

LA LITURGIA COMO “SEGUNDO ANUNCIO”

Luca Palazzi¹

El anuncio cristiano encuentra en la Palabra y en la Eucaristía sus fuentes esenciales, sus manantiales inagotables a las cuales acudir constantemente. En el contexto actual, en el que el cristianismo sociológico muestra su ocaso, nuestras liturgias – además de poco frecuentes – ¿pueden revelarse aún como experiencias fundantes capaces de regenerar a la vida cristiana? Por medio de esta mi contribución querría reflexionar sobre cómo la experiencia ritual puede ofrecer una aportación específica para un Segundo Anuncio (SA) a los adultos².

Partiremos de la figura de fe sobreentendida en el SA, o lo que es lo mismo qué dinámicas están implícitas en los procesos de maduración del creyente, asumiendo el concepto de “formación” – o “dar forma” – como sintético de este camino de transformación. Mediante la profundización de tres dinámicas propias del rito – la liminal, la del orden/desorden y la simbólica – captaremos hasta qué punto la liturgia puede ser una experiencia original de acompañamiento del adulto en el “volver a dar forma” a su vivencia y a su identidad.

Una síntesis nos permitirá reunir y volver a proponer la reflexión.

1 Es director del Secretariado catequístico de Modena-Nonantola. Profesor de Liturgia, ha colaborado con el Secretariado catequístico nacional en la sección de catequisis con discapacitados. El artículo original se encuentra en: Luca PALAZZI, *La liturgia come “secondo annuncio”*, in «Catechesi» 86 (2017) 4, 39-55.

2 Para una aclaración de la categoría Segundo Anuncio ver la preciosa aportación de V. MIGNOZZI, *Il Progetto secondo annuncio” pratiche di annuncio del Vangelo agli adulti*, in «Catechesi» 86 (2017) 1, 74-85.

HACIA UNA NUEVA FIGURA DE LA FE

Cuando el adulto experimenta un acontecimiento vital capaz de poner en crisis los equilibrios adquiridos, puede suceder que se encuentre en situación de abrir – o reabrir – la cuestión de la fe; esta cuestión asume hoy la forma de una “búsqueda de cómo solventar el compromiso de llegar a ser humanos, humanizando el mundo”³.

Si por una parte lo que se pone en discusión es la *imagen de Dios*⁴, es igualmente cierto que la entera experiencia de Dios deberá ser revisada⁵.

Es necesario, antes que nada, subrayar que esta “*visión del mundo*” – puesta en discusión - no se refiere exclusivamente a la esfera racional o lógica de la vida adulta, sino que atañe a todas las dimensiones de la persona. En efecto, sabemos que la experiencia creyente de una persona es el resultado de una historia compleja. La misma se construye gracias a un conjunto de informaciones, imágenes, opiniones, conocimientos y actitudes heredadas o acumuladas a lo largo del tiempo, que se han sedimentado y que han sido organizadas por el individuo hasta poder obtener una visión de la realidad que goce de una cierta armonía.

3 G. LAITI. *Signore è Gesù. Contenuto del secondo anuncio*, en *Esperienza e Teologia* 19 (2013), 29, 60-83.

4 Se recurre en estos casos a términos como “pre comprensiones”, también llamadas representaciones, o estructuras mentales, o universo representativo, o campo perceptivo de una persona. Se refieren al modo en el que una persona percibe la realidad y las cosas, además de a sí misma. Cada uno percibe la realidad a través de un filtro personal; ese filtro es justamente su campo perceptivo. En otras palabras, podemos definir las representaciones como la visión del mundo, el espectro a través del cual cada cosa adquiere relieve y color, el registro que permite a cada uno interpretar la realidad. Dicho registro influye en la relación que se instaura con los demás y el propio comportamiento espontáneo, es decir aquel que no está sometido a constricciones. Cf CENTRO NAZIONALE PER L'INSEGNAMENTO DE LA RELIGIONE IN FRANCIA. *Formazione cristiana degli adulti. Una guida teorico-pratica per la catechesi*. Bolonia, Dehoniane 1988, pp. 105-110.

5 Sobre el tema de la experiencia religiosa ver: G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teología e l'antropología del rito*. Padua, Messaggero – Abbazia di S. Giustina, 2010, pp. 167-176.

