Aportes Teológicos

Revista de la Escuela de Ciencias Teológicas
Universidad Bíblica Latinoamericana
No. 4 — Año 2018

Hacia una teología feminista intercultural-descolonial de la liberación

Viviana Carolina Machuca

Elsa Tamez

ISSN 2215-4477

APORTES TEOLÓGICOS es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción teológica latinoamericana.

***

Viviana Carolina Machuca, colombiana, es Bachiller superior en Teología, Licenciada en Ciencias Teológicas, Magister en Filosofía latinoamericana. Con estudios en género y construcción de paz. Actualmente es Gerente de relaciones interinstitucionales de World Vision Colombia. Sus áreas de investigación y trabajo tienen que ver con enfoques diferenciales de derechos, especialmente de la niñez más vulnerable y mujeres en el marco de conflictos armados.

UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

"El artículo busca un acercamiento a los principales debates en torno a la interculturalidad crítica y las epistemologías descoloniales, identificando los desafíos para las teologías feministas latinoamericanas de la liberación".

V.C. Machuca

Las santas cenas de los estigmatizados

Análisis teológico de un ritual inclusivo

Erick Umaña-Castro

El autor: Erick Umaña-Castro es psicólogo con estudios de posgrado en Ciencias Cognitivas, Universidad de Costa Rica (UCR). Graduado en Teología y Magíster en Estudios Teológicos de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional (UNA). Ministro luterano.

UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
www.ubl.ac.cr

Copyright © 2020

Editorial SEBILA
Escuela de Teología
Revista Aportes Teológicos
No. 7 — Año 2020

ISSN 2215-4477

Producción: Escuela de Ciencias Teológicas, UBL
Director Aportes Teológicos: Dr. Martin Hoffmann
Diagramación/diseño portada: Damaris Alvarez Siézar

Imagen de portada: Mural de *Maximino Cerezo Barredo (*1932), pintor y sacerdote claretiano español, nacido en Villaviciosa-Asturias. Se especializó en pintura mural de carácter religioso, desarrollada principalmente en Latinoamérica. Por el carácter de su obra, fuertemente influida por un talante social y religioso, es conocido como el "pintor de la liberación". Tomado de: http://www.mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=cerezo-barredo-maximino

Impreso en San José, Costa Rica
Mayo, 2020

CONTENIDO

PRESENTACIÓN 5

RESUMEN 9

INTRODUCCIÓN 11

1. ANTECEDENTES Y DESCRIPCIÓN DEL RITUAL 14

1.1 Antecedentes de la experiencia litúrgica 14

1.2 Descripción de la dimensión material del ritual en los inicios de la misa inclusiva 17

1.2.1 Introducción: generalidades de la liturgia cristiana 17

1.2.2 La liturgia de la misa inclusiva 19

2. El RITO ESCENIFICACIÓN DE UNA NUEVA HUMANIDAD 25

2.1 El rito judeo-cristiano 25

2.1.1 El ritual espejo de la interpelación de la justicia 29

2.2 Rito y significación 32

2.2.1 Ritualismo 33

2.2.2 Ritual y corporalidad 35

2.3 Rito, individualismo y comunidad solidaria 38

2.3.1 Rito y lucha solidaria 39

3. SÍMBOLOS Y GESTUALIDAD LITÚRGICA 40

3.1 El carácter del símbolo 40

3.2 La fuerza de los símbolos religiosos 41
3.2.1 Símbolos de Dios 46
3.2.2 El símbolo del reino de Dios 50
3.3 La importancia del gesto en la liturgia 52
3.3.1 La eucaristía un gesto simbólico central 54
3.4 El gesto en la liturgia del Jueves Santo 55

4. LA EUCARISTÍA 57
4.1 La eucarística: un encuentro liberador 57
4.2 La liberación del ritualismo sacramental. 60
4.3 La eucaristía y la vida en el Espíritu 63
4.4 Comensalidad eucarística 64

5. LA COMUNIDAD Y EL MODELO JESUÁNICO INCLUSIVO 66
5.1 Una comunidad humana y pneumatológica 66
5.2 El modelo jesuánico de familia contracultural 71
5.3 El acompañamiento en comunidades inclusivas 77
5.3.1 El relato de Emaús: modelo de acompañamiento 80
5.3.2 El papel ministerial en el acompañamiento 81

BIBLIOGRAFÍA 82

PRESENTACIÓN

Es un tema fundamental y a la vez provocador el que presentamos en este número de Aportes Teológicos: *Las santas cenas de los estigmatizados - Análisis teológico de un ritual inclusivo.*

Es fundamental porque expone una interpretación de las más importantes implicancias del rito de la Santa Cena y es provocador, ya que considera la Santa Cena en el marco de la práctica de una comunidad de fe inclusiva. Con esto el autor, Erick Umaña Castro, logra destacar el significado actual de la Santa Cena más allá de un enfoque tradicional como rito establecido.

Las grandes pautas de su interpretación son las siguientes:

El punto de arranque del análisis no es la doctrina eclesial sobre la Eucaristía o Santa Cena, sino los inicios de la práctica y liturgia de una comunidad diversa dentro de la Iglesia Luterana Costarricense. La así llamada *misa inclusiva* surgió en el contexto de "un proceso de acompañamiento a personas con VIH que en su mayoría sufrían una serie de estigmatizaciones morales, religiosas y socioculturales". A partir de ese desarrollo concientizador se escenifica un espacio de encuentro de personas "de diversa orientación sexual o condición social, tanto heterosexuales como LGTBI". La comunidad de fe y su celebración de la Santa Cena propician "el empoderamiento, la autoestima, la

deconstrucción de estigmas religiosos y la vivencia de símbolos de 'lo divino' de carácter heterodoxo." Con este trasfondo, el autor resalta cinco aspectos teológicos de la Santa Cena que tocan específicamente la situación de "los estigmatizados".

(1) Analiza la liturgia de la misa inclusiva como modelo de una *liturgia* luterana y elabora especialmente la dimensión de comensalidad y el espacio relacional humanizante.

(2) *El aspecto eclesiológico* se realiza primordiamente en el encuentro comunitario y la participación activa de las personas creyentes en la que se manifiestan rasgos de la justicia de Dios.

(3) *El aspecto cristológico* aparece en la "memoria peligrosa" del Crucificado que tiene un potencial liberador: "la muerte del estigmatizado por la ley que es reivindicado por Dios en la Resurrección. El creyente, al vivir en el Resucitado, constata que la opresión y la muerte no tienen la última palabra."

(4) *El significado soteriológico* de la Santa Cena se escenifica mediante el rito reforzando contenidos teológicos como: la inclusividad, la aceptación, la gestión de la culpa, la conversión y la reconciliación.

(5) De suma importancia es el énfasis que el autor hace *de la dimensión ética* del rito, es decir "la conjunción del culto divino y la exigencia de

> la justica". "El ritual eucarístico debe ser fuente de compromiso hacia las luchas a favor de derechos humanos y la dignidad de cada sujeto. La fracción del pan en la anamnesis de la muerte y resurrección de Jesucristo se correlaciona con la 'puesta en común' (koinonía)."

Más allá, los capítulos sobre el rito como escenificación de la nueva humanidad, los símbolos y la comunidad como modelo jesuánico inclusivo presentan significativos conocimientos fundamentales de la Santa Cena y convierten el artículo en una síntesis de la teología eucarística.

Este ensayo es una versión revisada de una selección de capítulos del Trabajo final de graduación de la maestría en Estudios Teológicos de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional de Costa Rica, y de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Martin Hoffmann
Director *Aportes Teológicos*

"Desde sus inicios el ámbito de la misa inclusiva se concibió para que en él confluyeran tanto personas LGTBI como heterosexuales que, juntas, alcanzaran la conversión en dirección a la integración y la justicia. Algunos principios gestores fueron la riqueza de lo plural, la defensa integral de derechos y el ecumenismo". *E. Umaña*

Las santas cenas de los estigmatizados

Análisis teológico de un ritual inclusivo

Communion services with stigmatized groups

Theological analysis of an inclusive ritual

*Erick Umaña-Castro**

Resumen:

El presente texto contiene algunas reflexiones crítico teológicas alrededor de la liturgia de una comunidad de fe inclusiva. Con la Santa Cena como uno de los ejes del análisis, se hace revisión de cierta tradición eclesiástica que ha privilegiado una sacramentalidad excluyente que aparta de la comensalidad a personas maldecidas por el sistema social y la institucionalidad religiosa. Se argumenta que la misa inclusiva, en su conformación inicial, ofrece en su propuesta y desarrollo litúrgico un campo relacional humanizante. Se destaca la naturaleza de símbolos

* Erick Umaña. Psicólogo con estudios de posgrado en Ciencias Cognitivas, Universidad de Costa Rica (UCR). Graduado en Teología y Magíster en Estudios Teológicos de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional (UNA). Ministro luterano.

y gestos rituales como potenciadores de vivencias comunitarias y representaciones liberadoras de la Divinidad, lo cual permite pensar en las posibilidades de deconstrucción de religiosidades gestoras de idolatrizaciones que imponen estigmas. Finalmente, es presentado el modelo jesuánico inclusivo contracultural como guía en la configuración y acompañamiento de comunidades alternativas.

Summary:

This text offers some critical-theological reflections on the liturgy of an inclusive faith community. With the communion service as a focal point, it looks at a certain ecclesiastical tradition that has privileged an exclusive sacramentality that separates from fellowship those people who are cursed by the social system and the religious institution. It argues that an inclusive mass, in its liturgical development, offers a humanizing relational space. It points out the power of symbols and rituals to create community and liberating representations of the Divine. This makes it possible to deconstruct idolatries that impose stigmas. Finally, the article presents the inclusive counter-cultural model of Jesus as a guide to form and accompany alternative communities.

Palabras claves:

Santa Cena, símbolos, ritual, misa inclusiva, comunidad, estigmatización, liturgia.

Key words:

Sacrament, symbols, ritual, inclusive mass, community, stigmatization, liturgy.

INTRODUCCIÓN

Al hablar de diversidad se hace referencia a la multiplicidad de modalidades de expresión de la complejidad humana en donde la dimensión sexo-género es un componente significativo. La constatación de la pluralidad humana (heterogeneidad sociocultural, religiosa, identitaria y étnica, entre otras) exige respeto y reconocimiento del otro como sujeto. El modo de articulación comunitaria presente en los inicios de la *misa inclusiva* tiene la potencialidad de construir campos relacionales que consolidan el reconocimiento, la solidaridad, la autoestima y la afirmación de la vida entre seres humanos.

Podemos constatar que construcciones socioculturales segregantes de naturaleza kyriarcal discriminan a quienes no encajan en los consensos hegemónicos. Esto deviene en la fractura de la convivencia entre sujetos y, en consecuencia, al sabotaje de impulsos humanos que empoderan emprendimientos colectivos dignificadores. En contraposición, los movimientos sociales y comunitarios que asumen la diversidad como riqueza generan autoestima, enlazan solidariamente a las personas empoderándolas para la promoción humana, y rechazan la continuidad de campos relacionales deshumanizantes fosilizados en estructuras sociales.

Es menester emprender la comprensión de discursos y prácticas que se escenifican en comunidades alternativas. A la vez, pueden ser desveladas las contradicciones sociales y las distorsiones institucionales religiosas que animan la construcción de espacios contraculturales. Dichas comunidades no solamente logran superar en cierto grado el estigma y la discriminación en su propio seno, sino que también pueden fomentar caminos que conducen a mundos posibles más humanos.

La liturgia en el contexto de los orígenes de la misa inclusiva y el rito del *lavatorio de los pies*, procura confrontar la sacramentalidad y ritualismo

eclesiástico tradicional asentado en dogmas. La comensalidad eucarística comprende el cuidado mutuo y la justicia que supone el seguimiento de Jesús que impulsa a alcanzar en la actualidad los principios del Reino en la esfera pública y privada. Personas que participan en la *celebración* arrastran diversos grados de exclusión o autoexclusión de los lugares "decentes". En la experiencia ritual encuentran experiencias mediatizadas por símbolos que procuran canalizar una vivencia liberadora de la Divinidad. Aunado a ello, deconstruyen las religiosidades opresoras gestoras de *idolatrizaciones* que desgastan la vida al implantar estigmas y culpa.

Los sujetos necesitan campos relacionales positivos que afirmen la vida al exorcizar los demonios de la opresión mediante la comensalidad y el reconocimiento del otro como prójimo. La alusión a una familia alternativa en torno al culto es una reacción contracultural a los *aparatos clericales*[1] que participan del entramado sociocultural excluyente. El ritual de dicha "familia" es preámbulo y señal del Reino anunciado por Jesús.

Como veremos, desde sus inicios el ámbito de la misa inclusiva se concibió para que en él confluyeran tanto personas LGTBI[2] como heterosexuales que, juntas, alcanzaran la conversión en dirección a la integración y la justicia. Algunos principios gestores fueron la riqueza de lo plural, la defensa integral de derechos y el ecumenismo.

En este escrito, la liturgia inclusiva es interpelada para construir reflexiones crítico-teológicas que coadyuven en la replicación crítica de dicha experiencia de ruptura y reconfiguración comunitaria. También se procura desvelar invenciones (como el dogmatismo fundamentalista) que han llevado a un amplio espectro de las instituciones eclesiásticas a

1 Las iglesias como aparatos clericales son: "factor de reproducción del "orden" social sistémico, contribuyen a establecer o fijar "lo debido" (Gallardo 2015, 114).

2 Personas lesbianas, gay, transexuales, bisexuales e intersexo entre otras.

traicionar el ímpetu liberador y contestatario del movimiento jesuánico Ello aunado al pertinente abordaje crítico de los alcances y limitaciones del espacio celebrativo.

En el transcurso del ensayo se quiere rastrear en particular la comprensión de la eucaristía en las misas inclusivas teniendo como fondo la concepción de dicho ritual en la tradición eclesiástica. Tradición que ha privilegiado una noción de sacramentalidad que suele ser excluyente, al no permitir la comensalidad de mesa con personas maldecidas por el sistema social y la institucionalidad religiosa. En consecuencia, es necesario explorar elementos litúrgico-teológicos a partir de los cuales hay ruptura con el ritualismo y dogmatismo eclesiásticos. Todo esto requiere analizar en lenguaje teológico sistemático una serie de nociones atinentes al culto. El presente ensayo comprende una revisión y selección de algunos capítulos de la reflexión socio-teológica que llevé a cabo en el *Trabajo Final de graduación del posgrado en Estudios Teológicos de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional de Costa Rica*[3], *y de la Universidad Bíblica Latinoamericana*. Las nociones de índole teológica que fueron seleccionadas acentúan el discurso sobre la Santa Cena desarrollado a partir de la literatura disponible y el análisis de la experiencia ritual.

El objetivo trazado es brindar un modesto aporte en la creación de emprendimientos colectivos y campos relacionales que estimulen la autoestima, el empoderamiento y la fraternidad inclusiva en comunidades y organizaciones basadas en la fe.

3 Véase (Umaña Castro 2018).

1. ANTECEDENTES Y DESCRIPCIÓN DEL RITUAL

1.1 Antecedentes de la experiencia litúrgica

A partir del 2005, la Iglesia luterana costarricense (ILCO) inició una serie de acciones a favor del acompañamiento y la participación eclesial de personas que, por diversos mecanismos discriminatorios, se han visto excluidas de espacios de vivencia de la fe religiosa o se han mantenido invisibilizadas por su orientación sexual no heterosexual.

Ese proyecto de construcción de una "comunidad de fe inclusiva"[4] fue promovido y acompañado por una pareja de misioneros suecos, y apoyada por el liderazgo local encabezado en ese entonces por Melvin Jiménez. Se planteaba la necesidad de facilitar un espacio de espiritualidad (la misa inclusiva) en el cual pudieran participar, desde la pluralidad, personas provenientes de diversos lugares sociales, tradiciones eclesiales o bien personas no-religiosas en búsqueda de un espacio de integración y espiritualidad.

Las acciones se originaron durante el proceso de concientización y de incidencia a varios niveles que llevaba a cabo en ese tiempo dicha institución eclesiástica con respecto al acompañamiento de personas con VIH-SIDA[5]. Se suscitaron una serie de reflexiones en el equipo de trabajo que apuntaron a la necesidad de implementar acciones pastorales alrededor de la misa inclusiva dirigidas fundamentalmente, pero no exclusivamente, a grupos de personas lesbianas, homosexuales, transexuales, bisexuales e intersex.

---

4 Todas las comunidades de fe se fundamentan en el principio de inclusividad. En el proyecto de la misa inclusiva se quería afirmar de manera manifiesta su naturaleza radicalmente inclusiva hacia sectores LGTBI.

5 Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH) y el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA).

Tales discusiones consideraban el vínculo entre el VIH y la población LGTBI que se establece en ciertos contextos religiosos, entre otros, en el sentido de vincular la orientación sexual no heterosexual con un mayor riesgo de adquisición del virus. Además, se presumía que las distintas confesiones en el país cuando facilitan espacios de inserción de personas de la diversidad sexual, suelen hacerlo teniendo como consigna la "conversión" de las mismas a una serie de mandatos de carácter heteronormativo religiosamente legitimados.

A partir de tales discusiones se tomó conciencia de que el estigma afecta incluso más que el VIH a las personas. De esta forma, fue constituido un espacio litúrgico que reflejara en su discurso y praxis el evangelio jesuánico que favorece la dignidad de los seres humanos. La diversidad es constitutiva del ser humano, por ende, el lema de la comunidad rezaba, "Dios vio la diversidad y vio que era buena".

La *misa inclusiva* surgió como consecuencia de un proceso de acompañamiento a personas con VIH que en su mayoría sufrían una serie de estigmatizaciones morales, religiosas y socioculturales. Lo que justificó la gestación de un espacio espiritual que promoviera vínculos basados en el respeto, la solidaridad y la comensalidad. Un lugar de encuentro que propiciara el empoderamiento, la autoestima, la deconstrucción de estigmas religiosos y la vivencia de símbolos de "lo divino" de carácter heterodoxo.

El principio rector de índole teológico que sustentaría tales motivaciones es la teología de la gracia (Tillich 1982). Las personas con una fe religiosa alimentada por esta teología pueden sentirse aceptadas y amadas, a pesar de los prejuicios socioculturales y biografías conflictuadas. Es una experiencia tanto espiritual como psicosocial.

En ese sentido, cabe señalar que el abordaje psicoanalítico parte de un principio paralelo, al propiciar en el "paciente" un proceso de

autoconocimiento en el que puede acceder a "la trama de su propia obra" (Sanabria 2007, 53). La relación transferencial-contratransferencial con el analista ayuda al sujeto a aceptarse a sí mismo, a pesar de sus contradicciones, autoimagen negativa y culpa introyectada. Las comunidades de fe están llamadas a ser "comunidades terapéuticas", en donde la auto-aceptación y la empatía tengan un papel central.

El espacio litúrgico se encaminaba a lograr que las personas forjasen una "comunidad acompañante" de mutua aceptación, en medio de los conflictos y contradicciones existenciales. Un resultado a alcanzar consistía en que la dinámica comunitaria perfilara modelos de aprendizaje y conversión para las iglesias. En el sentido de visibilizar y enfrentar mecanismos discriminatorios de naturaleza religiosa.

La dinámica comunitaria pone en cuestionamiento modelos litúrgicos verticales, desarrollos teológicos estigmatizadores y una serie de símbolos sobre Dios que le conciben como legislador distante y castigador. Esos símbolos acentúan la conflictividad psicosocial que vehiculan los sujetos que se congregan en los espacios eclesiales en general, y este en particular.

Es un reto que las instituciones religiosas asuman en el seno de sus lugares de culto las vivencias de exclusión de las personas. De esa forma, se sigue una suerte de identificación con la metáfora religiosa del "estigma de Cristo" que las personas cargan. Con el proyecto de la misa inclusiva se buscaba que la vivencia eclesial fuera interpelada por la experiencia de la cruz y los procesos liberadores.

La misa inclusiva empieza a escenificarse en aquel entonces los jueves a las 18 horas, durante al menos una hora y treinta minutos en las instalaciones centrales de la ILCO en Paso Ancho, San José de Costa Rica. El espacio se concibió para que participaran personas de diversa orientación sexual o condición social, tanto heterosexuales como LGTBI. El equipo pastoral encabezado por el pastor Magnus Hedqvist y

la pastora Katarina Hedqvist[6], llevaba a cabo esfuerzos en incidencia a varios niveles en el ámbito público. Principalmente la pastoral en ciernes hacía esfuerzos valiosos de acompañamiento a movimientos sociales y organizaciones que desde y, para los sectores LGTBI desarrollaban acciones a favor de derechos humanos.

1.2 Descripción de la dimensión material del ritual en los inicios de la misa inclusiva

1.2.1 Introducción: generalidades de la liturgia cristiana

En la confesión evangélico-luterana (que entronca con la tradición latina de Occidente) se denomina al encuentro litúrgico semanal oficio mayor, servicio o culto. Incluso se le llama "misa", no en el sentido sacrificial que suele asumirse en el catolicismo romano, sino en su acepción de "missio". Es el envío al mundo que se plasma en el ritual durante la "liturgia de cierre" como seguimiento de Jesús a favor del Reino. El oficio mayor está conformado por el oficio de la palabra, con sus raíces en la modalidad sinagogal judía, y el oficio de la santa cena. Dos dimensiones presentes en la liturgia a partir del surgimiento y desarrollo de las iglesias originarias.

En la liturgia de la palabra hay elementos heredados del judaísmo, como la centralidad de los textos bíblicos, su comentario llamado más tarde homilía o sermón, las oraciones y la bendición final (Nm 6.22-27 BA). A esto las comunidades cristianas agregaron la santa cena (la liturgia del "aposento alto") y con el transcurso del tiempo la liturgia se complejizó. La "fracción del pan" en sus inicios se escenificaba en el contexto de una sencilla comida comunitaria conocida como ágape.

Las partes que cambian en la liturgia se encuentran señaladas como "propios" y "prefacios" (Mahler 1995). Las iglesias históricas protestantes

6 Un matrimonio de ministros luteranos que desarrollaron, entre otras labores asignadas, el proyecto de la misa inclusiva. Enviados por la Iglesia sueca como parte de un convenio de acompañamiento interinstitucional.

se guían por el calendario ecuménico; período litúrgico que enmarca las tres fiestas principales del "año de gracia": el amor de Dios donado en la Navidad, la victoria del Hijo en el Domingo de Resurrección y el envió del Espíritu en Pentecostés. Este ordenamiento es una guía que permite tratar una variedad de temas de la tradición cristiana.

El "leccionario ecuménico" es un programa común de lecturas para un ciclo de tres años (Evangelical Lutheran Church in América [ELCA], 1998). Es norma que el texto del evangelio establezca el tema de reflexión para cada encuentro litúrgico. Lo complementan para la elaboración de la reflexión o prédica, las lecturas de las Escrituras Hebreas y las Escrituras Cristianas. A favor de la unificación cultual se procura que los cantos guarden relación con el tema del día. No obstante, muchas veces la escogencia de los cantos se hace antes o durante la celebración por la misma comunidad.

En la liturgia la uniformidad no es un objetivo fundamental. Según la Confesión de Augsburgo[7], no es necesario que los ritos sean iguales para todos los contextos. La liturgia luterana se fundamenta en la libertad que permite la creatividad y la reflexión en función del servicio al otro.

Hay aspectos litúrgicos que pueden omitirse por ser adiáforas, o sea, "accesorios religiosos" que pueden ser suprimidos, y no por ello afectan la fe (Cassese 2006). Cabe señalar que en el protestantismo encontramos iglesias dentro del movimiento de la Iglesia alta (High Church) muy extendida en los países nórdicos, con una estructura litúrgica institucionalizada y clericalizada. En los contextos latinoamericanos es deseable la flexibilidad y la adecuación contextual. Las liturgias deben ser concebidas en clave liberadora, primando la disposición inclusiva, contextual y crítica.

---

7 Dicha Confesión del año 1530 es uno de los textos que conforman el "Libro de Concordia" que reúne las Confesiones de la Iglesia evangélica luterana. Ver (Mélendez 2000).

La estética del espacio litúrgico es importante. La tradición protestante luterana no es iconoclasta, más bien el arte es acogido en todas sus manifestaciones. Lo básico en el espacio ritual es un altar o mesa que es utilizada como símbolo eucarístico y referente litúrgico. En el caso de la misa inclusiva, la mesa se aleja de la pared hacia el centro de la comunidad que se encuentra sentada en círculo. Esta conformación circular tiene un valor simbólico, ya que propicia la participación en interrelaciones horizontales.

En las instituciones eclesiásticas sin procesos de renovación litúrgica, el manejo del espacio señala nociones dicotómicas y verticalistas de raigambre clerical. Por ejemplo, el uso del presbiterio y altar mayor, la ubicación en fila de las bancas, el uso de sillas clericales ("sede presidencial" o la "sede del obispo").

1.2.2 La liturgia de la misa inclusiva

En los inicios de la misa inclusiva la vestimenta litúrgica se limitaba a la camisa clerical y la estola. En la mesa se aprecian los colores de la estación litúrgica correspondiente: verde, morado o azul, rojo y blanco. En la mesa es ubicada una Biblia, una cruz, de una a tres velas para la invocación trinitaria y estolas multicolor. Asimismo, la patena y la copa con el pan/vino y los llamados "purificadores". Se suele colocar floreros en el altar o en el suelo como símbolo de vida.

En una iglesia de rito luterano se espera que destaque una cruz en la pared que, en el caso de la misa inclusiva es vestida con los colores del arco iris, como símbolo de la diversidad de la Creación. En ciertas iglesias el uso de "iconos"[8]es generalizado, sobre todo en un sector del luteranismo escandinavo. En las celebraciones se utilizan velas para simbolizar oraciones, piedras para representar problemáticas u obstáculos, y otros símbolos para transmitir contenidos y experiencias.

8 Para una noción de la teología del icono véase (Felmy 2002).

Las liturgias varían en su estructura y texto acorde al tiempo del calendario cristiano. En la misa inclusiva prácticamente se mantiene inalterable durante el trascurso del año. Se dan modificaciones principalmente durante el Triduo Pascual, en el rito del "lavatorio de los pies". La liturgia de la misa inclusiva, como ya se señaló anteriormente, utiliza la estructura base de la celebración cristiana que se fue conformando desde los inicios de las comunidades cristianas originarias: la liturgia de entrada, liturgia de la palabra, liturgia de la eucaristía y liturgia de cierre (Kirst 2000).

El ritual da inicio con un canto e invocación trinitaria. Tres personas recitan un texto mientras encienden tres velas. Primero, se enfatiza en los textos leídos la naturaleza creadora de Dios (Presencia Misteriosa). Luego, Jesús como un "hermano mayor" que quiere la conversión cotidiana a favor del Reino, presente en la historia, cercano a las personas en exclusión. Y el Espíritu Santo como fuente de vida que se mueve en la solidaridad y esperanza de una Nueva Creación.

Continúa el ritual con una preparación personal (confesión y absolución). Es aceptada la "esclavitud del pecado", al no identificar el rostro y la voz de Dios en la interpelación del sufrimiento del otro. Se confiesa el no haber reconocido la riqueza de la unidad y diversidad de la Creación. Se pide por la apertura de los sentidos y la disposición para trabajar por el Reino que Jesús anunció e hizo presente (Hedqvist 2005).

La liturgia de la palabra consiste en una reflexión comunitaria a partir de un texto de los evangelios (esta misa suprime el texto veterotestamentario, el salmo y la epístola). El pastor o pastora responsable cumple el papel de facilitador de la discusión, sin asumir el papel magisterial tradicional. La reflexión conjunta propicia un diálogo abierto a partir de los motivos que propone el texto generador en clave liberadora, y en correlación con los avatares de la existencia de quienes participan.

El credo apostólico o niceno, suele ser leído como respuesta a la palabra proclamada reafirmando los pilares de la fe cristiana según la ortodoxia. En la misa inclusiva se utiliza un credo alternativo que comprende a Dios como *fuerza creativa* que sostiene la esperanza de un mundo más humano (Hedqvist 2005).

Jesucristo es presentado como defensor de la dignidad humana y maestro de la comensalidad con las personas excluidas. En la cruz, en tanto símbolo, derriba los muros de separación entre los seres humanos. El Espíritu socava las distinciones entre santo/profano, puro/impuro, justo/pecador. Es fuerza que integra en un solo cuerpo a estigmatizados y marginalizados.

La liturgia continúa con la oración comunitaria, en donde las personas encienden velas y las colocan en una cruz de madera gastada que se encuentra en el suelo, envuelta en alambre de púas y con un lazo rojo (símbolo de solidaridad con las personas con VIH y el vínculo entre amor y sufrimiento). Son velas encendidas que simbolizan luz y esperanza. Las personas se hincan al poner la velita, expresando en voz alta su petición, reflexión o agradecimiento. El tono emocional del momento es de empatía, recogimiento y piadoso silencio.

El canto de ofertorio precede a la oración eucarística. El texto de la oración eucarística expresa el amor que atraviesa la Creación. La Divinidad respira en toda la vida, en sus "manos" la vida crece y toma fuerza. Dios se muestra en lo vulnerable y débil. Asimismo, la encarnación permite ver lo divino en los seres humanos. En Jesucristo, Dios se hace presente para compartir el miedo y la soledad humana. El ser humano al reconocer y mostrar las heridas y estigmas, tiene la esperanza de que en el sufrimiento se manifieste la compasión, y se potencien las "fuerzas de la resurrección". La plegaria pide por la disposición a estar abiertos a la vida, a encontrarse y compartir la vida con los demás. Se insta a reconocer las propias vulnerabilidades y heridas (Hedqvist 2005).

Luego de proclamar la institución eucarística y la anamnesis, se dice la epíclesis de comunión. Se ruega para que el Espíritu lleve a cabo la comunión en Cristo, que es el fruto de la eucaristía (Kirst 2000). El Espíritu canaliza vida, renueva y reúne a todos y todas en el amor. Luego, durante el momento de la "fracción del pan"[9], se proclama que "el pan que partimos es comunión en el cuerpo de Cristo". Al compartir el pan y la copa los sujetos conforman simbólicamente un solo cuerpo.

El saludo de paz antecede la comunión. Las personas rompen el círculo litúrgico y se buscan unos a otros saludándose con un beso y un abrazo, en un momento significativo de hermandad y rompimiento de barreras entre personas homosexuales, heterosexuales y transexuales, entre otras.

Durante el tiempo de la comunión, las personas se reinstalan en el círculo y comparten consecutivamente el pedacito de pan, colocándolo en la mano abierta del prójimo que recibirá también la copa para mojar el pan, pasando de igual manera el pan y el vino al que se encuentra al lado. Se cierra el círculo eucarístico con la comunión de la pastora o pastor encargado del servicio religioso. El símbolo muestra que la vida crece cuando es compartida.

La liturgia de cierre de la misa inicia con la oración de gracias y despedida. Se agradece por la presencia divina durante todo el ritual en los elementos eucarísticos, en la música, en las palabras, los cantos y el silencio. Por vivenciar la presencia de Cristo en el tiempo en el que se comparte en comunidad. Se pide por llegar a aprender a estar consigo mismo y en la vida de los otros, en el aquí y en el ahora. La bendición final consiste en la mayoría de los casos en una antífona. En esta, además de la bendición se ruega por una serie de concesiones como la esperanza y la capacidad de reconocer la dignidad de las personas excluidas por

9 Es una declaración del oficiante y la comunidad con base en un texto de Pablo de Tarso (1 Cor. 10. 16-17 BJLA).

la propia ignorancia, el coraje para enfrentar las fuerzas destructivas, y la decisión de acometer los desafíos como el VIH, las adicciones y la violencia. Y la fe para reconocer en los otros el rostro del "Cristo humano" (Hedqvist 2005).

A manera de sumario, la liturgia en su estructura y contenido, ¿en qué espíritu es celebrada? Los fundadores de dicha misa inclusiva resumen la esencia de la celebración:

> Para manifestar la comunidad horizontal, a la cual estamos llamados y llamadas, nos sentamos en un círculo donde la posición de todas las personas es igual, nadie queda atrás o al frente y sin ningún liderazgo elevado o marcado. Así invitándole a cada persona a integrarse mirando los rostros de los demás, expresamos nuestro compromiso por fe a desafiar todo sistema patriarcal o piramidal. Como adorno se expande una tela roja grande desde el cielo hasta el suelo. Esta tela se puede por ejemplo asociar con el símbolo universal de solidaridad con las personas viviendo con VIH: el lazo rojo. O simplemente nos puede hacer pensar en lo que litúrgicamente representa el color rojo en general: la pasión, el martirio y el Espíritu Santo, señalando el vínculo fuerte entre el amor y el sufrimiento. Las cruces que se usan son marcadas y manchadas por la vida, igual que cada uno y cada una de nosotros. Además, trae una de ellas los colores del arco iris mientras la otra tiene un lacito rojo en el lugar del corazón. Todo esto para visibilizar que Cristo se revela en toda la diversidad de la creación, pero principalmente por nuestra fragilidad, en lo débil y vulnerable. En vez de predicación solemos tener un momento de reflexión comunitaria a partir de la lectura bíblica, y por toda la celebración no se centra el protagonismo en el celebrante, para que la misa sea participativa y sin enfoque de poder. Por esta misma razón repartimos la comunión del uno al otro, manteniendo el círculo. Para no excluir a personas alcohólicas en recuperación la copa trae vino sin alcohol, o jugo de uva, y normalmente compartimos un pan más corriente que la hostia para que el sacramento se vincule con cada mesa y el pan de cada día. Así sensibilizándonos de la presencia de Dios en lo cotidiano y sencillo, en lo bajo y humilde" (Hedqvist 2005).

Se advierte que los distintos aspectos que conforman el ritual de la misa como signos, símbolos y contenidos bíblico-teológicos muestran modalidades de relacionamiento alternativas en la utilización e interpretación del espacio litúrgico.

Aparecen múltiples códigos expresivos: el icónico, el verbal, gestual, la indumentaria y sus señales. Todos ellos persiguen conformar una atmósfera de confraternidad inclusiva. La misa tiene rasgos meditativos con un ritmo pausado, luz tenue y significativos silencios. El empleo de cantos meditativos aporta a la búsqueda de introspección y recogimiento.

En los códigos descritos se expone el campo relacional humanizante ensayado en el ritual y se expresa la teología que lo sustenta. El espacio ritual es significativo porque es una experiencia que contrasta con las experiencias de rechazo, discriminación y silenciamiento que buena parte de las personas LGTBI han experimentado en los lugares de culto[10]. En el ritual, los momentos en los que la espontaneidad rompe con la monotonía de las prescripciones formales son fundamentales para el encuentro comunitario. Se nota en el tiempo de la reflexión conjunta, el momento de la paz, silencios, oraciones etc. Cada símbolo y gesto que se realiza expresa un encuentro comunitario de carácter espiritual que ha sido desarrollado para que sea simple, auténtico y humanamente significativo.

10 Los desencuentros y conflictos comunitarios reflejan las contradicciones sociales. Tales distorsiones pueden ser problematizadas. Considero que la misa es lugar de ruptura con respecto a campos relacionales deshumanizantes. No obstante, no se puede estimar que el tiempo se detiene durante la celebración para volver luego al mundo y su pecado estructural. El antirreino se muestra ahí también, y el reto es que la crítica profética que se pueda hacer dentro de la comunidad sea llevada al espacio público.

2. El RITO ESCENIFICACIÓN DE UNA NUEVA HUMANIDAD

2.1 El rito judeo-cristiano

Las religiones tienen en sus rituales reglas y signos externos de estados subjetivos e intersubjetivos. La interacción social, como en el caso de la última cena de Jesús con sus discípulos, llega a ritualizarse de varias formas durante lapsos tempo-espaciales. Lo ritualizado es la interacción regulada, con un orden y formalización. Las ritualizaciones son una constante durante el ciclo vital humano. La manifestación de lo inefable[11] en el rito es medular en el sistema religión. La trama simbólica, contextualmente construida, se manifiesta en el ritual. La ritualidad es fundamentalmente simbólico-gestual.

Los ritos cristianos son litúrgico-sacramentales: son canalizadores de lo santo. El bautismo y la eucaristía son los principales "misterios" cristianos[12]. Además, se hallan los ritos populares derivados de la oficialidad eclesiástica: rosarios, procesiones y devocionales, entre otros. La religiosidad popular lleva a las personas a realizar ritos, como los son las peregrinaciones anuales.

El rito cristiano hace referencia al mito fundador de la muerte y resurrección de Jesús el Cristo. Es una anamnesis ritual, un acto de reminiscencia de la última cena de Jesús. El significado profundo de un acontecimiento pasado se hace presente y es revivido. El acontecimiento soteriológico de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo se actualiza de forma

11 Lo inefable es aquello que es inaccesible a la comprensión mediante conceptualizaciones. Es lo santo que es un excedente de significación que es más que "lo bueno". Ese "más" es algo inaccesible y puede denominarse lo "numinoso" (Otto 2005).

