal modo que integremos tanto su verdad (*in xóchitl*) como su belleza (*in cuícatl*)¹⁰. La verdad de Dios (así como su santidad, justicia y sabiduría) siempre está vinculada a su belleza, mientras que la hermosura de Dios transmite verdad, justicia, santidad y sabiduría. Todo esto lo filtramos necesariamente a través de nuestros sentidos.

Lo que tal vez no salte inmediatamente a los ojos es cómo la encarnación del Hijo en la singularidad de Jesús de Nazaret

9 Buenaventura. *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, Liber Primus, D. 1, a. 3, q. 2, conclusión. Disponible en <http://www.franciscan-archive.org/bonaventura/opera/bon01039.html>.

10 Al respecto, véase Virgilio Elizondo. *Guadalupe. Mother of the New Creation*. Maryknoll: Orbis, 1997, pp. 3-4.

provee un camino concreto para que podamos disfrutar de la belleza de Dios y entender algo de su fuerza transformadora y liberadora. Al igual que la sabiduría de Dios, la belleza de Dios no siempre se manifiesta de la manera esperada ni se vincula con lo que el sistema dominante considera “bello”. Es importante tomar en cuenta la lógica del “maravilloso intercambio” por el cual Dios en Cristo se hace uno de nosotros, para que nosotros seamos lo que él es.

La divina hermosura del “maravilloso intercambio”

En su gran obra *Institución de la religión cristiana*, Juan Calvino (s. XVI) describe un intercambio maravilloso hecho posible por la inmensa bondad de Dios hacia nosotros. De manera poética, e incorporando una serie de alusiones bíblicas, el reformador ginebrino enumera una serie de “intercambios” que ha permitido la obra de Jesús:

- * Se hizo Hijo del ser humano con nosotros, para hacernos con él hijos e hijas de Dios;
- * Por su descenso a la tierra preparó nuestro ascenso al cielo;
- * Por haber aceptado nuestra mortalidad, nos confirió su inmortalidad;
- * Por haberse hecho cargo de nuestra debilidad, nos consolidó en su fuerza;
- * Por haber acogido nuestra pobreza, nos transfirió su riqueza;
- * Por haber asumido el peso de la injusticia que nos oprimía, nos vistió de su justicia¹¹.

¹¹ El pasaje es de *Institución* IV.17.2. Disponible en <http://www.ccel.org/ccel/>

Al escribir estas palabras, Calvino se suma a una larga tradición teológica que entiende la salvación como un hecho basado en la obra del Dios trino en Jesucristo, por el cual Dios Hijo se hace ser humano para que podamos compartir la vida misma de Dios. Esta idea, con pequeñas variantes, aparece también en muchos escritos teológicos de los primeros siglos. Ya Ireneo de Lyon, uno de los primeros teólogos cristianos en elaborar un tratado sistemático de teología (por el año 180), expresa la misma idea con claridad: “Porque fue con este fin que la Palabra (*Logos*) se hizo ser humano, y el Hijo de Dios, Hijo del ser humano: para que el ser humano, al entrar en comunión con la Palabra (*Logos*) y al recibir así la adopción divina, se convirtiera en hijo [o hija] de Dios”¹². Una de las formulaciones más conocidas de esta dinámica de “intercambio” es la de Atanasio de Alejandría en el siglo IV, quien resume: La Palabra (*Logos*) “se hace ser humano para que lleguemos a ser Dios”. Añade: “se ha hecho visible en su cuerpo, para que nos hagamos una idea del Padre invisible; ha soportado los ultrajes de los seres humanos, a fin de que heredemos la incorruptibilidad”¹³.

Así, al incorporar la idea del “intercambio”, todos estos teólogos se refieren de diversas maneras a lo que se ha dado en conocer como la doctrina de la *teōsis* o divinización, es decir, la convicción de que por la gracia de Dios los seres humanos estamos invitados a ser “partícipes de la naturaleza divina” (2P 1.4). Esto no implica que los seres humanos podamos transformarnos literalmente en dioses o en Dios, quien aun en su inmanencia siempre es “más” (*Deus semper*

calvin/institutio2/Page_402.html; todas las citas directas del ensayo son traducción de la autora, salvo que se mencione lo contrario.

12 Ireneo. *Adversus Haereses*, III.19.1.

13 Atanasio. *La Encarnación del Verbo*, 54.3. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1989, 109.

maior). El concepto se refiere a la convicción bíblica de que Dios nos llama a compartir su vida de la manera más profunda imaginable, como seres humanos transformados y glorificados por el Espíritu de Dios en imagen y semejanza de Jesucristo. Así, lo que logra nuestra “divinización” es que nos tornemos profundamente humanos y humanas. El teólogo anabautista holandés del s. XVI Menno Simons lo expresa con claridad: participamos en la vida divina cuando entendemos, seguimos y emulamos a Cristo, no según su naturaleza divina, sino según su vida aquí sobre la tierra, puesta como ejemplo a seguir¹⁴. La obra de Jesucristo, entonces, apunta a nuestra transformación y “divinización”, no para dejar de ser humanos, sino para serlo de manera más profunda, de tal modo que la imagen y semejanza de Dios en la que fuimos creados y creadas (Gn 1.26) se torne cada vez más preclara.

¿Qué tiene que ver la belleza o la hermosura de Dios con esta dinámica del maravilloso intercambio que lleva a nuestra participación en la vida misma de Él? Simplemente que participar en la vida de Dios implica también ser partícipes de su hermosura. Cabe destacar, sin embargo, que no se trata de la simple glorificación de lo que algunos sectores consideran “hermoso”. Por lo contrario, en Cristo Dios elige lo aparentemente débil, vil o feo, a “la gente despreciada y sin importancia de este mundo” (1Co 1.28) para subvertir las estructuras de poder del sistema imperante. Es lo que Lutero, en su *Disputación de Heidelberg* (1518), llama la

14 Menno Simons. *The Complete Works of Menno Simons*. Edición J. C. Wenger. Scottsdale: Herald, 1956, p. 55. La idea de la “divinización” aparece claramente en la Reforma Radical, especialmente en Simons y en Dirk Philips. Al respecto véase el libro de Thomas N. Finger. *A Contemporary Anabaptist Theology. Biblical, Historical, Constructive*. Downers Grove: Intervarsity Press, 2004, pp. 348–350.

“teología de la cruz” en contraste con una falsa “teología de la gloria”. La belleza de Dios se manifiesta paradójicamente en lo que pareciera absolutamente “feo” y desde allí transforma al mundo, de tal modo que la hermosura de Dios funciona como una crítica al culto a la “belleza” que excluye a quienes no se ajusten a los parámetros que la cultura o la lógica del consumo capitalista propugne en un momento dado.

La escultura en madera de un Jesús muerto y sufriente que fascinaba a mis hijas cuando visitábamos la basílica, manifiesta este poder paradójico del accionar de Dios: en lo “opuesto” a la gloria y a la belleza de este mundo; es decir, nada menos que en el cadáver de un Jesús ejecutado por el Imperio romano, se revela la hermosura transformadora de Dios. En Cristo Dios asume nuestro sufrimiento, no para glorificar el sufrimiento por sí mismo (como a veces pareciera cuando caemos en discursos doloristas o hacemos de la expiación un patrón de vida para todos y todas), sino para abrir un camino a la vida abundante desde su solidaridad real con lo peor que podamos vivir los humanos: el sufrimiento, la tortura, la muerte, la pérdida de nuestros seres queridos. He aquí el sentido profundo de la tradición de la *Pietà*, de la todavía joven María de Nazaret con el cuerpo de su hijo muerto en su regazo, que como tantas madres ha perdido a su hijo prematuramente ante la violencia de un sistema implacable. Jesús, su madre, sus amigos y amigas, y hasta el capitán romano que observa su muerte y reconoce en él algo inesperado (Mr 15.38), son testigos en carne propia de la fealdad de la violencia y la muerte que nos acechan. Y sin embargo, de modo inesperado y paradójico, como expresa la epístola a los Hebreos, la obra de este sumo sacerdote, que ha pasado por todas las vicisitudes de una vida humana particular y singular (incluyendo el sufrimiento de una muerte cruel y prematura), anuncia el final de la lógica del

sacrificio y abre un “camino nuevo y vivo” (Heb 10.20), que nos llena de esperanza y tenacidad.