Pero no sólo. Tal experiencia, como todas las decisivas de la propia vida, se hallan profundamente connotadas afectivamente. Lo cual significa que no están constituidas únicamente por una serie de informaciones frías sobre el argumento, sino también por un conjunto de simpatías, antipatías, repulsiones, atracciones. Podremos decir, que toda la historia contribuye a formar en nosotros nuestro tejido experiencial con relación a la fe. Podremos decir más: son justamente las dimensiones emotivas, las vinculadas a la percepción y al cuerpo, las que serán más decisivas.

Como consecuencia de una “crisis”, lo que el adulto está llamado a efectuar es un proceso de *reorganización de la propia experiencia creyente* que exige un *segundo (primer) anuncio* del Evangelio: un anuncio más en el orden de la gratuidad (no es condicionado) y de la libertad (no es necesario). Podremos decir que es verdaderamente en situaciones límite como las de las crisis, cuando “toma cuerpo la figura de la fe como conversión que no es primeramente categoría moral, sino de perspectiva: se trata no de modificar algún comportamiento, sino de adoptar una nueva perspectiva, una nueva mirada sobre la vida”⁶.

Así pues, nada de fe heredada, o soportada, sino nuevamente (o finalmente) elegida, como llamada que solicita una respuesta libre.

La dinámica de la fe se presenta por tanto como *reorganización global de la propia identidad*, un nuevo modo de estar en el mundo.

CONVERSIÓN

Conversión como “dar forma”: recibir, acoger, configurar

Esta reorganización se presenta como “dar forma”, o por decirlo mejor “*recibir una forma*” que no es posible que se dé autónomamente, sino que exige una “palabra prometedora” que oriente el camino del adulto⁷. Existe un primado, naturalmente del Evangelio, como verdad no sabida sino práctica, que “hace vivir” incluso antes de “hacer pensar”.

6 G. LAITI, *Signore è Gesù. Contenuto del secondo annuncio*. p. 79.

7 C. TEOBALD, *Trasmettere un Vangelo de libertà*, Bologna, Dehoniane, 2010, p. 43.

Una verdad que pone en movimiento toda la persona, en todas sus dimensiones identitarias, incluidas sus relaciones con los demás y con el ambiente.

Esta verdad es recibida, o se la recibe en la "*forma práctica*" que ha asumido en Jesucristo; se trata, en efecto, de acoger en la propia libertad humana la forma de la libertad de Jesús y, para que ello suceda, el adulto debe verse implicado en un proceso que – como lo ha explicitado bien Duilio Albarello – podemos plantear en tres movimientos sucesivos: *recibir, acoger, configurar*⁸.

En primer lugar, se trata de *recibir* la forma de la libertad de Jesús. Lo cual puede suceder solamente gracias a un testimonio calificado que sepa mediar auténticamente el encuentro con el evento salvífico. El primer sujeto "autorizado" es la *comunidad cristiana* en su acepción más amplia, global, es decir, de todas aquellas figuras "formadoras" que intervienen en la red relacional del adulto. Son los rostros concretos y las vidas de esas personas la que hacen resonar la Palabra de Dios para que sea fuente, orientación y fuerza de vida para quien escucha. Pero, no en menor *grado*, esta forma se la recibe en la *Palabra y en los gestos* que resuenan y se concretizan en la liturgia.

Ante la propuesta, la libertad humana está llamada a la *acogida* para lograr su plenitud. Contra la idea de la formación cristiana como auto afirmación, como explicitación progresiva de aquello que el hombre proyecta y realiza espontáneamente, la palabra de promesa se ofrece como iniciativa de Dios y a la vez "juicio sobre el deseo humano para que mantenga la correspondencia con el justo sentido de lo humano realizado y ofrecido por Jesucristo".

Por último, se trata de poner al adulto en las condiciones de *configurar* de modo original la forma de vivir ofrecida por Jesús.

Decidirse por el discipulado, exige el abandono de la lógica – pasiva – de la simple reproducción de un modelo e interpela la libre responsabilidad del creyente. El éxito del proceso no puede ser otro que capacitar al adulto para diseñar una figura coherente y a la vez original del ser discípulo.