12 Los otros seis sacramentos considerados como tales en la tradición católico-romana, en la tradición protestante son "ritos ocasionales" (ELCA 2000).

teórico-práctica en los ritos. Según el simbolismo de la acción que se lleva a cabo en la misa inclusiva, se pretende mediante el rito reforzar contenidos ético-teológicos como: la inclusividad, la aceptación, la gestión de la culpa, la reconciliación, la conversión, y una espiritualidad solidaria a favor de la justicia. De esa manera cristología y soteriología confluyen.

Hay constantes en la estructura del rito cristiano que son repetidas en la misa. Encontramos en la liturgia la fórmula sacramental de vieja data y la condición de ministro ordenado de quien preside el rito. Es utilizada la estructura celebrativa esencial que ha tomado forma a lo largo de los siglos en la Cristiandad. En el caso particular de la misa inclusiva se sigue el mismo patrón, pero simplificado.

Fueron introducidos elementos de los cultos Taizé habituales en comunidades cristianas europeas, principalmente en cuanto a su ambientación meditativa. Se constata una gran distancia, en cuanto a talante litúrgico, de la misa inclusiva en relación con el oficio mayor y la complejidad ritual de la misa en la "Iglesia alta" (High Church) del anglicanismo y el luteranismo escandinavo.

Igualmente se escenifican variantes en las acciones gestuales. Un elemento interesante es la disposición de los celebrantes en círculo, en torno a una pequeña mesa convertida en altar. La persona que realiza las funciones litúrgicas es uno más en el círculo que, pretende simbolizar la horizontalidad y la apertura al encuentro que practicaba Jesucristo. Gestos como el saludo de paz, en donde las personas se abrazan en un ir y venir en el pequeño espacio ritual de la misa, es un momento afectivo de apertura a la subjetividad del otro. La organización ritual es flexible. Es evidente en la distribución y reglamentación tempo-espacial, principalmente durante la reflexión bíblica conjunta, en las peticiones de oración y en el saludo de paz.

En los inicios de la misa inclusiva la ropa litúrgica de uso ministerial se limitaba a la camisa clerical y la estola.[13] La estola se colocaba en el momento de la absolución y durante la oración eucarística. Parece que con tal simplicidad se quiere tomar distancia del uso de la totalidad de paramentos, y así romper durante el rito las imágenes de relaciones verticales. Esto se debe a que muchas personas llevan a la hora de participar en el rito la herencia católico-romana de la división de las personas en dos estamentos espirituales (laical/clerical).

La lectura del evangelio por personas laicas contribuye a la participación horizontal, tomando en consideración que esa lectura tradicionalmente ha sido considerada como función exclusiva de la persona ordenada. La oración comunitaria se expresa en voz alta mediante velas que son colocadas en una cruz de madera dispuesta en el suelo. Las velas en la cruz representan luces solidarias. Es un acto de fe y esperanza en medio del sufrimiento.

Los cantos utilizados durante la misa son parte de un cancionero con himnos latinoamericanos de protesta, algunos inspirados en las teologías de la liberación y otros de carácter meditativo[14]. La letra de las canciones y su teología es vital como herramienta pedagógica en la tradición protestante. En el caso particular de la misa inclusiva los himnos meditativos (de la comunidad de Taizé en Francia) ayudan a la ambientación a favor de la introspección y piadoso recogimiento. Cantos de protesta como "Solo le pido a Dios", del cantautor latinoamericano León Gieco, estimulan la concientización insoslayable de una ética de la liberación cristiana hacia luchas de índole sociopolítico a favor de derechos humanos.

13 El cuello clerical simboliza el ministerio como servicio a Cristo (Rom 1.1 BA). La estola el yugo y carga de Jesucristo (Mt.11.30 BA).

14 Véase, Iglesia luterana costarricense. (s.f). *Cancionero. Con el corazón de par en par*. San José: ILCO

La vitalización del rito cristiano se manifiesta en la compenetración de dichas constancias y variables litúrgicas. El rito toma su fuerza del "mito-fundador", pero al ser una acción viva puede y debe adaptarse a los contextos en los cuales las comunidades/iglesias se encarnan. La acción salvífica se desarrolla en un sujeto interpelado por los otros. Así, la acción ritual es siempre comunitaria, "ya porque el sentido de la respuesta del hombre a la acción de Dios no lo establece la persona, sino la comunidad en que está inserto" (De Fiores 1983, 172).

Los símbolos que el rito explaya apuntan a una realidad salvífica fundante que por ser *memoria peligrosa* (Johann Baptist Metz) tiene potencial liberador: la muerte del estigmatizado por la ley que es reivindicado por Dios en la Resurrección. El creyente al vivir en el Resucitado constata que la opresión y la muerte no tienen la última palabra. Muchas personas "mueren diariamente" por el estigma, la discriminación y la carga de rechazo que amplios sectores de la sociedad les impone. El ordenamiento sociocultural que enmarca lo que es normal, y lo que no lo es, se erige como ley de muerte.

Recordar a Jesucristo que es asesinado en nombre del cumplimiento de la ley, permite llevar a cabo una crítica a los ordenamientos sociales que producen cruces de muerte mediante el estigma y la no afirmación de derechos humanos. Las "fuerzas de la resurrección" [15] curan heridas, derriban cruces y traen esperanza. El Dios que reivindica a Jesús en la resurrección, es el mismo que tiende la mano al que es estigmatizado y como consecuencia excluido. Cuando grupos societales son lastimados por el estigma, toda iglesia fiel a Jesús debe sangrar. Si Cristo realmente respira en ella, es nuevamente apaleado y escupido.

De esta forma, la simbología del ritual sufre una actualización en la comunidad, en función del grito contextual del sujeto. Si las

15 Constructo de Jürgen *Moltmann*.

simbolizaciones del ritual son mediaciones adecuadas y significativas para la comunidad de fe, la liturgia es eficaz en su objetivo soteriológico liberador mediante la praxis y el ejercicio contemplativo.

2.1.1 El ritual espejo de la interpelación de la justicia

Un aspecto vital en la comprensión cristiana liberadora del ritual es la conjunción del culto divino y la exigencia de la justica, "a saber, que donde no hay justicia, no hay culto a Dios. Es más, que donde no hay justicia, el intento de dar culto a Dios se convierte en un insulto al Padre de todos los seres humanos" (Castillo 1979, 302). Desde la perspectiva profética "anti-cultual", el ritual que acepta el Dios liberador consiste en,

> Que sueltes las cadenas injustas, que desates las correas del yugo, que dejes libres a los oprimidos, que acabes con todas las opresiones, que compartas tu pan con el hambriento, que hospedes a los pobres sin techo que proporciones ropas al desnudo y que no te desentiendas de tus semejantes (Is. 58. 3-6 BA).

También en Isaías se exhorta,

> Así dice el Señor: el cielo es mi trono, y la tierra, el estrado de mis pies: ¿Cómo pretenden construirme una casa o un lugar para que viva en él? Todo esto es obra de mis manos, todo es mío -oráculo del Señor-. Yo me fijo en el humilde y abatido que tiembla ante mi palabra. El mismo que inmola un toro, mata a un hombre... (Is. 66. 1-3 BA).

En la misma línea el profeta Jeremías arremete contra las personas devotas:

> No confíen en palabras engañosas repitiendo: «el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor». Si enmiendan su conducta y sus acciones, si practican la justicia unos con otros, si no oprimen al extranjero, al huérfano y a la viuda; si no derraman en este lugar sangre inocente, si no siguen a otros dioses para su

> propia desgracia, entonces yo los dejaré vivir en este lugar, en la tierra que di a sus padres desde antiguo y para siempre (Jr. 7. 4-7 BA).

El profetismo pone en evidencia que el ritual puede llevar a las personas religiosas a descuidar la justicia y el amor a los desamparados. El ritual religioso sólo debería llevarse a cabo conjuntamente con la construcción de de una sociedad más justa. Es un llamado a resistir cualquier práctica e ideología que atente contra la dignidad humana. El evangelio de Jesucristo se enmarca en esa misma línea profética:

> Cuídense de los maestros de la ley, a quienes les gusta pasearse lujosamente vestidos y desean ser saludados por la calle. Buscan los puestos de honor en las sinagogas y los primeros lugares en los banquetes. Estos, que devoran los bienes de las viudas con el pretexto de largas oraciones, tendrán un juicio muy riguroso (Lc. 20. 46-47 BA).

De acuerdo con José María Castillo,

> La contraposición se repite de manera insistente: de una parte, la fidelidad escrupulosa por cuanto respecta a la observancia de los ritos; de otra parte, el descuido y hasta el atropello de los derechos de los desamparados. En labios de Jesús, la defensa de los derechos del débil se asocia a la crítica severa de la praxis cultual existente. Léase el capítulo 23 de Mateo, las sentencias sobre la pureza del corazón (Mt 15, 10-20; Mc 7, 1-23) y, sobre todo, la repetición exacta de la frase lapidaria de Oseas: «Si comprendierais lo que significa corazón quiero y no sacrificios, no condenaríais a los que no tienen culpa» (Mt 12, 7; 9, 12; cf. Os 6, 6) (Castillo 1979, 304).

En la parábola del samaritano (Lc.10.25-37 BA) la fidelidad a los ritos establecidos es vital para los personajes religiosos. Según Levítico 22. 4-7, el que tocaba un cadáver o un enfermo tenía que purificarse antes de acercarse al altar. El sacerdote y el levita de la parábola prefirieron no

detenerse frente a la desgracia del otro con tal que no se complicara para ellos la práctica cultual. Jesús cuestiona esa auto-justificación ritualista ya que es imposible amar a la Divinidad y rendirle culto si el sujeto se desentiende de su prójimo (Lc.10. 25-29 BA).

El ritual eucarístico debe ser fuente de compromiso hacia las luchas a favor de derechos humanos y la dignidad de cada sujeto. La fracción del pan en la anamnesis de la muerte y resurrección de Jesucristo se correlaciona con la "puesta en común" (koinonía). Esta es un campo relacional humanizante que satisface las necesidades de los sujetos concretos (Hch. 2. 42-46; 4, 32 BA). Lo contrario a la koinonía son las faltas de solidaridad que Pablo de Tarso juzgaba en la comunidad corintia, (I Cor. 11. 17-21 BA).

El conocer la Divinidad en la tradición judeocristiana se asocia a la justicia interhumana (Jr. 22. 13-16 BA). El ritual que no canaliza las denuncias proféticas o agrava la injusticia mediante el adormecimiento religioso de la conciencia crítica, no honra al Abba de Jesús, sino que le afrenta. Los que asisten al banquete del Dios liberador e inclusivo son los pobres, los enfermos, los no-invitados, los indigentes de las calles (Lc. 14. 15-24; Mt. 22. 1-10). Quienes salen a las calles a luchar por la justicia denunciando los sistemas opresores, renuevan sus fuerzas en rituales rebosantes de una espiritualidad asentada en la memoria peligrosa de Jesucristo que vivió y murió para el Reino prometido a los que sufren exclusión y apocamiento.

Lo anterior exhorta a las Iglesias a revisar su religiosidad asentada en dogmatizaciones que excluyen a personas del ritual eucarístico por considerárseles de "mala fama" e "impuras". Las instituciones religiosas se convierten en estrados donde se condena a quienes pueden hacer temblar sus anquilosados dogmas. Muchas personas LGTBI han sido inquisitorialmente enviadas a los patíbulos de la vergüenza y la marginalidad.

Corresponde asumir el ritual cristiano como espejo de las luchas por la justicia y derechos humanos. Ritual que incorpora a los sujetos a la evangélica familia alternativa. A aquellos apartados de los lugares de culto por la arrogancia de quienes sufren la ceguera que impide tomar conciencia de las limitaciones y contradicciones propias, y ajenas. La identificación con la naturaleza quebrada del otro permite la compasión que empuja a emprendimientos colectivos sustentadores de vida buena. Es necesaria una autocrítica a lo interno de comunidades alternativas que se encuentran tentadas a caer en la "guetización de las subculturas". El enclaustramiento trae limitantes a la hora de hacer incidencia política al lado de los movimientos sociales. Todo agrupamiento frente a la discriminación busca consuelo, contención y un lugar seguro para expresar identidades disruptivas.

Desatender las luchas de sectores victimizados como los pueblos originarios, migrantes y empobrecidos, haría de las misas inclusivas e iniciativas afines, parte del engranaje adormecedor del sistema globalizado. El Mercado y su ideología anulan conciencias y recibe con los brazos abiertos a cualquier grupo que independientemente de su orientación sexual, u otra dimensión humana, se pliegue al consumismo y a la domesticación que el sistema produce. Vivir el ritual de la misa desde el ensimismamiento, competencia y egotismo insolidario, es desoír la crítica profética al culto insípido y ritualista.

2.2 Rito y significación

Francis Jacques señala que el encuentro ritual es del orden sensible, por lo tanto, corporal y social. En el hacer del ritual el gesto es fundamental,

> Un gesto puede apoyarse en uno o en varios objetos rituales: el cáliz y el copón para el banquete eucarístico, la patena para el gesto de ofrenda, la custodia para el gesto de adoración... son otros tantos acusativos internos para los gestos, que a su vez están asociados intrínsecamente a unos actos de palabra (Jacques 1995, 27).

La oralidad acompañada del canto y la expresión gestual (entendiéndola como un modo de presencia del cuerpo) se sostiene en su poder de significación a partir de las condiciones de encuentro intersubjetivo establecidas por la comunidad (Jacques 1995). El rito requiere gestos y palabras, así como el uso de objetos ritualizantes. La comunidad se apropia de los objetos, las palabras y las actitudes que los ritos presuponen en un acto performativo. Por ejemplo, al compartir los unos a los otros del pan y el vino alrededor de la mesa eucarística, o bien los celebrantes sentados en mesas durante la liturgia del Jueves Santo, se escenifica el espíritu de comensalidad de las comunidades cristianas originarias. Con ello se logra significar el símbolo de la eucaristía como participación en el cuerpo diverso, solidario e inclusivo de Cristo.

El rito muestra tanto la distancia como la conexión entre lo profano y lo sagrado. Las rupturas y contradicciones que caracterizan al mundo se trascienden mediante un tejido simbólico de valor religioso (religación). Es una tensión. La materialidad de los objetos, interacciones y emociones muestran las fracturas, sufrimientos y esperanzas humanas. Pero lo condicionado de la existencia humana apunta por medio del símbolo a una realidad trascendente de paz y justicia de orden escatológico (el ya pero todavía no del Reino, Lc. 17. 20-21, 1 Tim. 4.8 BA). El ritual une los gestos a las palabras, de esa manera el sujeto participa integralmente en el acto performativo[16] que engendra "gente nueva" que se reconoce y respeta como una familia de índole alternativo.

2.2.1 Ritualismo

La derivación del rito hacia el ritualismo por las instituciones religiosas es una idolatrización de las formas rituales. Fórmulas cultuales petrificadas y vacías de sentido, incapaces de generar vínculos profundos. Centrarse

16 Performativo es aquello que al enunciarse realiza la acción que significa.

demasiado en el rito desvía la atención hacia su realización externa, de esa manera se pierde el contenido significativo que el ritual vehicula.

El ritualismo afirma el poder jerárquico. El aparato eclesiástico se sedimenta en lugar de fortalecer modelos de relacionamiento solidarios e inclusivos, "no solamente nos deja satisfechos un ceremonial correctamente reproducido, sino que esta correcta reproducción, cuando se convierte en objetivo supremo de la celebración, favorece la emergencia de un poder reservado al sacerdocio" (Jacques 1995, 35).

El objetivo de la eucaristía no debería ser una repetición ritual sin consecuencias, sino un medio para acceder a la memoria peligrosa de la praxis jesuánica que interpela a realizar modelos de relacionamiento dignificantes entre sujetos diversos.

El rito tiene el potencial de transportar a un estado de compenetración mutua. Espiritualidad de la liberación que mueve y conmueve a la comunidad que clama por vivencias de ruptura que antagonicen con el sistema de exclusiones.

Las personas en la misa pueden conformar un campo relacional alternativo a la maquinaria creadora de marginalidad de la sociedad contemporánea. Pero a la vez, en el ritual son depositadas las alegrías, esperanzas y caricias de los signos del Reino que son sembradas en esa misma sociedad.

El ritual es figura de Cristo cuando al practicarlo se hace alusión a las alternativas de vida que muestran inconformidad y acciones contestatarias a la deshumanización. Pero si el ritual se vacía de la memoria peligrosa de Jesús y se desdibujan los principios del Reino, se cae en la trampa del ritualismo. Cuando esa formalización ritualista conduce a la arrogancia religiosa, a sacrificar la dignidad humana y a ignorar las discriminaciones eclesiales y extraeclesiales, el ritual es más bien caldo de cultivo de ídolos ayunos de vitalidad.

2.2.2 Ritual y corporalidad

Durante el ritual la guitarra, las voces, la comida, la luz de las velas y los momentos de mutuo acercamiento estimulan la dimensión sensible. El ritual toma sentido en la palabra oída y cantada. De igual forma, "un lugar se percibe también por los pies, en el ir y venir de la acción litúrgica, a partir del sitio que uno ocupa. Y la relación se lleva a cabo con las manos. La "señal de la paz", con su creatividad, es un buen índice del clima de una asamblea" (Marty 1995, 45).

En la misa el saludo de paz no se limita a un apretón de manos o a un saludo con la cabeza, sino que se desarrolla en un abrazo fraterno que acerca a los sujetos derribando barreras, y superando los temores que despiertan los fantasmas del rechazo. Tales gestos unidos al compartir mutuamente la cena, así como el tomarse de las manos en círculo durante el padrenuestro y las oraciones, son formas de espiritualidad corporizada.

Durante el ritual del "lavatorio de los pies del Jueves Santo" (Jn 13.1-15 BA), al celebrarse la eucaristía como parte de una comida (ágape), se ensalza la comensalidad. El comer y beber se une a la continuación de la reflexión del texto del evangelio con lo cual confluyen palabra, gesto y corporalidad. El ritual del Jueves Santo es rico en significados y más aún con el lavatorio de pies de unos a otros. El símbolo del servicio a los demás confluye con el tocar los pies del prójimo en un acto afectivo y significativo de servicio y humildad. El acto performativo en este caso se distancia de la práctica común en las iglesias de realización del gesto solamente por el ministro, y evitando el contacto corporal.

La espiritualidad no se magnifica negando la materia. Al contrario, la espiritualidad es transversal a las dimensiones corporal y psicosocial. La eucaristía es alimento que se toca, saborea y comparte, por ello se acostumbraba usar en la misa inclusiva pan, no hostias. Ser parco con los

elementos mediante una hostia que se coloca en la boca del comulgante, enflaquece el rico significado de la cena. En una cena se celebra la amistad, la cooperación y la hospitalidad. El ritual eucarístico es celebración de la vida concreta donde los sujetos saborean la oportunidad de juntarse a compartir la amistad y los dones de la Creación.

El espacio simbólico del ritual, y las modalidades de interacción que lo conforman, es un lugar edificado por la memoria del colectivo cristiano a lo largo del tiempo. Es "el tipo de espacio o el "emplazamiento" que crea la arquitectura del lugar, la música, la disposición de los objetos, así como los diversos actores en el ejercicio de las funciones que les corresponden" (Chauvet 1995, 51).

El espacio ritual se configura de diversas formas. El altar es una mesa que tiene una ubicación central como señal de comensalidad, horizontalidad, e inclusión donde la Palabra (Cristo) se hace manifiesta. Hay variantes en el funcionamiento del rito según el tiempo litúrgico (cirio pascual, colores, desvestir el altar durante la liturgia del Jueves Santo, etc.) y los momentos rituales marcados por gestos, posturas y acciones como la imposición de cenizas en el Miércoles Santo. Estas piezas estables o móviles comunican significados de tipo ético-teológico.

Por ende, cada celebración es ocasión para una nueva configuración de ese espacio simbólico mediante la interacción entre materialidad, símbolos y actores que lo conforman. A la vez, el ritual es una cristalización de la memoria ético-teológica del cristianismo en donde cada elemento metafórico y dinámica ritual representan a Cristo.

El rito es un entramado simbólico que confluye en significados que se trasmiten en la palabra, el cuerpo y las relaciones intersubjetivas de la comunidad,

> Así ha podido decirse que "la característica definitoria del rito es el simbolismo, a la vez que el simbolismo implica esencialmente

> algún tipo de comunicación". Desde este punto de vista, por consiguiente, los ritos utilizan símbolos para comunicar un significado (Buckland 1995, 83).

El ritual tiene un carácter lúdico al ser una oportunidad de encuentro alegre y creativo. A la vez, representa un riesgoso desnudamiento del ser. Es riesgoso porque los sujetos muestran sus heridas, son vulnerables a la mirada escrutadora del otro, o bien porque proyectan en la participación ritual sus contradicciones y vanidades. Un objetivo importante del ritual es facilitar la integración a pesar de los estigmas y el pecado que cargan las personas. Se busca celebrar la vida que se revitaliza cuando se comparte, tal cual es con sus luces y sombras.

Esa dinámica en la comensalidad que establece modelos de relacionamiento alternativo al pecado estructural, es un cuestionamiento del statu quo en sí mismo. Por ello "en el gesto de abrirnos a los demás se evidencian a la vez una vulnerabilidad y una fuerza, la vulnerabilidad inherente al amor y la fuerza que denuncia las limitaciones del explotador (porque la fuerza pertenece en última instancia a Dios; Sal 62,11)" (Uzukwu 1995,109).

En el ritual se pueden superar rencores y estigmas en aras de la reconciliación consigo mismo y con los otros. La presencia de Jesucristo como símbolo de Dios es lo central en el ritual. En Cristo se vislumbra cómo quiere Dios que sea y se relacione el ser humano. Por eso cada gesto, canto, frase y disposición espacio-temporal apunta a Jesucristo encarnado en la comunidad, y al mismo tiempo es un cuestionamiento al campo relacional inhumano del sistema social gestor de exclusiones. Campo relacional que los participantes de la misa no sólo han sufrido, sino que han ayudado a perpetuar debido al propio pecado de egoísmo, arrogancia e insolidaridad que ellos como cualquier otro ser humano arrastran.

2.3 Rito, individualismo y comunidad solidaria

En muchas comunidades de fe contemporáneas el individualismo se antepone al sentido comunitario, a la ética del cuidado y la responsabilidad[17]. El individualismo se erige en ídolo que se alimenta del capitalismo y su ideología. La propia gratificación es el criterio moral en la globalización. Por eso ciertos autores presuponen que,

> Formar parte de una comunidad es algo que se busca simplemente como un medio de lograr la plenitud personal, y de ahí que los ritos públicos, como medio para asegurar la cohesión social, la identidad, los significados y los valores, se conviertan en ocasiones para celebrar las "opciones personales" a favor de un determinado estilo de vida o en oportunidades para establecer relaciones por razón de "intereses especiales" (Mitchell 1995,182).

Es plausible que personas utilicen comunidades alternativas como la misa inclusiva o bien otras ritualizaciones, como plataformas de exhibición y autoafirmación de sus opciones y estilos de vida. Sin darle la debida importancia a la apertura y la lucha por el otro necesitado.

No obstante, tal apreciación no es una constante necesaria. Diversos rituales socioculturalmente establecidos funcionan como paliativos frente a la atomización de los grupos sociales y de las isletas en que los individuos se han convertido. Los bautizos, matrimonios, funerales y diversos encuentros litúrgico-religiosos pueden ser momentos de articulación social. Refuerzan la cohesión tanto familiar (en los distintos modelos de conformación familiar) como comunitaria. Por otra parte,

---

17 Sólo nosotros, los humanos, podemos sentarnos a la mesa con el amigo frustrado, ponerle la mano en el hombro, tomar con él un vaso de cerveza y darle consuelo y esperanza. Construimos el mundo a partir de lazos afectivos. Esos lazos hacen que las personas y las situaciones se vuelvan preciosas, portadoras de valor. Nos preocupamos por ellas. Les dedicamos tiempo. Sentimos responsabilidad por el vínculo que se ha establecido entre nosotros y los demás. La categoría cuidado recoge todo ese "modo-de- ser". Muestra cómo funcionamos en tanto que seres humanos (Boff 2002, 81).

hay ritos que pueden erigirse en los márgenes de la sociedad. Las "tribus urbanas" y otros grupos considerados como inadaptados y "degenerados" buscan formas rituales de encuentro y sanación.

De esa forma, la conformación del ritual permite construir una experiencia sanadora conjunta. Se brinda un espacio seguro para mostrar las heridas, narrar experiencias de quiebre, compartir los avances y procesos de restauración personales. Todo ello ayuda a gestionar el sufrimiento y a reinventarse generando resiliencia[18]. El ritual estructura simbólicamente, y por lo tanto significativamente el mundo, para así enfrentar las vicisitudes ganando autoestima.

2.3.1 Rito y lucha solidaria

La celebración del misterio pascual de Cristo es la principal manifestación simbólica cristiana junto a los componentes kerigmático y diacónico. La celebración de la cena en su inter-retro-alimentación con los otros dos elementos es una anamnesis peligrosa que potencia la solidaridad con las personas sufrientes.

La eucaristía necesariamente debe desafiar al cuestionamiento de las estructuras generadoras de guetos de exclusión, y no limitarse a una experiencia de contención psico-afectiva presumiblemente ajena a las luchas en el ámbito público por la liberación. El rito eucarístico como anamnesis es:

> Memoria del Gran Inocente que surgió en nombre de Dios reclamando más humanidad. Pero es también memoria de su resurrección, del hecho de que Dios no le abandonó en brazos de la muerte y del olvido total. Esa resurrección es para nosotros la confirmación del mensaje de Jesús acerca de un

18 Es la capacidad humana de enfrentar las adversidades de la vida, superarlas y ser transformado positivamente.

> Dios que se preocupa personalmente de los seres humanos, que somos criaturas suyas, de un Dios que permanece fiel y que nos proporciona un futuro más allá de la muerte. Si lo creemos así, entonces estamos llamados no sólo a dar un "no" vigoroso a toda forma de inhumanidad, sino también a recordar a las víctimas de esa inhumanidad, a hacerles justicia sacándolas del anonimato, a conjurar el olvido que las amenaza (Lamberts 1995, 200).

3. SÍMBOLOS Y GESTUALIDAD LITÚRGICA

3.1 El carácter del símbolo

Siguiendo los planteamientos de Paul Tillich (Tillich 1958), la principal característica del símbolo es su cualidad figurativa. La expresión simbólica apunta a algo que concierne, que *preocupa últimamente al ser humano*. El símbolo hace que algo que es intrínsecamente invisible o trascendente sea perceptible (concreto). La perceptibilidad del símbolo no necesita ser solamente de orden sensitivo, puede ser una figura poética o algo imaginativamente concebido. Por ejemplo, la Divinidad o el Cristo, son símbolos de la "preocupación última" en la conciencia de la comunidad de fe.

El símbolo tiene un poder inherente que lo distingue del simple signo. El símbolo participa de lo que simboliza, tiene un arraigo social que le da soporte y mantiene su vigencia. Los símbolos expresan experiencias dadoras de sentido en el orden de las relaciones humanas, lo espiritual/religioso o sociocultural. Tales experiencias y sus expresiones tienen un ropaje proporcionado por los contextos culturales y la historia en donde se ha ido conformando el símbolo. El símbolo tiene una intrínseca conexión con aquello a lo que apunta, "el símbolo simboliza lo simbolizado en el símbolo mismo y no en otro lugar. Es distinto del simple signo" (Panikkar 2004, 177).

El signo en cambio es referencial, basado en una convención humana (no puede hacer presente esa otra cosa)**.** José María Castillo explica que la conjunción entre fonema/gesto (significante) y un concepto (significado) constituye el signo (fonético o visual). La realidad a la que se refiere el concepto es el referente. El signo según el autor tiene dos cualidades:

> 1) el signo se sitúa al nivel del conocimiento, porque el significado es siempre un "concepto"; 2) el signo es siempre convencional, es decir, todo signo es el resultado de un acuerdo convencional y socialmente establecido según el cual, en una determinada cultura o en tal sociedad concreta, para designar tal cosa utilizamos tal significante (oral, visual, etc.) (Castillo 2002, 1403).

Por otro lado, el acto por el cual el símbolo es creado es un acto de carácter social. La comunidad que lo apropia puede reconocerse en él. Esto porque las experiencias más significativas de la vida humana están inmersas y bañadas por el sistema cultural. Necesariamente, "la expresión externa y simbólica, que asume y comunica la experiencia profunda, tiene que estar socialmente admitida por la cultura en la que el símbolo se realiza. Todos los símbolos son culturales" (Castillo 2002, 1408).

3.2 La fuerza de los símbolos religiosos

Los símbolos de naturaleza religiosa se distinguen de otras simbolizaciones por el hecho de que son una representación de *lo Incondicionado*, de lo Inefable. Los símbolos señalan a la "realidad última" implicada en el acto religioso, "religious symbols are distinguished from others by the fact that they are a representation of that which is unconditionally beyond the conceptual sphere, they point to the ultimate reality implied in the religious act, to what concerns us ultimately" (Tillich 1958, 4). Los símbolos religiosos representan entonces el "orden trascendente" que se manifiesta en lo inmanente. Son las experiencias significativas y ocultas que trascienden el lenguaje de signos. Las experiencias espirituales

pueden entonces ser actualizadas y vivenciadas una y otra vez mediante las simbolizaciones.

No debe confundirse en el símbolo los niveles de lo condicionado/relativo y de lo incondicionado/absoluto. Cuando alguna cosa condicionada es elevada a la dignidad de lo incondicionado, falsifica el sentido del símbolo. Entonces el símbolo se convierte en algo "demoniaco" (si utilizamos la terminología de Paul Tillich) al pretender tomar el lugar de lo trascendente, y con ello pretender instrumentalizarlo.

Un "árbol sagrado" no deja de ser un árbol. Pero puede convertirse en el espacio sagrado en donde una hierofanía puede manifestarse (Eliade 1981). El árbol sagrado no se confunde con lo que simboliza. Lo profano continua en el símbolo. Lo anterior proporciona luz para la comprensión de la naturaleza de los elementos eucarísticos durante la misa y en especial en la consagración. Cristo está presente en el ritual, pero ello no implica una "transubstanciación" de los elementos del pan y el vino.
La orientación de la experiencia ritual es hacia lo que se está simbolizando: una experiencia humana profundamente significativa en relación con la trascendencia. Esto es importante de enfatizar ya que las simbolizaciones pueden,

> Degenerar en meros rituales, más o menos convencionales, que se ejecutan rutinariamente. En tal caso, tanto el emisor como el receptor se orientan exclusivamente hacia el gesto externo, pero no ya hacia la experiencia que, en principio, se trataría de expresar" (Castillo 2002, 1407).

De esta forma, se practica en el ritualismo el ocultamiento de la experiencia significativa que alimenta el símbolo. La celebración cristiana puede asumir una superficial e insípida ritualización de la puesta en escena del dispositivo simbólico. Si es así, la misa decae en una interpretación y transmisión de signos que no conmueven a los sujetos, ni mucho menos son móviles que engendren metanoia.

Hay objetos naturales e históricos que son considerados "objetos santos" (símbolos religiosos). Es posible citar al respecto los gestos cúlticos y objetos simbólicos como la cruz. Tales expresiones comunican experiencias humanas que desbordan múltiples sentidos. Por medio de esos objetos expresivos, los sujetos perciben y viven experiencias de un valor determinante para una vida significativa. Los símbolos comunican vida (bios) pero los signos comunican conocimientos de la vida (Castillo 2002).

Todos los símbolos religiosos remiten a realidades de naturaleza espiritual. Tales símbolos adquieren su sentido gracias a una historia religioso-espiritual que les da sustento. A la vez, dichos símbolos necesitan ser actualizados según los contextos y las necesidades humanas, para que no pierdan su poder significativo y movilizador. Las experiencias significativas marcadas por la fe deberían ser enriquecidas por expresiones simbólicas contextualmente reformuladas. Por ejemplo, en la misa inclusiva los lazos en la cruz, el mantel de la mesa eucarística y los "purificadores" son elaborados con telas multicolores que simbolizan la diversidad.

Lo simbólico necesariamente es una dimensión que necesita la participación de sujetos. La implicación existencial en aquello que las simbolizaciones comunican es vital. Por ejemplo, la cruz no es solamente algo que hace referencia al ajusticiamiento de un hombre ejemplar en la Palestina bajo el yugo del Imperio Romano. El acontecimiento del Crucificado revela un significado espiritual que conmueve la existencia y fe. De esa forma, "a no ser que la gente pueda ser introducida experiencialmente en el ámbito de un símbolo de tal modo que participe en su significado, porque éste responde realmente a sus demandas religiosas, no habrá comunicación simbólica alguna" (Haight 2007, 217). Los símbolos son actuales y significativos cuando pueden conectar con las auténticas experiencias de fe. Gestos, objetos, modalidades de expresión afectiva y piadosa, pueden vehiculizar las vivencias personales,

entre ellas las de fe, que hacen que a la vida se le otorguen sentidos. Solamente los símbolos tienen la capacidad de conmover y transformar a los sujetos profundamente, ya que se arraigan a sus vivencias más íntimas.

La experiencia de aceptación, seguridad y amor es posible mediante expresiones simbólicas. Es una dimensión vivencial que va más allá de ritualizaciones, dogmas o conceptos de orden lingüístico. Entonces, en la dimensión simbólica, "se produce una comunicación de vida, porque en el símbolo, y por medio del símbolo, se transmiten las experiencias más fundamentales de la vida de una persona" (Castillo 2002, 1410).

En la misa inclusiva una serie de objetos religiosos, históricamente concebidos y articulados significativamente, dan sostén a una serie de símbolos fundamentales, entre ellos el Cristo y el Reino de Dios. La cruz de madera elevada en la pared y rodeada de alambre de púas remite al Resucitado que es el Crucificado, y por ende a la "teología de la cruz". Esta teología muestra que a Dios se le conoce cuando sufre, en el mismo dolor donde los sujetos sufren por el estigma, la exclusión y el empobrecimiento.

La cruz pone al ser humano en condición de encarar su estado de imperfección y abatimiento. Dios se "esconde" en la cruz para encontrarse en ella a los condenados y destrozados por la injusticia. La cruz se constituye en un lugar de encuentro. Ahí se puede conocer la realidad de Dios y la del ser humano. La cruz le devuelve la posibilidad al sujeto de humanizarse, de aceptar sus debilidades y de mostrar heridas. La cruz une a las personas entre sí, porque propicia la empatía frente a la condición humana. Por eso mismo puede movilizar a los sujetos a amar, al tomar en sí mismos las cargas que producen sufrimiento.

Sufrir por otras personas es llegar a ser "cristos" para ellas, afirmaba Martín Lutero. De esta forma se cumple la "ley de Cristo" (Gal 6.3 BA). Esta

ley es el amor que es alimentado por el Espíritu Santo. El objetivo último de la cruz es despertar el amor al prójimo, por ello es que la cruz se carga únicamente para el servicio. De esta forma, como afirma Jon Sobrino, la plenitud tiene como una de sus formas "la justicia y el amor para "bajar de la cruz a los crucificados" (Sobrino 2009, 171). De esa manera, la cruz que yace en el suelo del espacio litúrgico y en donde son colocadas las velas en la oración comunitaria, remite a la esperanza y la fuerza que se requiere para enfrentar el sufrimiento que produce el "antirreino". Las personas empatizan con el dolor y alegría del orante, y se espera con ello que el apoyo mutuo se fortalezca.

La copa y la patena en la mesa eucarística simbolizan la comensalidad cristiana. Es la presencia de Cristo en medio de quienes comparten los dones de la vida. Aquellos a los que se les insta a que fraternalmente carguen penas, alegrías, luchas y esperanzas. Precisamente, las tres velas que son encendidas durante la "invocación" y que descansan en un mantel multicolor, representan la Trinidad Divina entendida como interrelación de amor e inclusión: lo uno y lo múltiple, la unidad y la diversidad.

El lavatorio de los pies es un símbolo del cuidado y servicio cristiano. Símbolo de la presencia de Cristo ahí donde la corresponsabilidad es la fuerza que se espera articule la comunidad de fe y el entramado social. A partir del relato del Evangelio de Juan, se puede correlacionar la última cena y el lavatorio de los pies. La presencia de Cristo es el centro del ritual por lo que representa como experiencia transformadora. El estar en Cristo, tener que ver con él (Jn 13.8 BA), es ser nueva humanidad. La Cena del Señor y el lavatorio de los pies es una unidad simbólica que muestra la profunda vivencia de la comensalidad y, la ética del cuidado como parte de un campo relacional humanizante. Por lo tanto, todos estos medios simbólicos apuntan a lo que nos hace verdaderamente humanos,

> El conocimiento simbólico permite penetrar en el carácter primordial, ideal y paradisíaco de la humanidad que está por debajo y por encima de cualquier actualización histórica particular. El reino de Dios, el que la Palabra de Dios se haga carne, Jesús resucitado, el hijo amado de Dios dotado de poder por Dios como Espíritu..., estos símbolos revelan deseos arquetípicos y utópicos que nunca pueden realizarse históricamente en su plenitud (Haight 2007, 218).