Si tomamos en serio la realidad de la fidelidad de Dios con su creación manifestada de múltiples maneras desde el principio, y de modo singular y concreto a través de la vida de Jesús, nos damos cuenta de que la hermosura de Dios, si bien supera nuestra imaginación, siempre se nos manifiesta a través de los sentidos. El compromiso de Dios con su creación, sellado en la encarnación del Hijo, en su vida entre nosotros, en su solidaridad hasta la muerte, y en la resurrección “de la carne” que comienza como “primicia” en Jesús y nos es prometida a toda la creación (ver 1Co 15.20–22), nunca niega ni pasa por encima a los sentidos, desde el llanto del niño Jesús en el pesebre, hasta su grito final en la cruz, pasando por el aroma y el gusto del pescado asado que comparte con sus discípulos antes y después de la resurrección. La práctica del Resucitado, tal como la registran los testimonios de los evangelios, es de llamarnos por el nombre para que lo reconozcamos, ya sea que lo hayamos conocido mientras caminaba por Galilea y Judea (véase el “¡María!” de Juan 20.16) o que nos hayamos encontrado con Él más tarde, pero de modo igualmente profundo (como en el “¡Saulo, Saulo! ¿Por qué me persigues?”, de Hechos 9.4). Dios, cuya realidad supera nuestra razón y nuestros sentidos, igualmente nos llama apelando a éstos y a nuestra razón, no pidiéndonos que los neguemos, pues desea que nuestro seguimiento sea íntegro y que abarque toda nuestra experiencia humana. La *teōsis* o “divinización” que Dios nos ofrece por la obra transformadora de su Espíritu, y que comienza en el aquí y el ahora, siempre pasa por la realidad del cuerpo y se expresa como seguimiento de Jesús en el contexto que nos toque vivir.

Acercarnos a Dios a través de nuestros sentidos

La teología de Agustín de Hipona, tan influyente en la tradición eclesial latina, tanto católica como protestante, nos ofrece algunas pistas acerca del tema de la belleza de Dios que no solamente pueden ayudar a redescubrir la sensorialidad como parte de nuestro seguimiento de Jesús, sino que pueden corregir algunas de las tendencias negativas hacia el cuerpo que paradójicamente han surgido de otras lecturas de esa misma tradición agustiniana. Una de las primeras obras que escribió Agustín, inclusive antes de su conversión al cristianismo, fue un tratado sobre la belleza, *Lo hermoso y lo apto*, que luego se perdió. Allí, según lo que cuenta más tarde, se preguntaba “¿Qué es lo hermoso? ¿Qué es la belleza? ¿Qué es lo que nos encanta y atrae a las cosas que amamos?” (*Conf.* iv.xii.20)¹⁵. Esas preguntas no lo abandonaron cuando emprendió su camino de fe en Jesús. En las *Confesiones*, una de las obras más influyentes del teólogo africano, el tema de la belleza de Dios es una constante. La obra fue dictada a sus escribas probablemente hacia el año 397, durante su primera época de labor como obispo de Hipona y poco después de su bautismo de 396. Es un largo poema en prosa dirigido a Dios en forma de oración, que constituye una novedad literaria y funciona no tanto como una simple autobiografía, sino como un mapa teológico del peregrinaje hacia Dios y en Dios¹⁶.

¹⁵ Se puede consultar el texto latino y una versión en castellano de las *Confesiones* en <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>.

¹⁶ Al respecto vale la pena consultar el libro de Garry Wills, *Augustine's Confessions. A Biography*. Lives of Great Religious Books. Princeton: Princeton University Press, 2011, que además detalla la historia de la influencia cultural del libro (en la filosofía, la literatura y el psicoanálisis).

Cerca del comienzo de las *Confesiones*, en el primer libro, Agustín reflexiona acerca de su infancia, reconociendo al Dios Trino como la Belleza Suprema (*formosissime*) que le da forma a todas las cosas, incluyendo la vida de un bebé con su maravilloso cuerpo, dotado de sentidos (*Conf.* i.vii.12). En el libro siguiente relata una de las escenas más famosas de su vida, la experiencia del hurto adolescente de unas peras junto con un grupo de amigos, no por tener hambre ni necesidad, sino por el mero gusto de hacer algo prohibido (*Conf.* ii.iv.9). Lo notable para nuestra temática es que luego de describir esa travesura juvenil que le parece que refleja parte del problema intrínseco de la condición humana, se esmera en describir la belleza de los objetos físicos y el disfrute de los sentidos al tocarlos o verlos dado el atractivo de la creación en toda su armonía y hermosura (*Conf.* ii.v.10). El problema para Agustín no consiste en la belleza del mundo ni en el placer de los sentidos, sino en la distorsión de esa realidad, de tal modo que ya no la disfrutemos por lo que es realmente (por ejemplo, una deliciosa pera que nos sacia el hambre), sino que busquemos en ella la satisfacción de aquella sed más profunda que solamente Dios puede saciar. Si creemos que las “cosas bellas” pueden saciar esa sed de lo trascendente, nunca es el caso, por lo que seguiremos buscando la saciedad en alguna otra “cosa bella” novedosa. Paradójicamente, esa actitud, que a simple vista parece valorar las cosas del mundo, nos lleva a que tratemos a los demás como medios y no como fines en sí mismos. Tal actitud frente a la vida no nos lleva a que disfrutemos de las “cosas bellas” por lo que son realmente, ni que respetemos y amemos a las personas que nos rodean, sino a que las usemos, consumamos y descartemos.

Para Agustín parte del atractivo que tiene vivir en este mundo es precisamente deleitarnos en armonía y

congruencia con la belleza de la creación—inclusive con los objetos inanimados, conscientes de la dignidad intrínseca que les corresponde simplemente por pertenecer a la creación de Dios—. Reconocer que tenemos sed de Dios no desmerece en absoluto el disfrute de la creación, ni quita que nuestros sentidos estén involucrados tanto en la experiencia de lo inmanente como en la experiencia de lo trascendente. Dicho de otro modo, el problema no es gozar del mundo a través de los sentidos, sino —en la lúcida expresión de Paul Tillich— confundir lo penúltimo con lo último, o pensar que nuestra “preocupación última” (Dios) es idéntica a nuestras creaciones eclesiales o sociales¹⁷. Experimentamos a Dios a través de nuestros sentidos, pero no todo lo que sentimos es Dios. Toda la creación de Dios es buena y apunta a Dios, pero no podemos transformarla en algo que nos sacia la sed de lo trascendente, porque la creación misma comparte nuestra sed de Dios¹⁸.

De manera poética, Agustín describe cómo la experiencia de Dios y el amor que sentimos por Dios se filtran por el cuerpo, desarrollando una mística de los cinco sentidos:

¿Qué es lo que amo cuando te amo? No es una belleza física ni una hermosura temporal, ni el resplandor de la luz que tanto gusta a estos ojos terrenales; tampoco son las dulces melodías de todo tipo de canciones, ni la suave fragancia de las flores, los ungüentos y los perfumes; no es el maná ni la miel ni los miembros que reciben gustosos los abrazos corporales: no es esto lo que amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo una cierta luz y una

cierta voz, y una cierta fragancia y un cierto alimento y un cierto abrazo cuando amo a mi Dios: luz, voz, fragancia, alimento y abrazo de mi interioridad, donde resplandece mi alma una luz que el espacio no puede contener, y donde hay un sonido que el tiempo no puede arrebatar, y donde hay un perfume que la brisa no puede disipar, y donde hay un gusto por la comida que no se consume comiendo, y donde hay un lazo de unión que ninguna saciedad puede separar. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios (*Conf.* x.vi.8).