8 Cf. ALBARELLO, *Vivere la fede o insegnare una dottrina?* En "Rivista di Pastorale Liturgica" 53 (2015) 310, 3-8.

9 Ibid. p. 7.

Nos parece conveniente una última anotación: este libre consentir no se expresa simplemente en el acoger una propuesta “distinta”, sino que primero se debe hacer evidente el “dejar espacio”. Se trata, pues, de aceptar el riesgo del vacío: un riesgo que se perfila como provocación permanente porque significa estar en la dimensión de la pérdida mientras se vive la tensión/tentación de colmarlo con las propias certezas, con lo idéntico ya conocido. En esta actitud se expresa un libre saber fiarse; es el riesgo de renunciar a las propias respuestas, de dejar de lado las propias estrategias que continúan solicitando atención. En cambio, este vacío acogido es el espacio fecundo, la crujía necesaria para la operación de recreación del “yo”¹⁰.

Un último análisis permite acceder a un espacio intermedio, a un vacío, una suspensión que invoca una forma distinta de plenitud.

Conversión como “dar forma”: entre ruptura e identificación¹¹

Dar forma a la propia identidad significa por parte del adulto llevar a cabo un doble movimiento existencial, de sentido opuesto, aunque los dos movimientos estén correlacionados: un movimiento de *identificación* y un movimiento de *desidentificación*.

Con el primer movimiento se concibe el proceso a través del cual el adulto da forma a su vida identificándose con aquel aspecto de la realidad que anhela. El ejemplo emblemático es la asunción de roles sociales que lo hacen reconocible y definen, en consecuencia, su estatus social.

El movimiento opuesto es el del desprendimiento y separación de la realidad con la cual anteriormente uno estaba identificado. Este movimiento de relativización del valor de una dimensión particular de vida sucede cuando las cambiantes condiciones hacen que esa realidad ya no sea capaz de responder a sus deseos y proyectos.

10 L. VANTINI, *La fede adulta: misurare la distanza*, en “Esperienza e Teologia” 17 (2011) 27, 76-85.

11 Cf. D. LORO, *La fatica di vivere da adulti*, en “Esperienza e Teologia” 17 (2011), 27, 25-42.

Este proceso de "toma de distancia" supone también un deber "habitar" la distancia entre uno mismo y la realidad, con su carga de esfuerzos, sufrimientos e incertidumbres sobre la propia identidad. Sin embargo, esta relativización pone las condiciones – el espacio abierto - para nuevas, más profundas identificaciones con la cambiante realidad¹².

Conversión como dar forma: entre arraigo y dilatación.

Al movimiento anteriormente descrito, que podríamos llamar "horizontal", puede corresponderle un análogo movimiento "vertical". En efecto, es posible considerar que: "al repetirse el tiempo [...] madura un movimiento existencial diverso, de naturaleza *vertical*, que ha de entenderse en un doble sentido: en el sentido de arraigarse más en profundidad dentro de sí (verticalidad hacia abajo o hacia la interioridad) de la conciencia de aquello que uno es o que se querría ser; [...], en el sentido de un dilatarse de la visión cognoscitiva de la realidad exterior (verticalidad hacia el otro o hacia el más allá) debido a la conciencia de la necesidad de una comprensión ulterior y al interno de un horizonte de sentido siempre más amplio¹³.

LA LITURGIA COMO "DAR FORMA"

Ahora bien, el proceso apenas descrito necesita de un contexto particular y justamente en la liturgia puede encontrar un sitio favorable en virtud de las dinámicas propias que intervienen en el rito.

O sea, la liturgia se propone como ámbito de experiencia capaz de dar nueva forma al adulto. La misma, en efecto, "se caracteriza por algunas particularidades irrenunciables. No tiende, primariamente, a hacer profundizar el acto de fe, a hacer reflexionar o enseñar algo sobre Dios, sino a hacerlo encontrar, a poner en relación con él creando todas las condiciones para que eso suceda"¹⁴.

12 Este doble movimiento es indispensable y se realiza sólo en ambos momentos, puesto que "en caso de que viniere a faltar uno de los dos, no sólo también el otro se perdería, sino que sería el proceso el que resultaría adulterado por el individuo". D. LORO, *La fatica di vivere da adulti*, p. 39.

13 Ibid., p. 40.

14 A. MENEGHETTI, *Liturgia ed educazione delle emozioni*, en *liturgia ed emozione*. Atti

Esta capacidad del rito de “dar forma” a la identidad creyente, es condición de toda adhesión y participación en la experiencia litúrgica. “La liturgia es una forma que da forma: y eso, en razón de su naturaleza simbólica, al mismo tiempo semántica (que remite a un mundo de sentido) y pragmática (que permite acceder a un orden de sentido y de relaciones)”¹⁵.