Son símbolos concretos que devienen en lugares, como el espacio litúrgico que es dispuesto de manera circular con la mesa eucarística como punto de referencia. Es un símbolo del Reino concebido como una comida en la que todos están invitados a participar. El gesto de colocar el pan en la mano extendida de la otra persona muestra la apertura a la *gracia*. El don de recibir la vida defendida en comunidad. Compartir la misma copa es señal de la alegría de vivir, del gozo de sostenerse mutuamente.

Las personas performativamente realizan gestos simbólicos: el arrodillarse a encender una vela mientras se hace una reflexión sobre la vida personal y sus vicisitudes. Tomar los pies de la otra persona para lavarlos y secarlos como ejemplo de servicio. Darse el pan los unos a las otras personas, que es compartir la vida que se fortalece cuando precisamente se comparte. El abrazo durante el saludo de paz rompe las barreras que las personas erigen entre ellas por el prejuicio y el estigma, convirtiéndose el gesto en símbolo de reconciliación. Son todas ellas simbolizaciones de la presencia de una nueva realidad más humana: el Reino que en el encuentro con Cristo es germen y realidad.

3.2.1 Símbolos de Dios

El Misterio, lo *numinoso*, no puede ser conocido directamente. La manera que tiene el ser humano de intentarlo es mediante mitos y símbolos. En el relato bíblico (Éx 33.20-23 BA), el profeta Moisés no puede ver el

"rostro de Dios": él es *mysterium tremendum (Otto 2005). Y para Pablo de Tarso el conocimiento en este "eón" es parcial, "ahora vemos en un espejo, en enigma" (I Cor 13 BA). El conocimiento de Dios requiere* el reconocimiento del otro ser humano como sujeto necesitado.

Retomando lo dicho, las mediaciones simbólicas requieren la participación de la comunidad de fe para que puedan ser comprendidas en su hondo significado. La experiencia religiosa no puede estar restringida a los límites conceptuales. La revelación de lo trascendente en la historia requiere de articulaciones simbólicas donde los sujetos son inmersos por la fe. El símbolo comunica vida, en cambio los signos son palabra que comunica conocimientos que no necesariamente van a impactar la vida de un sujeto. Eso es importante de enfatizar porque,

> Las comunicaciones más determinantes en la vida de cualquier ser humano no se realizan por medio de signos, es decir, a través del lenguaje o gestos visibles equivalentes, sino por medio de expresiones o incluso objetos (expresivos) mediante los cuales la otra persona percibe y vive una experiencia que, de alguna manera, tiene para ella un sentido (valor) determinante, incluso un sentido de totalidad, que, de una forma u otra, le da sentido a su vida (Castillo 2002, 1404).

En el cristianismo Jesús es el "ícono de Dios". Es el símbolo principal al constituirse en la figura en la cual se da la Revelación. En Jesucristo se "transparenta" el Misterio,

> En el caso de Jesús como símbolo concreto, hablamos de la verdadera presencia de Dios en él, y por él al mundo, al que sirve como mediador. Sabemos que Jesús es un símbolo concreto de Dios porque las gentes encontraron, y encuentran todavía, a Dios en él (Haight 2007, 214).

Jesús como el Cristo transparenta a Dios y su Reino, de ese modo las personas pueden conocerle. En la eucaristía (experiencia concreta

material) se lleva a cabo un encuentro liberador que retrotrae experiencias profundas de índole espiritual que solamente el símbolo puede comunicar. En Cristo se conoce al Dios de la vida, experiencia espiritual que transforma al sujeto en el amor y el cuidado mutuo, no a los ídolos de quienes "aprisionan la verdad mediante la injusticia" (Rom 1.18 BA).

Jesús trasparenta a Dios como el símbolo por excelencia, y a través de su praxis liberadora en Galilea anuncia y hace presente los principios del Reino que predica. En la línea que se viene trabajando no podemos quedarnos en el nivel de "metáforas de Cristo o de Dios". Las metáforas son innovaciones semánticas, pero no comunican vida (Castillo, 2002). La experiencia profunda en Cristo que se revive una y otra vez en la eucarística solo puede ser asumida en plenitud en el orden simbólico.

Jesús al referirse a Dios no lo hace desde la noción de un "señor padre" distante que exige un respeto temeroso. Jesús se dirige en oración a su Abba/Papá (Mc 14.36 BA). Símbolo que utiliza quien se acerca con confianza a lo divino. En la misa inclusiva es previsible la necesidad de asumir tales símbolos**,** ya que, debido a las biografías de las personas, la comunidad añora representaciones alternativas más plurales y entrañables de la Divinidad. Con urgencia requieren exorcizar de su existencia las imágenes de "dioses" que les rechaza y juzga.

Dirigirse a un "querido papá o querida mamá", transforma en sentido figurado a los creyentes religiosos en niños y niñas. De cierta forma las personas en su diversidad de orientaciones sexuales, identidades, condición socioeconómica, estatus socio-religioso, entre otros, tienen como punto de encuentro la condición de párvulos que se acercan confiadamente al amparo divino desde lo que son. Por eso,

> Es el niño el que en la alegría y el dolor dice "Padre"—y aquí la mayúscula es pertinente. No se trata sólo de un sentimiento de dependencia o de amor, sino de un sentimiento primordial de pertenencia. Por este motivo, nosotros hoy podemos decir

> todavía mejor: "Madre –lo que quizás no fuese posible para el Jesús histórico. Para vivir esta experiencia no es necesario que seamos escribas o fariseos, cultos o religiosos; nos basta con ser niños (Pannikar 2004, 134).

Esa experiencia espiritual hace conexión con las interacciones fundamentales de la vida que se expresan en la acogida de los abrazos, besos, arrullos, caricias olor y calor en el seno materno, sin la centralidad de los "signos" (Castillo 2002). Esa experiencia de cuidado, íntima y continua va gestando "apego seguro" (Bowlby 1969). El sujeto gana en sentimientos de aceptación, y en autoestima. Esa interrelación primordial de mutuo amor padres-hijos proporciona un anclaje seguro que da sentido a la vida.

Las experiencias fundamentales no son abarcables por el concepto, el signo o el discurso racional. Son experiencias que transmiten vida transcendiendo a la palabra. Símbolos como Abba[19] (que conforman entre otros símbolos la construcción de la experiencia eucarística) penetran en las vivencias primordiales de los sujetos. Todas ellas se van edificando durante la vida tejida en una cultura.

La experiencia del símbolo Abba permite adquirir la seguridad y la autoestima necesaria para ser personas libres, creativas y agentes de cambio a partir de las propias vulnerabilidades (Lc 22.39-45 BA). Llegar a ser "imitadores de Dios como hijos suyos muy queridos" (Ef. 5.1 BA). La comunidad de fe a partir de una experiencia de conversión auténtica puede constituirse en "cooperadora de Dios", en el sentido que genera condiciones de humanización en varias dimensiones. Desde la dimensión personal de auto-aceptación y despliegue creativo, hasta la construcción de modelos de relacionamiento socioculturales solidarios.

---

19 El arameo *Abba (*papá) es expresión de ternura propia de la niñez. Con ella Jesús se distancia de la noción de Padre como temible señor. Es símbolo pneumatológico de confianza.

Los símbolos cristianos tienen como objetivo fomentar la misericordia y la comunión. Jesús al encarnar la Fuente del amor (1Jn 4.7-8BA), es el "ser para los demás". De tal manera,

> Nuestra relación con Dios no es una relación "religiosa" con el ser más alto, más poderoso y mejor que podamos imaginar –lo cual no es la autentica trascendencia-, sino que nuestra relación con Dios es una nueva vida en el "ser para los demás", en la participación en el ser de Jesús (Bonhoeffer 2001, 266).

El vínculo de la fe es canal para la fuerza del Espíritu que construye un campo relacional humanizante, enfrentado al pecado estructural en el servicio mutuo y la exigencia de justicia. Tener esa fe de Jesús ayuda a superar el temor al estigma, la herida de la culpa, las rupturas que deshumanizan. En ese sentido,

> Jesús no le pide a Pedro que se arrepienta; tampoco le dice que él lo perdona. Le pregunta si le ama. Entonces será perdonado: sólo el amor borra el pecado: "le son perdonados (sus) muchos pecados, porque mucho ha amado…" (Lc VII, 47). "Recibid el Espíritu Santo: a quienes perdonéis los pecados serán perdonados", dice el Cristo resucitado (Jn XX, 22-23). Se tiene la fuerza de perdonar, de borrar la ofensa, sólo si se ama, es decir, si se tiene el Espíritu -- que es Amor. Es el Espíritu el que nos hace capaces de perdonar. Solos, aun con la mejor voluntad, no podemos. Es este Espíritu el que él nos deja yéndose (Panikkar 2004, 156).

3.2.2 El símbolo del reino de Dios

Jesús se resistía a auscultar el mal en los sujetos. Más bien veía las *semillas del Reino* en cada ser. Son manifestaciones de vida plena que misteriosamente surgen en medio de la gente. Comprender la naturaleza de ese Reino en el mundo, solamente es posible a través de símbolos históricos (Codina 1993). El símbolo por excelencia de la voluntad divina es la vida en plenitud,

> Desde recuperar la salud al perdón de los pecados, desde la liberación de los demonios hasta el banquete compartido, desde la salvación de un peligro hasta el gozo de un buen vino abundante. La vida es el símbolo y la primera mediación de Dios. Decir que Jesús viene para que tengamos vida en abundancia (Jn 10,10) equivale a decir que ha venido a instaurar el reino de Dios" (Codina 1993, 279).

La praxis de Jesús muestra signos del Reino. Por ejemplo, las comidas compartidas con personas de "mala reputación", la Cena del Señor como símbolo de la transición muerte/vida y de la comensalidad de quienes viven en Cristo, el lavatorio de pies ejemplifica el servicio a los otros (Jn 13.1-17BA), el rehusarse a adoptar la lógica legalista de "tirar la primera piedra", (Jn 8. 4-11 BA) y la parábola que contrapone la arrogancia religiosa del fariseo y el acto penitente del recaudador de impuestos (Lc 18. 9-14 BA).

La eucaristía y el culto como un todo son gestos simbólicos que miran a la **"***basileia***"** anunciada (Codina 1993). Es la continuación en la liturgia (celebración y contemplación) y en la cotidianidad (mediante la diaconía profética) de las acciones soteriológicas de Jesucristo. En la eucaristía se transparenta el Reino en la comunidad conformada por los justos-pecadores. La comunidad de fe se constituye en punto de encuentro pascual que es transición de muerte a vida.

La misa debe ser una puesta en escena simbólica de los hechos proféticos de Jesús. Por esa razón, la eucaristía es una experiencia de conversión a Jesucristo. Por ende, el simbolismo del lavatorio de los pies que narra el Evangelio de Juan está íntimamente relacionado a la santa cena. Porque el servicio y la comensalidad de mesa que incluye y celebra la vida son signos del Reino que Cristo hace presente.

Esa presencia conlleva la movilización pneumatológica de personas que tienen la misión de denunciar el pecado estructural y anunciar una

nueva forma de convivir entre seres humanos, compasiva y respetuosa de derechos humanos. Si eso está ausente, cualquier liturgia (incluyendo la misa inclusiva) será espacio de adormecimiento ideológico, "opio del pueblo".

En tal sentido, cobra preponderancia la epíclesis (plegaria de envío del Espíritu Santo). Ella es parte de la oración eucarística junto al relato de la institución y la anamnesis. El sentido de la "epíclesis de comunión" busca que la comunidad sea un solo cuerpo y espíritu en Cristo. Se quiere que el Espíritu realice la comunión en Cristo que es el fruto de la eucaristía (Kirst 2000).

El Espíritu hace que las comunidades de fe den frutos del Reino, y las fortalece para vivir como resucitados en un mundo que necesita expresiones de la Nueva Creación. El Espíritu sumerge el "mundo de afuera" en el Reino,

> El epiclético "Venga tu Espíritu" equivale al "Venga tu reino", y en ambos casos es oración escatológica y también cristológica de la iglesia: es el "Ven Señor Jesús" de la Iglesia primitiva (Ap 22, 20). En esta plegaria la Iglesia resume no sólo su oración litúrgica sino el clamor del pueblo por el reino y su liberación (Codina1993, 284).

3.3 La importancia del gesto en la liturgia

La liturgia tiene una serie de transiciones temporales que van estructurando el devenir de la experiencia ritual. Se han descrito con anterioridad y son principalmente: la invocación, la confesión-absolución, la reflexión del texto evangélico, la eucaristía, el saludo de paz, la oración comunitaria y el envío.

En el caso de la misa inclusiva del Jueves Santo los momentos articuladores son: el Lavatorio de los pies, el "desvestimiento del altar"

y la comida compartida al final del rito. Por ejemplo, en el gesto de "desvestir el altar" (que abre el período de espera de la luz de Pascua) se muestra la realidad de sufrimiento y muerte del inocente. La memoria del que fue traicionado y crucificado permite revelar, cual espejo, las injusticias sociales, las vicisitudes, y el hondo vacío existencial que los seres humanos deben gestionar en sus vidas.

Los personajes a lo largo del ritual entran en la dinámica de composición de la experiencia, en donde cada uno debe acoplarse al papel que le da sentido a su presencia en el culto. Los gestos con su valor expresivo ayudan a articular papeles y transmitir vivencias. Posturas y actitudes como estar de pie, escuchar, tomar, colocar, abrazar, cruzar la mirada e hincarse, son gestos que enlazan a las personas en mutua interpelación. El involucrarse con autenticidad y apertura en esa experiencia en donde el gesto corporal es vital para confluir con el otro (extraño y cercano a la vez), ayuda a trascender la mera ritualización carente del involucramiento afectivo indispensable para la renovación comunitaria.

La acción sacramental y la misa en su totalidad son formas simbólicas gestuales que solamente pueden ser significativas al expresarse y asimilarse a partir del orden simbólico en el que se enmarcan. Gestos como la bendición y partición del pan, tocar y lavar los pies de las personas y compartir la luz del cirio pascual en el Domingo de Resurrección, son realizados por y en nombre de la comunidad de "piedras vivas" (1Pe 2.5 BA). Es una acción que se estructura como un encuentro desafiante de personas que han sido llamadas a vivir como sujetos resucitados, en medio de la realidad de la siniestra oscuridad del Gólgota.

En todo encuentro espiritual-religioso, pueden surgir interrogantes universales como la pregunta por el sentido del sufrimiento y por las representaciones de Dios. En el instante de la oración comunitaria, gestos como encender velas y colocarlas en la cruz permiten abordar el sufrimiento con luces de esperanza. El ponerse de pie para recibir la absolución, previa oración de confesión que el oficiante acompaña con

el movimiento de colocarse la estola, y trazando en el aire una cruz, es un gesto de disposición a apropiarse del bálsamo de la aceptación y la inclusión.

3.3.1 La eucaristía un gesto simbólico central

La experiencia en torno a la mesa eucarística está llamada a cuestionar el discurso eclesiástico jerárquico. Ya que el Dios de Jesús es incompatible con las representaciones de autoridad y arrogancia clerical. La mesa de la comensalidad es referente de articulación simbólica. Desde ahí se orquesta mediante formas simbólicas el desarrollo del ritual. Se puede percibir que toda la escena litúrgica tiene como punto de encuentro la mesa como símbolo de la presencia inclusiva del Jesús de las comidas abiertas y entrañables entre prójimos que se reconocen mutuamente.

Allí se hace memoria de los estigmas que la injusticia infringe al mundo. A la vez, la mesa eucarística es un espacio simbólico que es "lugar culturalmente construido y psíquicamente establecido**"** (Chauvet 1995, 51). Es referente privilegiado de la manifestación del Reino que se hace presente en lumbreras de amor integrador y justicia a los excluidos.

La eucarística articulada con el gesto simbólico del lavatorio de los pies son gestos que afirman la vida. La esperanza de la resurrección como última palabra frente al vacío existencial y la muerte es el significado central del Triduo pascual.[20]

Los gestos acompañan los procesos deconstructivos que pueden llegar a implementar las personas creyentes, en cuanto a las representaciones de Dios como supuesto garante de la condenación, y clausura de puertas familiares e institucionales. A la vez, se pueden actualizar litúrgicamente las vivencias liberadoras del amor que acoge sin reservas.

---

20 El Triduo Pascual son tres días de preparación que dan inicio con la liturgia del Jueves Santo hasta el Día de Pascua.

La espiritualidad de la liberación que cuestiona los ídolos que producen muerte, debería manifestarse en quienes se confiesan cristianos y cristianas. Un espacio que es impactado espiritualmente propicia alternativas a favor de la humanización. Que es la manera cristiana liberadora de "temer" a Dios. El profeta proclama la vocación espiritual-profética de la siguiente forma,

> El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahvé. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar año de gracia de Yahvé, día de venganza de nuestro Dios; para consolar a todos los que lloran, para darles diadema en vez de ceniza, aceite de gozo en vez de vestido de luto, alabanza en vez de espíritu abatido. Se los llamará robles de justicia, plantación de Yahvé para manifestar su gloria (Is. 61. 1-3 BJL).

Por esa razón, la espiritualidad no puede escindirse de la acción litúrgica. Si no la misa se degradaría a una maraña de gestos vacíos.

3.4 El gesto en la liturgia del Jueves Santo

La variante litúrgica introducida en la misa inclusiva del Jueves Santo, de unir el gesto de la consagración eucarística a la práctica de compartir una comida al finalizar la misa es significativa. Bajo la dirección de la pareja de pastores fundadores, la celebración eucarística se llevaba a cabo como parte de una comida comunitaria que buscaba reproducir la cena de Jesús antes de su pasión. Se otorgaba al gesto una mayor amplitud simbólica al enmarcarlo en una comida comunitaria en medio de la cual se realizaba la consagración eucarística. Se intentaba con ello trascender gestos anquilosados que han devenido en un ritualismo vacío en medios eclesiásticos.

Hay que tener presente que la última cena de Jesús con sus discípulos se encuentra en la línea de las comidas inclusivas descritas principalmente

en los evangelios sinópticos. Lo que se quiere acentuar en la liturgia es que la presencia de Jesucristo en la comunidad se da en "el gesto simbólico central de los humanos, de todos los humanos, la comensalía. El pan compartido y el vino de la felicidad, que son presencia del cuerpo y de la sangre del propio Jesús" (Castillo 2009, 233).

Se vislumbra la intención en dicha novedad litúrgica de rescatar el valor expresivo de los gestos como formas simbólicas encarnadas. La Cristiandad con el tiempo se fue desencarnando en sus prácticas celebrativas perdiendo el valor expresivo de los gestos simbólicos concretos.

En las comunidades cristianas originarias, las celebraciones anamnéticas de la Cena confluían en una comida comunitaria. Con el tiempo la santa cena practicada como "fiesta del ágape" se fue ritualizando a tal punto que la sencilla comensalidad de la mesa se fue perdiendo. Por ejemplo, el pan y el vino abundante se degradaron en una pequeña hostia que se daba al laicado previo requisito de confesión y penitencia. El vino también se llegó a negar a las personas laicas (al menos en la Iglesia católica romana, no así en la Iglesia ortodoxa de Oriente).

En la misa inclusiva, y en particular en la liturgia del Jueves Santo, los gestos se intensifican al realizarse de forma más encarnada. Se logra al concretizarse en la liturgia la memoria de las cenas comunitarias del cristianismo originario mediante gestos más expresivos y menos formalizados. De tal forma, los símbolos no se limitan a una suerte de representación, sino que "las posturas o los gestos, al igual que las palabras, no adquieren un significado simplemente en el sentido de estar referidos a un significado que yace "tras" ellos; su significado nos viene mediado en y a través de las prácticas en que los hallamos" (Buckland 1995, 87).

Es un esfuerzo por reproducir en concreto las comidas comunitarias llevadas a cabo como fiestas del amor (ágape) que, por lo general, tenían

el gesto eucarístico en memoria de Jesús. En otras palabras, el ágape cristiano no se limita a enseñar sobre qué es ser una persona cristiana, sino que al encarnar mediante gestos esa memoria permite que se actúe en ese instante como cristiano y así sea incorporado el significado de la presencia del Reino. En este sentido es de valor recalcar que "la capacidad de las prácticas corporales para convertirse en "memorias" de unas experiencias pasadas depende, paradójicamente, de que no se conviertan en objeto de una reflexión, de que no dejen de ser, aparentemente, "naturales" (Buckland 1995, 87).

4. LA EUCARISTÍA

4.1 La eucarística: un encuentro liberador

En el ritual de la eucaristía las personas se solidarizan a partir de exclusiones compartidas. Asimismo, se construye comunión desde sus victorias frente a la discriminación. En el rico andamiaje simbólico de la eucaristía, se expresan significaciones sobre sí mismo y la existencia cotidiana que van construyendo renovadas relaciones de inclusión.

La experiencia simbólica, en la misa inclusiva, contempla una disposición a la confianza articulada por la fe religiosa que proporciona a las personas la posibilidad de alcanzar un estado psico-afectivo grupal. Lo que permite interiorizar el simbolismo del ritual y su potencialidad transformadora a favor de la promoción humana. La búsqueda conjunta de una experiencia espiritual en el rito es facilitada por la cohesión intragrupal frente a situaciones de exclusión (no sin presentarse fracturas y conflictos relacionales) o bien por la solidaridad que despiertan las problemáticas.

La celebración eucarística no se fundamenta en una concepción mágica del rito religioso, como en la noción sacrificial que sostiene la ortodoxia,

sino que tiene su arraigo en la historia de salvación del movimiento jesuánico. La celebración de los sacramentos es el momento en el cual las personas como partícipes del misterio de la salvación se insertan en una nueva historia liberadora de superación del pecado de la exclusión que minusvalora a los sujetos. De tal manera,

> El cristiano deduce las normas éticas que regulan su conducta y el tenor de vida que lo contradistingue en el modo de construir su historia. Este es el motivo de llamar en el lenguaje cristiano a estos momentos de celebración "memorial", de la memoria del hecho salvífico del ayer se deduce una comprobación para el hoy y las normas operativas para el mañana (De Fiores 1983, 171).

Teniendo por base una experiencia de gracia salvífica, la comunidad cristiana la revive en la celebración litúrgica en que experimenta una vivencia transformadora que orienta su acción en el mundo. Ese vivir según los principios de la inclusión y solidaridad que la salvación trae, constituye la fuerza que da consistencia y autenticidad a la liturgia eucarística. Por ello la celebración "proporciona a su vez la clave para una lectura de fe de la historia y, por consiguiente, para la experiencia de la vida como gracia desde la obediencia a la celebración y desde la celebración a la experiencia" (De Fiores 1983, 171).

La espiritualidad eucarística no se limita a un intimismo de cuño individual, más bien dicha espiritualidad se enmarca en una red relacional. La dimensión mistérica de la liturgia cristiana comprende la puesta en escena de una dinámica acorde con los principios del Reino promovidos por Jesucristo y actualizados en los sacramentos[21].

21 Cabe aclarar en este contexto que, en sentido estricto los sacramentos son celebraciones del único sacramento propiamente dicho que es Jesucristo. Ya que "sacramentum" traduce el término neotestamentario mysterion, y que la expresión mysterion se emplea principalmente en contextos cristológicos y escatológicos" (Jüngel 2007, 63).

La noción de salvación cristiana en los ritos, se define en torno a las coordenadas de acción y encuentro comunitario. El ritual se comprende desde la comunidad, ya que este escenifica las relaciones alternativas entre los seres humanos que implica la salvación en Cristo, "la acción ritual es siempre comunitaria, ya porque el sentido de la respuesta del hombre a la acción de Dios no lo establece la persona, sino la comunidad en que está inserto, la acción ritual es siempre comunitaria" (De Fiores 1983, 172).

La acción litúrgica se estructura como encuentro entre la comunidad y la Palabra (Cristo). Pero es una vivencia que no se queda en la acción litúrgica, sino que es replicada en el espacio público como misión. De ahí que la misa inclusiva tiene como reto proyectarse como fuerza que replica su vivencia en la sociedad, tanto en modelos de relacionamiento alternativo, como en las luchas no solamente por derechos humanos de las personas LGTBI, sino también en la solidaridad con las luchas de otros sectores marginalizados como los pueblos indígenas y las personas migrantes.

En la eucaristía se comprende que Cristo es alimento, lo cual es símbolo de su "ser para los otros", lo cual se fundamenta en el servicio al prójimo que testimonió durante su ministerio en los márgenes de Galilea. Esta afirmación de su vida como servicio, hasta tal punto que dona su existencia a favor de lo que para el orden social son sujetos prescindibles, contradice la lógica del poder. Por eso,

> Lo que al mundo le parece orden y sabiduría, se revela como oposición radical a la sabiduría de Dios, en la medida en que en la muerte de Jesucristo en la cruz se contradicen recíprocamente la estructura de poder del mundo y la elección de gracia de Dios. La voluntad del mundo es voluntad de poder; la voluntad de Dios es voluntad de salvación" (Jüngel 2007, 67).

El "estar" en Cristo, tanto en el mundo como en la comunidad de fe, permite transparentar al Dios que se manifiesta en la afirmación de la

vida en campos relacionales creativos y sustentadores. Vivir la eucaristía (compartir en y con Cristo) es inclusión en redes espacio-temporales fundamentadas en el amor. De esta manera la eucaristía es,

> Banquete de comunión con Cristo y, en Él, con todos los hermanos, se sigue que la primera misión-testimonio de la Iglesia consiste en hacer comunión, o sea, en saber ser una en la multiplicidad, y, además, en saber expresar su testimonio del único Cristo mediante la multiplicidad de las vocaciones cristianas (De Fiores 1983, 176).

Los sacramentos en general y la eucaristía en particular, son testimonio y escenificaciones de la vida de Jesús el Cristo. La condición de vivir como "pequeños cristos para los otros" es fruto de la celebración eucarística,

> El mundo cristiano celebra una iniciativa salvífica divina, que está dirigida a todos los hombres indistintamente y todos los que, en la celebración, y consecuentemente en la vida, dan una respuesta afirmativa a la interpelación divina, se hallan hermanados en virtud de su común convergencia hacía un Dios único que es igualmente salvador para todos (De Fiores 1983, 180).

La celebración cristiana empuja a la comunidad a la responsabilidad histórica. El compromiso hace que la comunidad se vuelva una y otra vez a la liturgia eucarística a adquirir nuevas fuerzas para la praxis liberadora. De esta forma, hay una estrecha relación entre la liturgia y la vida profana, ya que "la celebración logra su autenticidad cuando llega a ser también punto de convergencia y expresión simbólico-ritual de una vida vivida no ritualmente" (De Fiores 1983, 182).

4.2 La liberación del ritualismo sacramental.

Los sacramentos pueden cosificarse cuando la liturgia no logra conectarse con la vida. La eucaristía cobra su verdadera dimensión cuando se vivencia la presencia de Cristo en todas las dimensiones de la

existencia, más allá del espacio cultual. En relación al cuestionamiento a la cosificación y al ritualismo insulso en el que puede caer la liturgia eucarística, los profetas rescataban la significación del ritual:

> El culto hebraico se desenvuelve en el cuadro de la alianza. Aquí radica su novedad. En el culto se renueva la alianza, la cual es simultáneamente la alianza del pueblo con Dios y de las tribus entre sí, tiene una dimensión religiosa y otra política. Por eso el culto, además de su aspecto de adoración, tiene el de conversión y de misión (De Fiores 1983, 503).

La Divinidad no se ata a un ritual o lugar sagrado. La "naturaleza" de Dios no admite "distinción de personas**"** (Hch 10.34 BA). Por ello una configuración ritual que no vehiculice ese principio, no es lugar de encuentro que humanice a las personas en la comunión. De esa manera,

> El Dios que nos revela Jesús no está ligado primordialmente a la religión, sino ante todo a la humanidad, no a lo sagrado, sino a lo profano y lo laico. Más aún, para Jesús, la comida (y la humanidad que entraña la comida) está antes que la ascética. De hecho, mientras que Juan Bautista fue un asceta del desierto que se alimentaba de saltamontes y miel silvestre, Jesús estuvo considerado como "un comilón y un borracho, amigo de pecadores y descreídos" (Mt 11,19 par) (Castillo 2009, 227).

El ritualismo sacramental en las instituciones eclesiásticas ha colocado obstáculos a la respetuosa integración de cualquier persona a las comunidades de fe. Las Iglesias son deficientes en el objetivo de construir espacios de culto que respondan al Espíritu de Jesucristo, el cual conforma comunidades acompañantes que incluyen a todas las personas.

De esta forma, en la historia de las comunidades e Iglesias se dan contradicciones entre el potencial significativo y comunitario de la eucaristía, y el rígido dogmatismo ritualista que suele generar lo contrario: culpa, sufrimiento, estigmatización.

La tradición bíblica recuerda las acciones salvíficas narradas en palabras y expresadas en símbolos, con el objetivo de descifrar el mover de Dios en la historia. De esa forma, los actos litúrgicos son memoriales que transmiten la experiencia espiritual de un Dios misericordioso. La liturgia rememora y actualiza los actos salvíficos para interpelar a los sujetos a enfrentar las estructuras de pecado, "los campos relacionales deshumanizantes" (Hansen 2009) que generan injusticia. La praxis de Jesús es,

> Una búsqueda constante de los oprimidos, de los pecadores, de los marginados de todas clases habla con ellos, entra en polémica con los fariseos y escribas a causa de ellos, se sienta en su mesa. Su procedimiento es religioso ¿Quién es Dios y cuál es su plan sobre el hombre? Este es el dato de partida el Padre ama a cada hombre. A partir de ahí, Jesús concluye que toda marginación es un pecado religioso (De Fiores 1983, 520).

En los evangelios se dice que Jesús es "Dios con nosotros". El ritual que se conforma según Jesucristo transparenta al Dios inclusivo,

> Yo estoy con ustedes hasta el fin del mundo. La pregunta pertinente es: ¿cuáles son los lugares concretos y los objetivos de su presencia' Mt no vacila en responder la comunidad reunida en su nombre (18,20), la celebración del pan y del vino (26.26), los apóstoles que anuncian su palabra (28,20), los misioneros necesitados de hospitalidad (10,40) los hermanos pobres y marginados (25 31) (De Fiores 1983, 525).

Cristo está presente en la comunidad fraterna que comparte el pan. De esta forma, las comunidades de fe y, todo movimiento social que testimonie las nuevas relaciones fraternas que Jesús implementó corporizan su presencia. La eucaristía es,

> Memorial, repetición eficaz de lo que Cristo hizo, invita a recrear las situaciones de amor y de comunión que caracterizaron a la cena pascual demanda la repetición de cuanto Cristo efectuó

> y de la manera como lo efectuó, sobre todo en su servicio y la donación de su vida a los hermanos (De Fiores 1983, 576).

4.3 La eucaristía y la vida en el Espíritu

El Espíritu se transparenta en las realidades concretas para establecer un nuevo estado de cosas. A través de la presencia corporal de Jesús el Cristo y, a partir de su ausencia posterior, el Espíritu que actúa como trascendencia inmanente reproduce la vida. En los sujetos y el mundo, el Espíritu transforma las realidades concretas en potencialmente sacramentales.

El soplo de la *Ruaj,* del *Pneuma (espíritu)* reanima y renueva la vida. El Espíritu interviene para que la realidad profana abra sus potencialidades a la nueva realidad fraternal que sustenta la vida. Es obvia la importancia del Espíritu en la eucaristía, ya que el rito está "bajo el signo de la oración por el descenso del Espíritu de Dios y por su bendición sobre la comunidad celebrante (epíklesis) de tal manera que la eucaristía parece ser una epiklesis en su totalidad" (Jüngel 2007, 88).

El Cristo también se hace presente en el rostro de cada ser humano, en especial de los que sufren estigmas que discriminan. Cada persona en su identidad particular es hijo o hija de Dios. Por lo tanto, cada ser humano tiene una dignidad constitutiva y parte de su liberación es descubrirse como tal, y actuar en consecuencia con la fuerza del Espíritu.

Durante la eucaristía la materia sacramental, el pan y vino, son apartados (consagrados) para participar simbólicamente como vehículos de la presencia de Jesucristo resucitado. La materia sacramental simboliza la presencia de Jesucristo que, desde su ministerio en Galilea, inauguraba un nuevo estado de cosas acorde al Reino. La actividad eucarística formula mediante símbolos el campo relacional fraterno (la estructura de gracia) que se vive estando en Cristo.

La puesta en escena del ritual, no solo modela las acciones liberadoras que se proyectarán en el mundo, sino que por medio de él se reflejan las luchas y esperanzas de la vida cotidiana desde la perspectiva jesuánica. El ritual es como un conglomerado simbólico del ser y praxis de Jesucristo que apunta a mundos posibles.

Se participa en el culto para escenificar simbólicamente la conversión a Cristo. Luego, se sale del culto para vivir y continuar el camino de esa vida alternativa que resiste al "campo de relaciones deshumanizantes". De tal manera, la eucaristía "es el sacramento de las provisiones para el camino, el sacramento que ayuda a recobrar las fuerzas y a mantenerse erguidos a los creyentes que se van debilitando cada vez más y que se hallan acosados por toda clase de tentaciones" (Jüngel 2007, 91).

El vino de la eucaristía simboliza la alegría de la vida, es festividad y encuentro. El beber de la misma copa eucarística genera fuerza de coparticipación, de vitalidad. La espiritualidad religiosa que, los símbolos eucarísticos de la misa ayudan a desplegar, reivindica y libera.

4.4 Comensalidad eucarística

En el momento de la eucaristía se muestra el carácter inclusivo y de promoción humana de los encuentros entre personas discípulas de Jesús que reflejaban las comidas comunitarias descritas en los textos de la "Cena del Señor", en los sinópticos y en la primera epístola de Pablo de Tarso a los Corintios. Esto es importante porque se pretende recuperar el sentido original jesuánico de las santas cenas, como comida compartida por personas que se reúnen como una familia a celebrar la vida y la esperanza.

La eucaristía recuerda la comida como acto fundamentalmente humano. Es un acto grupal, signo de amistad; constituye uno de los aspectos celebrativos de la fiesta, es como el placer de comer y beber.

La eucaristía debe enmarcarse en las comidas de Cristo narradas en los evangelios. Jesús aprovecha esas ocasiones para manifestar su persona y su misterio. Las comidas del movimiento de Jesús son preparación y esbozo de la eucaristía. De tal forma, los evangelios proponen una lectura eucarística de las comidas pre-pascuales de Jesús que manifiestan y anticipan la llegada del Reino en su plenitud. Wolfhart Pannenberg señala que,

> La última Cena de Jesús antes de su pasión prolongó lo que había sido su praxis hasta entonces en lo referente a los banquetes, puesto que también en este caso la cena misma, por el hecho de que Jesús tomara parte en ella, se convirtió en anticipación simbólica del Reino de Dios que viene" (Pannenberg 2007, 304).

Es vital preguntarse ¿con quién comía Jesús? "nunca con los dirigentes oficiales de la religión: sacerdotes, senadores y letrados. El silencio de los evangelios en este sentido es elocuente. Jesús no compartió mesa con tales personas" (Castillo 2009, 225). Jesús comía con una gran diversidad de gente sin excluir a pecadores o personas de mala reputación, mujeres o samaritanos. Él no se esclavizó a normas sociales y religiosas que lo alejaran de la comensalidad con cualquier tipo de personas (Castillo 2009).

También las narraciones de comidas del Resucitado quieren mostrar que el Cristo se hace presente principalmente bajo los signos de la comida que, es el sacramento de su presencia. El apóstol Pedro afirmará que los apóstoles son testigos de la resurrección de Jesús porque "comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos" (Hch 10.41 BA). Al reunirse para la fracción del pan, la Iglesia originaria se reunía en torno a Jesús resucitado. En conclusión,

> Las comidas del Resucitado con sus discípulos afirman un dato que la iglesia nunca debería olvidar: si Jesús, a partir de su resurrección se sitúa en el ámbito de la trascendencia, una vez más nos encontramos con el dato capital según el cual al Trascendente se lo encuentra en la experiencia humana. No hay

> otra forma ni otra posibilidad de encontrarlo y de establecer con él la debida relación. Y esa relación según el testimonio de la iglesia naciente, es la experiencia de la comensalía. El Dios que se ha dado a conocer en Jesús se ha humanizado hasta el extremo de que, incluso resucitado, es un Dios que come con los suyos. Es decir, nuestro Dios comparte la comensalía con los humanos. Y es en la comensalía humana donde Dios (el Dios de Jesús) se hace presente (Castillo 2009, 235).

La cena eucarística de la Iglesia originaria se hacía al anochecer, (Hch 20.7-11 BA) mediante un modelo celebrativo sencillo, y se llevaba a cabo el rito de la fracción con pan ordinario y vino (Lortz 1982). Probablemente de esta forma se escenificaba el momento íntimo de comensalidad y recogimiento que la oscuridad permite. La celebración no perdía el significado de una comida en la cual el nuevo ser en Cristo se hace presente.

De esta forma, el mandato de Jesús de hacer una comida memorial que deviene en rito busca vincular el recuerdo de su muerte-resurrección con una nueva manera de relacionarse mediante el simbolismo de una comida. La salvación es la comensalidad, fraternidad, inclusión y la solidaridad vivida en la intimidad de la comunidad que se reconoce como familia alternativa (Malina y Rohrbaugh 1996).