En la hermosa reflexión de Agustín hay una celebración de todos los sentidos tanto en lo que hace a la interioridad humana como en lo que tiene que ver con la inserción material de la persona en el mundo. En la vivencia de Dios experimentamos algo entrevisto por nuestros sentidos en la cotidianeidad pero que a la vez va más allá de lo que somos capaces de explicar. La experiencia mística, entonces, no quita ni anula el misterio de la cotidianeidad ni la belleza concreta y sensual del mundo en el que vivimos. Según Agustín, para poder reconocer a Dios en la belleza que nos rodea (algo que cree que inclusive es evidente para el mundo animal), como seres humanos tenemos que aprender a integrar nuestra interioridad con nuestra exterioridad, y a comparar el testimonio externo de la belleza de la creación con la verdad que descubrimos en nuestro interior, es decir, la presencia de Dios como vida de nuestra vida (*Conf.* x.vi.10).

Cuando la belleza nos conmueve, es Dios mismo el que nos conmueve a través de ella, porque toda la hermosura de la creación depende de Dios. En el resplandor de su hermosura Dios hizo los cielos y la tierra, cuya belleza también es inmensa, y sin embargo no puede compararse con la infinita

¹⁷ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1951, p. 37.

¹⁸ Esto puede reconocerse como eje transversal en la Biblia, por ejemplo en Salmos 42.1, Romanos 8.19–21 y 2 Pedro 3.13.

belleza de su Creador, fuente y origen de toda bondad, belleza y amor. Nuestro ser, nuestra bondad, nuestra hermosura y nuestra verdad dependen de Dios (*Conf.* xi.iv.6). Ese Dios, fiel y persistente, siempre está a nuestro lado, aunque no nos demos cuenta y busquemos el sentido de la existencia en las cosas creadas en vez de darnos cuenta de que su sentido intrínseco, como el nuestro propio, dependen de Dios. A través de la belleza de la creación, Dios nos busca y nos llama, despertando todos nuestros sentidos y llamándonos a una vida más plena. Por eso, Agustín le puede decir a Dios: “Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y echaste fuera mi ceguera; exhalaste tu fragancia, sentí tu aroma y ahora te anhele; gusté de ti y ahora siento hambre y sed de ti; me tocaste, y ahora estoy encendido en tu paz” (*Conf.* x.xxvii.38).

A pesar de proveernos con estos elementos tan prometedores para imaginar liturgias que apelen a todos nuestros sentidos y maneras de seguir a Jesús que integren nuestra materialidad y particularidad como seres humanos cuya espiritualidad nunca se manifiesta incorpóreamente, las tradiciones eclesiales marcadas por el agustinianismo, tanto católicas como protestantes, no se han despojado de sus fuertes sospechas frente al cuerpo. No obstante, como nos recuerda el gran historiador Peter Brown, sería un error endilgarle a Agustín toda la culpa por la visión negativa del cuerpo humano y de la sexualidad que existen en la tradición cristiana; para Agustín la gran tragedia humana no fue el ejercicio de la sexualidad, sino que el pecado hiciera que la sexualidad se desdibujara como consecuencia del orgullo y del abuso de poder. Si lo comparamos con sus contemporáneos como Jerónimo, Ambrosio y Gregorio Niseno, el obispo de Hipona aparece como defensor de la expresión de la sexualidad (si bien acotada al contexto del matrimonio

heterosexual), en parte como consecuencia de su trabajo pastoral con personas de carne y hueso¹⁹. En esto se parece al Pablo de 1 Corintios 7.27–40, que trata de equilibrar su propia preferencia por el celibato con la vocación de la mayoría de la gente en la iglesia. No podemos exigirles ni a los autores bíblicos ni a los “Padres” que respondan directamente a nuestra realidad como si fueran contemporáneos nuestros, ni tampoco podemos pretender que nos contesten todas nuestras preguntas teológicas, ahorrándonos el trabajo de pensar la teología por nosotros mismos y nosotras mismas. No nos queda otra que sumergirnos en la tarea hermenéutica, en el ámbito de nuestras comunidades de fe, con la ayuda del Espíritu y con el talante de Jesús a la vista, sabiendo que nuestros intentos siempre serán tentativos e incompletos. Los hermanos y las hermanas que nos precedieron en el camino nos pueden brindar pistas para seguir avanzando y en ocasión algunos ejemplos de modelos teológicos que resultaron ser callejones sin salida (por ejemplo, las ideas propuestas en 2 Timoteo 2.11–15). Como mujer, a menudo me resulta chocante leer a los “Padres” (o expresado con mayor exactitud, a los “hermanos” mayores en la fe) cuando hablan mal de las mujeres, del cuerpo y de la sexualidad, porque creo que distorsionan el sentido liberador del evangelio y se olvidan de la herencia veterotestamentaria de la antropología teológica integral. Sin embargo, como teóloga no me olvido de rescatar los elementos liberadores de su pensamiento, como alicientes para que el evangelio de Jesús se exprese hoy nuevamente como buena noticia.

¹⁹ Peter Brown. *Augustine of Hippo. A Biography*. New edition with an epilogue. Berkeley: University of California Press, 2000, 500ss. En su epílogo del año 2000 Brown revisa sus antiguas opiniones acerca de Agustín (más negativas con respecto al cuerpo y la sexualidad), sobre la base de varios sermones de 397 y 403–4 predicados en Cartago, redescubiertos a finales del siglo xx.

Tal vez el problema no sea la hermenéutica de la sospecha, ya que el talante crítico de la teología debe permitirle “sospechar” de las distorsiones de cualquier dimensión de nuestras vidas. La teología tiene que tomar en cuenta la ambigüedad de cómo vivimos nuestra sexualidad o cualquier otro aspecto de nuestra vida sensorial, y su potencial, tanto de dar vida como de quitarla. No obstante, el problema es que a menudo tampoco se ha “sospechado de la sospecha”, es decir, que la teología no ha preguntado si el tipo de sospecha que ejercemos en la iglesia ante el cuerpo, los sentidos y la sexualidad tiene que ver más con el control de ciertos grupos (como las mujeres o las personas que no son heterosexuales) que con la fidelidad al evangelio del “Dios encarnado”. La teología tampoco se ha interesado suficientemente por intentar una hermenéutica del “rescate” capaz de redescubrir la gran reserva de sentido contenida en la dimensión sensorial, sensitiva y sensual de la espiritualidad cristiana. Por lo tanto, como parte de esa tarea de “rescate” hermenéutico quisiera acudir al pensamiento de una teóloga medieval: Juliana de Norwich.

La sensorialidad del Hijo

Juliana de Norwich fue una mística inglesa del siglo XIV. En mayo de 1373, cuando tenía 30 años, paralizada de la cintura para abajo y aparentemente a punto de morir, tuvo una serie de visiones muy vívidas acerca del carácter trinitario de Dios y el sentido del mensaje del evangelio de Jesús para su entorno. Ya repuesta de su enfermedad, durante las siguientes décadas escribió lo que había visto y su interpretación teológica de lo vivido, en dos versiones, una más corta y otra más completa, a medida que iba reflexionando y entendiendo el significado de lo que había

experimentado. En todo momento su libro dialoga con la Escritura y las enseñanzas oficiales de la iglesia, pues Juliana no desea innovar, sino profundizar en el sentido de la buena noticia o de la revelación de Jesucristo. En ese sentido, sus “revelaciones” o visiones no son un agregado a la revelación en Jesús, sino que proveen una hermenéutica contextual de ella. El resultado de sus esfuerzos fue el primer libro escrito en idioma inglés por una mujer, que se titula *Muestras o Epifanías* (“Showings”)²⁰. Las principales influencias literarias sobre esta obra son la Biblia y las *Confesiones*, en particular la temática del alma sedienta de Dios y la convicción de que Dios está más cerca de nosotros que nosotros de nosotros mismos (TL 56).