Esta forma performativa de la liturgia es el gran descubrimiento del Movimiento Litúrgico (LM) al restituir a la experiencia ritual su dimensión de *fonte*, el ser modalidad original a través de la cual poder redefinir cristológicamente la propia experiencia. “La liturgia es una forma de vida, es el lugar donde tiene lugar la vida buena y la calidad buena de las *relaciones*. No es un contenedor de mensajes que ilustra y transmite instrucciones o una cierta visión de la vida y tampoco un dispositivo signico que alude a significados profundos. Pero es un inicio real que temple el sentido de vivir de modo prometedor y generoso. Con respecto a la predicación y a la catequesis en donde es anunciado el sentido de la vida y del amor, la celebración introduce y hace partícipes del sentido que allí se da. La liturgia *imprime el don en la carne*, incluso antes de ilustrar su sentido y también antes de que nosotros mismos alcancemos la plena conciencia de ello”¹⁶.

La liturgia es, pues, un lugar de propuesta de la fe, no por ser una catequesis más límpida, más eficaz que los discursos de los teólogos, que la homilía de los párrocos, o incluso que el trabajo de un catequista basado en un proceso bien definido, sino más bien porque da *vida* a la fe. Es experiencia propuesta como camino de la iglesia en la cual, aquellos que a ella se encomiendan, son constituidos como pueblo a la escucha de una palabra, pueblo convocado (*Ecclesia*) y, por tal motivo, parte de una alianza. De aquí deriva que el “*proponer la fe*” en la liturgia consiste en permitir el ejercicio de una libertad.

de la XLII settimana di studio dell'associazione professori di liturgia. Bocca di Magra (sp) 25 -19 agosto 2014, a cargo de L. GIRARDI, Roma, clv- edizioni liturgiche 2015, pp. 267-289;

15 P. TOMATIS, *La liturgia, forma fidei – forma vitae: un'obbedienza feconda*, en “Rivista litúrgica” 98(2011) 231-234.

16 G. BUSANI, *La risorsa educativa de la liturgia. ordo communionis*, en “Rivista litúrgica” 98 (2011) 255-270.

Así pues, justamente en virtud de los preciosos (re)descubrimientos realizados por el Movimiento Litúrgico en el siglo XX, podemos afirmar "el papel de la liturgia en el primer anuncio es propiamente como el primer anuncio"¹⁷.

Nos interesa, por lo tanto, investigar algunas de estas peculiaridades con el fin de hacer surgir las potencialidades del rito con relación al Segundo Anuncio.

Particularmente, pretendemos examinar tres dimensiones constitutivas de la liturgia que justamente al interceptarse con las instancias del SA, constituirían el contexto favorable: *la dimensión liminal, el desorden/orden, y la dimensión ritual-simbólica.*

Se trata de categorías que permiten ofrecer un "sitio" capaz de custodiar y acompañar al adulto en el doble movimiento, tanto horizontal como vertical del cual hemos dicho que permite dar una nueva forma a la propia identidad. Sobre todo, hay que subrayar que el doble movimiento exige una *gestión de la realidad* que el adulto no puede darse a sí mismo. Las dos vertientes (horizontal y vertical) se caracterizan por una tensión interna que sólo un contexto extraordinario puede gestionar y hacer evolucionar. Como, más adelante, podremos captar profundizando las tres dimensiones, el rito posee la capacidad de abrir a una realidad excedente, trascendente, sin abandonar la sensibilidad y la realidad. De otro modo, el adulto saldría del mundo real para perderse en una espiritualidad desencarnada que no lo hace evolucionar sino, por el contrario, retroceder. En la capacidad de gestionar las tensiones escisión-identificación, (situación liminal y desorden/orden), y radicalidad-amplitud (apertura simbólica a lo trascendente), conjugando juntas las vertientes horizontal y vertical, se evidencia la fuerza y la importancia del rito.

El rito como contexto liminal

Si el SA ve en la "crisis" en la que se encuentra viviendo el adulto un posible umbral de acceso a la fe, la misma exige, para poder ser atravesada, un contexto nuevo que permita vislumbrar aquella presencia "favorable" que es capaz de reorientar la existencia.

17 A. GRILLO, *Encarestia, celebrazione dei sacramenti e percorsi di primo annuncio, Da una "pratica senza fede ad una fede que si nutre della pratica rituale*, en *Orientamenti pastorali* 51 (2003) 11, 86-95.