5. LA COMUNIDAD Y EL MODELO JESUÁNICO INCLUSIVO

5.1 Una comunidad humana y pneumatológica

La fraternidad cristiana actualiza la anamnesis de los orígenes de las cenas cristianas (Malina y Rohrbaugh 1996). Cenas de las primeras comunidades que continuaban la línea de las comidas revolucionarias de Jesús vividas durante su ministerio en Galilea como *comensalidad abierta*. En estas comidas vislumbramos el Reino que se sustenta en una,

> Práctica igualitaria que convertía a toda distinción social, sexual, política y religiosa, en algo completamente irrelevante y anacrónico. Esta gracia significaba una igualdad radical sin "intermediarios", es decir sin instancias que instalen relaciones asimétricas de clientelismo y patronazgo (Hansen 2010, 141).

Los discursos religiosos con sus costumbres y ritos, tienen gran arraigo cultural. Estos impactan los grupos humanos al tener la capacidad de encausar múltiples significaciones y emociones. Las experiencias religiosas articulan los elementos socio-culturales con necesidades psicosociales. Las formas del poder dominante, culturalmente aprendidas, interactúan con las experiencias religiosas.

Las vivencias comunitarias alternativas tampoco están libres de fisuras. Efectivamente son lugares de quiebre, en donde la esperanza de un mundo nuevo se vislumbra, pero a la vez se dan desencuentros y crisis. Es por lo tanto importante tomar conciencia a la hora de abordar la comprensión y análisis de la experiencia comunitaria de la misa, de posibles idealizaciones y de proyecciones a-críticas.

Este "micromundo" también refleja y reúne los conflictos que existen en la sociedad. En el sistema mundo[22] muchas fuerzas se enfrentan, y acontecen tensiones. Por un lado, tenemos la perpetuación de modelos de relacionamiento socioeconómico deshumanizadores que generan excluidos. La sociedad de consumo produce relaciones donde se cosifica a la persona como mercancía. Los vínculos son frágiles, hay miedo a establecer relaciones duraderas y solidarias más allá de las meras conexiones superficiales. El amor al prójimo es sustituido por el temor a los extraños (Bauman 2005).

Por otro lado, la humanidad que despunta en alternativas inclusivas se encuentra expresada por la mesa compartida por Jesús y sus discípulos.

22 El sistema mundo moderno es fundamentalmente economía-mundo capitalista. Ver (Wallerstein 2005).

Un lugar de fraternidad donde se recrea la esperanza de llegar a ser un hombre y mujer plenos que viven no sin conflictos la solidaridad. El horizonte utópico es establecer lugares y lógicas de encuentro donde se pueda experimentar igualdad radical sin instancias que impongan relaciones asimétricas. Una experiencia caótica y censurable para muchos, una esperanza de liberación para minorías.

En ese proceso de edificación de modelos de relacionamiento brota la espiritualidad del sujeto viviente corporal que tiene hambre de pan, bienes culturales y profundos significados. Una subjetividad que reivindica su derecho a la vida, incluso frente a leyes formales que se yerguen sobre el ser humano. Una espiritualidad profética que haga eco de la proclama de Jesús: "El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado" (Marcos 2.27 BA). Que religue al ser humano corporal-concreto consigo mismo, con los otros y con la naturaleza.

La espiritualidad es la dimensión profunda del ser humano que apunta a una preocupación última (Tillich 1966). Es el anhelo de que el producto de la justicia sea la paz (Isaías 32.17 BJLA). La dimensión espiritual no está desligada de otras dimensiones humanas como la emocional y la social. Lo espiritual se vive en lo concreto. Es una espiritualidad encarnada que busca afirmar la propia vida, y la de todos.

Es la espiritualidad de la convivencia que hace que para reivindicarse como sujeto sea necesario reivindicar al otro. Es en la reivindicación, en el conjunto de los otros, que nace la solidaridad comunitaria. Esa es una espiritualidad marginada por la espiritualidad de la muerte que, es la del dinero, el éxito y la acumulación infinita (Hinkelammert 2012). Es una espiritualidad comunitaria que no puede quedarse indiferente en cuatro paredes. Más bien se proyecta al mundo en diaconía profética.

Es espiritualidad comunitaria que integra los diferentes caminos y dimensiones de la liberación: personal-comunitaria, político-económica,

religiosa y sociocultural. De esta forma, en la espiritualidad la oración se une a la fiesta, el compartir el pan y el vino a la auto-donación a favor de quien sufre, la resistencia y lucha contra lo injusto se une a los salmos.

En el relato del camino a Emaús (Lucas 24.13-35 BA) vemos a una comunidad de sujetos que en su andar hallan a un hombre que camina a su lado. Pero solo en el partimiento del pan reconocen a Jesús que se les había presentado como extraño. Cuando se permite que el diferente, el que tiene una cosmovisión distinta comparta el pan, se vive el seguimiento de Jesús. Esa es la espiritualidad en Cristo, fraternizar y reivindicar al otro. Se está en Cristo al establecer diálogos horizontales, al aprender los unos de los otros, y valorar las diferencias en lugar de debilitarlas. Cuando en realidad hay comunidad, los sujetos que la conforman exponen con confianza sus vidas a los demás, incluyendo las señales de heridas y caricias.

La transformación que gesta el encuentro luminoso con Cristo (Hechos 9 BA) permite volverse hacia esos otros que antes no habían sido reconocidos como amigos y amigas en la fe de Jesús. La persona que antes creía "ver" ahora sabe que está ciega. La luz de Cristo permite que el sujeto se ilumine. Abra sus puertas y ventanas invitando a la mesa del compartir.

Se puede señalar que el apostolado de Pablo de Tarso se fundamentó en la revelación del cuerpo resucitado de Jesucristo. De tal manera, en la medida en que la comunidad se nutre de este cuerpo y sangre, llega a ser la misma vida y personalidad del Resucitado (Ridderbos 2000). El crucificado-resucitado trae la fuerza de conversión hacia la fraternidad que antes estaba muerta, y que ahora gana vitalidad.

La comunidad comparte con Cristo el pan y el vino que edifica el *oikos* de Dios. Así todos desde su diversidad de identidades y lugares sociales, están llamados a promocionar la vida en su variada, compleja pluralidad.

Las comunidades al revestirse de Cristo reflejan que "ya no hay judío, ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos son uno en Cristo Jesús (Gálatas 3.28 BJL).

En la comunidad hay acompañamiento a las personas, sufriendo y resucitando con ellas. La comunidad animada por el Espíritu continúa en el seguimiento de Jesús el camino hacia la familia alternativa, en donde la inclusión de los estigmatizados es principio rector.

La experiencia de la cruz hace que la comunidad de fe se sincronice con las vicisitudes del prójimo. El sufrir por amor es válido cuando se hacen propias las cargas de los otros (autodonación), se defiende al "leproso", se hace propia la causa del menesteroso, y se está dispuesto al encuentro con aquellos que la sociedad juzga de perversión e impureza. El amor conduce a los discípulos y discípulas a asumir las cargas de los demás fraternalmente. La comunidad debe ser el cuerpo de Cristo que es un cuerpo que ama. La comunidad se transforma de esta forma en el "cuerpo" dentro del cual, y a partir de cual, cada uno es responsable de los demás**.**

En sociedades cada vez más híbridas se requiere actualizar metáforas y símbolos significativos que logren transparentar la fuerza del Espíritu. El ritual eucarístico tiene un gran potencial simbólico para fortalecer la solidaridad, en tan variada configuración de identidades y cosmovisiones. Las personas con sus modos de existencia y dones diferenciados pueden aportar en la articulación de comunidades abiertas.

La intercompenetración de la *Trinidad*[23] es modelo para las comunidades que se sostienen gracias a la mutua retroalimentación y lógica sistémica

23 En relación a la reciprocidad en esa pericóresis se puede señalar que, "las diferencias trinitarias no son del tipo de una neta distinción, de una división, sino que, en el acto de la autodiferenciación, cada una de las personas trinitarias se halla a la vez unida con la persona respectiva de la que se distingue" (Pannenberg 1996, 93).

no individualista. Los carismas de cada sujeto auxilian creativamente la dinámica del sistema. Dentro de una comunidad, la dignidad de cada persona es reconocida por su singularidad, y es confirmada como necesaria en la perpetuación del todo. En la sustentación de una comunidad la libertad es necesaria para la expresión de los carismas, de lo contrario el espíritu se petrifica y la comunidad pierde dinamismo y vitalidad. La libertad da fuerza a los sujetos al permitirles auto expresarse. Los sujetos son compañeros que colaboran entre sí en la tarea de la humanización (Filipenses 2. 25-30 BA). La comunidad cristo-céntrica debe comprometerse en el cultivo de relaciones. Ello significa enfrentar estigmas, gestionar crisis, asimilar traumas, y permitir amar y ser amado con los riesgos que eso conlleva.

Las comunidades eclesiales son vehículo del Espíritu, pero si su estructura pierde la capacidad de dar cobijo al dinamismo amoroso y a la libre creatividad, el Espíritu establecerá su tienda en otros lares. La comunidad eucarística que infrinja los principios de fraternidad que le da su razón de ser se desnaturaliza. La comunidad del Espíritu concibe sujetos en comunión, no es un espejo para ególatras.

5.2 El modelo jesuánico de familia contracultural

Las personas que experimentan la exclusión, así como quienes están "integradas" en el sistema, tienen el desafío de crear relaciones que superen fronteras y socaven los muros que separan. La narración del Samaritano (Lc.10.29-37 BA) muestra cómo la exclusión y la inclusión desafían la convivencia entre las personas. Los incluidos del sistema (sacerdote-levita) carecen de misericordia. Las responsabilidades cultuales y el cumplimiento de normativas de pureza les son obstáculos para amar (Lv 19.18 BJL). Este comportamiento es esperable ya que,

> La identidad judía se manifiesta sobre todo en la práctica de prescripciones conectadas con el culto, normas dietéticas,

> descanso sabático y circuncisión, es en relación con este ámbito de actitudes y comportamientos donde más fácilmente se distingue al judío fiel, moralmente integrado en la comunidad étnico-religiosa, del marginado moral (Miquel 2007, 279).

En el relato, la persona Samaritana, tradicionalmente excluida en esa época, se muestra compasiva con el otro agredido y humillado. Ese sería el espíritu de hermandad que se espera de sujetos y comunidades inclusivas. Se aprende de la parábola que las personas que viven la compasión se vuelven parte de la comunidad de quienes se guían por valores de inclusión. Las personas socialmente respetadas y privilegiadas al perpetuar un estado de cosas en donde se discrimina a ciertas personas por su sexo, estrato social y grupo étnico, se autoexcluyen del Reino que promociona la humanización.

Consideramos que la misa inclusiva ha mostrado en la dinámica estudiada que tiene atisbos de familia contracultural incluyente. La diversidad, estigmatización de los miembros, el mutuo acompañamiento, el empoderamiento y la comensalidad apuntan a la construcción de un espacio alternativo. En lo que sigue, se revisará el modelo alternativo y crítico de convivencia del movimiento de Jesús, y la opción por los excluidos de dicho modelo, para así mostrar que una comunidad que se considere cristiana debe practicar la inclusividad radical y por consiguiente ser contracultural.

En el nuevo lugar familiar que funda Jesús, el valor del sujeto humano es central. Las modalidades de vinculación sociales que establecen límites son socavadas en nombre del sujeto. La identidad grupal judía oficial, basada en la ley/ritual que clasifica a las personas en puros/impuros, justos/pecadores, obstaculiza la integración. Esta identidad es cuestionada en nombre de la dignidad de cada sujeto y del amor de Dios. De tal manera,

> Al desvincular a la persona de su familia o de la posición que ocupa respecto al propio grupo, se abre la posibilidad de conocerla y

> apreciarla por lo que es, por lo que su trayectoria biográfica única ha contribuido a la configuración de su identidad (Miquel 2007, 363).

El movimiento jesuánico no tiene en Jesús un maestro con honor heredado. El nazareno es un galileo estigmatizado nacido en la marginalidad. Los sectores político-religiosos no pueden por lo tanto concebir que él sea el Mesías. Jesús gana legitimidad no a partir de su origen, sino de su reconocimiento como hijo adoptivo de Dios, "al ser miembro de una familia de artesanos rurales, Jesús carecía de legitimidad como figura pública. Sin embargo, al ser hijo de Dios, su legitimidad resultaba incuestionable" (Malina y Rohrbaugh 1996, 358). Los evangelios dicen que Jesús no tenía "donde reclinar la cabeza" (Mt 8.20 BJLA) y carecía de prestigio (Mc 6.4 BJLA). Es avergonzado por su deslegitimación y desarraigo, no obstante, es presentado por su círculo como "Hijo del Padre". Un honor adquirido que tendrá que defender frente a sus detractores en un juego de desafío-respuesta[24].

Quienes sí lo reivindican son las personas consideradas pecadoras que se constituyen en seguidores/seguidoras itinerantes o adeptos sedentarios (Theissen 2005). Estas personas serán incluidas en una nueva familia (sustituta o subrogada según Bruce Malina) en un campo relacional alternativo (Mc 3.31-35, Lc 8.19-21 BJL). Incluso en algunos estudios se afirma que "la iniciativa de Jesús basada en el cuestionamiento del estatus y la familia de origen, tiene su asidero en la condición de Jesús como hijo sin padre. Hijo sin padre y sin estatus, visualizará una nueva familia de gente sin nombre, sin honor o estatus" (Vindas 2015, 70).

---

24 Al respecto Bruce Malina señala, *El honor adquirido,* por otra parte, es el reconocimiento social del valor que una persona adquiere por superar a otros en la interacción social, que llamaremos desafío y respuesta. Desafío y respuesta es un tipo de modelo social, un juego social (si queréis llamarlo así) en el que las personas pelean entre sí, de acuerdo con las reglas socialmente establecidas, para conseguir el honor de otro (Malina 1995, 52).

La comunidad de Jesús rompe vínculos tradicionales en medio de una dinámica social excluyente. Jesús considera madre y hermanos a los que cumplen la voluntad de Dios (Mc 3. 31-35 BA). Halvor Moxnes señala que,

> Jesús y un grupo de seguidores están sentados en la casa o en el patio, y el exterior, donde están "los suyos" originales, su madre y sus hermanos. Este contraste replica muy bien ese otro dicho de Jesús sobre quiénes son su madre y sus hermanos: no son los de su familia, sino quienes hacen la voluntad de Dios (Moxnes 2005,119).

Por lo tanto, "en compensación de sus familias abandonadas, encontraron los discípulos el ciento por uno en los simpatizantes del movimiento de Jesús: «Casas, hermanos, hermanas, madres e hijos y campos» y, ciertamente, en este mundo (Mc 10, 30) (Theissen 1979, 17). Es la familia sustituta contracultural de personas que han perdido su honor y cargan estigmas que los hace sujetos de expulsión de los *espacios decentes*, pero ahora han sido llamados para ser incluidos en el espacio del Reino.

La enemistad de Jesús se dirige a la familia tradicional que sirve al sistema opresor kyriarcal[25]. Los "otros" (pobres, niños, mujeres, impuros y enfermos) son los invitados a formar la nueva familia en torno a la mesa de la comunión, que choca con los intereses político-religiosos de los centros de poder de Roma y Jerusalén. Jesús se alegra de que sean los marginados los que aceptan la buena nueva no las personas de la élite (Lc. 10.21 BJL). De esta forma, "la "casa", en Marcos, llega a ser una metáfora arquitectónica importante para la nueva comunidad en conflicto con otras "casas", las sinagogas y el templo (Moxnes 2005, 119).

---

25 El neologismo «kyriarcado» (kyriarchy), se refiere al dominio del emperador, amo, señor, entre otros, sobre sus subordinados. El kyriocentrismo legitima estructuras sociales y sistemas de dominación kyriarcales. (Schüssler Fiorenza 2000).

Según Halvor Moxnes, Jesús es el prototipo de no-dueño de casa, sin poder sobre mujeres y niños, viviendo itinerante, predicando el reino de Dios (Moxnes 2005). Diríamos que propone un campo relacional de solidaridad y aceptación construido desde los más pequeños. Jesús, al proponer una familia sustituta bajo esos principios, no se comporta como un hombre tradicional según la ideología judía y grecorromana. La búsqueda de igualdad entre hombres, mujeres y niños supera las relaciones de autoridad. Son relaciones personales en igualdad radical donde la lógica social es invertida. Para Jesucristo el pequeño es el privilegiado y el servicio mutuo es la mayor honra. (Mc 9.33-37 BJL).

El Reino se fermenta con la levadura impura (Dt 16.4, Ex 12.15 BJL) que una mujer religiosamente impura introduce en la masa para que fermente (Mt 13,33 BJL). El nuevo grupo familiar de los "impuros" sentados a la mesa, se inserta en la sociedad haciéndola fermentar, y así crecer en humanidad. Se enfrentan a la esfera pública que marginaliza, y a la vez abandonan la institución central de la familia tradicional. Igualmente, las misas serían puntos de encuentro de personas consideradas impuras que comparten la mesa. Comunidad de sujetos que de manera parcial concretizan el Reino y son llamadas a anunciar ese modelo relacional inclusivo.

Los críticos de Jesús le juzgan como un hombre "sin control". Ciertamente es culpado de participar con poca moderación en fiestas y cenas (Mt 11.18-19, Jn 2 BA). Lo escandaloso es que no respeta los límites sociales. A Jesús se le acusa de ser un "glotón y un borracho", un "amigo de publicanos y pecadores". Era una acusación de estar "fuera de lugar", en el lado opuesto del espectro, de no ayunar y de festejar en el lugar equivocado, junto con gente que estaba fuera del orden social" (Moxnes 2005, 192).

Las comidas tenían un carácter festivo al compartir los medios materiales necesarios para la vida, sin criterios selectivos de exclusión o inclusión.

Según Esther Miquel las comidas inclusivas del movimiento de Jesús constituían una manera de desafiar los límites ya que,

> Invitar a alguien no perteneciente al círculo familiar a comer en la propia casa, o ser invitado a su mesa, significa aceptar y afirmar públicamente que se quiere mantener una relación cercana con esa persona, que se aprecia su compañía y se desea reforzar y hacer perdurable la amistad. Debido al valor social positivo que tiene esta forma de relación y a la intimidad que presupone entre las personas implicadas en ella, la opinión social tiene muy en cuenta el tipo de gente que cada sujeto invita a comer a su casa y de quienes acepta invitaciones. En cierto modo se puede decir que la percepción social del carácter moral de una persona está condicionada por el círculo de aquellos con quienes comparte mesa (Miquel 2007, 342).

El Reino representa la inclusividad radical. Son bienvenidas las mujeres estigmatizas, extranjeros, paganos, eunucos y bastardos (Dt 23.2-4 BJL). Esa inclusividad cuestionaba radicalmente el orden social. Por eso la identidad contracultural del movimiento de Jesús se va formando mediante la comensalidad abierta que traspasa entre otros límites la función excluyente de las comidas judías, y pone entre comillas el legalismo ritualista farisaico,

> La comida tiene una dimensión social; en las comidas se comunica la inclusión o la exclusión social, la transgresión o el mantenimiento de los límites. También puede ser "un mecanismo de sociabilidad que apoya o destruye". Las acusaciones contra Jesús deben de haber procedido de grupos que estaban interesados en las reglas de pureza en la comida y en los límites en torno a la comida. En este aspecto, los fariseos eran la fuente más probable (Moxnes 2005,194).

En Marcos 2.16, los fariseos acusan a Jesús de comer con pecadores y publicanos. Las amistades de Jesús son inmorales, y que él se asocie a ellas lo convierten en un "marginado moral". Un judío que se distancia de la identidad diferencial judaica que tiene como un rasgo distintivo

la indiferencia o desdén en relación a la pureza ritual. (Miquel 2007). El estereotipo del marginado moral muestra cuál es la moral vigente en una sociedad. De esa forma, la relación que se establece con los marginados morales muestra el carácter contracultural de un sujeto, movimiento o comunidad. Se puede suponer según la autora que,

> Las malas compañías de Jesús no son, seguramente, criminales, asesinos y ladrones, sino personas cuya actitud y comportamiento cuestiona de alguna forma la legitimidad de la moral religiosa judía. Al tratar con ellas en términos de amistad y compañerismo, Jesús desdeña abiertamente los consejos de toda la tradición moral judía, dando a entender que no rechaza a quienes ponen en peligro la identidad religiosa y la integridad moral del pueblo elegido. Aparece ante los ojos de los demás como un potencial traidor del judaísmo (Miquel 2007, 337).

Para los grupos ortodoxos y conservadores cualquier comunidad que reivindique al "Jesús del Reino de los impuros", será considerada inmunda. En ese sentido "las acusaciones contra Jesús de que él estaba poseído tenían la función de situarle fuera de los límites de la sociedad, con los demonios" (Moxnes 2005, 259). Jesús de Nazaret, al borrar las fronteras que separan a los de adentro con los de afuera, experimentó afrentas y al final una ignominiosa muerte.

Las comunidades que se rigen por ese espíritu de Jesús serán necesariamente incómodas para la moralidad vigente. Cualquier rito o encuentro de connotaciones inclusivas será punto de encuentro de marginados morales. Además, quienes se solidaricen con sus luchas reivindicativas y sean sus prójimos, serán probablemente estigmatizados. Según la "lógica farisaica" se hacen impuros por cenar con "impuros".

5.3 El acompañamiento en comunidades inclusivas

Un buen número de personas LGTBI han sido segregadas por tener identidades que ciertos sectores de la sociedad consideran de naturaleza

pecaminosa o "enfermiza". El estigma y la exclusión eclesiales es un común denominador que hace que vean con cautela y rechazo a las comunidades religiosas.

Incluso se ha llegado a correlacionar (sin sustento alguno) la orientación sexual no heterosexual con la adquisición del VIH y desarrollo del SIDA. Agrupaciones religiosas han sostenido que el VIH-SIDA es un "castigo divino". Debido a la hermenéutica de sello fundamentalista y conservador, el VIH-SIDA sería consecuencia del pecado. De manera similar a la denominada lepra en los tiempos bíblicos.

Negar y reprimir las situaciones conflictivas es habitual en los seres humanos. El VIH puede suscitar en las personas afectadas vergüenza y culpabilidad. Lo que conduce a recurrir al silencio ante el temor a ser señalado. La culpa introyectada y los sentimientos de inadecuación frente al prejuicio social son posibles factores de baja autoestima.

En el contexto eclesial, el acompañamiento pastoral debería establecer un dispositivo de atención a esas personas que provea un espacio de seguridad y empatía. Que facilite el trabajo de deconstrucción de los referentes de sentido que, al ser asimilados durante el ciclo vital, han traído sufrimiento y anonadamiento. Un espacio así concebido impulsa a expresar las experiencias conflictivas, y a reelaborar las significaciones atribuidas a las identidades.

Debido a los estragos de la culpabilización negativa la reconciliación requiere un trabajo introspectivo. Así como la posibilidad de insertarse en un campo relacional sanador. Asimismo, es menester que los afectados logren empoderarse para hacer frente a la discriminación de una manera crítico-profética y constructiva,

> El acompañamiento pastoral en grupo puede también brindar una manera de combatir la imagen destructiva que uno pueda tener de sí mismo. Un diálogo sincero con otras personas

> enfrentadas a la misma problemática es uno de los métodos más eficaces que existen para neutralizar la vergüenza. Las personas heridas en las relaciones precisan de nuevas relaciones para sanar. La vergüenza acumulada mediante relaciones anteriores de tipo destructivo exigen nuevas relaciones, pero positivas, incluyentes y llenas de amor, para poder atenuarse o incluso desaparecer (Wejryd 2007,47).

La vergüenza desadaptativa tiene como disparador la auto-percepción negativa, y las representaciones que la persona construyen a partir de su vivencia en el entramado social. Una forma de enfrentar la vergüenza es logrando exteriorizar la identidad sexual y condición de persona seropositiva (en el caso que hayan adquirido el virus) en un espacio fiable, en donde reciban contención y puedan empoderarse.

El proceso de aceptarse a sí mismo, ser una persona auténtica y empoderarse en aras de afirmar derechos humanos se potencia cuando un otro acompaña, sufriendo por y con quienes padecen el estigma. Un "acompañamiento pastoral" en sentido amplio, significa que el cuerpo de Cristo tiene VIH-SIDA. Que Jesús el Cristo carga con la cruz de los que son juzgados, entre otras cosas, por su orientación sexual. Donde Cristo se hace presente, el caminar junto al otro es una experiencia solidaria.

El respeto a la dignidad y la autodeterminación de la vida, basada en la libertad y creatividad, es central en el acompañamiento pastoral. Es potenciar la voluntad de vida que lleva a promocionar al ser humano. Por eso "aquel que ya de partida se veía a sí mismo como alguien impotente, inferior y marginado necesita aún en mayor medida de apoyo humano a fin de vislumbrar sus posibilidades y defender su integridad humana y moral" (Wejryd 2007,51). El acompañamiento pastoral tiene la tarea de que la comunidad de fe sea un punto de reunión acogedor y propicio para el crecimiento. En donde cada sujeto sea bienvenido y valorado, con posibilidades de aportar al desarrollo comunitario.

El acompañamiento es un modo de ser en relación, con una dinámica humanizante que tiene como sustento la escucha y el diálogo que ayuda a la introspección, compasión y consiguiente empatía. La actitud dialogante parte del reconocimiento de la pluralidad. Así, "en el diálogo siempre nos abrimos a expresar nuestros puntos de vista y nuestras convicciones, pero igualmente nos abrimos para acoger los de los otros, caminando juntos hacia la construcción de convergencias" (Arrieta 2017, 17). Los interlocutores se reconocen como seres con valor intrínseco que pueden confluir en un campo relacional positivo.

5.3.1 El relato de Emaús: modelo de acompañamiento

Tomando el relato de Emaús (Lucas 24:13–35 BJL) como un espejo, las personas que asisten a la misa inclusiva han vivido momentos de dolor en donde sus esperanzas parecen caer a pedazos. Al compartir en el espacio sus sufrimientos se pueden percatar que tienen cosas en común, como las facetas dolorosas de sus experiencias de superación. Si uno de los miembros del cuerpo sufre, los otros comparten el sufrimiento; y si una parte recibe honor, el todo ríe (1 Cor. 12: 12, 24-26 BJL). Los unos a los otros comparten experiencias de muerte y resurrección. Por un lado, el dolor y vergüenza que provoca el estigma[26]. Por otro el sacar de las tinieblas las luces de esperanza.

Ese mostrarse vulnerable es apertura a la relación con el otro, en desmedro de la asimetría de poder como medio de avasallamiento del otro. El empoderamiento del Espíritu que se perfecciona en el ser que reconoce su vulnerabilidad, (2 Cor 12.9 BJL) capacita para enfrentar los

26 El concepto griego *stigma* significaba la marca o señal indeleble, normalmente hecha con un hierro candente, como pena infamante y signo de esclavitud. El estigma y la acción de estigmatizar, tanto en griego como en latín que recoge sin modificar el original griego, eran siempre un motivo de deshonra y una forma clara de infamar a alguien (Prat i Carós 2007, 124).

poderes que hacen que en el fluir de la vida se acumulen los diques de la injusticia.

El desafío consiste en caminar hacia los *márgenes existenciales* acompañando para incluir. Abriendo espacios de encuentro para estar presentes en el otro y a partir de ahí establecer puentes. El acompañamiento necesita el valor de abrirse al prójimo, de acogerlo como una manera de abrazarse a sí mismo. El acompañamiento implica el riesgo del encuentro y el intercambio de preguntas existenciales. El modelo de Emaús enseña que el acompañamiento no debe confinarse en los espacios eclesiales. Más bien el encuentro se da en el movimiento, en el compromiso con el mundo.

5.3.2 El papel ministerial en el acompañamiento

Víctor Codina señala la esencia del ministerio pastoral,

> Para la carta de los Hebreos el sumo sacerdocio de Jesús consiste en que "se compadece de nuestras flaquezas" (Heb 4, 15), en ser "misericordioso" (Heb 2,17). La misericordia sería lo constitutivo del sacerdocio de Jesús, que le llevó a la cruz y a la resurrección…El sacerdote sería no sólo el hombre de los sacramentos, de la palabra y de la comunidad, sino sobre todo el hombre de la misericordia para con los pobres y pecadores (Codina 1993, 292-293).

La persona que tiene una función ministerial adolece, como cualquier otra, de contradicciones y prejuicios. A la hora de asumir su función de acompañamiento debe lidiar con sus fantasmas, y también atreverse al encuentro y la conversión. Está llamado a ser un modelo. No en el sentido de perfección, sino de ejemplificación de lo que significa la vivencia del Reino en medio de una comunidad de personas heridas por la discriminación y el juzgamiento. En ese sentido es imprescindible la compasión que conduce (Rom 12.15, 2 Cor 1. 3-4, 1 Pe 3.8 BJL) al servicio mutuo sin parcialidad (Job 34.19, Prov. 24.23, Hch. 10.34, Gal 2.6).

Es importante que las personas con algún cargo ministerial tomen conciencia del dispositivo pastoral como gestión del poder sobre los otros. Como bien apunta Soto, siguiendo a Foucault, el poder coloniza cuerpos, gobierna a los individuos y sus verdades. El poder pastoral conlleva procedimientos de conducción del otro. De esta forma "el pastor debe guiar a sus ovejas de acuerdo a una economía soteriológica, asimismo debe prescribir las obligaciones y enseñar-suscitar la verdad. Estos son los ejes que articulan los elementos del dispositivo pastoral cristiano en su conjunto (Soto 2015, 254).

La ministra o ministro cristiano es representante de tal dispositivo de poder. A la vez, las personas lo perpetúan al proyectar en la figura pastoral diversas demandas al respecto. En ese sentido la responsabilidad del pastor o pastora es vital al abrirse a un nuevo modelo de acompañamiento que cuestiona el poder religioso asentado en estructuras jerárquicas. Es un modelo de acompañamiento que quiere servir en la fuerza del Espíritu.

Bibliografía

Biblia de América. 2008. Salamanca: Sígueme.

Biblia de Jerusalén Latinoamericana. 2001. Traducción bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Arrieta, Lola**.** 2017**.** *Equipo Ruaj. Salamanca. "Aquel que acompaña sale al encuentro y regala preguntas de Vida para andar el camino"*. Ponencia en el Simposio CCEE. Barcelona. 29 de marzo 2017 CCV.

Bauman, Zigmunt. 2005. *Amor líquido*. Traducción de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide. Argentina: Fondo de cultura económica.

Boff, Leonardo. 2002. *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Traducción de Juan Valverde. Madrid: Trotta.

Bonhoeffer, Dietrich. 2001. *Resistencia y sumisión*. Cartas y apuntes desde el cautiverio Salamanca: Sígueme.

Bowlby John. 1969. *El vínculo afectivo*. Barcelona: Paidós

Buckland, Stephen. 1995. "Ritos, corporeidad y "Memoria cultural". *Concilium*. 259: 83-92.

Cassese Giacomo. 2006. *Conceptos esenciales. Introducción al vocabulario teológico de la tradición luterana*. Miami: ABC.

Castillo, José María. 1979. *Donde no hay justicia, no hay eucaristía*. Salamanca: Sígueme.

Castillo, José María: "Símbolo". En Floristan, Casiano, dirige. (2002): "Nuevo Diccionario de Pastoral". Madrid: San Pablo.

Castillo, José María. 2009. *La humanización de Dios. Ensayo de Cristología*. Madrid: Trotta.

Chauvet, Louis-Marie. 1995. "La Liturgia en su Espacio Simbólico". *Concilium*. 259: 51-65.

Codina, Víctor. 1993. "Sacramentos". En Ellacuría Ignacio, Sobrino Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación,* tomo II, 267-294. San Salvador: UCA editores.

De Fiores, Stefano. 1983. *Nuevo diccionario de espiritualidad*. Madrid: Ediciones Paulinas.

Eliade, Mircea. 1981. *Lo sagrado y lo profano*. Traducción de Luis Gil. Barcelona: Guadarrama/Punto Omega.

Evangelical Lutheran Church in América [ELCA]. 1998. *Libro de Liturgia y Canto*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Evangelical Lutheran Church in América [ELCA]. 2000. *Ritos ocasionales*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Felmy, Karl Ch. 2002. *Teología ortodoxa actual*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.

Gallardo, Helio. 2015. *América Latina. Producir la Torre de Babel*. San José: Arlekín.

Jacques, Francis. 1995. "De los juegos de lenguaje a los "juegos textuales". El caso del rito religioso". *Concilium*. 259: 15-41.

Jüngel, Eberhard. 2007. *El ser sacramental. En perspectiva evangélica*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.

Kirst, Nelson. 2000. *Culto cristiano. Historia teología y formas*. Ecuador: CLAI.

Haight Roger. 2007. *Jesús símbolo de Dios*. Traducción de Antonio Piñero. Madrid: Trotta.

Hansen, Guillermo. 2009. "La iglesia y el lugar de la teología: resistencia, adaptación y cambio en la cartografía del Luteranismo global", en Wachholz Wilhelm (Ed), *Igreja e Ministério: Perspectivas evangélico-luteranas*. Sao Leopoldo: Sinodal/EST.

Hansen, Guillermo. 2010. *En las Fisuras: esbozos luteranos para nuestro tiempo*. Buenos Aires: Iglesia evangélica luterana unida.

Hedqvist, Magnus. 2005. *Liturgia Misa Inclusiva*. San José. Texto inédito.

Hedqvist, Magnus. 2005. *Liturgia inclusiva con Lavatorio de pies*. San José. Texto inédito

Hinkelammert, Franz. 2012. *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. San José: Arlekín.

Iglesia luterana costarricense. (s.f). *Cancionero. Con el corazón de par en par*. San José: ILCO.

Lamberts, Josef. 1995. "Las corrientes afectivas actuales y la liturgia". *Concilium*. 259: 193-202.

Lortz, Joseph. 1982. *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento I Antigüedad y Edad Media*. Madrid: Cristiandad.

Malina, Bruce. 1995. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la Antropología cultural*. Traducción de Víctor Morla Asensio. Navarra: Verbo Divino.

Malina Bruce y Richard Rohrbaugh. 1996. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo 1. Cometario desde las Ciencias Sociales*. Traducción de Víctor Morla Asensio. Navarra: Verbo divino.

Mahler, Kenneth. 1995. *Manual de oficios*. San José: CILCA.

Marty, Francois. 1995. "De los sentidos al sentido". *Concilium*. 259:41-50.

Meléndez, Andrés (editor). 2000. *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana*. EEUU: Concordia.

Miquel, Esther. 2007. *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores*. Navarra: Verbo Divino.

Mitchell, Nathan 1995. "La creación de ritos en la cultura contemporánea". *Concilium*. 259: 179-192.

Moxnes, Halvor. 2005. *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*. Traducción de Carmen Bernabé Uvieta. Navarra: Verbo Divino.

Otto, Rudolf. 2005. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción Fernando Leal. Madrid: Alianza Editorial.

Panikkar, Raimon. 2004. *La plenitud del hombre*. Traducción de Germán Ancochea. Madrid: Ediciones Siruela.

Pannenberg, Wolfhart. 1996. *Teología sistemática II*. Traducción Gilberto Canal Marcos. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Pannenberg, Wolfhart. 2007. *Teología sistemática III*. Traducción Miguel García-Baró. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Prat i Carós Joan. "Estigma", en: Ascensión Barañano y otros. *Diccionario de relaciones interculturales Diversidad y globalización*, 124-128. Madrid: Editorial Complutense, S.A. 2007.

Ridderbos Herman. 2000. *El pensamiento del apóstol Pablo*. Traducción de Juan van der Velde. Michigan: Editorial Desafío.

Schüssler Fiorenza Elisabeth. 2000. *Cristología feminista crítica Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Traducción de Nancy Bedford. Madrid: Trotta.

Sanabria, Jorge. 2007. *Hermenéutica profunda y análisis de la cultura. Masculinidad y feminidad en dos poemas de Pablo Neruda*. San José: Universidad de Costa Rica.

Sobrino, Jon. 2009. *Fuera de los pobres no hay salvación*. San Salvador: UCA.

Soto, Diego. 2015. *En carne propia: Religión y biopoder. Una lectura de Michel Foucault*. San José: Arlekín.

Theissen, Gerd. 1979. *Sociología del Movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*. Traducción de José Antonio Jauregui. Santander: Sal Terrae.

Theissen, Gerd .2005. *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.

Tillich Paul. 1958. "The Religious Symbol". Daedalus. Symbolism in Religion and Literature. *MIT*. 87: 3- 21.

Tillich Paul. 1966. *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Tillich, Paul. 1982. *Teología sistemática II. La existencia y Cristo*. Traducción de Damián Sánchez-Bustamante Páez. Salamanca: Sígueme

Umaña Castro, Erick. 2018. *Comensalidad eucaristía y diversidad. Aportes teológicos para un ritual eucarístico a partir de la experiencia litúrgica de una comunidad de fe de la diversidad*. Tesis. (Maestría) Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica.

Uzukwu, Elochukwu E. 1995. "Cuerpo y memoria en la liturgia africana". *Concilium*, 259: 101-110.