El contexto sociohistórico del que emerge el libro es el de la peste “negra” o plaga bubónica en Europa, que originó la muerte de millones de personas. En la zona de Norwich se calcula que murió entre un 50 y 80 por ciento de la población, y que la economía de la región, basada en los productos ovejunos, quedó devastada. En medio de todo este dolor personal y estructural, Juliana habla de la esperanza que nace de nuestra relación con Dios y que nos ilumina inclusive en los momentos más oscuros. Al igual que Agustín, Juliana hace referencia a los sentidos, pero de una manera un tanto más concreta y familiar que el obispo de Hipona, pues se sumerge en la materialidad de lo cotidiano, desde la especificidad surgida de las experiencias de género de su época y geografía. El libro empieza con la propia experiencia de su cuerpo enfermo y con la visión del

²⁰ El “texto corto” (TC) fue escrito de 1373 a 1388 y el “texto largo” (TL) de 1393 a 1410; la mejor edición crítica de ambos es Julian of Norwich. *Showings*. Edición y traducción de Edmund Colledge y James Walsh. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1978. Aquí citaré el “texto largo” (TL).

cuerpo de Cristo en la cruz, y está repleto de metáforas que tienen que ver especialmente con la experiencia femenina del cuerpo, tales como la gestación y el parto, así como con experiencias más universales, como el crecimiento del cuerpo y las relaciones entre los miembros de una familia²¹. A esto se suma una serie de metáforas vinculadas con las tareas domésticas: por ejemplo, la imagen de cómo Dios se une a nosotros “tejiéndonos” a sí mismo y entretejiéndonos en su propia vida divina (TL 53).

Para Juliana, la Santísima Trinidad es una tierna Madre que nos ama, y también nuestro hermano Jesucristo es como una Madre que trabaja para restaurarnos, haciéndose partícipe directo de la experiencia de nuestra sensorialidad. Se ha unido con nosotros sustancialmente y corporalmente a través de su encarnación, pasión y resurrección, para que por su gracia y su obra podamos participar en su vida. Según Juliana, “nuestra sensualidad está solamente en la Segunda Persona, Cristo Jesús, en quien habitan el Padre y el Espíritu Santo; y en él y por él somos sacados poderosamente del infierno” para participar en la gloriosa vida de Dios mismo (TL 58). Así Juliana une la idea del “maravilloso intercambio” con la vida humana corporal y sensorial, de tal manera que gracias a la obra de Dios en Jesucristo que se identifica con nosotros plenamente y entra en nuestra particularidad humana, participamos con todos nuestros sentidos en la vida misma de Dios. Gracias a la encarnación del Hijo, Juliana puede afirmar que “nuestra sustancia está en Dios, es decir, que Dios es Dios, y nuestra sustancia es una criatura en Dios” (TL 54).

21 Ver el análisis de Janet Soskice. *The Kindness of God. Metaphor, Gender and Religious Language*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 131–138.

Aquí no vemos la negación del cuerpo ni de los sentidos, sino el compromiso de Dios con nuestra realidad sensorial, a tal punto que la incorpora en su vida misma, y por ende nos hace partícipes de su vida. Se trata de una teología de la *teōsis* o divinización, que de ninguna manera borra el disfrute de la belleza del mundo y de Dios a través de los sentidos, a la vez que apunta a algo que va más allá de los sentidos y los trasciende, sin negarlos. Pero ¿qué tiene que ver todo esto finalmente con la liturgia y el discipulado? Como diría el apóstol Pablo, “mucho y en gran manera”. Si Dios, actuando trinitariamente, nos hace partícipes sensoriales de su belleza, amor y gracia, quiere decir que una manera de entender el discipulado cristiano o el seguimiento de Jesús tendrá que ser como participación “pneumática” (en el Espíritu Santo) en la belleza de Dios. Esto significa que nuestros cultos de adoración deben ser portales de entrada a la participación en la hermosura de Dios, pero sin olvidar el carácter paradójico de la belleza que se manifiesta en el compromiso de Dios con lo que el sistema imperante a menudo considera como la “escoria” del mundo.

Alabar y caminar con nuestros sentidos en la fuerza del Espíritu

Si pensamos en nuestros cultos evangélicos, nos damos cuenta de que de diversas maneras incorporamos nuestros sentidos en las reuniones: cantando, aplaudiendo o levantando los brazos, cerrando y abriendo los ojos, dándonos la paz y saludándonos con muchos “ósculos santos,” palpando, oliendo y gustando del pan y del vino (o del jugo) de la Santa Cena, sintiendo la frescura del agua del bautismo, comiendo juntos, escuchando testimonios, predicaciones, risas y llantos, observando los hermosos rostros de la congregación,

sobre todo la belleza concentrada en el comienzo y el final de la vida: en los niños y las niñas y en los ancianos y las ancianas. Todos estos gestos y actos tienen que ver con la celebración de la encarnación de Cristo y con nuestra propia naturaleza “encarnada” y pueden transformarse en señales de resistencia ante la lógica de una globalización capitalista que trata de organizar cualquier reunión humana en una oportunidad más para el comercio y el consumo. No es poca cosa orar, cantar o comer juntos en la comunión del Espíritu.

Sin embargo, hace falta más. En primer lugar, nuestros cultos deberían ser más acogedores e inclusivos de lo que son. Como regla general, si un niño no puede “aguantar” el culto es porque este verdaderamente necesita cambiar. Si las únicas voces que predicán son masculinas, el Espíritu Santo está impedido de expresarse libremente. Si nos molesta que aparezca gente “desaliñada”, deberíamos preguntarnos si esto ocurre porque es fastidioso para Dios o porque es incómodo para nosotros que a nuestra celebración se sumen los “de afuera”. La tendencia a excluir a los “andrajosos” o a cualquier persona un poco “rara” es un problema que ha afectado a las iglesias cristianas desde el principio (cf. Stg 2.1–13). Se trata de una actitud que atenta contra la lógica misma del evangelio, el cual anuncia que Dios ha elegido en primer lugar a los pobres para transformar el mundo desde “abajo”. Si Dios no hace acepción de personas, los cultos y las reuniones cristianas deberían ser espacios abiertos y hospitalarios en los que cualquier persona pudiera reconocer un poco de la belleza y del amor de Dios.

Esa actitud abierta y expectante, que da la bienvenida a quien quiera participar del banquete, sin imponer condiciones, también puede plasmarse en el esmero por la belleza física de nuestros lugares de reunión. No se requieren

grandes medios: el salón alquilado más sencillo puede ser transfigurado por la belleza divina con un poco de imaginación y creatividad. Con dibujos infantiles, plantas, mantas coloridas y una cruz hecha de ramas descartadas o alambres viejos, se puede lograr mucho si quienes participan en el culto están atentos a su propia sed de trascendencia: “Aquí está la casa de Dios; ¡es la puerta del cielo!” (Gn 28.17). Si el Espíritu de la Vida es quien libera nuestra imaginación y creatividad, en la cual se le dé rienda libre al Espíritu para actualizar el camino de Jesús en un nuevo lugar, habrá espacio para disfrutar con todos los sentidos de Dios y de su bella creación. La “fealdad” que debe caracterizar a nuestras iglesias, templos y salones de culto no debería ser la que nace de la falta de imaginación estética ni de la indiferencia a la belleza de la creación, sino la aparente “fealdad” de la presencia de quienes el sistema reinante considera basura que debe ser descartada, pero que Dios prioriza como el sitio por excelencia de nuestro encuentro con su belleza liberadora y transformadora, espacio apto para el “maravilloso intercambio” y la “divinización”.

Si tomamos en serio la centralidad de la encarnación de Dios en Cristo, no alcanza, por tanto, con tener bellos cultos y reuniones, o con decorar de modo esmerado el salón o templo. El seguimiento de Jesús por la fuerza del Espíritu nos impele como iglesia a salir a la calle y a caminar por el mundo en justicia. Como evangélicos, eso tampoco nos ha resultado históricamente siempre demasiado fácil; sin embargo, es lo que Jesús ha pedido a sus seguidores y seguidoras desde el principio. En Mateo 25.31–45 Jesús se identifica enteramente con quienes tienen hambre y sed, con los extranjeros, con aquellos que han sido encarcelados, con los que no tienen techo ni las necesidades básicas resueltas. En el cuidado amoroso de todas estas personas y

en la insistencia en buscar una vida abundante para toda la creación, Jesús nos sorprende con su presencia, pues, paradójicamente, es en lo aparentemente “feo” producido por la injusticia de los sistemas humanos donde podemos encontrarnos con la belleza de Dios.