Exige, pues, un espacio y un tiempo propios, o bien el contexto liminal característico de las experiencias de iniciación que es posible descubrir en muchas religiones.

Numerosos estudios¹⁸ hace tiempo que han puesto de manifiesto cómo la experiencia liminal resulta determinante, por cuanto se halla en la raíz misma de la experiencia religiosa. La liminalidad es “elemento de ruptura de una situación, experiencia de superación respecto a determinadas situaciones, a experiencias consolidadas socialmente, a formas de existencia comprobadas”¹⁹.

Con todo, actualmente esta instancia liminal es olvidada y la fe ha asumido una dimensión hasta tal punto integrada en lo social que se arriesga a resultar insignificante. Y sin embargo, la experiencia de liminalidad es experiencia profundamente humana: la misma *crisis* representa en sí misma una experiencia liminal, como lo recuerda Luciano Manicardi: “En la crisis estamos llamados a una muerte, a una separación de una fase precedente a la cual estábamos aclimatados (*separación*); de ese modo llegamos a encontrarnos en una situación inédita percibida como precaria, inestable, temible (*liminalidad*), pero que puede ser el preludio de una reorganización, de una nueva adaptación, de una creación de nuevos equilibrios que permiten una renovada presencia en el mundo y en la historia (*reintegración*)”²⁰.

El adulto que la vive “se coloca espacialmente en la crujía entre un espacio y otro espacio, entre un polo y otro polo, y en consecuencia vive en una particular situación de libertad y de anomia, fuera de las reglas sociales”²¹.

18 Siguen siendo fundamentales sobre este tema los estudios de A. VAN GENNEB, *I riti di passaggio*. Turín, Boringhieri 1981, pp. 57-99. M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia, Morcelliana, 1980; B. TURNER, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia, Morcelliana 1972, Ver también: G. BONACCORSO, *La liturgia e la dimensione iniziatica dell'uomo*, in ID, *Il rito e l'altro, La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2012 pp. 351-360.

19 A. N. TERRIN, *Il valore de la liminalità in prospettiva rituale plurisemantica*, en *La liminalità del rito*, a cargo de G. BONACCORSO, Padua, Messagero di S. Giustina 2014, pp.17-51.

20 L. MANICARDI: *Cuando i giorni sono cattivi, Lettura biblica-sapienciale della crisi*; Reggio Emilia, Alberti editore 2010, p. 22.

21 Ibid.

El adulto que vive un cambio de vida experimenta un fuerte sentido de desorientación y de incertidumbre. Todo lo vivido, los valores, las convicciones, los puntos de referencia que habían constituido hasta entonces el horizonte de sentido, ahora marcan el cambio. No obstante, continúan habitando al adulto y resonando como un trasfondo ya no unitario y en determinados aspectos "de interferencia" en el sendero de búsqueda hacia una nueva estabilidad.

Esto nos confirma que no es suficiente cualquier experiencia de "marginalidad" para llevar a cabo un cambio y el paso a un nuevo estatus. La condición de marginalidad en ciertos casos puede cristalizarse, convertirse en experiencia no provisional, sino rutinaria.

Por el contrario, son necesarios espacios, tiempos y experiencias "acompañados" de liminalidad que, saliendo del contexto usual y ordinario, aunque sin negarlo, permitan la reelaboración de la propia identidad para poder confiar en un éxito positivo del cambio.

Si, como hemos recordado, hoy han disminuido estos contextos sociales, si ya no existen experiencias o situaciones que permitan efectivamente tomar distancias con respecto a la *societas*, a la "estructura" – como la define Turner –, podemos considerar que el rito tenga la osadía, todavía ahora, de constituirse él mismo como aquel "sitio" que es capaz de custodiar y desarrollar una libertad sin la cual no es posible acoger y dar lugar a una experiencia renovada de lo Absoluto.

No es casual que la liminalidad se lleve a cabo dentro de la dinámica pertenencia-trasgresión. De hecho, por una parte, el rito implica la pertenencia a la comunidad de este mundo, a su vivencia social y cultural, y por otra, el rito implica trasgresión respecto a la comunidad y a la vida de este mundo hacia otra vida y otra forma de comunidad. De ese modo, el rito es liminal e impide tanto el achatamiento sobre este mundo (que conduciría al secularismo antirreligioso) cuanto el aplanamiento sobre el otro mundo (que conduciría al integrismo religioso)"²².