Vindas, Daniel. 2015. *El Jesús bastardo reflexiones sobre masculinidad en hombres homosexuales con VIH*. Tesis. (Maestría) Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica.

Wallerstein, Immanuel. 2005. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Traducción de Carlos Schroeder. México: Siglo XXI

Wejryd, Anders. 2007. Consejo Episcopal. *Carta de los obispos de Suecia sobre VIH en una perspectiva global*. Uppsala: Iglesia Sueca.

Las santas cenas de los estigmatizados

Análisis teológico de un ritual inclusivo

Erick Umaña-Castro

El autor: Erick Umaña-Castro es psicólogo con estudios de posgrado en Ciencias Cognitivas, Universidad de Costa Rica (UCR). Graduado en Teología y Magíster en Estudios Teológicos de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional (UNA). Ministro luterano.

UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
www.ubl.ac.cr

Copyright © 2020

Editorial SEBILA
Escuela de Teología
Revista Aportes Teológicos
No. 7 — Año 2020

ISSN 2215-4477

Producción: Escuela de Ciencias Teológicas, UBL
Director Aportes Teológicos: Dr. Martin Hoffmann
Diagramación/diseño portada: Damaris Alvarez Siézar

Imagen de portada: Mural de *Maximino Cerezo Barredo (*1932), pintor y sacerdote claretiano español, nacido en Villaviciosa-Asturias. Se especializó en pintura mural de carácter religioso, desarrollada principalmente en Latinoamérica. Por el carácter de su obra, fuertemente influida por un talante social y religioso, es conocido como el "pintor de la liberación". Tomado de: http://www.mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=cerezo-barredo-maximino

Impreso en San José, Costa Rica
Mayo, 2020

CONTENIDO

PRESENTACIÓN 5

RESUMEN 9

INTRODUCCIÓN 11

1. ANTECEDENTES Y DESCRIPCIÓN DEL RITUAL 14

1.1 Antecedentes de la experiencia litúrgica 14

1.2 Descripción de la dimensión material del ritual en los inicios de la misa inclusiva 17

1.2.1 Introducción: generalidades de la liturgia cristiana 17

1.2.2 La liturgia de la misa inclusiva 19

2. El RITO ESCENIFICACIÓN DE UNA NUEVA HUMANIDAD 25

2.1 El rito judeo-cristiano 25

2.1.1 El ritual espejo de la interpelación de la justicia 29

2.2 Rito y significación 32

2.2.1 Ritualismo 33

2.2.2 Ritual y corporalidad 35

2.3 Rito, individualismo y comunidad solidaria 38

2.3.1 Rito y lucha solidaria 39

3. SÍMBOLOS Y GESTUALIDAD LITÚRGICA 40

3.1 El carácter del símbolo 40

3.2 La fuerza de los símbolos religiosos 41
3.2.1 Símbolos de Dios 46
3.2.2 El símbolo del reino de Dios 50
3.3 La importancia del gesto en la liturgia 52
3.3.1 La eucaristía un gesto simbólico central 54
3.4 El gesto en la liturgia del Jueves Santo 55

4. LA EUCARISTÍA 57
4.1 La eucarística: un encuentro liberador 57
4.2 La liberación del ritualismo sacramental. 60
4.3 La eucaristía y la vida en el Espíritu 63
4.4 Comensalidad eucarística 64

5. LA COMUNIDAD Y EL MODELO JESUÁNICO INCLUSIVO 66
5.1 Una comunidad humana y pneumatológica 66
5.2 El modelo jesuánico de familia contracultural 71
5.3 El acompañamiento en comunidades inclusivas 77
5.3.1 El relato de Emaús: modelo de acompañamiento 80
5.3.2 El papel ministerial en el acompañamiento 81

BIBLIOGRAFÍA 82

PRESENTACIÓN

Es un tema fundamental y a la vez provocador el que presentamos en este número de Aportes Teológicos: *Las santas cenas de los estigmatizados - Análisis teológico de un ritual inclusivo.*

Es fundamental porque expone una interpretación de las más importantes implicancias del rito de la Santa Cena y es provocador, ya que considera la Santa Cena en el marco de la práctica de una comunidad de fe inclusiva. Con esto el autor, Erick Umaña Castro, logra destacar el significado actual de la Santa Cena más allá de un enfoque tradicional como rito establecido.

Las grandes pautas de su interpretación son las siguientes:

El punto de arranque del análisis no es la doctrina eclesial sobre la Eucaristía o Santa Cena, sino los inicios de la práctica y liturgia de una comunidad diversa dentro de la Iglesia Luterana Costarricense. La así llamada *misa inclusiva* surgió en el contexto de "un proceso de acompañamiento a personas con VIH que en su mayoría sufrían una serie de estigmatizaciones morales, religiosas y socioculturales". A partir de ese desarrollo concientizador se escenifica un espacio de encuentro de personas "de diversa orientación sexual o condición social, tanto heterosexuales como LGTBI". La comunidad de fe y su celebración de la Santa Cena propician "el empoderamiento, la autoestima, la

deconstrucción de estigmas religiosos y la vivencia de símbolos de 'lo divino' de carácter heterodoxo." Con este trasfondo, el autor resalta cinco aspectos teológicos de la Santa Cena que tocan específicamente la situación de "los estigmatizados".

(1) Analiza la liturgia de la misa inclusiva como modelo de una *liturgia* luterana y elabora especialmente la dimensión de comensalidad y el espacio relacional humanizante.

(2) *El aspecto eclesiológico* se realiza primordiamente en el encuentro comunitario y la participación activa de las personas creyentes en la que se manifiestan rasgos de la justicia de Dios.

(3) *El aspecto cristológico* aparece en la "memoria peligrosa" del Crucificado que tiene un potencial liberador: "la muerte del estigmatizado por la ley que es reivindicado por Dios en la Resurrección. El creyente, al vivir en el Resucitado, constata que la opresión y la muerte no tienen la última palabra."

(4) *El significado soteriológico* de la Santa Cena se escenifica mediante el rito reforzando contenidos teológicos como: la inclusividad, la aceptación, la gestión de la culpa, la conversión y la reconciliación.

(5) De suma importancia es el énfasis que el autor hace *de la dimensión ética* del rito, es decir "la conjunción del culto divino y la exigencia de

> la justica". "El ritual eucarístico debe ser fuente de compromiso hacia las luchas a favor de derechos humanos y la dignidad de cada sujeto. La fracción del pan en la anamnesis de la muerte y resurrección de Jesucristo se correlaciona con la 'puesta en común' (koinonía)."

Más allá, los capítulos sobre el rito como escenificación de la nueva humanidad, los símbolos y la comunidad como modelo jesuánico inclusivo presentan significativos conocimientos fundamentales de la Santa Cena y convierten el artículo en una síntesis de la teología eucarística.

Este ensayo es una versión revisada de una selección de capítulos del Trabajo final de graduación de la maestría en Estudios Teológicos de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional de Costa Rica, y de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Martin Hoffmann
Director *Aportes Teológicos*

"Desde sus inicios el ámbito de la misa inclusiva se concibió para que en él confluyeran tanto personas LGTBI como heterosexuales que, juntas, alcanzaran la conversión en dirección a la integración y la justicia. Algunos principios gestores fueron la riqueza de lo plural, la defensa integral de derechos y el ecumenismo". *E. Umaña*

Las santas cenas de los estigmatizados

Análisis teológico de un ritual inclusivo

Communion services with stigmatized groups

Theological analysis of an inclusive ritual

*Erick Umaña-Castro**

Resumen:

El presente texto contiene algunas reflexiones crítico teológicas alrededor de la liturgia de una comunidad de fe inclusiva. Con la Santa Cena como uno de los ejes del análisis, se hace revisión de cierta tradición eclesiástica que ha privilegiado una sacramentalidad excluyente que aparta de la comensalidad a personas maldecidas por el sistema social y la institucionalidad religiosa. Se argumenta que la misa inclusiva, en su conformación inicial, ofrece en su propuesta y desarrollo litúrgico un campo relacional humanizante. Se destaca la naturaleza de símbolos

* Erick Umaña. Psicólogo con estudios de posgrado en Ciencias Cognitivas, Universidad de Costa Rica (UCR). Graduado en Teología y Magíster en Estudios Teológicos de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional (UNA). Ministro luterano.

y gestos rituales como potenciadores de vivencias comunitarias y representaciones liberadoras de la Divinidad, lo cual permite pensar en las posibilidades de deconstrucción de religiosidades gestoras de idolatrizaciones que imponen estigmas. Finalmente, es presentado el modelo jesuánico inclusivo contracultural como guía en la configuración y acompañamiento de comunidades alternativas.

Summary:

This text offers some critical-theological reflections on the liturgy of an inclusive faith community. With the communion service as a focal point, it looks at a certain ecclesiastical tradition that has privileged an exclusive sacramentality that separates from fellowship those people who are cursed by the social system and the religious institution. It argues that an inclusive mass, in its liturgical development, offers a humanizing relational space. It points out the power of symbols and rituals to create community and liberating representations of the Divine. This makes it possible to deconstruct idolatries that impose stigmas. Finally, the article presents the inclusive counter-cultural model of Jesus as a guide to form and accompany alternative communities.

Palabras claves:

Santa Cena, símbolos, ritual, misa inclusiva, comunidad, estigmatización, liturgia.

Key words:

Sacrament, symbols, ritual, inclusive mass, community, stigmatization, liturgy.

INTRODUCCIÓN

Al hablar de diversidad se hace referencia a la multiplicidad de modalidades de expresión de la complejidad humana en donde la dimensión sexo-género es un componente significativo. La constatación de la pluralidad humana (heterogeneidad sociocultural, religiosa, identitaria y étnica, entre otras) exige respeto y reconocimiento del otro como sujeto. El modo de articulación comunitaria presente en los inicios de la *misa inclusiva* tiene la potencialidad de construir campos relacionales que consolidan el reconocimiento, la solidaridad, la autoestima y la afirmación de la vida entre seres humanos.

Podemos constatar que construcciones socioculturales segregantes de naturaleza kyriarcal discriminan a quienes no encajan en los consensos hegemónicos. Esto deviene en la fractura de la convivencia entre sujetos y, en consecuencia, al sabotaje de impulsos humanos que empoderan emprendimientos colectivos dignificadores. En contraposición, los movimientos sociales y comunitarios que asumen la diversidad como riqueza generan autoestima, enlazan solidariamente a las personas empoderándolas para la promoción humana, y rechazan la continuidad de campos relacionales deshumanizantes fosilizados en estructuras sociales.

Es menester emprender la comprensión de discursos y prácticas que se escenifican en comunidades alternativas. A la vez, pueden ser desveladas las contradicciones sociales y las distorsiones institucionales religiosas que animan la construcción de espacios contraculturales. Dichas comunidades no solamente logran superar en cierto grado el estigma y la discriminación en su propio seno, sino que también pueden fomentar caminos que conducen a mundos posibles más humanos.

La liturgia en el contexto de los orígenes de la misa inclusiva y el rito del *lavatorio de los pies*, procura confrontar la sacramentalidad y ritualismo

eclesiástico tradicional asentado en dogmas. La comensalidad eucarística comprende el cuidado mutuo y la justicia que supone el seguimiento de Jesús que impulsa a alcanzar en la actualidad los principios del Reino en la esfera pública y privada. Personas que participan en la *celebración* arrastran diversos grados de exclusión o autoexclusión de los lugares "decentes". En la experiencia ritual encuentran experiencias mediatizadas por símbolos que procuran canalizar una vivencia liberadora de la Divinidad. Aunado a ello, deconstruyen las religiosidades opresoras gestoras de *idolatrizaciones* que desgastan la vida al implantar estigmas y culpa.

Los sujetos necesitan campos relacionales positivos que afirmen la vida al exorcizar los demonios de la opresión mediante la comensalidad y el reconocimiento del otro como prójimo. La alusión a una familia alternativa en torno al culto es una reacción contracultural a los *aparatos clericales*[1] que participan del entramado sociocultural excluyente. El ritual de dicha "familia" es preámbulo y señal del Reino anunciado por Jesús.

Como veremos, desde sus inicios el ámbito de la misa inclusiva se concibió para que en él confluyeran tanto personas LGTBI[2] como heterosexuales que, juntas, alcanzaran la conversión en dirección a la integración y la justicia. Algunos principios gestores fueron la riqueza de lo plural, la defensa integral de derechos y el ecumenismo.

En este escrito, la liturgia inclusiva es interpelada para construir reflexiones crítico-teológicas que coadyuven en la replicación crítica de dicha experiencia de ruptura y reconfiguración comunitaria. También se procura desvelar invenciones (como el dogmatismo fundamentalista) que han llevado a un amplio espectro de las instituciones eclesiásticas a

1 Las iglesias como aparatos clericales son: "factor de reproducción del "orden" social sistémico, contribuyen a establecer o fijar "lo debido" (Gallardo 2015, 114).

2 Personas lesbianas, gay, transexuales, bisexuales e intersexo entre otras.

traicionar el ímpetu liberador y contestatario del movimiento jesuánico Ello aunado al pertinente abordaje crítico de los alcances y limitaciones del espacio celebrativo.

En el transcurso del ensayo se quiere rastrear en particular la comprensión de la eucaristía en las misas inclusivas teniendo como fondo la concepción de dicho ritual en la tradición eclesiástica. Tradición que ha privilegiado una noción de sacramentalidad que suele ser excluyente, al no permitir la comensalidad de mesa con personas maldecidas por el sistema social y la institucionalidad religiosa. En consecuencia, es necesario explorar elementos litúrgico-teológicos a partir de los cuales hay ruptura con el ritualismo y dogmatismo eclesiásticos. Todo esto requiere analizar en lenguaje teológico sistemático una serie de nociones atinentes al culto. El presente ensayo comprende una revisión y selección de algunos capítulos de la reflexión socio-teológica que llevé a cabo en el *Trabajo Final de graduación del posgrado en Estudios Teológicos de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional de Costa Rica*[3], *y de la Universidad Bíblica Latinoamericana*. Las nociones de índole teológica que fueron seleccionadas acentúan el discurso sobre la Santa Cena desarrollado a partir de la literatura disponible y el análisis de la experiencia ritual.

El objetivo trazado es brindar un modesto aporte en la creación de emprendimientos colectivos y campos relacionales que estimulen la autoestima, el empoderamiento y la fraternidad inclusiva en comunidades y organizaciones basadas en la fe.

3 Véase (Umaña Castro 2018).

1. ANTECEDENTES Y DESCRIPCIÓN DEL RITUAL

1.1 Antecedentes de la experiencia litúrgica

A partir del 2005, la Iglesia luterana costarricense (ILCO) inició una serie de acciones a favor del acompañamiento y la participación eclesial de personas que, por diversos mecanismos discriminatorios, se han visto excluidas de espacios de vivencia de la fe religiosa o se han mantenido invisibilizadas por su orientación sexual no heterosexual.

Ese proyecto de construcción de una "comunidad de fe inclusiva"[4] fue promovido y acompañado por una pareja de misioneros suecos, y apoyada por el liderazgo local encabezado en ese entonces por Melvin Jiménez. Se planteaba la necesidad de facilitar un espacio de espiritualidad (la misa inclusiva) en el cual pudieran participar, desde la pluralidad, personas provenientes de diversos lugares sociales, tradiciones eclesiales o bien personas no-religiosas en búsqueda de un espacio de integración y espiritualidad.

Las acciones se originaron durante el proceso de concientización y de incidencia a varios niveles que llevaba a cabo en ese tiempo dicha institución eclesiástica con respecto al acompañamiento de personas con VIH-SIDA[5]. Se suscitaron una serie de reflexiones en el equipo de trabajo que apuntaron a la necesidad de implementar acciones pastorales alrededor de la misa inclusiva dirigidas fundamentalmente, pero no exclusivamente, a grupos de personas lesbianas, homosexuales, transexuales, bisexuales e intersex.

---

4 Todas las comunidades de fe se fundamentan en el principio de inclusividad. En el proyecto de la misa inclusiva se quería afirmar de manera manifiesta su naturaleza radicalmente inclusiva hacia sectores LGTBI.

5 Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH) y el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA).

Tales discusiones consideraban el vínculo entre el VIH y la población LGTBI que se establece en ciertos contextos religiosos, entre otros, en el sentido de vincular la orientación sexual no heterosexual con un mayor riesgo de adquisición del virus. Además, se presumía que las distintas confesiones en el país cuando facilitan espacios de inserción de personas de la diversidad sexual, suelen hacerlo teniendo como consigna la "conversión" de las mismas a una serie de mandatos de carácter heteronormativo religiosamente legitimados.

A partir de tales discusiones se tomó conciencia de que el estigma afecta incluso más que el VIH a las personas. De esta forma, fue constituido un espacio litúrgico que reflejara en su discurso y praxis el evangelio jesuánico que favorece la dignidad de los seres humanos. La diversidad es constitutiva del ser humano, por ende, el lema de la comunidad rezaba, "Dios vio la diversidad y vio que era buena".

La *misa inclusiva* surgió como consecuencia de un proceso de acompañamiento a personas con VIH que en su mayoría sufrían una serie de estigmatizaciones morales, religiosas y socioculturales. Lo que justificó la gestación de un espacio espiritual que promoviera vínculos basados en el respeto, la solidaridad y la comensalidad. Un lugar de encuentro que propiciara el empoderamiento, la autoestima, la deconstrucción de estigmas religiosos y la vivencia de símbolos de "lo divino" de carácter heterodoxo.

El principio rector de índole teológico que sustentaría tales motivaciones es la teología de la gracia (Tillich 1982). Las personas con una fe religiosa alimentada por esta teología pueden sentirse aceptadas y amadas, a pesar de los prejuicios socioculturales y biografías conflictuadas. Es una experiencia tanto espiritual como psicosocial.

En ese sentido, cabe señalar que el abordaje psicoanalítico parte de un principio paralelo, al propiciar en el "paciente" un proceso de

autoconocimiento en el que puede acceder a "la trama de su propia obra" (Sanabria 2007, 53). La relación transferencial-contratransferencial con el analista ayuda al sujeto a aceptarse a sí mismo, a pesar de sus contradicciones, autoimagen negativa y culpa introyectada. Las comunidades de fe están llamadas a ser "comunidades terapéuticas", en donde la auto-aceptación y la empatía tengan un papel central.

El espacio litúrgico se encaminaba a lograr que las personas forjasen una "comunidad acompañante" de mutua aceptación, en medio de los conflictos y contradicciones existenciales. Un resultado a alcanzar consistía en que la dinámica comunitaria perfilara modelos de aprendizaje y conversión para las iglesias. En el sentido de visibilizar y enfrentar mecanismos discriminatorios de naturaleza religiosa.

La dinámica comunitaria pone en cuestionamiento modelos litúrgicos verticales, desarrollos teológicos estigmatizadores y una serie de símbolos sobre Dios que le conciben como legislador distante y castigador. Esos símbolos acentúan la conflictividad psicosocial que vehiculan los sujetos que se congregan en los espacios eclesiales en general, y este en particular.

Es un reto que las instituciones religiosas asuman en el seno de sus lugares de culto las vivencias de exclusión de las personas. De esa forma, se sigue una suerte de identificación con la metáfora religiosa del "estigma de Cristo" que las personas cargan. Con el proyecto de la misa inclusiva se buscaba que la vivencia eclesial fuera interpelada por la experiencia de la cruz y los procesos liberadores.

La misa inclusiva empieza a escenificarse en aquel entonces los jueves a las 18 horas, durante al menos una hora y treinta minutos en las instalaciones centrales de la ILCO en Paso Ancho, San José de Costa Rica. El espacio se concibió para que participaran personas de diversa orientación sexual o condición social, tanto heterosexuales como LGTBI. El equipo pastoral encabezado por el pastor Magnus Hedqvist y

la pastora Katarina Hedqvist[6], llevaba a cabo esfuerzos en incidencia a varios niveles en el ámbito público. Principalmente la pastoral en ciernes hacía esfuerzos valiosos de acompañamiento a movimientos sociales y organizaciones que desde y, para los sectores LGTBI desarrollaban acciones a favor de derechos humanos.

1.2 Descripción de la dimensión material del ritual en los inicios de la misa inclusiva

1.2.1 Introducción: generalidades de la liturgia cristiana

En la confesión evangélico-luterana (que entronca con la tradición latina de Occidente) se denomina al encuentro litúrgico semanal oficio mayor, servicio o culto. Incluso se le llama "misa", no en el sentido sacrificial que suele asumirse en el catolicismo romano, sino en su acepción de "missio". Es el envío al mundo que se plasma en el ritual durante la "liturgia de cierre" como seguimiento de Jesús a favor del Reino. El oficio mayor está conformado por el oficio de la palabra, con sus raíces en la modalidad sinagogal judía, y el oficio de la santa cena. Dos dimensiones presentes en la liturgia a partir del surgimiento y desarrollo de las iglesias originarias.

En la liturgia de la palabra hay elementos heredados del judaísmo, como la centralidad de los textos bíblicos, su comentario llamado más tarde homilía o sermón, las oraciones y la bendición final (Nm 6.22-27 BA). A esto las comunidades cristianas agregaron la santa cena (la liturgia del "aposento alto") y con el transcurso del tiempo la liturgia se complejizó. La "fracción del pan" en sus inicios se escenificaba en el contexto de una sencilla comida comunitaria conocida como ágape.

Las partes que cambian en la liturgia se encuentran señaladas como "propios" y "prefacios" (Mahler 1995). Las iglesias históricas protestantes

6 Un matrimonio de ministros luteranos que desarrollaron, entre otras labores asignadas, el proyecto de la misa inclusiva. Enviados por la Iglesia sueca como parte de un convenio de acompañamiento interinstitucional.

se guían por el calendario ecuménico; período litúrgico que enmarca las tres fiestas principales del "año de gracia": el amor de Dios donado en la Navidad, la victoria del Hijo en el Domingo de Resurrección y el envió del Espíritu en Pentecostés. Este ordenamiento es una guía que permite tratar una variedad de temas de la tradición cristiana.

El "leccionario ecuménico" es un programa común de lecturas para un ciclo de tres años (Evangelical Lutheran Church in América [ELCA], 1998). Es norma que el texto del evangelio establezca el tema de reflexión para cada encuentro litúrgico. Lo complementan para la elaboración de la reflexión o prédica, las lecturas de las Escrituras Hebreas y las Escrituras Cristianas. A favor de la unificación cultual se procura que los cantos guarden relación con el tema del día. No obstante, muchas veces la escogencia de los cantos se hace antes o durante la celebración por la misma comunidad.

En la liturgia la uniformidad no es un objetivo fundamental. Según la Confesión de Augsburgo[7], no es necesario que los ritos sean iguales para todos los contextos. La liturgia luterana se fundamenta en la libertad que permite la creatividad y la reflexión en función del servicio al otro.

Hay aspectos litúrgicos que pueden omitirse por ser adiáforas, o sea, "accesorios religiosos" que pueden ser suprimidos, y no por ello afectan la fe (Cassese 2006). Cabe señalar que en el protestantismo encontramos iglesias dentro del movimiento de la Iglesia alta (High Church) muy extendida en los países nórdicos, con una estructura litúrgica institucionalizada y clericalizada. En los contextos latinoamericanos es deseable la flexibilidad y la adecuación contextual. Las liturgias deben ser concebidas en clave liberadora, primando la disposición inclusiva, contextual y crítica.

---

7 Dicha Confesión del año 1530 es uno de los textos que conforman el "Libro de Concordia" que reúne las Confesiones de la Iglesia evangélica luterana. Ver (Mélendez 2000).

La estética del espacio litúrgico es importante. La tradición protestante luterana no es iconoclasta, más bien el arte es acogido en todas sus manifestaciones. Lo básico en el espacio ritual es un altar o mesa que es utilizada como símbolo eucarístico y referente litúrgico. En el caso de la misa inclusiva, la mesa se aleja de la pared hacia el centro de la comunidad que se encuentra sentada en círculo. Esta conformación circular tiene un valor simbólico, ya que propicia la participación en interrelaciones horizontales.

En las instituciones eclesiásticas sin procesos de renovación litúrgica, el manejo del espacio señala nociones dicotómicas y verticalistas de raigambre clerical. Por ejemplo, el uso del presbiterio y altar mayor, la ubicación en fila de las bancas, el uso de sillas clericales ("sede presidencial" o la "sede del obispo").

1.2.2 La liturgia de la misa inclusiva

En los inicios de la misa inclusiva la vestimenta litúrgica se limitaba a la camisa clerical y la estola. En la mesa se aprecian los colores de la estación litúrgica correspondiente: verde, morado o azul, rojo y blanco. En la mesa es ubicada una Biblia, una cruz, de una a tres velas para la invocación trinitaria y estolas multicolor. Asimismo, la patena y la copa con el pan/vino y los llamados "purificadores". Se suele colocar floreros en el altar o en el suelo como símbolo de vida.

En una iglesia de rito luterano se espera que destaque una cruz en la pared que, en el caso de la misa inclusiva es vestida con los colores del arco iris, como símbolo de la diversidad de la Creación. En ciertas iglesias el uso de "iconos"[8]es generalizado, sobre todo en un sector del luteranismo escandinavo. En las celebraciones se utilizan velas para simbolizar oraciones, piedras para representar problemáticas u obstáculos, y otros símbolos para transmitir contenidos y experiencias.

8 Para una noción de la teología del icono véase (Felmy 2002).

Las liturgias varían en su estructura y texto acorde al tiempo del calendario cristiano. En la misa inclusiva prácticamente se mantiene inalterable durante el trascurso del año. Se dan modificaciones principalmente durante el Triduo Pascual, en el rito del "lavatorio de los pies". La liturgia de la misa inclusiva, como ya se señaló anteriormente, utiliza la estructura base de la celebración cristiana que se fue conformando desde los inicios de las comunidades cristianas originarias: la liturgia de entrada, liturgia de la palabra, liturgia de la eucaristía y liturgia de cierre (Kirst 2000).

El ritual da inicio con un canto e invocación trinitaria. Tres personas recitan un texto mientras encienden tres velas. Primero, se enfatiza en los textos leídos la naturaleza creadora de Dios (Presencia Misteriosa). Luego, Jesús como un "hermano mayor" que quiere la conversión cotidiana a favor del Reino, presente en la historia, cercano a las personas en exclusión. Y el Espíritu Santo como fuente de vida que se mueve en la solidaridad y esperanza de una Nueva Creación.

Continúa el ritual con una preparación personal (confesión y absolución). Es aceptada la "esclavitud del pecado", al no identificar el rostro y la voz de Dios en la interpelación del sufrimiento del otro. Se confiesa el no haber reconocido la riqueza de la unidad y diversidad de la Creación. Se pide por la apertura de los sentidos y la disposición para trabajar por el Reino que Jesús anunció e hizo presente (Hedqvist 2005).

La liturgia de la palabra consiste en una reflexión comunitaria a partir de un texto de los evangelios (esta misa suprime el texto veterotestamentario, el salmo y la epístola). El pastor o pastora responsable cumple el papel de facilitador de la discusión, sin asumir el papel magisterial tradicional. La reflexión conjunta propicia un diálogo abierto a partir de los motivos que propone el texto generador en clave liberadora, y en correlación con los avatares de la existencia de quienes participan.

El credo apostólico o niceno, suele ser leído como respuesta a la palabra proclamada reafirmando los pilares de la fe cristiana según la ortodoxia. En la misa inclusiva se utiliza un credo alternativo que comprende a Dios como *fuerza creativa* que sostiene la esperanza de un mundo más humano (Hedqvist 2005).

Jesucristo es presentado como defensor de la dignidad humana y maestro de la comensalidad con las personas excluidas. En la cruz, en tanto símbolo, derriba los muros de separación entre los seres humanos. El Espíritu socava las distinciones entre santo/profano, puro/impuro, justo/pecador. Es fuerza que integra en un solo cuerpo a estigmatizados y marginalizados.

La liturgia continúa con la oración comunitaria, en donde las personas encienden velas y las colocan en una cruz de madera gastada que se encuentra en el suelo, envuelta en alambre de púas y con un lazo rojo (símbolo de solidaridad con las personas con VIH y el vínculo entre amor y sufrimiento). Son velas encendidas que simbolizan luz y esperanza. Las personas se hincan al poner la velita, expresando en voz alta su petición, reflexión o agradecimiento. El tono emocional del momento es de empatía, recogimiento y piadoso silencio.

El canto de ofertorio precede a la oración eucarística. El texto de la oración eucarística expresa el amor que atraviesa la Creación. La Divinidad respira en toda la vida, en sus "manos" la vida crece y toma fuerza. Dios se muestra en lo vulnerable y débil. Asimismo, la encarnación permite ver lo divino en los seres humanos. En Jesucristo, Dios se hace presente para compartir el miedo y la soledad humana. El ser humano al reconocer y mostrar las heridas y estigmas, tiene la esperanza de que en el sufrimiento se manifieste la compasión, y se potencien las "fuerzas de la resurrección". La plegaria pide por la disposición a estar abiertos a la vida, a encontrarse y compartir la vida con los demás. Se insta a reconocer las propias vulnerabilidades y heridas (Hedqvist 2005).

Luego de proclamar la institución eucarística y la anamnesis, se dice la epíclesis de comunión. Se ruega para que el Espíritu lleve a cabo la comunión en Cristo, que es el fruto de la eucaristía (Kirst 2000). El Espíritu canaliza vida, renueva y reúne a todos y todas en el amor. Luego, durante el momento de la "fracción del pan"[9], se proclama que "el pan que partimos es comunión en el cuerpo de Cristo". Al compartir el pan y la copa los sujetos conforman simbólicamente un solo cuerpo.

El saludo de paz antecede la comunión. Las personas rompen el círculo litúrgico y se buscan unos a otros saludándose con un beso y un abrazo, en un momento significativo de hermandad y rompimiento de barreras entre personas homosexuales, heterosexuales y transexuales, entre otras.

Durante el tiempo de la comunión, las personas se reinstalan en el círculo y comparten consecutivamente el pedacito de pan, colocándolo en la mano abierta del prójimo que recibirá también la copa para mojar el pan, pasando de igual manera el pan y el vino al que se encuentra al lado. Se cierra el círculo eucarístico con la comunión de la pastora o pastor encargado del servicio religioso. El símbolo muestra que la vida crece cuando es compartida.

La liturgia de cierre de la misa inicia con la oración de gracias y despedida. Se agradece por la presencia divina durante todo el ritual en los elementos eucarísticos, en la música, en las palabras, los cantos y el silencio. Por vivenciar la presencia de Cristo en el tiempo en el que se comparte en comunidad. Se pide por llegar a aprender a estar consigo mismo y en la vida de los otros, en el aquí y en el ahora. La bendición final consiste en la mayoría de los casos en una antífona. En esta, además de la bendición se ruega por una serie de concesiones como la esperanza y la capacidad de reconocer la dignidad de las personas excluidas por

9 Es una declaración del oficiante y la comunidad con base en un texto de Pablo de Tarso (1 Cor. 10. 16-17 BJLA).

la propia ignorancia, el coraje para enfrentar las fuerzas destructivas, y la decisión de acometer los desafíos como el VIH, las adicciones y la violencia. Y la fe para reconocer en los otros el rostro del "Cristo humano" (Hedqvist 2005).

A manera de sumario, la liturgia en su estructura y contenido, ¿en qué espíritu es celebrada? Los fundadores de dicha misa inclusiva resumen la esencia de la celebración:

> Para manifestar la comunidad horizontal, a la cual estamos llamados y llamadas, nos sentamos en un círculo donde la posición de todas las personas es igual, nadie queda atrás o al frente y sin ningún liderazgo elevado o marcado. Así invitándole a cada persona a integrarse mirando los rostros de los demás, expresamos nuestro compromiso por fe a desafiar todo sistema patriarcal o piramidal. Como adorno se expande una tela roja grande desde el cielo hasta el suelo. Esta tela se puede por ejemplo asociar con el símbolo universal de solidaridad con las personas viviendo con VIH: el lazo rojo. O simplemente nos puede hacer pensar en lo que litúrgicamente representa el color rojo en general: la pasión, el martirio y el Espíritu Santo, señalando el vínculo fuerte entre el amor y el sufrimiento. Las cruces que se usan son marcadas y manchadas por la vida, igual que cada uno y cada una de nosotros. Además, trae una de ellas los colores del arco iris mientras la otra tiene un lacito rojo en el lugar del corazón. Todo esto para visibilizar que Cristo se revela en toda la diversidad de la creación, pero principalmente por nuestra fragilidad, en lo débil y vulnerable. En vez de predicación solemos tener un momento de reflexión comunitaria a partir de la lectura bíblica, y por toda la celebración no se centra el protagonismo en el celebrante, para que la misa sea participativa y sin enfoque de poder. Por esta misma razón repartimos la comunión del uno al otro, manteniendo el círculo. Para no excluir a personas alcohólicas en recuperación la copa trae vino sin alcohol, o jugo de uva, y normalmente compartimos un pan más corriente que la hostia para que el sacramento se vincule con cada mesa y el pan de cada día. Así sensibilizándonos de la presencia de Dios en lo cotidiano y sencillo, en lo bajo y humilde" (Hedqvist 2005).

Se advierte que los distintos aspectos que conforman el ritual de la misa como signos, símbolos y contenidos bíblico-teológicos muestran modalidades de relacionamiento alternativas en la utilización e interpretación del espacio litúrgico.

Aparecen múltiples códigos expresivos: el icónico, el verbal, gestual, la indumentaria y sus señales. Todos ellos persiguen conformar una atmósfera de confraternidad inclusiva. La misa tiene rasgos meditativos con un ritmo pausado, luz tenue y significativos silencios. El empleo de cantos meditativos aporta a la búsqueda de introspección y recogimiento.

En los códigos descritos se expone el campo relacional humanizante ensayado en el ritual y se expresa la teología que lo sustenta. El espacio ritual es significativo porque es una experiencia que contrasta con las experiencias de rechazo, discriminación y silenciamiento que buena parte de las personas LGTBI han experimentado en los lugares de culto[10]. En el ritual, los momentos en los que la espontaneidad rompe con la monotonía de las prescripciones formales son fundamentales para el encuentro comunitario. Se nota en el tiempo de la reflexión conjunta, el momento de la paz, silencios, oraciones etc. Cada símbolo y gesto que se realiza expresa un encuentro comunitario de carácter espiritual que ha sido desarrollado para que sea simple, auténtico y humanamente significativo.

10 Los desencuentros y conflictos comunitarios reflejan las contradicciones sociales. Tales distorsiones pueden ser problematizadas. Considero que la misa es lugar de ruptura con respecto a campos relacionales deshumanizantes. No obstante, no se puede estimar que el tiempo se detiene durante la celebración para volver luego al mundo y su pecado estructural. El antirreino se muestra ahí también, y el reto es que la crítica profética que se pueda hacer dentro de la comunidad sea llevada al espacio público.

2. El RITO ESCENIFICACIÓN DE UNA NUEVA HUMANIDAD

2.1 El rito judeo-cristiano

Las religiones tienen en sus rituales reglas y signos externos de estados subjetivos e intersubjetivos. La interacción social, como en el caso de la última cena de Jesús con sus discípulos, llega a ritualizarse de varias formas durante lapsos tempo-espaciales. Lo ritualizado es la interacción regulada, con un orden y formalización. Las ritualizaciones son una constante durante el ciclo vital humano. La manifestación de lo inefable[11] en el rito es medular en el sistema religión. La trama simbólica, contextualmente construida, se manifiesta en el ritual. La ritualidad es fundamentalmente simbólico-gestual.

Los ritos cristianos son litúrgico-sacramentales: son canalizadores de lo santo. El bautismo y la eucaristía son los principales "misterios" cristianos[12]. Además, se hallan los ritos populares derivados de la oficialidad eclesiástica: rosarios, procesiones y devocionales, entre otros. La religiosidad popular lleva a las personas a realizar ritos, como los son las peregrinaciones anuales.

El rito cristiano hace referencia al mito fundador de la muerte y resurrección de Jesús el Cristo. Es una anamnesis ritual, un acto de reminiscencia de la última cena de Jesús. El significado profundo de un acontecimiento pasado se hace presente y es revivido. El acontecimiento soteriológico de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo se actualiza de forma

11 Lo inefable es aquello que es inaccesible a la comprensión mediante conceptualizaciones. Es lo santo que es un excedente de significación que es más que "lo bueno". Ese "más" es algo inaccesible y puede denominarse lo "numinoso" (Otto 2005).

12 Los otros seis sacramentos considerados como tales en la tradición católico-romana, en la tradición protestante son "ritos ocasionales" (ELCA 2000).

teórico-práctica en los ritos. Según el simbolismo de la acción que se lleva a cabo en la misa inclusiva, se pretende mediante el rito reforzar contenidos ético-teológicos como: la inclusividad, la aceptación, la gestión de la culpa, la reconciliación, la conversión, y una espiritualidad solidaria a favor de la justicia. De esa manera cristología y soteriología confluyen.