Aquí adquiere particular relevancia la figura de ese Jesús de madera, ya crucificado, que ha sido bajado de la cruz y está esperando la resurrección —ese Jesús desfigurado y sin embargo atrapante que tanto fascinaba a mis hijitas allá lejos y hace tiempo—. Su cuerpo es “feo” porque ha sido torturado y ejecutado por el imperio. No obstante, a la vez es “bello”, pues en su rostro tallado un artista anónimo nos permite descubrir la profunda solidaridad física y corporal de Dios con nosotros. Sabemos, gracias al compromiso de Dios en Jesús, que ya no hay sufrimiento que enfrentemos sin la seguridad de la presencia amorosa de Dios. La escultura de madera, inimaginable dentro de la habitual estética evangélica con su preferencia por la cruz desnuda, expresa algo que como protestantes no nos podemos dar el lujo de olvidar, aunque lo expresemos de otras maneras, tal vez de índole narrativa o musical²². Se trata de lo que el teólogo Alex Nava, escribiendo acerca del paso por el desierto de los migrantes mexicanos y centroamericanos rumbo al Norte, denomina “belleza trágica”²³. La teología de los latinoamericanos en Estados Unidos, surgida de las experiencias de sufrimiento y la alienación de los inmigrantes, junto con sus alegrías y esperanzas, ha prestado particular atención a la estética

22 Las tradiciones luteranas y anglicanas tienen una genealogía de la representación más abierta a la plástica (inclusive a los crucifijos), por lo que en ese sentido son muy diferentes a las corrientes protestantes mayoritarias, más marcadas por la impronta iconoclasta de Calvino y de Zwinglio.

23 Alex Nava. “On Tragic Beauty”. En Benjamín Valentín (editor). *New Horizons in Latino(a) Theology*, Cleveland, Pilgrim Press, 2003, pp. 181–200.

teológica, y en especial a esta paradoja de la belleza de Dios descubierta en medio de lo que a primera vista pareciera demasiado terrible para soportar. Nos instan a prestar atención a la belleza de Dios dondequiera que se encuentre, y a dejarnos llamar a la conversión por ella¹.

Sabemos que el Jesús de la madera, muerto e inmóvil, se queda a mitad de camino. Ocupa un espacio intermedio entre la cruz y la resurrección, el espacio liminal del “sábado santo” y de lo que tradicionalmente se ha llamado el descenso a los infiernos². En ese periodo intermedio Jesús compartió con todos nosotros, seres mortales, la experiencia de la muerte, para que cuando ésta nos toque ya no sea sin su compañía y presencia. La Pascua de Resurrección no niega el sufrimiento que representa el Cristo muerto, pero le quita a la muerte por siempre el poder de quedarse con la última palabra o de adueñarse de nuestro futuro. En nuestros cultos, a través de nuestros cuerpos y utilizando todos nuestros sentidos, celebramos con flor y canto la esperanza que nos infunde esa resurrección. Anticipamos en los rostros que nos rodean lo que será contemplar la belleza del rostro resplandeciente de Dios, cara a cara. Y seguimos adelante impulsados por el Espíritu de la Vida, caminando paso a paso, siguiendo las pisadas de Jesús en medio de la belleza trágica de nuestro mundo, sedientos de la hermosura de Dios, la única capaz de curar nuestras heridas sin borrar nuestra historia.

1 Pienso sobre todo en la influencia de los teólogos católicos Alex García-Rivera. *The Community of the Beautiful: A Theological Aesthetics*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999, y Roberto S. Goizueta. *Christ Our Companion: Toward a Theological Aesthetics of Liberation*. Maryknoll: Orbis, 2009.

2 Hans Urs von Balthasar. *Teología de los tres días. El misterio pascual*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000, 129ss.

El culto

Reflejo del Dios adorado y del pueblo que adora

Edesio Sánchez Cetina

Introducción

En 1988, a raíz de la lamentable “partida” de Orlando E. Costas, colaboré con un ensayo sobre la adoración en un libro que la Fraternidad Teológica Latinoamericana publicó en homenaje a ese gran amigo, maestro, colega y misionólogo que nos había dejado a tan corta edad. En ese ensayo, tomé como pasaje central el Salmo 100 y, a partir de él, señalé que la teología bíblica del culto afirma de manera contundente la centralidad del conocimiento de Dios como eje en torno al cual debe girar todo nuestro quehacer litúrgico.

Previo a ese ensayo había trabajado —en mi tesis doctoral— el tema de la singularidad de YHVH como eje teológico en torno al cual gira toda la fe bíblica. Los textos clave son, sin duda, el Decálogo (Éx 20 y Dt 5) y el *Shemá* (Dt 6.4–9). La tesis del trabajo doctoral se expresa así: “Quiero mostrar que la demanda de lealtad absoluta a YHVH y la llamada a practicar la justicia social son imperativos que se pertenecen mutuamente; que ambos elementos, aunados a los temas del éxodo y la alianza, son cruciales para entender

la radical diferencia entre YHVH y los otros dioses e ídolos, y para marcar la distancia de deidades y adoradores a partir del compromiso con la justicia social. Con estos cuatro conceptos el pueblo de Israel tiene las directrices fundamentales para saber quién es YHVH y para asegurar una respuesta apropiada a su voluntad”.

Aunque inherente al tema, en aquella ocasión no agregué a la tesis algo que me parece esencial: “que los cuatro elementos son cruciales para entender también la radical diferencia entre el verdadero pueblo de Dios y los falsos pueblos, y entre los miembros verdaderos y los miembros falsos del verdadero pueblo de Dios”.

La historia de la exégesis e interpretación del libro de Deuteronomio ha demostrado que este documento es esencial para comprender de manera más plena una serie de elementos clave relacionados con la formación del pueblo hebreo, la comprensión teológica del Antiguo Testamento y la creación del mismo canon. En Deuteronomio se encuentran dos textos centrales de la fe bíblica: el *shemá* y el decálogo. El Deuteronomio se presenta, además, como documento constitucional del pueblo de Dios y como palabra de Dios, mediada por boca profética, que instruye y conforma al pueblo para una nueva coyuntura histórica y geográfica. No es, entonces, nada accidental que en este libro se presenten pautas concretas tendientes a modelar una liturgia que se entronque con el eje teológico de la Biblia, presente en Deuteronomio 5.6–21; 6.1–4 y 12–26, y confirmados por Jesús en Marcos 12.28–34.

YHVH es nuestro único Dios, ¡y nadie más!

Tanto el *Shemá* como el Decálogo afirman de entrada que “YHVH es nuestro/tú Dios” (Dt 5.6 y 6.4) —ambos

pronombres referidos a los miembros del pueblo de la alianza—. Este es el eje teológico del libro de Deuteronomio, de todo el Antiguo Testamento y de toda la Biblia. Por ello, tanto el Decálogo como el *Shemá* ofrecen, de inmediato, pautas claras y concretas para asegurar que ese centro se mantenga incólume en cada segmento de la vida del individuo y de la comunidad de la alianza (los primeros cuatro mandamientos del decálogo y los vv. 5–9 del *Shemá*). De manera positiva, el *Shemá* enseña que el amor a Dios debe saturar todo rincón de la vida humana:

Ama a tu Dios con todo lo que *piensas*, con todo lo que *eres* y con todo lo que *vales*. Apréndete de memoria todas las enseñanzas que hoy te he dado, y repítelas a tus hijos a todas horas y en todo lugar: cuando estés en tu casa o en el camino, y cuando te levantes o cuando te acuestes. Escríbelas en tiras de cuero y átalas a tu brazo, y cuélgalas en tu frente. Escríbelas en la puerta de tu casa y en los portones de tu ciudad. (Traducción en Lenguaje Actual-tla).

Por su parte, el Decálogo, en sus tres primeras “palabras” salvaguarda la integridad de YHVH y de su nombre impidiendo la presencia de otros dioses en su culto, la adoración de las imágenes de esos dioses y el uso indebido del nombre de Dios. Lo que ambos textos establecen como elemento central de la teología bíblica es *la singularidad de YHVH* manifestada en la vida de su pueblo a través de una lealtad absoluta y única.