22 G. BONACCORSO, *La forza simbolizzante de la liturgia*, en "Rivista Liturgica" 98 (2011) 245-254.

Así pues, el rito mantiene juntos el desapego y la identificación, la toma de distancias y la nueva adhesión; lo cual mantiene abierta la “crisis” del adulto para que la viva y la atraviese no como experiencia de desautorización de la fe y por consiguiente de nueva huida, sino más bien como situación que se ofrece como paso para una nueva adhesión a Dios.

El rito permite al adulto mantenerse abierto y maleable a lo inédito y al excedente de sentido en la vivencia humana que está atravesando.

Podemos decir más: la experiencia liminal no es solamente contexto antes bien, la misma es portadora de conocimiento, de nuevos conocimientos experimentados no sólo a nivel racional, sino emocional. Las mismas categorías del tiempo y del espacio en la liturgia, son “otro” tiempo y “otro” espacio, como imágenes de la alteridad radical del individuo y del mundo. Esto conduce a concebir la vida en un horizonte abierto, abandonando la clausura de la immanencia.

La liminalidad “no es la simple transición de una situación a otra, sino que es la condición de la transición, el umbral no traspasado. Es una suspensión sobre el vacío”²³.

Un vacío que, como se ha dicho, resulta necesario porque representa el “*iato*” entre una orilla a ser habitada y otra a alcanzar, entre una invocación de salvación y una posible, libre respuesta. La recuperación de la distancia divina con respecto a la representación humana no conduce, en efecto, a una perspectiva negativa o quietista, porque el estar en suspensión no significa abdicación de uno mismo²⁴.

No obstante, mantener abierto el espacio de la nulidad es pesado. Resulta menos gravoso aferrarse a algo, antes que habitar en el vacío. El rito asume así una tarea decisiva, porque permite habitar el vacío, permite afrontar el paso de una condición a otra, de una representación de uno mismo y de Dios, en adelante incapaces de sostener la experiencia de fe, a otras más plausibles

23 R. TAGLIAFERRI, *Elementi fondamentali della liminalità nella vita, si o no?*, en “La liminalità del rito”, pp.53-106; p.105.

24 L. VAN’TINI, *La fede adulta: misurare la distanza*, p.80.

y vitales. En última instancia podemos afirmar que como la *grieta* abierta en la vida señala un límite – *limen* precisamente –, un confín que relata la finitud del hombre y de las propias representaciones del mundo y de Dios, así la experiencia liminal mantiene viva la conciencia de que la vida misma es liminal porque está comprendida siempre entre dos polaridades: vida y muerte²⁵.

El objetivo más íntimo del rito es el de “situarse frente al conflicto entre vida y muerte, de aprender a seguir por don benéfico el camino de la vida antes que el de la muerte, pero habiendo mirado de frente a esta última en las formas que ella asume en el particular trance de vida por el que se está atravesando”²⁶.

Quizás sea justamente en esta dinámica pascual donde se puede encontrar la más profunda sintonía entre SA y experiencia liminal del rito. En efecto “podemos captar en cada acontecimiento vital una dinámica de muerte y resurrección. La Pascua es efectivamente dada/participada a todos y actúa y estructura la vida de todo hombre, creyente o no. Para el creyente existe la posibilidad de reconocer y celebrar la pascua de Cristo como acontecimiento fundamental, existe la posibilidad de sentirse inmerso en ella para que su vida hoy sea transformada. El rito, con su expresión que realiza algo, permite a la vida colocarse en esta dinámica: en mi pascua, en los acontecimientos vitales, en las crisis que vivo, entra la pascua de Cristo (el carácter in-vocador, llamar dentro), a su vez la pascua de Cristo me lleva más allá de mi experiencia pascual (el carácter e-vocador, llamar fuera)”²⁷.

El rito entre orden y desorden

Justamente, porque nos colocan en una situación de indeterminación, los procesos de reorganización y revisión de la propia experiencia creyente y consecuentemente de la propia identidad son con frecuencia vividos en una condición de fuerte desorientación. La ausencia del equilibrio, disuelve aquella visión unitaria del mundo que sostiene al adulto en su dar sentido al

25 D.N. POWER. *I rituali delle fasi di passaggio nella vita, si o no?*, en “*Concilium*” 43 (2007) 723-736.

26 *Ibid*, p. 735.