Hay constantes en la estructura del rito cristiano que son repetidas en la misa. Encontramos en la liturgia la fórmula sacramental de vieja data y la condición de ministro ordenado de quien preside el rito. Es utilizada la estructura celebrativa esencial que ha tomado forma a lo largo de los siglos en la Cristiandad. En el caso particular de la misa inclusiva se sigue el mismo patrón, pero simplificado.

Fueron introducidos elementos de los cultos Taizé habituales en comunidades cristianas europeas, principalmente en cuanto a su ambientación meditativa. Se constata una gran distancia, en cuanto a talante litúrgico, de la misa inclusiva en relación con el oficio mayor y la complejidad ritual de la misa en la "Iglesia alta" (High Church) del anglicanismo y el luteranismo escandinavo.

Igualmente se escenifican variantes en las acciones gestuales. Un elemento interesante es la disposición de los celebrantes en círculo, en torno a una pequeña mesa convertida en altar. La persona que realiza las funciones litúrgicas es uno más en el círculo que, pretende simbolizar la horizontalidad y la apertura al encuentro que practicaba Jesucristo. Gestos como el saludo de paz, en donde las personas se abrazan en un ir y venir en el pequeño espacio ritual de la misa, es un momento afectivo de apertura a la subjetividad del otro. La organización ritual es flexible. Es evidente en la distribución y reglamentación tempo-espacial, principalmente durante la reflexión bíblica conjunta, en las peticiones de oración y en el saludo de paz.

En los inicios de la misa inclusiva la ropa litúrgica de uso ministerial se limitaba a la camisa clerical y la estola.[13] La estola se colocaba en el momento de la absolución y durante la oración eucarística. Parece que con tal simplicidad se quiere tomar distancia del uso de la totalidad de paramentos, y así romper durante el rito las imágenes de relaciones verticales. Esto se debe a que muchas personas llevan a la hora de participar en el rito la herencia católico-romana de la división de las personas en dos estamentos espirituales (laical/clerical).

La lectura del evangelio por personas laicas contribuye a la participación horizontal, tomando en consideración que esa lectura tradicionalmente ha sido considerada como función exclusiva de la persona ordenada. La oración comunitaria se expresa en voz alta mediante velas que son colocadas en una cruz de madera dispuesta en el suelo. Las velas en la cruz representan luces solidarias. Es un acto de fe y esperanza en medio del sufrimiento.

Los cantos utilizados durante la misa son parte de un cancionero con himnos latinoamericanos de protesta, algunos inspirados en las teologías de la liberación y otros de carácter meditativo[14]. La letra de las canciones y su teología es vital como herramienta pedagógica en la tradición protestante. En el caso particular de la misa inclusiva los himnos meditativos (de la comunidad de Taizé en Francia) ayudan a la ambientación a favor de la introspección y piadoso recogimiento. Cantos de protesta como "Solo le pido a Dios", del cantautor latinoamericano León Gieco, estimulan la concientización insoslayable de una ética de la liberación cristiana hacia luchas de índole sociopolítico a favor de derechos humanos.

13 El cuello clerical simboliza el ministerio como servicio a Cristo (Rom 1.1 BA). La estola el yugo y carga de Jesucristo (Mt.11.30 BA).

14 Véase, Iglesia luterana costarricense. (s.f). *Cancionero. Con el corazón de par en par*. San José: ILCO

La vitalización del rito cristiano se manifiesta en la compenetración de dichas constancias y variables litúrgicas. El rito toma su fuerza del "mito-fundador", pero al ser una acción viva puede y debe adaptarse a los contextos en los cuales las comunidades/iglesias se encarnan. La acción salvífica se desarrolla en un sujeto interpelado por los otros. Así, la acción ritual es siempre comunitaria, "ya porque el sentido de la respuesta del hombre a la acción de Dios no lo establece la persona, sino la comunidad en que está inserto" (De Fiores 1983, 172).

Los símbolos que el rito explaya apuntan a una realidad salvífica fundante que por ser *memoria peligrosa* (Johann Baptist Metz) tiene potencial liberador: la muerte del estigmatizado por la ley que es reivindicado por Dios en la Resurrección. El creyente al vivir en el Resucitado constata que la opresión y la muerte no tienen la última palabra. Muchas personas "mueren diariamente" por el estigma, la discriminación y la carga de rechazo que amplios sectores de la sociedad les impone. El ordenamiento sociocultural que enmarca lo que es normal, y lo que no lo es, se erige como ley de muerte.

Recordar a Jesucristo que es asesinado en nombre del cumplimiento de la ley, permite llevar a cabo una crítica a los ordenamientos sociales que producen cruces de muerte mediante el estigma y la no afirmación de derechos humanos. Las "fuerzas de la resurrección" [15] curan heridas, derriban cruces y traen esperanza. El Dios que reivindica a Jesús en la resurrección, es el mismo que tiende la mano al que es estigmatizado y como consecuencia excluido. Cuando grupos societales son lastimados por el estigma, toda iglesia fiel a Jesús debe sangrar. Si Cristo realmente respira en ella, es nuevamente apaleado y escupido.

De esta forma, la simbología del ritual sufre una actualización en la comunidad, en función del grito contextual del sujeto. Si las

15 Constructo de Jürgen *Moltmann*.

simbolizaciones del ritual son mediaciones adecuadas y significativas para la comunidad de fe, la liturgia es eficaz en su objetivo soteriológico liberador mediante la praxis y el ejercicio contemplativo.

2.1.1 El ritual espejo de la interpelación de la justicia

Un aspecto vital en la comprensión cristiana liberadora del ritual es la conjunción del culto divino y la exigencia de la justica, "a saber, que donde no hay justicia, no hay culto a Dios. Es más, que donde no hay justicia, el intento de dar culto a Dios se convierte en un insulto al Padre de todos los seres humanos" (Castillo 1979, 302). Desde la perspectiva profética "anti-cultual", el ritual que acepta el Dios liberador consiste en,

> Que sueltes las cadenas injustas, que desates las correas del yugo, que dejes libres a los oprimidos, que acabes con todas las opresiones, que compartas tu pan con el hambriento, que hospedes a los pobres sin techo que proporciones ropas al desnudo y que no te desentiendas de tus semejantes (Is. 58. 3-6 BA).

También en Isaías se exhorta,

> Así dice el Señor: el cielo es mi trono, y la tierra, el estrado de mis pies: ¿Cómo pretenden construirme una casa o un lugar para que viva en él? Todo esto es obra de mis manos, todo es mío -oráculo del Señor-. Yo me fijo en el humilde y abatido que tiembla ante mi palabra. El mismo que inmola un toro, mata a un hombre... (Is. 66. 1-3 BA).

En la misma línea el profeta Jeremías arremete contra las personas devotas:

> No confíen en palabras engañosas repitiendo: «el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor». Si enmiendan su conducta y sus acciones, si practican la justicia unos con otros, si no oprimen al extranjero, al huérfano y a la viuda; si no derraman en este lugar sangre inocente, si no siguen a otros dioses para su

> propia desgracia, entonces yo los dejaré vivir en este lugar, en la tierra que di a sus padres desde antiguo y para siempre (Jr. 7. 4-7 BA).

El profetismo pone en evidencia que el ritual puede llevar a las personas religiosas a descuidar la justicia y el amor a los desamparados. El ritual religioso sólo debería llevarse a cabo conjuntamente con la construcción de de una sociedad más justa. Es un llamado a resistir cualquier práctica e ideología que atente contra la dignidad humana. El evangelio de Jesucristo se enmarca en esa misma línea profética:

> Cuídense de los maestros de la ley, a quienes les gusta pasearse lujosamente vestidos y desean ser saludados por la calle. Buscan los puestos de honor en las sinagogas y los primeros lugares en los banquetes. Estos, que devoran los bienes de las viudas con el pretexto de largas oraciones, tendrán un juicio muy riguroso (Lc. 20. 46-47 BA).

De acuerdo con José María Castillo,

> La contraposición se repite de manera insistente: de una parte, la fidelidad escrupulosa por cuanto respecta a la observancia de los ritos; de otra parte, el descuido y hasta el atropello de los derechos de los desamparados. En labios de Jesús, la defensa de los derechos del débil se asocia a la crítica severa de la praxis cultual existente. Léase el capítulo 23 de Mateo, las sentencias sobre la pureza del corazón (Mt 15, 10-20; Mc 7, 1-23) y, sobre todo, la repetición exacta de la frase lapidaria de Oseas: «Si comprendierais lo que significa corazón quiero y no sacrificios, no condenaríais a los que no tienen culpa» (Mt 12, 7; 9, 12; cf. Os 6, 6) (Castillo 1979, 304).

En la parábola del samaritano (Lc.10.25-37 BA) la fidelidad a los ritos establecidos es vital para los personajes religiosos. Según Levítico 22. 4-7, el que tocaba un cadáver o un enfermo tenía que purificarse antes de acercarse al altar. El sacerdote y el levita de la parábola prefirieron no

detenerse frente a la desgracia del otro con tal que no se complicara para ellos la práctica cultual. Jesús cuestiona esa auto-justificación ritualista ya que es imposible amar a la Divinidad y rendirle culto si el sujeto se desentiende de su prójimo (Lc.10. 25-29 BA).

El ritual eucarístico debe ser fuente de compromiso hacia las luchas a favor de derechos humanos y la dignidad de cada sujeto. La fracción del pan en la anamnesis de la muerte y resurrección de Jesucristo se correlaciona con la "puesta en común" (koinonía). Esta es un campo relacional humanizante que satisface las necesidades de los sujetos concretos (Hch. 2. 42-46; 4, 32 BA). Lo contrario a la koinonía son las faltas de solidaridad que Pablo de Tarso juzgaba en la comunidad corintia, (I Cor. 11. 17-21 BA).

El conocer la Divinidad en la tradición judeocristiana se asocia a la justicia interhumana (Jr. 22. 13-16 BA). El ritual que no canaliza las denuncias proféticas o agrava la injusticia mediante el adormecimiento religioso de la conciencia crítica, no honra al Abba de Jesús, sino que le afrenta. Los que asisten al banquete del Dios liberador e inclusivo son los pobres, los enfermos, los no-invitados, los indigentes de las calles (Lc. 14. 15-24; Mt. 22. 1-10). Quienes salen a las calles a luchar por la justicia denunciando los sistemas opresores, renuevan sus fuerzas en rituales rebosantes de una espiritualidad asentada en la memoria peligrosa de Jesucristo que vivió y murió para el Reino prometido a los que sufren exclusión y apocamiento.

Lo anterior exhorta a las Iglesias a revisar su religiosidad asentada en dogmatizaciones que excluyen a personas del ritual eucarístico por considerárseles de "mala fama" e "impuras". Las instituciones religiosas se convierten en estrados donde se condena a quienes pueden hacer temblar sus anquilosados dogmas. Muchas personas LGTBI han sido inquisitorialmente enviadas a los patíbulos de la vergüenza y la marginalidad.

Corresponde asumir el ritual cristiano como espejo de las luchas por la justicia y derechos humanos. Ritual que incorpora a los sujetos a la evangélica familia alternativa. A aquellos apartados de los lugares de culto por la arrogancia de quienes sufren la ceguera que impide tomar conciencia de las limitaciones y contradicciones propias, y ajenas. La identificación con la naturaleza quebrada del otro permite la compasión que empuja a emprendimientos colectivos sustentadores de vida buena. Es necesaria una autocrítica a lo interno de comunidades alternativas que se encuentran tentadas a caer en la "guetización de las subculturas". El enclaustramiento trae limitantes a la hora de hacer incidencia política al lado de los movimientos sociales. Todo agrupamiento frente a la discriminación busca consuelo, contención y un lugar seguro para expresar identidades disruptivas.

Desatender las luchas de sectores victimizados como los pueblos originarios, migrantes y empobrecidos, haría de las misas inclusivas e iniciativas afines, parte del engranaje adormecedor del sistema globalizado. El Mercado y su ideología anulan conciencias y recibe con los brazos abiertos a cualquier grupo que independientemente de su orientación sexual, u otra dimensión humana, se pliegue al consumismo y a la domesticación que el sistema produce. Vivir el ritual de la misa desde el ensimismamiento, competencia y egotismo insolidario, es desoír la crítica profética al culto insípido y ritualista.

2.2 Rito y significación

Francis Jacques señala que el encuentro ritual es del orden sensible, por lo tanto, corporal y social. En el hacer del ritual el gesto es fundamental,

> Un gesto puede apoyarse en uno o en varios objetos rituales: el cáliz y el copón para el banquete eucarístico, la patena para el gesto de ofrenda, la custodia para el gesto de adoración... son otros tantos acusativos internos para los gestos, que a su vez están asociados intrínsecamente a unos actos de palabra (Jacques 1995, 27).

La oralidad acompañada del canto y la expresión gestual (entendiéndola como un modo de presencia del cuerpo) se sostiene en su poder de significación a partir de las condiciones de encuentro intersubjetivo establecidas por la comunidad (Jacques 1995). El rito requiere gestos y palabras, así como el uso de objetos ritualizantes. La comunidad se apropia de los objetos, las palabras y las actitudes que los ritos presuponen en un acto performativo. Por ejemplo, al compartir los unos a los otros del pan y el vino alrededor de la mesa eucarística, o bien los celebrantes sentados en mesas durante la liturgia del Jueves Santo, se escenifica el espíritu de comensalidad de las comunidades cristianas originarias. Con ello se logra significar el símbolo de la eucaristía como participación en el cuerpo diverso, solidario e inclusivo de Cristo.

El rito muestra tanto la distancia como la conexión entre lo profano y lo sagrado. Las rupturas y contradicciones que caracterizan al mundo se trascienden mediante un tejido simbólico de valor religioso (religación). Es una tensión. La materialidad de los objetos, interacciones y emociones muestran las fracturas, sufrimientos y esperanzas humanas. Pero lo condicionado de la existencia humana apunta por medio del símbolo a una realidad trascendente de paz y justicia de orden escatológico (el ya pero todavía no del Reino, Lc. 17. 20-21, 1 Tim. 4.8 BA). El ritual une los gestos a las palabras, de esa manera el sujeto participa integralmente en el acto performativo[16] que engendra "gente nueva" que se reconoce y respeta como una familia de índole alternativo.

2.2.1 Ritualismo

La derivación del rito hacia el ritualismo por las instituciones religiosas es una idolatrización de las formas rituales. Fórmulas cultuales petrificadas y vacías de sentido, incapaces de generar vínculos profundos. Centrarse

16 Performativo es aquello que al enunciarse realiza la acción que significa.

demasiado en el rito desvía la atención hacia su realización externa, de esa manera se pierde el contenido significativo que el ritual vehicula.

El ritualismo afirma el poder jerárquico. El aparato eclesiástico se sedimenta en lugar de fortalecer modelos de relacionamiento solidarios e inclusivos, "no solamente nos deja satisfechos un ceremonial correctamente reproducido, sino que esta correcta reproducción, cuando se convierte en objetivo supremo de la celebración, favorece la emergencia de un poder reservado al sacerdocio" (Jacques 1995, 35).

El objetivo de la eucaristía no debería ser una repetición ritual sin consecuencias, sino un medio para acceder a la memoria peligrosa de la praxis jesuánica que interpela a realizar modelos de relacionamiento dignificantes entre sujetos diversos.

El rito tiene el potencial de transportar a un estado de compenetración mutua. Espiritualidad de la liberación que mueve y conmueve a la comunidad que clama por vivencias de ruptura que antagonicen con el sistema de exclusiones.

Las personas en la misa pueden conformar un campo relacional alternativo a la maquinaria creadora de marginalidad de la sociedad contemporánea. Pero a la vez, en el ritual son depositadas las alegrías, esperanzas y caricias de los signos del Reino que son sembradas en esa misma sociedad.

El ritual es figura de Cristo cuando al practicarlo se hace alusión a las alternativas de vida que muestran inconformidad y acciones contestatarias a la deshumanización. Pero si el ritual se vacía de la memoria peligrosa de Jesús y se desdibujan los principios del Reino, se cae en la trampa del ritualismo. Cuando esa formalización ritualista conduce a la arrogancia religiosa, a sacrificar la dignidad humana y a ignorar las discriminaciones eclesiales y extraeclesiales, el ritual es más bien caldo de cultivo de ídolos ayunos de vitalidad.

2.2.2 Ritual y corporalidad

Durante el ritual la guitarra, las voces, la comida, la luz de las velas y los momentos de mutuo acercamiento estimulan la dimensión sensible. El ritual toma sentido en la palabra oída y cantada. De igual forma, "un lugar se percibe también por los pies, en el ir y venir de la acción litúrgica, a partir del sitio que uno ocupa. Y la relación se lleva a cabo con las manos. La "señal de la paz", con su creatividad, es un buen índice del clima de una asamblea" (Marty 1995, 45).

En la misa el saludo de paz no se limita a un apretón de manos o a un saludo con la cabeza, sino que se desarrolla en un abrazo fraterno que acerca a los sujetos derribando barreras, y superando los temores que despiertan los fantasmas del rechazo. Tales gestos unidos al compartir mutuamente la cena, así como el tomarse de las manos en círculo durante el padrenuestro y las oraciones, son formas de espiritualidad corporizada.

Durante el ritual del "lavatorio de los pies del Jueves Santo" (Jn 13.1-15 BA), al celebrarse la eucaristía como parte de una comida (ágape), se ensalza la comensalidad. El comer y beber se une a la continuación de la reflexión del texto del evangelio con lo cual confluyen palabra, gesto y corporalidad. El ritual del Jueves Santo es rico en significados y más aún con el lavatorio de pies de unos a otros. El símbolo del servicio a los demás confluye con el tocar los pies del prójimo en un acto afectivo y significativo de servicio y humildad. El acto performativo en este caso se distancia de la práctica común en las iglesias de realización del gesto solamente por el ministro, y evitando el contacto corporal.

La espiritualidad no se magnifica negando la materia. Al contrario, la espiritualidad es transversal a las dimensiones corporal y psicosocial. La eucaristía es alimento que se toca, saborea y comparte, por ello se acostumbraba usar en la misa inclusiva pan, no hostias. Ser parco con los

elementos mediante una hostia que se coloca en la boca del comulgante, enflaquece el rico significado de la cena. En una cena se celebra la amistad, la cooperación y la hospitalidad. El ritual eucarístico es celebración de la vida concreta donde los sujetos saborean la oportunidad de juntarse a compartir la amistad y los dones de la Creación.

El espacio simbólico del ritual, y las modalidades de interacción que lo conforman, es un lugar edificado por la memoria del colectivo cristiano a lo largo del tiempo. Es "el tipo de espacio o el "emplazamiento" que crea la arquitectura del lugar, la música, la disposición de los objetos, así como los diversos actores en el ejercicio de las funciones que les corresponden" (Chauvet 1995, 51).

El espacio ritual se configura de diversas formas. El altar es una mesa que tiene una ubicación central como señal de comensalidad, horizontalidad, e inclusión donde la Palabra (Cristo) se hace manifiesta. Hay variantes en el funcionamiento del rito según el tiempo litúrgico (cirio pascual, colores, desvestir el altar durante la liturgia del Jueves Santo, etc.) y los momentos rituales marcados por gestos, posturas y acciones como la imposición de cenizas en el Miércoles Santo. Estas piezas estables o móviles comunican significados de tipo ético-teológico.

Por ende, cada celebración es ocasión para una nueva configuración de ese espacio simbólico mediante la interacción entre materialidad, símbolos y actores que lo conforman. A la vez, el ritual es una cristalización de la memoria ético-teológica del cristianismo en donde cada elemento metafórico y dinámica ritual representan a Cristo.

El rito es un entramado simbólico que confluye en significados que se trasmiten en la palabra, el cuerpo y las relaciones intersubjetivas de la comunidad,

> Así ha podido decirse que "la característica definitoria del rito es el simbolismo, a la vez que el simbolismo implica esencialmente

> algún tipo de comunicación". Desde este punto de vista, por consiguiente, los ritos utilizan símbolos para comunicar un significado (Buckland 1995, 83).

El ritual tiene un carácter lúdico al ser una oportunidad de encuentro alegre y creativo. A la vez, representa un riesgoso desnudamiento del ser. Es riesgoso porque los sujetos muestran sus heridas, son vulnerables a la mirada escrutadora del otro, o bien porque proyectan en la participación ritual sus contradicciones y vanidades. Un objetivo importante del ritual es facilitar la integración a pesar de los estigmas y el pecado que cargan las personas. Se busca celebrar la vida que se revitaliza cuando se comparte, tal cual es con sus luces y sombras.

Esa dinámica en la comensalidad que establece modelos de relacionamiento alternativo al pecado estructural, es un cuestionamiento del statu quo en sí mismo. Por ello "en el gesto de abrirnos a los demás se evidencian a la vez una vulnerabilidad y una fuerza, la vulnerabilidad inherente al amor y la fuerza que denuncia las limitaciones del explotador (porque la fuerza pertenece en última instancia a Dios; Sal 62,11)" (Uzukwu 1995,109).

En el ritual se pueden superar rencores y estigmas en aras de la reconciliación consigo mismo y con los otros. La presencia de Jesucristo como símbolo de Dios es lo central en el ritual. En Cristo se vislumbra cómo quiere Dios que sea y se relacione el ser humano. Por eso cada gesto, canto, frase y disposición espacio-temporal apunta a Jesucristo encarnado en la comunidad, y al mismo tiempo es un cuestionamiento al campo relacional inhumano del sistema social gestor de exclusiones. Campo relacional que los participantes de la misa no sólo han sufrido, sino que han ayudado a perpetuar debido al propio pecado de egoísmo, arrogancia e insolidaridad que ellos como cualquier otro ser humano arrastran.

2.3 Rito, individualismo y comunidad solidaria

En muchas comunidades de fe contemporáneas el individualismo se antepone al sentido comunitario, a la ética del cuidado y la responsabilidad[17]. El individualismo se erige en ídolo que se alimenta del capitalismo y su ideología. La propia gratificación es el criterio moral en la globalización. Por eso ciertos autores presuponen que,

> Formar parte de una comunidad es algo que se busca simplemente como un medio de lograr la plenitud personal, y de ahí que los ritos públicos, como medio para asegurar la cohesión social, la identidad, los significados y los valores, se conviertan en ocasiones para celebrar las "opciones personales" a favor de un determinado estilo de vida o en oportunidades para establecer relaciones por razón de "intereses especiales" (Mitchell 1995,182).

Es plausible que personas utilicen comunidades alternativas como la misa inclusiva o bien otras ritualizaciones, como plataformas de exhibición y autoafirmación de sus opciones y estilos de vida. Sin darle la debida importancia a la apertura y la lucha por el otro necesitado.

No obstante, tal apreciación no es una constante necesaria. Diversos rituales socioculturalmente establecidos funcionan como paliativos frente a la atomización de los grupos sociales y de las isletas en que los individuos se han convertido. Los bautizos, matrimonios, funerales y diversos encuentros litúrgico-religiosos pueden ser momentos de articulación social. Refuerzan la cohesión tanto familiar (en los distintos modelos de conformación familiar) como comunitaria. Por otra parte,

---

17 Sólo nosotros, los humanos, podemos sentarnos a la mesa con el amigo frustrado, ponerle la mano en el hombro, tomar con él un vaso de cerveza y darle consuelo y esperanza. Construimos el mundo a partir de lazos afectivos. Esos lazos hacen que las personas y las situaciones se vuelvan preciosas, portadoras de valor. Nos preocupamos por ellas. Les dedicamos tiempo. Sentimos responsabilidad por el vínculo que se ha establecido entre nosotros y los demás. La categoría cuidado recoge todo ese "modo-de- ser". Muestra cómo funcionamos en tanto que seres humanos (Boff 2002, 81).

hay ritos que pueden erigirse en los márgenes de la sociedad. Las "tribus urbanas" y otros grupos considerados como inadaptados y "degenerados" buscan formas rituales de encuentro y sanación.

De esa forma, la conformación del ritual permite construir una experiencia sanadora conjunta. Se brinda un espacio seguro para mostrar las heridas, narrar experiencias de quiebre, compartir los avances y procesos de restauración personales. Todo ello ayuda a gestionar el sufrimiento y a reinventarse generando resiliencia[18]. El ritual estructura simbólicamente, y por lo tanto significativamente el mundo, para así enfrentar las vicisitudes ganando autoestima.

2.3.1 Rito y lucha solidaria

La celebración del misterio pascual de Cristo es la principal manifestación simbólica cristiana junto a los componentes kerigmático y diacónico. La celebración de la cena en su inter-retro-alimentación con los otros dos elementos es una anamnesis peligrosa que potencia la solidaridad con las personas sufrientes.

La eucaristía necesariamente debe desafiar al cuestionamiento de las estructuras generadoras de guetos de exclusión, y no limitarse a una experiencia de contención psico-afectiva presumiblemente ajena a las luchas en el ámbito público por la liberación. El rito eucarístico como anamnesis es:

> Memoria del Gran Inocente que surgió en nombre de Dios reclamando más humanidad. Pero es también memoria de su resurrección, del hecho de que Dios no le abandonó en brazos de la muerte y del olvido total. Esa resurrección es para nosotros la confirmación del mensaje de Jesús acerca de un

18 Es la capacidad humana de enfrentar las adversidades de la vida, superarlas y ser transformado positivamente.

> Dios que se preocupa personalmente de los seres humanos, que somos criaturas suyas, de un Dios que permanece fiel y que nos proporciona un futuro más allá de la muerte. Si lo creemos así, entonces estamos llamados no sólo a dar un "no" vigoroso a toda forma de inhumanidad, sino también a recordar a las víctimas de esa inhumanidad, a hacerles justicia sacándolas del anonimato, a conjurar el olvido que las amenaza (Lamberts 1995, 200).

3. SÍMBOLOS Y GESTUALIDAD LITÚRGICA

3.1 El carácter del símbolo

Siguiendo los planteamientos de Paul Tillich (Tillich 1958), la principal característica del símbolo es su cualidad figurativa. La expresión simbólica apunta a algo que concierne, que *preocupa últimamente al ser humano*. El símbolo hace que algo que es intrínsecamente invisible o trascendente sea perceptible (concreto). La perceptibilidad del símbolo no necesita ser solamente de orden sensitivo, puede ser una figura poética o algo imaginativamente concebido. Por ejemplo, la Divinidad o el Cristo, son símbolos de la "preocupación última" en la conciencia de la comunidad de fe.

El símbolo tiene un poder inherente que lo distingue del simple signo. El símbolo participa de lo que simboliza, tiene un arraigo social que le da soporte y mantiene su vigencia. Los símbolos expresan experiencias dadoras de sentido en el orden de las relaciones humanas, lo espiritual/religioso o sociocultural. Tales experiencias y sus expresiones tienen un ropaje proporcionado por los contextos culturales y la historia en donde se ha ido conformando el símbolo. El símbolo tiene una intrínseca conexión con aquello a lo que apunta, "el símbolo simboliza lo simbolizado en el símbolo mismo y no en otro lugar. Es distinto del simple signo" (Panikkar 2004, 177).

El signo en cambio es referencial, basado en una convención humana (no puede hacer presente esa otra cosa)**.** José María Castillo explica que la conjunción entre fonema/gesto (significante) y un concepto (significado) constituye el signo (fonético o visual). La realidad a la que se refiere el concepto es el referente. El signo según el autor tiene dos cualidades:

> 1) el signo se sitúa al nivel del conocimiento, porque el significado es siempre un "concepto"; 2) el signo es siempre convencional, es decir, todo signo es el resultado de un acuerdo convencional y socialmente establecido según el cual, en una determinada cultura o en tal sociedad concreta, para designar tal cosa utilizamos tal significante (oral, visual, etc.) (Castillo 2002, 1403).

Por otro lado, el acto por el cual el símbolo es creado es un acto de carácter social. La comunidad que lo apropia puede reconocerse en él. Esto porque las experiencias más significativas de la vida humana están inmersas y bañadas por el sistema cultural. Necesariamente, "la expresión externa y simbólica, que asume y comunica la experiencia profunda, tiene que estar socialmente admitida por la cultura en la que el símbolo se realiza. Todos los símbolos son culturales" (Castillo 2002, 1408).

3.2 La fuerza de los símbolos religiosos

Los símbolos de naturaleza religiosa se distinguen de otras simbolizaciones por el hecho de que son una representación de *lo Incondicionado*, de lo Inefable. Los símbolos señalan a la "realidad última" implicada en el acto religioso, "religious symbols are distinguished from others by the fact that they are a representation of that which is unconditionally beyond the conceptual sphere, they point to the ultimate reality implied in the religious act, to what concerns us ultimately" (Tillich 1958, 4). Los símbolos religiosos representan entonces el "orden trascendente" que se manifiesta en lo inmanente. Son las experiencias significativas y ocultas que trascienden el lenguaje de signos. Las experiencias espirituales

pueden entonces ser actualizadas y vivenciadas una y otra vez mediante las simbolizaciones.

No debe confundirse en el símbolo los niveles de lo condicionado/relativo y de lo incondicionado/absoluto. Cuando alguna cosa condicionada es elevada a la dignidad de lo incondicionado, falsifica el sentido del símbolo. Entonces el símbolo se convierte en algo "demoniaco" (si utilizamos la terminología de Paul Tillich) al pretender tomar el lugar de lo trascendente, y con ello pretender instrumentalizarlo.

Un "árbol sagrado" no deja de ser un árbol. Pero puede convertirse en el espacio sagrado en donde una hierofanía puede manifestarse (Eliade 1981). El árbol sagrado no se confunde con lo que simboliza. Lo profano continua en el símbolo. Lo anterior proporciona luz para la comprensión de la naturaleza de los elementos eucarísticos durante la misa y en especial en la consagración. Cristo está presente en el ritual, pero ello no implica una "transubstanciación" de los elementos del pan y el vino.
La orientación de la experiencia ritual es hacia lo que se está simbolizando: una experiencia humana profundamente significativa en relación con la trascendencia. Esto es importante de enfatizar ya que las simbolizaciones pueden,

> Degenerar en meros rituales, más o menos convencionales, que se ejecutan rutinariamente. En tal caso, tanto el emisor como el receptor se orientan exclusivamente hacia el gesto externo, pero no ya hacia la experiencia que, en principio, se trataría de expresar" (Castillo 2002, 1407).

De esta forma, se practica en el ritualismo el ocultamiento de la experiencia significativa que alimenta el símbolo. La celebración cristiana puede asumir una superficial e insípida ritualización de la puesta en escena del dispositivo simbólico. Si es así, la misa decae en una interpretación y transmisión de signos que no conmueven a los sujetos, ni mucho menos son móviles que engendren metanoia.

Hay objetos naturales e históricos que son considerados "objetos santos" (símbolos religiosos). Es posible citar al respecto los gestos cúlticos y objetos simbólicos como la cruz. Tales expresiones comunican experiencias humanas que desbordan múltiples sentidos. Por medio de esos objetos expresivos, los sujetos perciben y viven experiencias de un valor determinante para una vida significativa. Los símbolos comunican vida (bios) pero los signos comunican conocimientos de la vida (Castillo 2002).

Todos los símbolos religiosos remiten a realidades de naturaleza espiritual. Tales símbolos adquieren su sentido gracias a una historia religioso-espiritual que les da sustento. A la vez, dichos símbolos necesitan ser actualizados según los contextos y las necesidades humanas, para que no pierdan su poder significativo y movilizador. Las experiencias significativas marcadas por la fe deberían ser enriquecidas por expresiones simbólicas contextualmente reformuladas. Por ejemplo, en la misa inclusiva los lazos en la cruz, el mantel de la mesa eucarística y los "purificadores" son elaborados con telas multicolores que simbolizan la diversidad.

Lo simbólico necesariamente es una dimensión que necesita la participación de sujetos. La implicación existencial en aquello que las simbolizaciones comunican es vital. Por ejemplo, la cruz no es solamente algo que hace referencia al ajusticiamiento de un hombre ejemplar en la Palestina bajo el yugo del Imperio Romano. El acontecimiento del Crucificado revela un significado espiritual que conmueve la existencia y fe. De esa forma, "a no ser que la gente pueda ser introducida experiencialmente en el ámbito de un símbolo de tal modo que participe en su significado, porque éste responde realmente a sus demandas religiosas, no habrá comunicación simbólica alguna" (Haight 2007, 217). Los símbolos son actuales y significativos cuando pueden conectar con las auténticas experiencias de fe. Gestos, objetos, modalidades de expresión afectiva y piadosa, pueden vehiculizar las vivencias personales,

entre ellas las de fe, que hacen que a la vida se le otorguen sentidos. Solamente los símbolos tienen la capacidad de conmover y transformar a los sujetos profundamente, ya que se arraigan a sus vivencias más íntimas.

La experiencia de aceptación, seguridad y amor es posible mediante expresiones simbólicas. Es una dimensión vivencial que va más allá de ritualizaciones, dogmas o conceptos de orden lingüístico. Entonces, en la dimensión simbólica, "se produce una comunicación de vida, porque en el símbolo, y por medio del símbolo, se transmiten las experiencias más fundamentales de la vida de una persona" (Castillo 2002, 1410).

En la misa inclusiva una serie de objetos religiosos, históricamente concebidos y articulados significativamente, dan sostén a una serie de símbolos fundamentales, entre ellos el Cristo y el Reino de Dios. La cruz de madera elevada en la pared y rodeada de alambre de púas remite al Resucitado que es el Crucificado, y por ende a la "teología de la cruz". Esta teología muestra que a Dios se le conoce cuando sufre, en el mismo dolor donde los sujetos sufren por el estigma, la exclusión y el empobrecimiento.

La cruz pone al ser humano en condición de encarar su estado de imperfección y abatimiento. Dios se "esconde" en la cruz para encontrarse en ella a los condenados y destrozados por la injusticia. La cruz se constituye en un lugar de encuentro. Ahí se puede conocer la realidad de Dios y la del ser humano. La cruz le devuelve la posibilidad al sujeto de humanizarse, de aceptar sus debilidades y de mostrar heridas. La cruz une a las personas entre sí, porque propicia la empatía frente a la condición humana. Por eso mismo puede movilizar a los sujetos a amar, al tomar en sí mismos las cargas que producen sufrimiento.

Sufrir por otras personas es llegar a ser "cristos" para ellas, afirmaba Martín Lutero. De esta forma se cumple la "ley de Cristo" (Gal 6.3 BA). Esta

ley es el amor que es alimentado por el Espíritu Santo. El objetivo último de la cruz es despertar el amor al prójimo, por ello es que la cruz se carga únicamente para el servicio. De esta forma, como afirma Jon Sobrino, la plenitud tiene como una de sus formas "la justicia y el amor para "bajar de la cruz a los crucificados" (Sobrino 2009, 171). De esa manera, la cruz que yace en el suelo del espacio litúrgico y en donde son colocadas las velas en la oración comunitaria, remite a la esperanza y la fuerza que se requiere para enfrentar el sufrimiento que produce el "antirreino". Las personas empatizan con el dolor y alegría del orante, y se espera con ello que el apoyo mutuo se fortalezca.

La copa y la patena en la mesa eucarística simbolizan la comensalidad cristiana. Es la presencia de Cristo en medio de quienes comparten los dones de la vida. Aquellos a los que se les insta a que fraternalmente carguen penas, alegrías, luchas y esperanzas. Precisamente, las tres velas que son encendidas durante la "invocación" y que descansan en un mantel multicolor, representan la Trinidad Divina entendida como interrelación de amor e inclusión: lo uno y lo múltiple, la unidad y la diversidad.

El lavatorio de los pies es un símbolo del cuidado y servicio cristiano. Símbolo de la presencia de Cristo ahí donde la corresponsabilidad es la fuerza que se espera articule la comunidad de fe y el entramado social. A partir del relato del Evangelio de Juan, se puede correlacionar la última cena y el lavatorio de los pies. La presencia de Cristo es el centro del ritual por lo que representa como experiencia transformadora. El estar en Cristo, tener que ver con él (Jn 13.8 BA), es ser nueva humanidad. La Cena del Señor y el lavatorio de los pies es una unidad simbólica que muestra la profunda vivencia de la comensalidad y, la ética del cuidado como parte de un campo relacional humanizante. Por lo tanto, todos estos medios simbólicos apuntan a lo que nos hace verdaderamente humanos,

> El conocimiento simbólico permite penetrar en el carácter primordial, ideal y paradisíaco de la humanidad que está por debajo y por encima de cualquier actualización histórica particular. El reino de Dios, el que la Palabra de Dios se haga carne, Jesús resucitado, el hijo amado de Dios dotado de poder por Dios como Espíritu..., estos símbolos revelan deseos arquetípicos y utópicos que nunca pueden realizarse históricamente en su plenitud (Haight 2007, 218).

Son símbolos concretos que devienen en lugares, como el espacio litúrgico que es dispuesto de manera circular con la mesa eucarística como punto de referencia. Es un símbolo del Reino concebido como una comida en la que todos están invitados a participar. El gesto de colocar el pan en la mano extendida de la otra persona muestra la apertura a la *gracia*. El don de recibir la vida defendida en comunidad. Compartir la misma copa es señal de la alegría de vivir, del gozo de sostenerse mutuamente.