Ahora bien, ¿por qué YHVH y no otro dios, por qué un YHVH anicónico, por qué un YHVH impronunciable, por qué un YHVH a quien hay que amar sin reservas? Porque YHVH no es un dios para conocer desde el sesgo ontológico —de allí que la Biblia nunca insista en afirmar o negar la existencia de Dios—, sino desde el ámbito relacional; es

decir, YHVH no es “El que Es”, sino “El que está disponible para...”. Por ello no se le revela a los filósofos o académicos en la Biblia, sino a “un pueblo oprimido” (Éx 3.1–15; Os 12.9; 13.4). Es el Dios “que está con” (Gn 39.2–4; 20–22; Éx 3.12; Dt 2.7; 20.1; 31.6, 8, 23; Jos 1.5, 9, 17; 3.7; 1S 3.19; etc.); por ello, la mejor expresión o sinónimo de YHVH es *Emmanuel* (“con-nosotros-Dios”, Isaías 7.14).

En la Biblia, y de manera especial en el Antiguo Testamento, la alianza es el medio principal a través del cual se manifiesta el carácter relacional de YHVH con el ser humano. No es por otra razón que al Decálogo se le considere en Deuteronomio como el principal documento de la alianza (Dt 4.13). De acuerdo con ese documento, YHVH se convirtió en el único Dios de Israel, por el éxodo, por la liberación de la opresión (Dt 5.6). Todo lo que se diga acerca de la relación YHVH-Israel en el Decálogo se hace a la luz del éxodo; de ese evento que corresponde, sin duda, a la ética social. Para resaltar este asunto, la versión deuteronomica del Decálogo cambia la dinámica retórica del texto al mover el tema principal del Decálogo más antiguo (el de Éx 20) del principio hacia el centro. De esta manera, la “palabra” sobre el sábado (Dt 5.12–15) reúne todo lo que se quiere decir sobre lo que se espera que el miembro del pueblo de Dios haga en su relación con Dios y todo lo que se espera que haga con el prójimo. Es decir, como eje central, el mandamiento sobre el sábado atrae hacia sí lo que los primeros tres mandamientos dicen acerca de Dios, y atrae hacia sí los mandamientos que le siguen y que ofrecen pautas para la relación con el prójimo.

Tanto el Decálogo como el *Shemá* (y así lo entiende el mismo Jesús en Marcos 12.28–34) colocan el tema de la singularidad de YHVH y la responsabilidad con el prójimo como elementos inseparables, como las dos caras de la misma

moneda —así lo entenderá también 1 Juan en 4.7ss.—. De allí la tesis enunciada al principio de este ensayo.

La única manera correcta de articular el nombre de Dios, YHVH, es haciéndonos semejantes a Dios en el fondo de su ser: el relacional, el estar con, el solidario. Nuestra relación correcta con Él tiene que integrar el compromiso con el otro —especialmente con el pobre, el débil y vulnerable— y, a la vez, nuestra relación con el otro tiene que integrar la que tenemos con Dios. No hay manera de relacionarnos con otro ser humano y con la naturaleza sin que se haga por mediación divina. Si no es así, cómo entender a fondo la exhortación del *Shemá* de amar a Dios con toda nuestra mente, con todo nuestro ser y con todo lo que tenemos y valemos (Dt 6.5). Si nuestro amor a Dios invade cada rincón de nuestra vida, entonces no hay manera de relacionarnos con los otros y con nuestro entorno ecológico sino a través del tamiz del amor de Dios y a Dios.

Un examen cuidadoso en todo el Antiguo Testamento de la tesis enunciada al principio lleva a concluir que cuando se abandona a YHVH y se obedece y adora a otros dioses e ídolos, se abre el camino a la violencia, la indiferencia y la injusticia; y cuando la violencia y la injusticia se convierten en el denominador común de nuestra vida, el verdadero Dios se ausenta y en su lugar nos hacemos de dioses falsos e ídolos.

Dime qué clase de culto celebras
y te diré qué clase de iglesia eres,
y cuál es el dios que adoras

El libro de Deuteronomio está presto a señalar que el espacio litúrgico es el *locus principalis* donde se manifiesta el principio teológico central de la fe bíblica. El Decálogo se entrega de manera directa a la asamblea del pueblo reunida

en torno al monte Sinaí, en medio de manifestaciones teofánicas con alto contenido litúrgico. El *Shemá* se entrega en el contexto del hogar, y concretamente en relación con la práctica cultural familiar (Dt 6.20–25). Pero, sobre todo, el espacio en el que Deuteronomio discurre sobre los dos temas teológicos centrales, los capítulos 12–26, conocidos como “el Código deuteronomico”, están inmersos en un cargado ambiente litúrgico.

La estructura del Deuteronomio coloca al Código deuteronomico en su centro, pues es la *Torah* o documento constitucional (*politeia*) que enseña Moisés, en las planicies de Moab para normar la vida del pueblo de la alianza al entrar a tomar posesión de la Tierra prometida. En ese Código, Moisés estipula para el pueblo todo lo que tiene que ver con su relación con YHWH, su Dios, y con los otros miembros del pueblo y las personas y pueblos ajenos a la alianza. El tema litúrgico o cultural aparece como el marco que encierra la enseñanza con respecto a Dios y el ser humano.

El culto define todo el pensar y el actuar del pueblo de la alianza: desde el culto y hacia el culto se define el ser (*ontos*) y el actuar (*ethos*) del pueblo de Dios, de la iglesia. ¡Qué bien calza en este elemento característico de Deuteronomio el aforismo acuñado por el teólogo litúrgico A. D. Müller: “El culto es la respuesta más concreta a la pregunta hecha para saber dónde está la iglesia”. Este aforismo refleja el interés del Código por señalar esa inseparable pertenencia del culto con la vida cotidiana; ¡ambos son, a fin de cuentas, “liturgia” (*leitourgia* [de *laos*= pueblo y *érgon*= trabajo], “el quehacer del pueblo”).

Deuteronomio —elaborado como *politeia* para el pueblo, en forma de discursos dados por Moisés en el momento en el que el pueblo de la alianza se aprestaba a entrar en la Tierra prometida— es una retórica de la *Torah* que presenta

una visión litúrgica para un pueblo que es desafiado a crear un nuevo estilo de vida diferente —el *statu quo*— al que han definido e impuesto diversos poderes hegemónicos a través de la historia del pueblo de Dios —Egipto, Babilonia, Persia—. En otras palabras, Deuteronomio es una alternativa o, como Walter Brueggemann ha denominado, “mundo contraimaginado” frente al *statu quo*. Y para ello, Deuteronomio usa el espacio litúrgico, pues es precisamente en el culto donde el oferente deja el individualismo y el egocentrismo para vincularse con el otro y la otra en comunidad. El culto, además, es para Deuteronomio el lugar donde el pueblo en pleno testifica de su compromiso con Dios y con su prójimo; en el culto se refleja de qué manera se vive la vida cotidiana, de cuáles son sus valores, sus prioridades y con quiénes y con qué está comprometida. El culto, también, es el espacio en el que lugares distintos y tiempos diferentes se conjugan en el “aquí y ahora” de la comunidad adorante. Para el Deuteronomio, el culto, aunque rememora el pasado y visualiza el futuro, le pertenece a la comunidad oferente, y por eso el “hoy” es lo acentuado: *Jehová nuestro Dios hizo pacto con nosotros en Horeb. No con nuestros padres hizo Jehová este pacto, sino con nosotros todos los que estamos aquí hoy vivos* (Dt 5.2–3). En el culto, la generación presente, la de hoy, es responsable de no cometer los errores y pecados de la generación pasada, la de ayer, pero sí de enseñar y preparar a la generación futura, la de mañana, a vivir de acuerdo con la *Torah* deuteronomica, la antigua Palabra de Dios remodelada para nuevos tiempos y nuevos desafíos. Todo eso se encuentra contenido en la metáfora del sábado, día especialísimo donde lo litúrgico adquiere lugar primordial.

Abramos el Código deuteronomico para que sea el texto quien nos desvele esa amalgama entre la liturgia y el tema central de la Biblia.

Al igual que el Decálogo (Dt 5.6–21), el Código (caps. 12–26) ofrece un movimiento que va del compromiso con Dios (caps. 12–18) hacia la responsabilidad con los otros seres humanos (caps. 19–25). Pero a diferencia del Decálogo, que hace girar toda su temática en torno a la “palabra” sobre el sábado, la *Torah* deuteronomica (12–26) encierra todas las estipulaciones respecto de Dios y del prójimo en el contexto del culto.

El marco litúrgico del Código Deuteronomico (12.1–13.18 y 26.1–15)

La singularidad de YHVH y la demanda de fidelidad total se presentan de varias maneras en este marco. Sobre todo, el énfasis se da en la indivisibilidad o armonía de la comunidad de la alianza: YHVH no se divide. Dios, en su unicidad, refleja su proyecto respecto del pueblo: una nación que no se divide ni política ni socialmente. Lo primero que expresa esa indivisibilidad es la fórmula “el lugar que Jehová vuestro Dios escogiere” que aparece de manera constante por todo el pasaje (12.5, 11, 14, 18, 21, 26; 26.2). Con ella se aseguraba la exclusión del culto a otros dioses, la práctica de ritos culturales inapropiados y la inserción de personal desautorizado para llevar a cabo la liturgia. Además, se aseguraba el trato justo de miembros de la comunidad que por su situación de vulnerabilidad eran propensos a ser marginados y maltratados.

Lo segundo que expresa la indivisibilidad es la acción de “comer”, actividad que se cita más de veinte veces en el marco litúrgico del Código; por ello, no se debía comer —lo relacionado con los sacrificios y ofrendas— fuera del lugar establecido para el culto (v. 17): (a) la comida es parte de la celebración litúrgica y festiva (12.7, 18; 26.11, 12); (b) la

comida representa la dádiva abundante de Dios (12.7, 15, 20–21; 26.1–2, 15); (c) la comida manifiesta la solidaridad con los más débiles y vulnerables de la sociedad (12.18–19; cf. v. 12; 26.11–13). En otras palabras, con la acción de comer, el pueblo relaciona todo su vivir con Dios y el prójimo.

Lo tercero que expresa la indivisibilidad es la palabra “todo” (14 veces en 12.1–28; tres veces en 26.1–15), que enfatiza el radicalismo con el que cada miembro de la comunidad deberá ser fiel a YHVH, obedecer sus ordenanzas, gozar de su bondad y proteger la igualdad de la nación. Sólo una vida de total entrega al Señor y su justicia asegurará el *bien* para el pueblo de Dios (vv. 25, 28). La centralización del culto busca proteger tanto la integridad de la fe yahvista como la de la comunidad. Por un lado, se asegura con ello la singularidad y unicidad de YHVH, y por otro, se asegura también el acceso a los bienes materiales y al descanso festivo de “todos” los miembros de la comunidad. De nuevo, la teología central de Deuteronomio —la unidad y totalidad— enlaza los dos elementos clave de la alianza: **un** Dios y **un** pueblo. El banquete alegre, celebrado en el nombre de Dios, es un evento festivo que afirma la igualdad y la justicia. El culto es un espacio liberador en el que **todos** son iguales ante Dios (v. 12).

Deuteronomio 12.1–13.18 presenta el principio de la singularidad de YHVH establecido por el *Shemá* (6.4–5), pero en sentido negativo: Destruirán por completo *todos* los lugares donde adoran a sus dioses las naciones que ustedes van a desposeer (v. 2). Además de la destrucción total, también se exige la extirpación radical de los nombres de esas divinidades: Borraran de esos lugares los nombres de sus dioses. (v. 3). YHVH no puede vivir en medio de un pueblo que quiera compartir su vida con otros dioses. Cada rincón de la vida de la comunidad debe estar limpio de toda

idolatría y estar ocupado enteramente por YHVH. No sólo el espacio físico deberá estar libre para YHVH, sino también la mente y el corazón del pueblo. En asuntos de idolatría, Deuteronomio pide un “lavado de cerebro”. Para que el “nombre de Dios” pueda morar en medio de su pueblo (v. 5), es necesario que antes desaparezca el nombre de cualquier otro dios (v. 3). Sin embargo, la singularidad de YHVH también se muestra, por la vía negativa, en dejar de hacer las cosas por cuenta propia: “Ustedes no harán allí lo que ahora hacemos aquí, *donde cada uno hace lo que mejor le parece*” (v. 8). No se trata sólo de “servir a otros dioses”; la fidelidad se manifiesta también en el mantenimiento de la sintonía con la voluntad de Dios. El voluntarismo no sólo le abre las puertas a la idolatría, sino también al desmembramiento de la comunidad. Únicamente en la unidad de Dios se asegura la unidad del pueblo (*cf.* Fil 2.1–11). El desarraigo de los nombres de los otros dioses y el reemplazo de la voluntad humana individualista marcan el fin del orden antiguo —idolatría y egocentrismo—, y dan cabida a un nuevo orden, totalmente estructurado bajo la voluntad de Dios: la lealtad absoluta que asegura el bien común.

Deuteronomio 26.1–15 presenta el tema de la singularidad de YHVH valiéndose de los conceptos del éxodo y de la alianza. YHVH es el único Dios de Israel porque fue Él y no otro dios quien se jugó su poder, su nombre y su esencia divina al decidir sacar de la opresión a un grupo de esclavos oprimidos por el poder hegemónico de Egipto y hacerlo su pueblo (véase Dt 32). YHVH es el único Dios de Israel porque cumple con sus compromisos de alianza: la dádiva de la tierra y de sus abundantes frutos.

Al leer el marco del Código (12.1–13.18; 26.1–15) se nota que la preocupación por la fidelidad a YHVH y la práctica de la justicia social se expresan considerando el asunto sobre

el *lugar del culto* (12.1–28), el *objeto del culto* (12.29–13.18) y el *tiempo litúrgico* (26.1–15). La regulación de estas tres áreas no tiene como propósito el control y manipulación de la comunidad de la alianza, sino la protección de la integridad de YHVH, el único Dios de este pueblo, la comunidad en su totalidad —sobre todo a los miembros más vulnerables a quienes comúnmente se margina, silencia y oprime— y la creación en general. En otras palabras, la retórica de la *Torah* deuteronomica concibe al culto como ofrenda a YHVH y como servicio solidario al “otro”.

El culto, base para la práctica de la justicia social (14.22–16.17)

En esta unidad, el concepto del “sábado” —el número siete abunda en estos capítulos cargados de actividades litúrgicas y fechas festivas— funciona como amarre de todo lo que se diga sobre el culto como fundamento de la práctica de la justicia social. De nuevo, aquí se conjugan en el culto la afirmación de la unicidad y singularidad de YHVH (14.23, 24, 25; 15.20; 16.2, 6, 7, 11, 15, 16), y la igualdad de todos los miembros de la comunidad que se presenta ante Dios (14.29; 15.4, 7, 9, 11; 16.11, 14). En este texto se acentúa todavía más el tema de la igualdad social con el uso de la analogía de las relaciones familiares; una y otra vez se usa la palabra “hermano” para referirse al prójimo hebreo, incluyendo a los inmigrantes, y a todos ellos se les considera parte del entorno familiar en las celebraciones de las fiestas y del culto. Todos, desde el rey hasta el esclavo, son, por la presencia de la palabra “hermano”, puestos bajo un denominador común. Aunque tal sueño no fue siempre una realidad —y así lo reportan Amós y Oseas al hablar de una sociedad dividida entre ricos y pobres—, esta enseñanza era una joya que la

comunidad fiel retomaba a cada paso de su historia y que provenía de las más antiguas tradiciones del pueblo de Dios. La lectura del Código deuteronomico fue y seguirá siendo una ayuda vital para descubrir la importancia de la justicia como camino hacia la igualdad en la nación de la alianza. Y esta enseñanza se da, sobre todo, en las secciones que tienen que ver con la instrucción litúrgica; allí está el eje de la vida de quienes han sido convocados por Dios para servirlo y servir a sus hermanos.