Las personas performativamente realizan gestos simbólicos: el arrodillarse a encender una vela mientras se hace una reflexión sobre la vida personal y sus vicisitudes. Tomar los pies de la otra persona para lavarlos y secarlos como ejemplo de servicio. Darse el pan los unos a las otras personas, que es compartir la vida que se fortalece cuando precisamente se comparte. El abrazo durante el saludo de paz rompe las barreras que las personas erigen entre ellas por el prejuicio y el estigma, convirtiéndose el gesto en símbolo de reconciliación. Son todas ellas simbolizaciones de la presencia de una nueva realidad más humana: el Reino que en el encuentro con Cristo es germen y realidad.

3.2.1 Símbolos de Dios

El Misterio, lo *numinoso*, no puede ser conocido directamente. La manera que tiene el ser humano de intentarlo es mediante mitos y símbolos. En el relato bíblico (Éx 33.20-23 BA), el profeta Moisés no puede ver el

"rostro de Dios": él es *mysterium tremendum (Otto 2005). Y para Pablo de Tarso el conocimiento en este "eón" es parcial, "ahora vemos en un espejo, en enigma" (I Cor 13 BA). El conocimiento de Dios requiere* el reconocimiento del otro ser humano como sujeto necesitado.

Retomando lo dicho, las mediaciones simbólicas requieren la participación de la comunidad de fe para que puedan ser comprendidas en su hondo significado. La experiencia religiosa no puede estar restringida a los límites conceptuales. La revelación de lo trascendente en la historia requiere de articulaciones simbólicas donde los sujetos son inmersos por la fe. El símbolo comunica vida, en cambio los signos son palabra que comunica conocimientos que no necesariamente van a impactar la vida de un sujeto. Eso es importante de enfatizar porque,

> Las comunicaciones más determinantes en la vida de cualquier ser humano no se realizan por medio de signos, es decir, a través del lenguaje o gestos visibles equivalentes, sino por medio de expresiones o incluso objetos (expresivos) mediante los cuales la otra persona percibe y vive una experiencia que, de alguna manera, tiene para ella un sentido (valor) determinante, incluso un sentido de totalidad, que, de una forma u otra, le da sentido a su vida (Castillo 2002, 1404).

En el cristianismo Jesús es el "ícono de Dios". Es el símbolo principal al constituirse en la figura en la cual se da la Revelación. En Jesucristo se "transparenta" el Misterio,

> En el caso de Jesús como símbolo concreto, hablamos de la verdadera presencia de Dios en él, y por él al mundo, al que sirve como mediador. Sabemos que Jesús es un símbolo concreto de Dios porque las gentes encontraron, y encuentran todavía, a Dios en él (Haight 2007, 214).

Jesús como el Cristo transparenta a Dios y su Reino, de ese modo las personas pueden conocerle. En la eucaristía (experiencia concreta

material) se lleva a cabo un encuentro liberador que retrotrae experiencias profundas de índole espiritual que solamente el símbolo puede comunicar. En Cristo se conoce al Dios de la vida, experiencia espiritual que transforma al sujeto en el amor y el cuidado mutuo, no a los ídolos de quienes "aprisionan la verdad mediante la injusticia" (Rom 1.18 BA).

Jesús trasparenta a Dios como el símbolo por excelencia, y a través de su praxis liberadora en Galilea anuncia y hace presente los principios del Reino que predica. En la línea que se viene trabajando no podemos quedarnos en el nivel de "metáforas de Cristo o de Dios". Las metáforas son innovaciones semánticas, pero no comunican vida (Castillo, 2002). La experiencia profunda en Cristo que se revive una y otra vez en la eucarística solo puede ser asumida en plenitud en el orden simbólico.

Jesús al referirse a Dios no lo hace desde la noción de un "señor padre" distante que exige un respeto temeroso. Jesús se dirige en oración a su Abba/Papá (Mc 14.36 BA). Símbolo que utiliza quien se acerca con confianza a lo divino. En la misa inclusiva es previsible la necesidad de asumir tales símbolos**,** ya que, debido a las biografías de las personas, la comunidad añora representaciones alternativas más plurales y entrañables de la Divinidad. Con urgencia requieren exorcizar de su existencia las imágenes de "dioses" que les rechaza y juzga.

Dirigirse a un "querido papá o querida mamá", transforma en sentido figurado a los creyentes religiosos en niños y niñas. De cierta forma las personas en su diversidad de orientaciones sexuales, identidades, condición socioeconómica, estatus socio-religioso, entre otros, tienen como punto de encuentro la condición de párvulos que se acercan confiadamente al amparo divino desde lo que son. Por eso,

> Es el niño el que en la alegría y el dolor dice "Padre"—y aquí la mayúscula es pertinente. No se trata sólo de un sentimiento de dependencia o de amor, sino de un sentimiento primordial de pertenencia. Por este motivo, nosotros hoy podemos decir

> todavía mejor: "Madre –lo que quizás no fuese posible para el Jesús histórico. Para vivir esta experiencia no es necesario que seamos escribas o fariseos, cultos o religiosos; nos basta con ser niños (Pannikar 2004, 134).

Esa experiencia espiritual hace conexión con las interacciones fundamentales de la vida que se expresan en la acogida de los abrazos, besos, arrullos, caricias olor y calor en el seno materno, sin la centralidad de los "signos" (Castillo 2002). Esa experiencia de cuidado, íntima y continua va gestando "apego seguro" (Bowlby 1969). El sujeto gana en sentimientos de aceptación, y en autoestima. Esa interrelación primordial de mutuo amor padres-hijos proporciona un anclaje seguro que da sentido a la vida.

Las experiencias fundamentales no son abarcables por el concepto, el signo o el discurso racional. Son experiencias que transmiten vida transcendiendo a la palabra. Símbolos como Abba[19] (que conforman entre otros símbolos la construcción de la experiencia eucarística) penetran en las vivencias primordiales de los sujetos. Todas ellas se van edificando durante la vida tejida en una cultura.

La experiencia del símbolo Abba permite adquirir la seguridad y la autoestima necesaria para ser personas libres, creativas y agentes de cambio a partir de las propias vulnerabilidades (Lc 22.39-45 BA). Llegar a ser "imitadores de Dios como hijos suyos muy queridos" (Ef. 5.1 BA). La comunidad de fe a partir de una experiencia de conversión auténtica puede constituirse en "cooperadora de Dios", en el sentido que genera condiciones de humanización en varias dimensiones. Desde la dimensión personal de auto-aceptación y despliegue creativo, hasta la construcción de modelos de relacionamiento socioculturales solidarios.

---

19 El arameo *Abba (*papá) es expresión de ternura propia de la niñez. Con ella Jesús se distancia de la noción de Padre como temible señor. Es símbolo pneumatológico de confianza.

Los símbolos cristianos tienen como objetivo fomentar la misericordia y la comunión. Jesús al encarnar la Fuente del amor (1Jn 4.7-8BA), es el "ser para los demás". De tal manera,

> Nuestra relación con Dios no es una relación "religiosa" con el ser más alto, más poderoso y mejor que podamos imaginar –lo cual no es la autentica trascendencia-, sino que nuestra relación con Dios es una nueva vida en el "ser para los demás", en la participación en el ser de Jesús (Bonhoeffer 2001, 266).

El vínculo de la fe es canal para la fuerza del Espíritu que construye un campo relacional humanizante, enfrentado al pecado estructural en el servicio mutuo y la exigencia de justicia. Tener esa fe de Jesús ayuda a superar el temor al estigma, la herida de la culpa, las rupturas que deshumanizan. En ese sentido,

> Jesús no le pide a Pedro que se arrepienta; tampoco le dice que él lo perdona. Le pregunta si le ama. Entonces será perdonado: sólo el amor borra el pecado: "le son perdonados (sus) muchos pecados, porque mucho ha amado…" (Lc VII, 47). "Recibid el Espíritu Santo: a quienes perdonéis los pecados serán perdonados", dice el Cristo resucitado (Jn XX, 22-23). Se tiene la fuerza de perdonar, de borrar la ofensa, sólo si se ama, es decir, si se tiene el Espíritu -- que es Amor. Es el Espíritu el que nos hace capaces de perdonar. Solos, aun con la mejor voluntad, no podemos. Es este Espíritu el que él nos deja yéndose (Panikkar 2004, 156).

3.2.2 El símbolo del reino de Dios

Jesús se resistía a auscultar el mal en los sujetos. Más bien veía las *semillas del Reino* en cada ser. Son manifestaciones de vida plena que misteriosamente surgen en medio de la gente. Comprender la naturaleza de ese Reino en el mundo, solamente es posible a través de símbolos históricos (Codina 1993). El símbolo por excelencia de la voluntad divina es la vida en plenitud,

> Desde recuperar la salud al perdón de los pecados, desde la liberación de los demonios hasta el banquete compartido, desde la salvación de un peligro hasta el gozo de un buen vino abundante. La vida es el símbolo y la primera mediación de Dios. Decir que Jesús viene para que tengamos vida en abundancia (Jn 10,10) equivale a decir que ha venido a instaurar el reino de Dios" (Codina 1993, 279).

La praxis de Jesús muestra signos del Reino. Por ejemplo, las comidas compartidas con personas de "mala reputación", la Cena del Señor como símbolo de la transición muerte/vida y de la comensalidad de quienes viven en Cristo, el lavatorio de pies ejemplifica el servicio a los otros (Jn 13.1-17BA), el rehusarse a adoptar la lógica legalista de "tirar la primera piedra", (Jn 8. 4-11 BA) y la parábola que contrapone la arrogancia religiosa del fariseo y el acto penitente del recaudador de impuestos (Lc 18. 9-14 BA).

La eucaristía y el culto como un todo son gestos simbólicos que miran a la **"***basileia***"** anunciada (Codina 1993). Es la continuación en la liturgia (celebración y contemplación) y en la cotidianidad (mediante la diaconía profética) de las acciones soteriológicas de Jesucristo. En la eucaristía se transparenta el Reino en la comunidad conformada por los justos-pecadores. La comunidad de fe se constituye en punto de encuentro pascual que es transición de muerte a vida.

La misa debe ser una puesta en escena simbólica de los hechos proféticos de Jesús. Por esa razón, la eucaristía es una experiencia de conversión a Jesucristo. Por ende, el simbolismo del lavatorio de los pies que narra el Evangelio de Juan está íntimamente relacionado a la santa cena. Porque el servicio y la comensalidad de mesa que incluye y celebra la vida son signos del Reino que Cristo hace presente.

Esa presencia conlleva la movilización pneumatológica de personas que tienen la misión de denunciar el pecado estructural y anunciar una

nueva forma de convivir entre seres humanos, compasiva y respetuosa de derechos humanos. Si eso está ausente, cualquier liturgia (incluyendo la misa inclusiva) será espacio de adormecimiento ideológico, "opio del pueblo".

En tal sentido, cobra preponderancia la epíclesis (plegaria de envío del Espíritu Santo). Ella es parte de la oración eucarística junto al relato de la institución y la anamnesis. El sentido de la "epíclesis de comunión" busca que la comunidad sea un solo cuerpo y espíritu en Cristo. Se quiere que el Espíritu realice la comunión en Cristo que es el fruto de la eucaristía (Kirst 2000).

El Espíritu hace que las comunidades de fe den frutos del Reino, y las fortalece para vivir como resucitados en un mundo que necesita expresiones de la Nueva Creación. El Espíritu sumerge el "mundo de afuera" en el Reino,

> El epiclético "Venga tu Espíritu" equivale al "Venga tu reino", y en ambos casos es oración escatológica y también cristológica de la iglesia: es el "Ven Señor Jesús" de la Iglesia primitiva (Ap 22, 20). En esta plegaria la Iglesia resume no sólo su oración litúrgica sino el clamor del pueblo por el reino y su liberación (Codina1993, 284).

3.3 La importancia del gesto en la liturgia

La liturgia tiene una serie de transiciones temporales que van estructurando el devenir de la experiencia ritual. Se han descrito con anterioridad y son principalmente: la invocación, la confesión-absolución, la reflexión del texto evangélico, la eucaristía, el saludo de paz, la oración comunitaria y el envío.

En el caso de la misa inclusiva del Jueves Santo los momentos articuladores son: el Lavatorio de los pies, el "desvestimiento del altar"

y la comida compartida al final del rito. Por ejemplo, en el gesto de "desvestir el altar" (que abre el período de espera de la luz de Pascua) se muestra la realidad de sufrimiento y muerte del inocente. La memoria del que fue traicionado y crucificado permite revelar, cual espejo, las injusticias sociales, las vicisitudes, y el hondo vacío existencial que los seres humanos deben gestionar en sus vidas.

Los personajes a lo largo del ritual entran en la dinámica de composición de la experiencia, en donde cada uno debe acoplarse al papel que le da sentido a su presencia en el culto. Los gestos con su valor expresivo ayudan a articular papeles y transmitir vivencias. Posturas y actitudes como estar de pie, escuchar, tomar, colocar, abrazar, cruzar la mirada e hincarse, son gestos que enlazan a las personas en mutua interpelación. El involucrarse con autenticidad y apertura en esa experiencia en donde el gesto corporal es vital para confluir con el otro (extraño y cercano a la vez), ayuda a trascender la mera ritualización carente del involucramiento afectivo indispensable para la renovación comunitaria.

La acción sacramental y la misa en su totalidad son formas simbólicas gestuales que solamente pueden ser significativas al expresarse y asimilarse a partir del orden simbólico en el que se enmarcan. Gestos como la bendición y partición del pan, tocar y lavar los pies de las personas y compartir la luz del cirio pascual en el Domingo de Resurrección, son realizados por y en nombre de la comunidad de "piedras vivas" (1Pe 2.5 BA). Es una acción que se estructura como un encuentro desafiante de personas que han sido llamadas a vivir como sujetos resucitados, en medio de la realidad de la siniestra oscuridad del Gólgota.

En todo encuentro espiritual-religioso, pueden surgir interrogantes universales como la pregunta por el sentido del sufrimiento y por las representaciones de Dios. En el instante de la oración comunitaria, gestos como encender velas y colocarlas en la cruz permiten abordar el sufrimiento con luces de esperanza. El ponerse de pie para recibir la absolución, previa oración de confesión que el oficiante acompaña con

el movimiento de colocarse la estola, y trazando en el aire una cruz, es un gesto de disposición a apropiarse del bálsamo de la aceptación y la inclusión.

3.3.1 La eucaristía un gesto simbólico central

La experiencia en torno a la mesa eucarística está llamada a cuestionar el discurso eclesiástico jerárquico. Ya que el Dios de Jesús es incompatible con las representaciones de autoridad y arrogancia clerical. La mesa de la comensalidad es referente de articulación simbólica. Desde ahí se orquesta mediante formas simbólicas el desarrollo del ritual. Se puede percibir que toda la escena litúrgica tiene como punto de encuentro la mesa como símbolo de la presencia inclusiva del Jesús de las comidas abiertas y entrañables entre prójimos que se reconocen mutuamente.

Allí se hace memoria de los estigmas que la injusticia infringe al mundo. A la vez, la mesa eucarística es un espacio simbólico que es "lugar culturalmente construido y psíquicamente establecido**"** (Chauvet 1995, 51). Es referente privilegiado de la manifestación del Reino que se hace presente en lumbreras de amor integrador y justicia a los excluidos.

La eucarística articulada con el gesto simbólico del lavatorio de los pies son gestos que afirman la vida. La esperanza de la resurrección como última palabra frente al vacío existencial y la muerte es el significado central del Triduo pascual.[20]

Los gestos acompañan los procesos deconstructivos que pueden llegar a implementar las personas creyentes, en cuanto a las representaciones de Dios como supuesto garante de la condenación, y clausura de puertas familiares e institucionales. A la vez, se pueden actualizar litúrgicamente las vivencias liberadoras del amor que acoge sin reservas.

---

20 El Triduo Pascual son tres días de preparación que dan inicio con la liturgia del Jueves Santo hasta el Día de Pascua.

La espiritualidad de la liberación que cuestiona los ídolos que producen muerte, debería manifestarse en quienes se confiesan cristianos y cristianas. Un espacio que es impactado espiritualmente propicia alternativas a favor de la humanización. Que es la manera cristiana liberadora de "temer" a Dios. El profeta proclama la vocación espiritual-profética de la siguiente forma,

> El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahvé. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar año de gracia de Yahvé, día de venganza de nuestro Dios; para consolar a todos los que lloran, para darles diadema en vez de ceniza, aceite de gozo en vez de vestido de luto, alabanza en vez de espíritu abatido. Se los llamará robles de justicia, plantación de Yahvé para manifestar su gloria (Is. 61. 1-3 BJL).

Por esa razón, la espiritualidad no puede escindirse de la acción litúrgica. Si no la misa se degradaría a una maraña de gestos vacíos.

3.4 El gesto en la liturgia del Jueves Santo

La variante litúrgica introducida en la misa inclusiva del Jueves Santo, de unir el gesto de la consagración eucarística a la práctica de compartir una comida al finalizar la misa es significativa. Bajo la dirección de la pareja de pastores fundadores, la celebración eucarística se llevaba a cabo como parte de una comida comunitaria que buscaba reproducir la cena de Jesús antes de su pasión. Se otorgaba al gesto una mayor amplitud simbólica al enmarcarlo en una comida comunitaria en medio de la cual se realizaba la consagración eucarística. Se intentaba con ello trascender gestos anquilosados que han devenido en un ritualismo vacío en medios eclesiásticos.

Hay que tener presente que la última cena de Jesús con sus discípulos se encuentra en la línea de las comidas inclusivas descritas principalmente

en los evangelios sinópticos. Lo que se quiere acentuar en la liturgia es que la presencia de Jesucristo en la comunidad se da en "el gesto simbólico central de los humanos, de todos los humanos, la comensalía. El pan compartido y el vino de la felicidad, que son presencia del cuerpo y de la sangre del propio Jesús" (Castillo 2009, 233).

Se vislumbra la intención en dicha novedad litúrgica de rescatar el valor expresivo de los gestos como formas simbólicas encarnadas. La Cristiandad con el tiempo se fue desencarnando en sus prácticas celebrativas perdiendo el valor expresivo de los gestos simbólicos concretos.

En las comunidades cristianas originarias, las celebraciones anamnéticas de la Cena confluían en una comida comunitaria. Con el tiempo la santa cena practicada como "fiesta del ágape" se fue ritualizando a tal punto que la sencilla comensalidad de la mesa se fue perdiendo. Por ejemplo, el pan y el vino abundante se degradaron en una pequeña hostia que se daba al laicado previo requisito de confesión y penitencia. El vino también se llegó a negar a las personas laicas (al menos en la Iglesia católica romana, no así en la Iglesia ortodoxa de Oriente).

En la misa inclusiva, y en particular en la liturgia del Jueves Santo, los gestos se intensifican al realizarse de forma más encarnada. Se logra al concretizarse en la liturgia la memoria de las cenas comunitarias del cristianismo originario mediante gestos más expresivos y menos formalizados. De tal forma, los símbolos no se limitan a una suerte de representación, sino que "las posturas o los gestos, al igual que las palabras, no adquieren un significado simplemente en el sentido de estar referidos a un significado que yace "tras" ellos; su significado nos viene mediado en y a través de las prácticas en que los hallamos" (Buckland 1995, 87).

Es un esfuerzo por reproducir en concreto las comidas comunitarias llevadas a cabo como fiestas del amor (ágape) que, por lo general, tenían

el gesto eucarístico en memoria de Jesús. En otras palabras, el ágape cristiano no se limita a enseñar sobre qué es ser una persona cristiana, sino que al encarnar mediante gestos esa memoria permite que se actúe en ese instante como cristiano y así sea incorporado el significado de la presencia del Reino. En este sentido es de valor recalcar que "la capacidad de las prácticas corporales para convertirse en "memorias" de unas experiencias pasadas depende, paradójicamente, de que no se conviertan en objeto de una reflexión, de que no dejen de ser, aparentemente, "naturales" (Buckland 1995, 87).

4. LA EUCARISTÍA

4.1 La eucarística: un encuentro liberador

En el ritual de la eucaristía las personas se solidarizan a partir de exclusiones compartidas. Asimismo, se construye comunión desde sus victorias frente a la discriminación. En el rico andamiaje simbólico de la eucaristía, se expresan significaciones sobre sí mismo y la existencia cotidiana que van construyendo renovadas relaciones de inclusión.

La experiencia simbólica, en la misa inclusiva, contempla una disposición a la confianza articulada por la fe religiosa que proporciona a las personas la posibilidad de alcanzar un estado psico-afectivo grupal. Lo que permite interiorizar el simbolismo del ritual y su potencialidad transformadora a favor de la promoción humana. La búsqueda conjunta de una experiencia espiritual en el rito es facilitada por la cohesión intragrupal frente a situaciones de exclusión (no sin presentarse fracturas y conflictos relacionales) o bien por la solidaridad que despiertan las problemáticas.

La celebración eucarística no se fundamenta en una concepción mágica del rito religioso, como en la noción sacrificial que sostiene la ortodoxia,

sino que tiene su arraigo en la historia de salvación del movimiento jesuánico. La celebración de los sacramentos es el momento en el cual las personas como partícipes del misterio de la salvación se insertan en una nueva historia liberadora de superación del pecado de la exclusión que minusvalora a los sujetos. De tal manera,

> El cristiano deduce las normas éticas que regulan su conducta y el tenor de vida que lo contradistingue en el modo de construir su historia. Este es el motivo de llamar en el lenguaje cristiano a estos momentos de celebración "memorial", de la memoria del hecho salvífico del ayer se deduce una comprobación para el hoy y las normas operativas para el mañana (De Fiores 1983, 171).

Teniendo por base una experiencia de gracia salvífica, la comunidad cristiana la revive en la celebración litúrgica en que experimenta una vivencia transformadora que orienta su acción en el mundo. Ese vivir según los principios de la inclusión y solidaridad que la salvación trae, constituye la fuerza que da consistencia y autenticidad a la liturgia eucarística. Por ello la celebración "proporciona a su vez la clave para una lectura de fe de la historia y, por consiguiente, para la experiencia de la vida como gracia desde la obediencia a la celebración y desde la celebración a la experiencia" (De Fiores 1983, 171).

La espiritualidad eucarística no se limita a un intimismo de cuño individual, más bien dicha espiritualidad se enmarca en una red relacional. La dimensión mistérica de la liturgia cristiana comprende la puesta en escena de una dinámica acorde con los principios del Reino promovidos por Jesucristo y actualizados en los sacramentos[21].

21 Cabe aclarar en este contexto que, en sentido estricto los sacramentos son celebraciones del único sacramento propiamente dicho que es Jesucristo. Ya que "sacramentum" traduce el término neotestamentario mysterion, y que la expresión mysterion se emplea principalmente en contextos cristológicos y escatológicos" (Jüngel 2007, 63).

La noción de salvación cristiana en los ritos, se define en torno a las coordenadas de acción y encuentro comunitario. El ritual se comprende desde la comunidad, ya que este escenifica las relaciones alternativas entre los seres humanos que implica la salvación en Cristo, "la acción ritual es siempre comunitaria, ya porque el sentido de la respuesta del hombre a la acción de Dios no lo establece la persona, sino la comunidad en que está inserto, la acción ritual es siempre comunitaria" (De Fiores 1983, 172).

La acción litúrgica se estructura como encuentro entre la comunidad y la Palabra (Cristo). Pero es una vivencia que no se queda en la acción litúrgica, sino que es replicada en el espacio público como misión. De ahí que la misa inclusiva tiene como reto proyectarse como fuerza que replica su vivencia en la sociedad, tanto en modelos de relacionamiento alternativo, como en las luchas no solamente por derechos humanos de las personas LGTBI, sino también en la solidaridad con las luchas de otros sectores marginalizados como los pueblos indígenas y las personas migrantes.

En la eucaristía se comprende que Cristo es alimento, lo cual es símbolo de su "ser para los otros", lo cual se fundamenta en el servicio al prójimo que testimonió durante su ministerio en los márgenes de Galilea. Esta afirmación de su vida como servicio, hasta tal punto que dona su existencia a favor de lo que para el orden social son sujetos prescindibles, contradice la lógica del poder. Por eso,

> Lo que al mundo le parece orden y sabiduría, se revela como oposición radical a la sabiduría de Dios, en la medida en que en la muerte de Jesucristo en la cruz se contradicen recíprocamente la estructura de poder del mundo y la elección de gracia de Dios. La voluntad del mundo es voluntad de poder; la voluntad de Dios es voluntad de salvación" (Jüngel 2007, 67).

El "estar" en Cristo, tanto en el mundo como en la comunidad de fe, permite transparentar al Dios que se manifiesta en la afirmación de la

vida en campos relacionales creativos y sustentadores. Vivir la eucaristía (compartir en y con Cristo) es inclusión en redes espacio-temporales fundamentadas en el amor. De esta manera la eucaristía es,

> Banquete de comunión con Cristo y, en Él, con todos los hermanos, se sigue que la primera misión-testimonio de la Iglesia consiste en hacer comunión, o sea, en saber ser una en la multiplicidad, y, además, en saber expresar su testimonio del único Cristo mediante la multiplicidad de las vocaciones cristianas (De Fiores 1983, 176).

Los sacramentos en general y la eucaristía en particular, son testimonio y escenificaciones de la vida de Jesús el Cristo. La condición de vivir como "pequeños cristos para los otros" es fruto de la celebración eucarística,

> El mundo cristiano celebra una iniciativa salvífica divina, que está dirigida a todos los hombres indistintamente y todos los que, en la celebración, y consecuentemente en la vida, dan una respuesta afirmativa a la interpelación divina, se hallan hermanados en virtud de su común convergencia hacía un Dios único que es igualmente salvador para todos (De Fiores 1983, 180).

La celebración cristiana empuja a la comunidad a la responsabilidad histórica. El compromiso hace que la comunidad se vuelva una y otra vez a la liturgia eucarística a adquirir nuevas fuerzas para la praxis liberadora. De esta forma, hay una estrecha relación entre la liturgia y la vida profana, ya que "la celebración logra su autenticidad cuando llega a ser también punto de convergencia y expresión simbólico-ritual de una vida vivida no ritualmente" (De Fiores 1983, 182).

4.2 La liberación del ritualismo sacramental.

Los sacramentos pueden cosificarse cuando la liturgia no logra conectarse con la vida. La eucaristía cobra su verdadera dimensión cuando se vivencia la presencia de Cristo en todas las dimensiones de la

existencia, más allá del espacio cultual. En relación al cuestionamiento a la cosificación y al ritualismo insulso en el que puede caer la liturgia eucarística, los profetas rescataban la significación del ritual:

> El culto hebraico se desenvuelve en el cuadro de la alianza. Aquí radica su novedad. En el culto se renueva la alianza, la cual es simultáneamente la alianza del pueblo con Dios y de las tribus entre sí, tiene una dimensión religiosa y otra política. Por eso el culto, además de su aspecto de adoración, tiene el de conversión y de misión (De Fiores 1983, 503).

La Divinidad no se ata a un ritual o lugar sagrado. La "naturaleza" de Dios no admite "distinción de personas**"** (Hch 10.34 BA). Por ello una configuración ritual que no vehiculice ese principio, no es lugar de encuentro que humanice a las personas en la comunión. De esa manera,

> El Dios que nos revela Jesús no está ligado primordialmente a la religión, sino ante todo a la humanidad, no a lo sagrado, sino a lo profano y lo laico. Más aún, para Jesús, la comida (y la humanidad que entraña la comida) está antes que la ascética. De hecho, mientras que Juan Bautista fue un asceta del desierto que se alimentaba de saltamontes y miel silvestre, Jesús estuvo considerado como "un comilón y un borracho, amigo de pecadores y descreídos" (Mt 11,19 par) (Castillo 2009, 227).

El ritualismo sacramental en las instituciones eclesiásticas ha colocado obstáculos a la respetuosa integración de cualquier persona a las comunidades de fe. Las Iglesias son deficientes en el objetivo de construir espacios de culto que respondan al Espíritu de Jesucristo, el cual conforma comunidades acompañantes que incluyen a todas las personas.

De esta forma, en la historia de las comunidades e Iglesias se dan contradicciones entre el potencial significativo y comunitario de la eucaristía, y el rígido dogmatismo ritualista que suele generar lo contrario: culpa, sufrimiento, estigmatización.

La tradición bíblica recuerda las acciones salvíficas narradas en palabras y expresadas en símbolos, con el objetivo de descifrar el mover de Dios en la historia. De esa forma, los actos litúrgicos son memoriales que transmiten la experiencia espiritual de un Dios misericordioso. La liturgia rememora y actualiza los actos salvíficos para interpelar a los sujetos a enfrentar las estructuras de pecado, "los campos relacionales deshumanizantes" (Hansen 2009) que generan injusticia. La praxis de Jesús es,

> Una búsqueda constante de los oprimidos, de los pecadores, de los marginados de todas clases habla con ellos, entra en polémica con los fariseos y escribas a causa de ellos, se sienta en su mesa. Su procedimiento es religioso ¿Quién es Dios y cuál es su plan sobre el hombre? Este es el dato de partida el Padre ama a cada hombre. A partir de ahí, Jesús concluye que toda marginación es un pecado religioso (De Fiores 1983, 520).

En los evangelios se dice que Jesús es "Dios con nosotros". El ritual que se conforma según Jesucristo transparenta al Dios inclusivo,

> Yo estoy con ustedes hasta el fin del mundo. La pregunta pertinente es: ¿cuáles son los lugares concretos y los objetivos de su presencia' Mt no vacila en responder la comunidad reunida en su nombre (18,20), la celebración del pan y del vino (26.26), los apóstoles que anuncian su palabra (28,20), los misioneros necesitados de hospitalidad (10,40) los hermanos pobres y marginados (25 31) (De Fiores 1983, 525).

Cristo está presente en la comunidad fraterna que comparte el pan. De esta forma, las comunidades de fe y, todo movimiento social que testimonie las nuevas relaciones fraternas que Jesús implementó corporizan su presencia. La eucaristía es,

> Memorial, repetición eficaz de lo que Cristo hizo, invita a recrear las situaciones de amor y de comunión que caracterizaron a la cena pascual demanda la repetición de cuanto Cristo efectuó

> y de la manera como lo efectuó, sobre todo en su servicio y la donación de su vida a los hermanos (De Fiores 1983, 576).

4.3 La eucaristía y la vida en el Espíritu

El Espíritu se transparenta en las realidades concretas para establecer un nuevo estado de cosas. A través de la presencia corporal de Jesús el Cristo y, a partir de su ausencia posterior, el Espíritu que actúa como trascendencia inmanente reproduce la vida. En los sujetos y el mundo, el Espíritu transforma las realidades concretas en potencialmente sacramentales.

El soplo de la *Ruaj,* del *Pneuma (espíritu)* reanima y renueva la vida. El Espíritu interviene para que la realidad profana abra sus potencialidades a la nueva realidad fraternal que sustenta la vida. Es obvia la importancia del Espíritu en la eucaristía, ya que el rito está "bajo el signo de la oración por el descenso del Espíritu de Dios y por su bendición sobre la comunidad celebrante (epíklesis) de tal manera que la eucaristía parece ser una epiklesis en su totalidad" (Jüngel 2007, 88).

El Cristo también se hace presente en el rostro de cada ser humano, en especial de los que sufren estigmas que discriminan. Cada persona en su identidad particular es hijo o hija de Dios. Por lo tanto, cada ser humano tiene una dignidad constitutiva y parte de su liberación es descubrirse como tal, y actuar en consecuencia con la fuerza del Espíritu.

Durante la eucaristía la materia sacramental, el pan y vino, son apartados (consagrados) para participar simbólicamente como vehículos de la presencia de Jesucristo resucitado. La materia sacramental simboliza la presencia de Jesucristo que, desde su ministerio en Galilea, inauguraba un nuevo estado de cosas acorde al Reino. La actividad eucarística formula mediante símbolos el campo relacional fraterno (la estructura de gracia) que se vive estando en Cristo.

La puesta en escena del ritual, no solo modela las acciones liberadoras que se proyectarán en el mundo, sino que por medio de él se reflejan las luchas y esperanzas de la vida cotidiana desde la perspectiva jesuánica. El ritual es como un conglomerado simbólico del ser y praxis de Jesucristo que apunta a mundos posibles.

Se participa en el culto para escenificar simbólicamente la conversión a Cristo. Luego, se sale del culto para vivir y continuar el camino de esa vida alternativa que resiste al "campo de relaciones deshumanizantes". De tal manera, la eucaristía "es el sacramento de las provisiones para el camino, el sacramento que ayuda a recobrar las fuerzas y a mantenerse erguidos a los creyentes que se van debilitando cada vez más y que se hallan acosados por toda clase de tentaciones" (Jüngel 2007, 91).

El vino de la eucaristía simboliza la alegría de la vida, es festividad y encuentro. El beber de la misma copa eucarística genera fuerza de coparticipación, de vitalidad. La espiritualidad religiosa que, los símbolos eucarísticos de la misa ayudan a desplegar, reivindica y libera.

4.4 Comensalidad eucarística

En el momento de la eucaristía se muestra el carácter inclusivo y de promoción humana de los encuentros entre personas discípulas de Jesús que reflejaban las comidas comunitarias descritas en los textos de la "Cena del Señor", en los sinópticos y en la primera epístola de Pablo de Tarso a los Corintios. Esto es importante porque se pretende recuperar el sentido original jesuánico de las santas cenas, como comida compartida por personas que se reúnen como una familia a celebrar la vida y la esperanza.

La eucaristía recuerda la comida como acto fundamentalmente humano. Es un acto grupal, signo de amistad; constituye uno de los aspectos celebrativos de la fiesta, es como el placer de comer y beber.

La eucaristía debe enmarcarse en las comidas de Cristo narradas en los evangelios. Jesús aprovecha esas ocasiones para manifestar su persona y su misterio. Las comidas del movimiento de Jesús son preparación y esbozo de la eucaristía. De tal forma, los evangelios proponen una lectura eucarística de las comidas pre-pascuales de Jesús que manifiestan y anticipan la llegada del Reino en su plenitud. Wolfhart Pannenberg señala que,

> La última Cena de Jesús antes de su pasión prolongó lo que había sido su praxis hasta entonces en lo referente a los banquetes, puesto que también en este caso la cena misma, por el hecho de que Jesús tomara parte en ella, se convirtió en anticipación simbólica del Reino de Dios que viene" (Pannenberg 2007, 304).

Es vital preguntarse ¿con quién comía Jesús? "nunca con los dirigentes oficiales de la religión: sacerdotes, senadores y letrados. El silencio de los evangelios en este sentido es elocuente. Jesús no compartió mesa con tales personas" (Castillo 2009, 225). Jesús comía con una gran diversidad de gente sin excluir a pecadores o personas de mala reputación, mujeres o samaritanos. Él no se esclavizó a normas sociales y religiosas que lo alejaran de la comensalidad con cualquier tipo de personas (Castillo 2009).

También las narraciones de comidas del Resucitado quieren mostrar que el Cristo se hace presente principalmente bajo los signos de la comida que, es el sacramento de su presencia. El apóstol Pedro afirmará que los apóstoles son testigos de la resurrección de Jesús porque "comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos" (Hch 10.41 BA). Al reunirse para la fracción del pan, la Iglesia originaria se reunía en torno a Jesús resucitado. En conclusión,

> Las comidas del Resucitado con sus discípulos afirman un dato que la iglesia nunca debería olvidar: si Jesús, a partir de su resurrección se sitúa en el ámbito de la trascendencia, una vez más nos encontramos con el dato capital según el cual al Trascendente se lo encuentra en la experiencia humana. No hay

> otra forma ni otra posibilidad de encontrarlo y de establecer con él la debida relación. Y esa relación según el testimonio de la iglesia naciente, es la experiencia de la comensalía. El Dios que se ha dado a conocer en Jesús se ha humanizado hasta el extremo de que, incluso resucitado, es un Dios que come con los suyos. Es decir, nuestro Dios comparte la comensalía con los humanos. Y es en la comensalía humana donde Dios (el Dios de Jesús) se hace presente (Castillo 2009, 235).

La cena eucarística de la Iglesia originaria se hacía al anochecer, (Hch 20.7-11 BA) mediante un modelo celebrativo sencillo, y se llevaba a cabo el rito de la fracción con pan ordinario y vino (Lortz 1982). Probablemente de esta forma se escenificaba el momento íntimo de comensalidad y recogimiento que la oscuridad permite. La celebración no perdía el significado de una comida en la cual el nuevo ser en Cristo se hace presente.

De esta forma, el mandato de Jesús de hacer una comida memorial que deviene en rito busca vincular el recuerdo de su muerte-resurrección con una nueva manera de relacionarse mediante el simbolismo de una comida. La salvación es la comensalidad, fraternidad, inclusión y la solidaridad vivida en la intimidad de la comunidad que se reconoce como familia alternativa (Malina y Rohrbaugh 1996).

5. LA COMUNIDAD Y EL MODELO JESUÁNICO INCLUSIVO

5.1 Una comunidad humana y pneumatológica

La fraternidad cristiana actualiza la anamnesis de los orígenes de las cenas cristianas (Malina y Rohrbaugh 1996). Cenas de las primeras comunidades que continuaban la línea de las comidas revolucionarias de Jesús vividas durante su ministerio en Galilea como *comensalidad abierta*. En estas comidas vislumbramos el Reino que se sustenta en una,

> Práctica igualitaria que convertía a toda distinción social, sexual, política y religiosa, en algo completamente irrelevante y anacrónico. Esta gracia significaba una igualdad radical sin "intermediarios", es decir sin instancias que instalen relaciones asimétricas de clientelismo y patronazgo (Hansen 2010, 141).