Sin embargo, no debemos olvidar que este tema de la hermandad y la justicia social se nutre de la memoria del éxodo (15.15; 16.12). La llamada a practicar la justicia en la comunidad de la alianza tiene como móvil el evento liberador del éxodo: los hebreos, liberados de la cautividad y la esclavitud, deberán practicar la justicia y la igualdad porque ellos fueron receptores de justicia y gracia de parte de su Dios: YHWH.

Esta sección nos recuerda que todo elemento perteneciente al culto y a la adoración a Dios tiene que ser, necesariamente, compartido y celebrado por todos en la comunidad del pueblo de Dios. Se afirma así, una vez más, que el culto no es sólo una fuerza iconoclasta, sino también una fuerza justiciera.

Esta conjugación de fidelidad y justicia no puede producir, por consecuencia lógica, otra cosa más que un espíritu de alegría y festividad. De acuerdo con Deuteronomio, el culto al único Dios y la afirmación de la hermandad son experiencias que se celebran con fiestas y abundante alegría. El verbo “alegrarse” aparece cuatro veces en esta unidad (14.26; 16.11, 13, 15), y la palabra “fiesta”, siete (16.8, 10, 13, 15, 16). El culto viene a ser así la celebración, en esperanza, de lo que todavía no es una realidad completa. Porque si en la vida cotidiana muchas fuerzas impiden el logro de

una sociedad basada en la justicia y la igualdad, el culto se convierte en el espacio en el que sí se realiza tal sueño; de otra manera no sería culto. **Porque el culto existe sólo con la presencia de la fidelidad absoluta a nuestro Dios y con la práctica de la justicia.**

En efecto, de acuerdo con la retórica de la *Torah* deuteronomica, el culto no es la celebración de una teoría acerca de la justicia y la igualdad, o de la fidelidad al Señor. Más bien, se dan pasos concretos para demostrar que, en efecto, es el espacio que permite la subsistencia de ambas realidades: la celebración de la fidelidad se muestra al efectuarse el culto en el lugar escogido por Dios; la celebración de la justicia se muestra al compartir la comida con el necesitado y menesteroso, al liberar a los esclavos, al perdonar las deudas y al reírse y gozarse en experiencias y eventos en los que “a nadie se le deja afuera”.

Administradores de la *politeia* deuteronomica (16.18–18.23)

Esta unidad habla de manera particular de los diferentes cargos o responsabilidades dentro del pueblo de la alianza: jueces (16.18–17.13), reyes (17.14–20), sacerdotes levíticos (18.1–14), profetas (18.15–22). Su tarea, como es de esperarse, se concentra en asegurar que la *Torah* (Código deuteronomico) es enseñada y obedecida por ser la expresión concreta del proyecto de Dios para el pueblo de la alianza. La tarea central es, obviamente, asegurar que la singularidad de YHWH y la fidelidad completa del pueblo se mantengan íntegras, y que la justicia social sea la práctica de vida de todo miembro de la comunidad.

La variedad de tareas asegura, sin lugar a dudas, que ningún individuo ni grupo particular se arrogue poder

exclusivo. Además, esa distribución de autoridad y poder asegura que el primer y principal mandamiento se mantenga en toda su integridad: el poder total reside exclusivamente en Dios, y el poder o autoridad de quienes detentan los diferentes cargos es simple y llanamente derivativo; no les pertenece, lo han recibido para el servicio de Dios y los demás. En otras palabras, su lugar de “privilegio” es para la obediencia y el servicio; la exclusividad de poder y autoridad, el uso del cargo para ser servido y privilegiado no son otra cosa más que una manifestación de idolatría.

En relación con el culto o la liturgia, los sacerdotes-levitas y los profetas ocupan lugar central. Los primeros como educadores de la comunidad y responsables de todos los actos y ritos litúrgicos realizados en el templo y en medio de la comunidad completa; los segundos como proclamadores y voceros de Dios.

Conclusión

Este ensayo se engarza con otros dos escritos previos sobre el tema de la liturgia: “El culto como fuerza iconoclasta: un estudio del salmo 100” y “En la instrucción de YHVH está su delicia: culto, Palabra y obediencia” —publicados en otros libros—. Juntos, estos tres ensayos discurren sobre el ser de Dios, su conocimiento y la práctica correcta de la liturgia.

Si la actividad litúrgica dice cuál es el ser y el hacer de la iglesia, se hace imperativo en nuestro aquí y ahora que el eje teológico al que nos hemos referido se convierta en el punto de referencia para todo quehacer cultural y la constante evaluación de la práctica litúrgica en nuestra América Latina evangélica.

Toda actividad litúrgica que le robe la gloria a Dios es, sin duda, una práctica idolátrica. Cuando nuestros cultos

no son otra cosa que el reflejo del *statu quo* —la ideología del poder hegemónico—, tal práctica es idolatría. Cuando en el culto una de las áreas de responsabilidad toma el lugar central y margina o hace a un lado a otras, eso atenta contra la integridad de la indivisibilidad de Dios y de la comunidad adorante.

El culto es profundamente comunitario, solidario e igualitario. En él, aunque parezca contradictorio, ni siquiera Dios desea adjudicarse el lugar central, si se lo considera o define como Dios ajeno al ser humano y a la creación. El Dios de la Biblia no es ni narcisista ni egocéntrico. Es un dato testificado en la misma Biblia que en la práctica de la adoración los que más resultan beneficiados son los adorantes y no el adorado.



La Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) es un movimiento evangélico que, desde la década de 1970, promueve espacios de reflexión teológica contextualizada en el colorido y dolido escenario de América Latina. Sus encuentros de fraternidad y de diálogo comunitario con la Palabra están marcados por la diversidad del pueblo evangélico y por el compromiso con el Reino de Dios y su expresión en la vida y misión de la iglesia latinoamericana.

Anhelamos una iglesia latinoamericana que —transformada por la Palabra y el Espíritu— fermenta todas las áreas de la vida de nuestros pueblos como agente del Reino de Dios y su justicia.

La FTL, como parte de la iglesia, fomenta espacios fraternos de diálogo y reflexión bíblico-teológica desde América Latina.

Objetivos:

1. Promover la reflexión en torno al Evangelio y a su significado para el ser humano y la sociedad en América Latina. Con este fin estimula el desarrollo de un pensamiento evangélico atento a los interrogantes que le plantea la vida en el mundo latinoamericano. Para tal reflexión, acepta el carácter normativo de la Biblia como Palabra escrita de Dios, escuchando bajo la dirección del Espíritu Santo el mensaje bíblico en relación con las relatividades de la situación concreta.

2. Construir una plataforma de diálogo entre personas que confiesen a Jesucristo como Salvador y Señor y están dispuestas a reflexionar a la luz de la Biblia a fin de comunicar el evangelio en medio de las culturas latinoamericanas.
3. Contribuir a la vida y misión de las iglesias evangélicas en América Latina, sin pretender hablar en nombre de ellas ni asumir la posición de su vocero en el continente latinoamericano.



Ediciones PUMA

Ediciones Puma es una Asociación Civil sin fines de lucro constituida legalmente en el Perú en el año 1992.

Nuestra Misión

Servir a Jesucristo apoyando a las iglesias en su tarea de evangelización, docencia y discipulado, y acción social, por medio de la publicación y distribución de literatura cristiana.

Nuestra Visión

Somos una editorial que publica y distribuye libros de contenido bíblico y teológico para la transformación de la realidad humana, en los países y lugares de habla hispana.

Toda actividad litúrgica que le robe la gloria de Dios es, sin duda, una práctica idolátrica. Cuando nuestros cultos no son otra cosa que el reflejo del *statu quo* -la ideología del poder hegemónico-, tal práctica es idolátrica. Cuando en el culto una de las áreas de responsabilidad toma el lugar y margina o hace a un lado a otras, eso atenta contra la integridad de la indivisibilidad de Dios y de la comunidad adorante.