Los discursos religiosos con sus costumbres y ritos, tienen gran arraigo cultural. Estos impactan los grupos humanos al tener la capacidad de encausar múltiples significaciones y emociones. Las experiencias religiosas articulan los elementos socio-culturales con necesidades psicosociales. Las formas del poder dominante, culturalmente aprendidas, interactúan con las experiencias religiosas.

Las vivencias comunitarias alternativas tampoco están libres de fisuras. Efectivamente son lugares de quiebre, en donde la esperanza de un mundo nuevo se vislumbra, pero a la vez se dan desencuentros y crisis. Es por lo tanto importante tomar conciencia a la hora de abordar la comprensión y análisis de la experiencia comunitaria de la misa, de posibles idealizaciones y de proyecciones a-críticas.

Este "micromundo" también refleja y reúne los conflictos que existen en la sociedad. En el sistema mundo[22] muchas fuerzas se enfrentan, y acontecen tensiones. Por un lado, tenemos la perpetuación de modelos de relacionamiento socioeconómico deshumanizadores que generan excluidos. La sociedad de consumo produce relaciones donde se cosifica a la persona como mercancía. Los vínculos son frágiles, hay miedo a establecer relaciones duraderas y solidarias más allá de las meras conexiones superficiales. El amor al prójimo es sustituido por el temor a los extraños (Bauman 2005).

Por otro lado, la humanidad que despunta en alternativas inclusivas se encuentra expresada por la mesa compartida por Jesús y sus discípulos.

22 El sistema mundo moderno es fundamentalmente economía-mundo capitalista. Ver (Wallerstein 2005).

Un lugar de fraternidad donde se recrea la esperanza de llegar a ser un hombre y mujer plenos que viven no sin conflictos la solidaridad. El horizonte utópico es establecer lugares y lógicas de encuentro donde se pueda experimentar igualdad radical sin instancias que impongan relaciones asimétricas. Una experiencia caótica y censurable para muchos, una esperanza de liberación para minorías.

En ese proceso de edificación de modelos de relacionamiento brota la espiritualidad del sujeto viviente corporal que tiene hambre de pan, bienes culturales y profundos significados. Una subjetividad que reivindica su derecho a la vida, incluso frente a leyes formales que se yerguen sobre el ser humano. Una espiritualidad profética que haga eco de la proclama de Jesús: "El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado" (Marcos 2.27 BA). Que religue al ser humano corporal-concreto consigo mismo, con los otros y con la naturaleza.

La espiritualidad es la dimensión profunda del ser humano que apunta a una preocupación última (Tillich 1966). Es el anhelo de que el producto de la justicia sea la paz (Isaías 32.17 BJLA). La dimensión espiritual no está desligada de otras dimensiones humanas como la emocional y la social. Lo espiritual se vive en lo concreto. Es una espiritualidad encarnada que busca afirmar la propia vida, y la de todos.

Es la espiritualidad de la convivencia que hace que para reivindicarse como sujeto sea necesario reivindicar al otro. Es en la reivindicación, en el conjunto de los otros, que nace la solidaridad comunitaria. Esa es una espiritualidad marginada por la espiritualidad de la muerte que, es la del dinero, el éxito y la acumulación infinita (Hinkelammert 2012). Es una espiritualidad comunitaria que no puede quedarse indiferente en cuatro paredes. Más bien se proyecta al mundo en diaconía profética.

Es espiritualidad comunitaria que integra los diferentes caminos y dimensiones de la liberación: personal-comunitaria, político-económica,

religiosa y sociocultural. De esta forma, en la espiritualidad la oración se une a la fiesta, el compartir el pan y el vino a la auto-donación a favor de quien sufre, la resistencia y lucha contra lo injusto se une a los salmos.

En el relato del camino a Emaús (Lucas 24.13-35 BA) vemos a una comunidad de sujetos que en su andar hallan a un hombre que camina a su lado. Pero solo en el partimiento del pan reconocen a Jesús que se les había presentado como extraño. Cuando se permite que el diferente, el que tiene una cosmovisión distinta comparta el pan, se vive el seguimiento de Jesús. Esa es la espiritualidad en Cristo, fraternizar y reivindicar al otro. Se está en Cristo al establecer diálogos horizontales, al aprender los unos de los otros, y valorar las diferencias en lugar de debilitarlas. Cuando en realidad hay comunidad, los sujetos que la conforman exponen con confianza sus vidas a los demás, incluyendo las señales de heridas y caricias.

La transformación que gesta el encuentro luminoso con Cristo (Hechos 9 BA) permite volverse hacia esos otros que antes no habían sido reconocidos como amigos y amigas en la fe de Jesús. La persona que antes creía "ver" ahora sabe que está ciega. La luz de Cristo permite que el sujeto se ilumine. Abra sus puertas y ventanas invitando a la mesa del compartir.

Se puede señalar que el apostolado de Pablo de Tarso se fundamentó en la revelación del cuerpo resucitado de Jesucristo. De tal manera, en la medida en que la comunidad se nutre de este cuerpo y sangre, llega a ser la misma vida y personalidad del Resucitado (Ridderbos 2000). El crucificado-resucitado trae la fuerza de conversión hacia la fraternidad que antes estaba muerta, y que ahora gana vitalidad.

La comunidad comparte con Cristo el pan y el vino que edifica el *oikos* de Dios. Así todos desde su diversidad de identidades y lugares sociales, están llamados a promocionar la vida en su variada, compleja pluralidad.

Las comunidades al revestirse de Cristo reflejan que "ya no hay judío, ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos son uno en Cristo Jesús (Gálatas 3.28 BJL).

En la comunidad hay acompañamiento a las personas, sufriendo y resucitando con ellas. La comunidad animada por el Espíritu continúa en el seguimiento de Jesús el camino hacia la familia alternativa, en donde la inclusión de los estigmatizados es principio rector.

La experiencia de la cruz hace que la comunidad de fe se sincronice con las vicisitudes del prójimo. El sufrir por amor es válido cuando se hacen propias las cargas de los otros (autodonación), se defiende al "leproso", se hace propia la causa del menesteroso, y se está dispuesto al encuentro con aquellos que la sociedad juzga de perversión e impureza. El amor conduce a los discípulos y discípulas a asumir las cargas de los demás fraternalmente. La comunidad debe ser el cuerpo de Cristo que es un cuerpo que ama. La comunidad se transforma de esta forma en el "cuerpo" dentro del cual, y a partir de cual, cada uno es responsable de los demás**.**

En sociedades cada vez más híbridas se requiere actualizar metáforas y símbolos significativos que logren transparentar la fuerza del Espíritu. El ritual eucarístico tiene un gran potencial simbólico para fortalecer la solidaridad, en tan variada configuración de identidades y cosmovisiones. Las personas con sus modos de existencia y dones diferenciados pueden aportar en la articulación de comunidades abiertas.

La intercompenetración de la *Trinidad*[23] es modelo para las comunidades que se sostienen gracias a la mutua retroalimentación y lógica sistémica

23 En relación a la reciprocidad en esa pericóresis se puede señalar que, "las diferencias trinitarias no son del tipo de una neta distinción, de una división, sino que, en el acto de la autodiferenciación, cada una de las personas trinitarias se halla a la vez unida con la persona respectiva de la que se distingue" (Pannenberg 1996, 93).

no individualista. Los carismas de cada sujeto auxilian creativamente la dinámica del sistema. Dentro de una comunidad, la dignidad de cada persona es reconocida por su singularidad, y es confirmada como necesaria en la perpetuación del todo. En la sustentación de una comunidad la libertad es necesaria para la expresión de los carismas, de lo contrario el espíritu se petrifica y la comunidad pierde dinamismo y vitalidad. La libertad da fuerza a los sujetos al permitirles auto expresarse. Los sujetos son compañeros que colaboran entre sí en la tarea de la humanización (Filipenses 2. 25-30 BA). La comunidad cristo-céntrica debe comprometerse en el cultivo de relaciones. Ello significa enfrentar estigmas, gestionar crisis, asimilar traumas, y permitir amar y ser amado con los riesgos que eso conlleva.

Las comunidades eclesiales son vehículo del Espíritu, pero si su estructura pierde la capacidad de dar cobijo al dinamismo amoroso y a la libre creatividad, el Espíritu establecerá su tienda en otros lares. La comunidad eucarística que infrinja los principios de fraternidad que le da su razón de ser se desnaturaliza. La comunidad del Espíritu concibe sujetos en comunión, no es un espejo para ególatras.

5.2 El modelo jesuánico de familia contracultural

Las personas que experimentan la exclusión, así como quienes están "integradas" en el sistema, tienen el desafío de crear relaciones que superen fronteras y socaven los muros que separan. La narración del Samaritano (Lc.10.29-37 BA) muestra cómo la exclusión y la inclusión desafían la convivencia entre las personas. Los incluidos del sistema (sacerdote-levita) carecen de misericordia. Las responsabilidades cultuales y el cumplimiento de normativas de pureza les son obstáculos para amar (Lv 19.18 BJL). Este comportamiento es esperable ya que,

> La identidad judía se manifiesta sobre todo en la práctica de prescripciones conectadas con el culto, normas dietéticas,

> descanso sabático y circuncisión, es en relación con este ámbito de actitudes y comportamientos donde más fácilmente se distingue al judío fiel, moralmente integrado en la comunidad étnico-religiosa, del marginado moral (Miquel 2007, 279).

En el relato, la persona Samaritana, tradicionalmente excluida en esa época, se muestra compasiva con el otro agredido y humillado. Ese sería el espíritu de hermandad que se espera de sujetos y comunidades inclusivas. Se aprende de la parábola que las personas que viven la compasión se vuelven parte de la comunidad de quienes se guían por valores de inclusión. Las personas socialmente respetadas y privilegiadas al perpetuar un estado de cosas en donde se discrimina a ciertas personas por su sexo, estrato social y grupo étnico, se autoexcluyen del Reino que promociona la humanización.

Consideramos que la misa inclusiva ha mostrado en la dinámica estudiada que tiene atisbos de familia contracultural incluyente. La diversidad, estigmatización de los miembros, el mutuo acompañamiento, el empoderamiento y la comensalidad apuntan a la construcción de un espacio alternativo. En lo que sigue, se revisará el modelo alternativo y crítico de convivencia del movimiento de Jesús, y la opción por los excluidos de dicho modelo, para así mostrar que una comunidad que se considere cristiana debe practicar la inclusividad radical y por consiguiente ser contracultural.

En el nuevo lugar familiar que funda Jesús, el valor del sujeto humano es central. Las modalidades de vinculación sociales que establecen límites son socavadas en nombre del sujeto. La identidad grupal judía oficial, basada en la ley/ritual que clasifica a las personas en puros/impuros, justos/pecadores, obstaculiza la integración. Esta identidad es cuestionada en nombre de la dignidad de cada sujeto y del amor de Dios. De tal manera,

> Al desvincular a la persona de su familia o de la posición que ocupa respecto al propio grupo, se abre la posibilidad de conocerla y

> apreciarla por lo que es, por lo que su trayectoria biográfica única ha contribuido a la configuración de su identidad (Miquel 2007, 363).

El movimiento jesuánico no tiene en Jesús un maestro con honor heredado. El nazareno es un galileo estigmatizado nacido en la marginalidad. Los sectores político-religiosos no pueden por lo tanto concebir que él sea el Mesías. Jesús gana legitimidad no a partir de su origen, sino de su reconocimiento como hijo adoptivo de Dios, "al ser miembro de una familia de artesanos rurales, Jesús carecía de legitimidad como figura pública. Sin embargo, al ser hijo de Dios, su legitimidad resultaba incuestionable" (Malina y Rohrbaugh 1996, 358). Los evangelios dicen que Jesús no tenía "donde reclinar la cabeza" (Mt 8.20 BJLA) y carecía de prestigio (Mc 6.4 BJLA). Es avergonzado por su deslegitimación y desarraigo, no obstante, es presentado por su círculo como "Hijo del Padre". Un honor adquirido que tendrá que defender frente a sus detractores en un juego de desafío-respuesta[24].

Quienes sí lo reivindican son las personas consideradas pecadoras que se constituyen en seguidores/seguidoras itinerantes o adeptos sedentarios (Theissen 2005). Estas personas serán incluidas en una nueva familia (sustituta o subrogada según Bruce Malina) en un campo relacional alternativo (Mc 3.31-35, Lc 8.19-21 BJL). Incluso en algunos estudios se afirma que "la iniciativa de Jesús basada en el cuestionamiento del estatus y la familia de origen, tiene su asidero en la condición de Jesús como hijo sin padre. Hijo sin padre y sin estatus, visualizará una nueva familia de gente sin nombre, sin honor o estatus" (Vindas 2015, 70).

---

24 Al respecto Bruce Malina señala, *El honor adquirido,* por otra parte, es el reconocimiento social del valor que una persona adquiere por superar a otros en la interacción social, que llamaremos desafío y respuesta. Desafío y respuesta es un tipo de modelo social, un juego social (si queréis llamarlo así) en el que las personas pelean entre sí, de acuerdo con las reglas socialmente establecidas, para conseguir el honor de otro (Malina 1995, 52).

La comunidad de Jesús rompe vínculos tradicionales en medio de una dinámica social excluyente. Jesús considera madre y hermanos a los que cumplen la voluntad de Dios (Mc 3. 31-35 BA). Halvor Moxnes señala que,

> Jesús y un grupo de seguidores están sentados en la casa o en el patio, y el exterior, donde están "los suyos" originales, su madre y sus hermanos. Este contraste replica muy bien ese otro dicho de Jesús sobre quiénes son su madre y sus hermanos: no son los de su familia, sino quienes hacen la voluntad de Dios (Moxnes 2005,119).

Por lo tanto, "en compensación de sus familias abandonadas, encontraron los discípulos el ciento por uno en los simpatizantes del movimiento de Jesús: «Casas, hermanos, hermanas, madres e hijos y campos» y, ciertamente, en este mundo (Mc 10, 30) (Theissen 1979, 17). Es la familia sustituta contracultural de personas que han perdido su honor y cargan estigmas que los hace sujetos de expulsión de los *espacios decentes*, pero ahora han sido llamados para ser incluidos en el espacio del Reino.

La enemistad de Jesús se dirige a la familia tradicional que sirve al sistema opresor kyriarcal[25]. Los "otros" (pobres, niños, mujeres, impuros y enfermos) son los invitados a formar la nueva familia en torno a la mesa de la comunión, que choca con los intereses político-religiosos de los centros de poder de Roma y Jerusalén. Jesús se alegra de que sean los marginados los que aceptan la buena nueva no las personas de la élite (Lc. 10.21 BJL). De esta forma, "la "casa", en Marcos, llega a ser una metáfora arquitectónica importante para la nueva comunidad en conflicto con otras "casas", las sinagogas y el templo (Moxnes 2005, 119).

---

25 El neologismo «kyriarcado» (kyriarchy), se refiere al dominio del emperador, amo, señor, entre otros, sobre sus subordinados. El kyriocentrismo legitima estructuras sociales y sistemas de dominación kyriarcales. (Schüssler Fiorenza 2000).

Según Halvor Moxnes, Jesús es el prototipo de no-dueño de casa, sin poder sobre mujeres y niños, viviendo itinerante, predicando el reino de Dios (Moxnes 2005). Diríamos que propone un campo relacional de solidaridad y aceptación construido desde los más pequeños. Jesús, al proponer una familia sustituta bajo esos principios, no se comporta como un hombre tradicional según la ideología judía y grecorromana. La búsqueda de igualdad entre hombres, mujeres y niños supera las relaciones de autoridad. Son relaciones personales en igualdad radical donde la lógica social es invertida. Para Jesucristo el pequeño es el privilegiado y el servicio mutuo es la mayor honra. (Mc 9.33-37 BJL).

El Reino se fermenta con la levadura impura (Dt 16.4, Ex 12.15 BJL) que una mujer religiosamente impura introduce en la masa para que fermente (Mt 13,33 BJL). El nuevo grupo familiar de los "impuros" sentados a la mesa, se inserta en la sociedad haciéndola fermentar, y así crecer en humanidad. Se enfrentan a la esfera pública que marginaliza, y a la vez abandonan la institución central de la familia tradicional. Igualmente, las misas serían puntos de encuentro de personas consideradas impuras que comparten la mesa. Comunidad de sujetos que de manera parcial concretizan el Reino y son llamadas a anunciar ese modelo relacional inclusivo.

Los críticos de Jesús le juzgan como un hombre "sin control". Ciertamente es culpado de participar con poca moderación en fiestas y cenas (Mt 11.18-19, Jn 2 BA). Lo escandaloso es que no respeta los límites sociales. A Jesús se le acusa de ser un "glotón y un borracho", un "amigo de publicanos y pecadores". Era una acusación de estar "fuera de lugar", en el lado opuesto del espectro, de no ayunar y de festejar en el lugar equivocado, junto con gente que estaba fuera del orden social" (Moxnes 2005, 192).

Las comidas tenían un carácter festivo al compartir los medios materiales necesarios para la vida, sin criterios selectivos de exclusión o inclusión.

Según Esther Miquel las comidas inclusivas del movimiento de Jesús constituían una manera de desafiar los límites ya que,

> Invitar a alguien no perteneciente al círculo familiar a comer en la propia casa, o ser invitado a su mesa, significa aceptar y afirmar públicamente que se quiere mantener una relación cercana con esa persona, que se aprecia su compañía y se desea reforzar y hacer perdurable la amistad. Debido al valor social positivo que tiene esta forma de relación y a la intimidad que presupone entre las personas implicadas en ella, la opinión social tiene muy en cuenta el tipo de gente que cada sujeto invita a comer a su casa y de quienes acepta invitaciones. En cierto modo se puede decir que la percepción social del carácter moral de una persona está condicionada por el círculo de aquellos con quienes comparte mesa (Miquel 2007, 342).

El Reino representa la inclusividad radical. Son bienvenidas las mujeres estigmatizas, extranjeros, paganos, eunucos y bastardos (Dt 23.2-4 BJL). Esa inclusividad cuestionaba radicalmente el orden social. Por eso la identidad contracultural del movimiento de Jesús se va formando mediante la comensalidad abierta que traspasa entre otros límites la función excluyente de las comidas judías, y pone entre comillas el legalismo ritualista farisaico,

> La comida tiene una dimensión social; en las comidas se comunica la inclusión o la exclusión social, la transgresión o el mantenimiento de los límites. También puede ser "un mecanismo de sociabilidad que apoya o destruye". Las acusaciones contra Jesús deben de haber procedido de grupos que estaban interesados en las reglas de pureza en la comida y en los límites en torno a la comida. En este aspecto, los fariseos eran la fuente más probable (Moxnes 2005,194).

En Marcos 2.16, los fariseos acusan a Jesús de comer con pecadores y publicanos. Las amistades de Jesús son inmorales, y que él se asocie a ellas lo convierten en un "marginado moral". Un judío que se distancia de la identidad diferencial judaica que tiene como un rasgo distintivo

la indiferencia o desdén en relación a la pureza ritual. (Miquel 2007). El estereotipo del marginado moral muestra cuál es la moral vigente en una sociedad. De esa forma, la relación que se establece con los marginados morales muestra el carácter contracultural de un sujeto, movimiento o comunidad. Se puede suponer según la autora que,

> Las malas compañías de Jesús no son, seguramente, criminales, asesinos y ladrones, sino personas cuya actitud y comportamiento cuestiona de alguna forma la legitimidad de la moral religiosa judía. Al tratar con ellas en términos de amistad y compañerismo, Jesús desdeña abiertamente los consejos de toda la tradición moral judía, dando a entender que no rechaza a quienes ponen en peligro la identidad religiosa y la integridad moral del pueblo elegido. Aparece ante los ojos de los demás como un potencial traidor del judaísmo (Miquel 2007, 337).

Para los grupos ortodoxos y conservadores cualquier comunidad que reivindique al "Jesús del Reino de los impuros", será considerada inmunda. En ese sentido "las acusaciones contra Jesús de que él estaba poseído tenían la función de situarle fuera de los límites de la sociedad, con los demonios" (Moxnes 2005, 259). Jesús de Nazaret, al borrar las fronteras que separan a los de adentro con los de afuera, experimentó afrentas y al final una ignominiosa muerte.

Las comunidades que se rigen por ese espíritu de Jesús serán necesariamente incómodas para la moralidad vigente. Cualquier rito o encuentro de connotaciones inclusivas será punto de encuentro de marginados morales. Además, quienes se solidaricen con sus luchas reivindicativas y sean sus prójimos, serán probablemente estigmatizados. Según la "lógica farisaica" se hacen impuros por cenar con "impuros".

5.3 El acompañamiento en comunidades inclusivas

Un buen número de personas LGTBI han sido segregadas por tener identidades que ciertos sectores de la sociedad consideran de naturaleza

pecaminosa o "enfermiza". El estigma y la exclusión eclesiales es un común denominador que hace que vean con cautela y rechazo a las comunidades religiosas.

Incluso se ha llegado a correlacionar (sin sustento alguno) la orientación sexual no heterosexual con la adquisición del VIH y desarrollo del SIDA. Agrupaciones religiosas han sostenido que el VIH-SIDA es un "castigo divino". Debido a la hermenéutica de sello fundamentalista y conservador, el VIH-SIDA sería consecuencia del pecado. De manera similar a la denominada lepra en los tiempos bíblicos.

Negar y reprimir las situaciones conflictivas es habitual en los seres humanos. El VIH puede suscitar en las personas afectadas vergüenza y culpabilidad. Lo que conduce a recurrir al silencio ante el temor a ser señalado. La culpa introyectada y los sentimientos de inadecuación frente al prejuicio social son posibles factores de baja autoestima.

En el contexto eclesial, el acompañamiento pastoral debería establecer un dispositivo de atención a esas personas que provea un espacio de seguridad y empatía. Que facilite el trabajo de deconstrucción de los referentes de sentido que, al ser asimilados durante el ciclo vital, han traído sufrimiento y anonadamiento. Un espacio así concebido impulsa a expresar las experiencias conflictivas, y a reelaborar las significaciones atribuidas a las identidades.

Debido a los estragos de la culpabilización negativa la reconciliación requiere un trabajo introspectivo. Así como la posibilidad de insertarse en un campo relacional sanador. Asimismo, es menester que los afectados logren empoderarse para hacer frente a la discriminación de una manera crítico-profética y constructiva,

> El acompañamiento pastoral en grupo puede también brindar una manera de combatir la imagen destructiva que uno pueda tener de sí mismo. Un diálogo sincero con otras personas

> enfrentadas a la misma problemática es uno de los métodos más eficaces que existen para neutralizar la vergüenza. Las personas heridas en las relaciones precisan de nuevas relaciones para sanar. La vergüenza acumulada mediante relaciones anteriores de tipo destructivo exigen nuevas relaciones, pero positivas, incluyentes y llenas de amor, para poder atenuarse o incluso desaparecer (Wejryd 2007,47).

La vergüenza desadaptativa tiene como disparador la auto-percepción negativa, y las representaciones que la persona construyen a partir de su vivencia en el entramado social. Una forma de enfrentar la vergüenza es logrando exteriorizar la identidad sexual y condición de persona seropositiva (en el caso que hayan adquirido el virus) en un espacio fiable, en donde reciban contención y puedan empoderarse.

El proceso de aceptarse a sí mismo, ser una persona auténtica y empoderarse en aras de afirmar derechos humanos se potencia cuando un otro acompaña, sufriendo por y con quienes padecen el estigma. Un "acompañamiento pastoral" en sentido amplio, significa que el cuerpo de Cristo tiene VIH-SIDA. Que Jesús el Cristo carga con la cruz de los que son juzgados, entre otras cosas, por su orientación sexual. Donde Cristo se hace presente, el caminar junto al otro es una experiencia solidaria.

El respeto a la dignidad y la autodeterminación de la vida, basada en la libertad y creatividad, es central en el acompañamiento pastoral. Es potenciar la voluntad de vida que lleva a promocionar al ser humano. Por eso "aquel que ya de partida se veía a sí mismo como alguien impotente, inferior y marginado necesita aún en mayor medida de apoyo humano a fin de vislumbrar sus posibilidades y defender su integridad humana y moral" (Wejryd 2007,51). El acompañamiento pastoral tiene la tarea de que la comunidad de fe sea un punto de reunión acogedor y propicio para el crecimiento. En donde cada sujeto sea bienvenido y valorado, con posibilidades de aportar al desarrollo comunitario.

El acompañamiento es un modo de ser en relación, con una dinámica humanizante que tiene como sustento la escucha y el diálogo que ayuda a la introspección, compasión y consiguiente empatía. La actitud dialogante parte del reconocimiento de la pluralidad. Así, "en el diálogo siempre nos abrimos a expresar nuestros puntos de vista y nuestras convicciones, pero igualmente nos abrimos para acoger los de los otros, caminando juntos hacia la construcción de convergencias" (Arrieta 2017, 17). Los interlocutores se reconocen como seres con valor intrínseco que pueden confluir en un campo relacional positivo.

5.3.1 El relato de Emaús: modelo de acompañamiento

Tomando el relato de Emaús (Lucas 24:13–35 BJL) como un espejo, las personas que asisten a la misa inclusiva han vivido momentos de dolor en donde sus esperanzas parecen caer a pedazos. Al compartir en el espacio sus sufrimientos se pueden percatar que tienen cosas en común, como las facetas dolorosas de sus experiencias de superación. Si uno de los miembros del cuerpo sufre, los otros comparten el sufrimiento; y si una parte recibe honor, el todo ríe (1 Cor. 12: 12, 24-26 BJL). Los unos a los otros comparten experiencias de muerte y resurrección. Por un lado, el dolor y vergüenza que provoca el estigma[26]. Por otro el sacar de las tinieblas las luces de esperanza.

Ese mostrarse vulnerable es apertura a la relación con el otro, en desmedro de la asimetría de poder como medio de avasallamiento del otro. El empoderamiento del Espíritu que se perfecciona en el ser que reconoce su vulnerabilidad, (2 Cor 12.9 BJL) capacita para enfrentar los

26 El concepto griego *stigma* significaba la marca o señal indeleble, normalmente hecha con un hierro candente, como pena infamante y signo de esclavitud. El estigma y la acción de estigmatizar, tanto en griego como en latín que recoge sin modificar el original griego, eran siempre un motivo de deshonra y una forma clara de infamar a alguien (Prat i Carós 2007, 124).

poderes que hacen que en el fluir de la vida se acumulen los diques de la injusticia.

El desafío consiste en caminar hacia los *márgenes existenciales* acompañando para incluir. Abriendo espacios de encuentro para estar presentes en el otro y a partir de ahí establecer puentes. El acompañamiento necesita el valor de abrirse al prójimo, de acogerlo como una manera de abrazarse a sí mismo. El acompañamiento implica el riesgo del encuentro y el intercambio de preguntas existenciales. El modelo de Emaús enseña que el acompañamiento no debe confinarse en los espacios eclesiales. Más bien el encuentro se da en el movimiento, en el compromiso con el mundo.

5.3.2 El papel ministerial en el acompañamiento

Víctor Codina señala la esencia del ministerio pastoral,

> Para la carta de los Hebreos el sumo sacerdocio de Jesús consiste en que "se compadece de nuestras flaquezas" (Heb 4, 15), en ser "misericordioso" (Heb 2,17). La misericordia sería lo constitutivo del sacerdocio de Jesús, que le llevó a la cruz y a la resurrección…El sacerdote sería no sólo el hombre de los sacramentos, de la palabra y de la comunidad, sino sobre todo el hombre de la misericordia para con los pobres y pecadores (Codina 1993, 292-293).

La persona que tiene una función ministerial adolece, como cualquier otra, de contradicciones y prejuicios. A la hora de asumir su función de acompañamiento debe lidiar con sus fantasmas, y también atreverse al encuentro y la conversión. Está llamado a ser un modelo. No en el sentido de perfección, sino de ejemplificación de lo que significa la vivencia del Reino en medio de una comunidad de personas heridas por la discriminación y el juzgamiento. En ese sentido es imprescindible la compasión que conduce (Rom 12.15, 2 Cor 1. 3-4, 1 Pe 3.8 BJL) al servicio mutuo sin parcialidad (Job 34.19, Prov. 24.23, Hch. 10.34, Gal 2.6).

Es importante que las personas con algún cargo ministerial tomen conciencia del dispositivo pastoral como gestión del poder sobre los otros. Como bien apunta Soto, siguiendo a Foucault, el poder coloniza cuerpos, gobierna a los individuos y sus verdades. El poder pastoral conlleva procedimientos de conducción del otro. De esta forma "el pastor debe guiar a sus ovejas de acuerdo a una economía soteriológica, asimismo debe prescribir las obligaciones y enseñar-suscitar la verdad. Estos son los ejes que articulan los elementos del dispositivo pastoral cristiano en su conjunto (Soto 2015, 254).

La ministra o ministro cristiano es representante de tal dispositivo de poder. A la vez, las personas lo perpetúan al proyectar en la figura pastoral diversas demandas al respecto. En ese sentido la responsabilidad del pastor o pastora es vital al abrirse a un nuevo modelo de acompañamiento que cuestiona el poder religioso asentado en estructuras jerárquicas. Es un modelo de acompañamiento que quiere servir en la fuerza del Espíritu.

Bibliografía

Biblia de América. 2008. Salamanca: Sígueme.

Biblia de Jerusalén Latinoamericana. 2001. Traducción bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Arrieta, Lola**.** 2017**.** *Equipo Ruaj. Salamanca. "Aquel que acompaña sale al encuentro y regala preguntas de Vida para andar el camino"*. Ponencia en el Simposio CCEE. Barcelona. 29 de marzo 2017 CCV.

Bauman, Zigmunt. 2005. *Amor líquido*. Traducción de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide. Argentina: Fondo de cultura económica.

Boff, Leonardo. 2002. *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Traducción de Juan Valverde. Madrid: Trotta.

Bonhoeffer, Dietrich. 2001. *Resistencia y sumisión*. Cartas y apuntes desde el cautiverio Salamanca: Sígueme.

Bowlby John. 1969. *El vínculo afectivo*. Barcelona: Paidós

Buckland, Stephen. 1995. "Ritos, corporeidad y "Memoria cultural". *Concilium*. 259: 83-92.

Cassese Giacomo. 2006. *Conceptos esenciales. Introducción al vocabulario teológico de la tradición luterana*. Miami: ABC.

Castillo, José María. 1979. *Donde no hay justicia, no hay eucaristía*. Salamanca: Sígueme.

Castillo, José María: "Símbolo". En Floristan, Casiano, dirige. (2002): "Nuevo Diccionario de Pastoral". Madrid: San Pablo.

Castillo, José María. 2009. *La humanización de Dios. Ensayo de Cristología*. Madrid: Trotta.

Chauvet, Louis-Marie. 1995. "La Liturgia en su Espacio Simbólico". *Concilium*. 259: 51-65.

Codina, Víctor. 1993. "Sacramentos". En Ellacuría Ignacio, Sobrino Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación,* tomo II, 267-294. San Salvador: UCA editores.

De Fiores, Stefano. 1983. *Nuevo diccionario de espiritualidad*. Madrid: Ediciones Paulinas.

Eliade, Mircea. 1981. *Lo sagrado y lo profano*. Traducción de Luis Gil. Barcelona: Guadarrama/Punto Omega.

Evangelical Lutheran Church in América [ELCA]. 1998. *Libro de Liturgia y Canto*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Evangelical Lutheran Church in América [ELCA]. 2000. *Ritos ocasionales*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Felmy, Karl Ch. 2002. *Teología ortodoxa actual*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.

Gallardo, Helio. 2015. *América Latina. Producir la Torre de Babel*. San José: Arlekín.

Jacques, Francis. 1995. "De los juegos de lenguaje a los "juegos textuales". El caso del rito religioso". *Concilium*. 259: 15-41.

Jüngel, Eberhard. 2007. *El ser sacramental. En perspectiva evangélica*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.

Kirst, Nelson. 2000. *Culto cristiano. Historia teología y formas*. Ecuador: CLAI.

Haight Roger. 2007. *Jesús símbolo de Dios*. Traducción de Antonio Piñero. Madrid: Trotta.

Hansen, Guillermo. 2009. "La iglesia y el lugar de la teología: resistencia, adaptación y cambio en la cartografía del Luteranismo global", en Wachholz Wilhelm (Ed), *Igreja e Ministério: Perspectivas evangélico-luteranas*. Sao Leopoldo: Sinodal/EST.

Hansen, Guillermo. 2010. *En las Fisuras: esbozos luteranos para nuestro tiempo*. Buenos Aires: Iglesia evangélica luterana unida.

Hedqvist, Magnus. 2005. *Liturgia Misa Inclusiva*. San José. Texto inédito.

Hedqvist, Magnus. 2005. *Liturgia inclusiva con Lavatorio de pies*. San José. Texto inédito

Hinkelammert, Franz. 2012. *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. San José: Arlekín.

Iglesia luterana costarricense. (s.f). *Cancionero. Con el corazón de par en par*. San José: ILCO.

Lamberts, Josef. 1995. "Las corrientes afectivas actuales y la liturgia". *Concilium*. 259: 193-202.

Lortz, Joseph. 1982. *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento I Antigüedad y Edad Media*. Madrid: Cristiandad.

Malina, Bruce. 1995. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la Antropología cultural*. Traducción de Víctor Morla Asensio. Navarra: Verbo Divino.

Malina Bruce y Richard Rohrbaugh. 1996. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo 1. Cometario desde las Ciencias Sociales*. Traducción de Víctor Morla Asensio. Navarra: Verbo divino.

Mahler, Kenneth. 1995. *Manual de oficios*. San José: CILCA.

Marty, Francois. 1995. "De los sentidos al sentido". *Concilium*. 259:41-50.

Meléndez, Andrés (editor). 2000. *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana*. EEUU: Concordia.

Miquel, Esther. 2007. *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores*. Navarra: Verbo Divino.

Mitchell, Nathan 1995. "La creación de ritos en la cultura contemporánea". *Concilium*. 259: 179-192.

Moxnes, Halvor. 2005. *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*. Traducción de Carmen Bernabé Uvieta. Navarra: Verbo Divino.

Otto, Rudolf. 2005. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción Fernando Leal. Madrid: Alianza Editorial.

Panikkar, Raimon. 2004. *La plenitud del hombre*. Traducción de Germán Ancochea. Madrid: Ediciones Siruela.

Pannenberg, Wolfhart. 1996. *Teología sistemática II*. Traducción Gilberto Canal Marcos. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Pannenberg, Wolfhart. 2007. *Teología sistemática III*. Traducción Miguel García-Baró. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Prat i Carós Joan. "Estigma", en: Ascensión Barañano y otros. *Diccionario de relaciones interculturales Diversidad y globalización*, 124-128. Madrid: Editorial Complutense, S.A. 2007.

Ridderbos Herman. 2000. *El pensamiento del apóstol Pablo*. Traducción de Juan van der Velde. Michigan: Editorial Desafío.

Schüssler Fiorenza Elisabeth. 2000. *Cristología feminista crítica Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Traducción de Nancy Bedford. Madrid: Trotta.

Sanabria, Jorge. 2007. *Hermenéutica profunda y análisis de la cultura. Masculinidad y feminidad en dos poemas de Pablo Neruda*. San José: Universidad de Costa Rica.

Sobrino, Jon. 2009. *Fuera de los pobres no hay salvación*. San Salvador: UCA.

Soto, Diego. 2015. *En carne propia: Religión y biopoder. Una lectura de Michel Foucault*. San José: Arlekín.

Theissen, Gerd. 1979. *Sociología del Movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*. Traducción de José Antonio Jauregui. Santander: Sal Terrae.

Theissen, Gerd .2005. *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.

Tillich Paul. 1958. "The Religious Symbol". Daedalus. Symbolism in Religion and Literature. *MIT*. 87: 3- 21.

Tillich Paul. 1966. *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Tillich, Paul. 1982. *Teología sistemática II. La existencia y Cristo*. Traducción de Damián Sánchez-Bustamante Páez. Salamanca: Sígueme

Umaña Castro, Erick. 2018. *Comensalidad eucaristía y diversidad. Aportes teológicos para un ritual eucarístico a partir de la experiencia litúrgica de una comunidad de fe de la diversidad*. Tesis. (Maestría) Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica.

Uzukwu, Elochukwu E. 1995. "Cuerpo y memoria en la liturgia africana". *Concilium*, 259: 101-110.

Vindas, Daniel. 2015. *El Jesús bastardo reflexiones sobre masculinidad en hombres homosexuales con VIH*. Tesis. (Maestría) Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica.

Wallerstein, Immanuel. 2005. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Traducción de Carlos Schroeder. México: Siglo XXI

Wejryd, Anders. 2007. Consejo Episcopal. *Carta de los obispos de Suecia sobre VIH en una perspectiva global*. Uppsala: Iglesia Sueca.