27 F. NIGRO – A. SECH, *La via simbólico-celebrativa*, en *Il Secondo Annuncio. La mapa*, a cargo de E. BIEMMI, Bolonia, Dehoniane, 2013, pp. 112-113.

vivir y los nuevos fundamentos se concretizan, la mayoría de las veces, después de mucho tiempo. Este sentido de desarmonía se ha vuelto, asimismo, más agudo en la vida moderna donde el hombre experimenta la división y la fragmentariedad.

A veces, se experimenta una compartimentación entre diversas “casillas”: la del trabajo, de la familia, de los amigos, de las responsabilidades en la sociedad o en las asociaciones, incluso la de la pertenencia a la Iglesia y tantas otras actividades o pertenencias²⁸.

Esa “tierra del medio” que el adulto está llamado a atravesar, entre la orilla abandonada y la que ha de alcanzar es, por lo tanto, espacio – y tiempo – arduo que pide orden, hitos, dirección para seguir el viaje. “La extraña situación que se ha ido creando no puede suprimir la exigencia de una visión ordenada del mundo que preceda a nuestras opciones. Se trata de una exigencia legítima del límite que cada uno de nosotros experimenta en la propia existencia. El hombre no puede darse otro orden que aquel del que brota el sentido de la vida, así como tampoco puede decidir venir a la vida; el impase en que ha llegado a encontrarse en los tiempos más recientes de la época moderna puede

28 “El sistema europeo de valores se ha organizado, desde hace unos cuarenta años en torno a la auto realización. El objetivo central de nuestras existencias se ve ciertamente atravesado por una aguda conciencia de la omnipresencia del riesgo (comida, riesgo ambiental, fragilidad de las relaciones, soledad, etc.) y por el sentimiento, con frecuencia frustrante de que cada uno de nosotros se ve expuesto al compromiso de ser uno mismo como a un imperativo social de afrontarlo solo. Pero para la mayor parte de nuestros contemporáneos esta insatisfacción estructural intramundana va asociada a los límites de la vida y no representa ya una apertura a la trascendencia, a la vida eterna en el sentido cristiano del término, que en el pasado confería a algunas de nuestras decisiones y de nuestras relaciones y a cada una de nuestras existencias un sentido único, decisivo y definitivo (...) En cambio, el ethos de una buena parte de aquellos que encontramos está a punto de instaurar una vinculación entre, por un lado, lo provisorio que invade progresivamente todos los ámbitos de su vida y lanza constantemente nuevas necesidades, y por otro lado, representaciones del mundo – como por ejemplo la reencarnación – que prolongan esta provisionalidad indefinidamente. La vida ya no es vivida como un todo, sino como una serie de episodios cada uno con valores por sí mismo y focalizando sobre sí todo el interés, alejado de las estructuras fundamentales de la sociedad”. E. THEOBALD, *L’annuncio del Vangelo in un contesto secolarizzato*, en “Esperienza e Theologia” 19 (2013) 29, 9-24.

ser superado solamente volviendo a la escucha de la revelación de un sentido y de un orden que experimenta como auténticamente original, como fuente de la que siente que puede fiarse. La liturgia, en su estructura ritual, puede ser el lugar de esta revelación y descubrimiento²⁹.

Si el *ordo* ritual se ofrece al adulto como *ordenamiento* de las emociones y de los sentimientos, al mismo tiempo el adulto invoca una nueva estructura del yo que no lo enjaule, sino que lo mantenga maleable, abierto, disponible hacia lo inédito de la vida y de Dios. El adulto busca, nuevamente, un "ordinario" que lo acompañe en la crisis y un "extraordinario" que le permita tomar y mantener la distancia de aquel *orden conocido* que se desea abandonar.

En este sentido podemos considerar el rito como aquel contexto organizado que permite por una parte "ordenar" la crisis, y en consecuencia las emociones, las preguntas, los primeros tímidos descubrimientos, y por otra salir de lo ordinario y colocarse en un contexto "extraordinario".

Sabemos que el rito, tanto etimológicamente como fenomenológicamente supone un orden que en ciertos aspectos es un fin en sí mismo, es decir no remite a algo externo a uno mismo, sino que constituye en sí mismo una expresión global de sentido. Es un orden que mientras ofrece un sentido, da forma al sentido en la existencia del adulto.

Si, en esta situación, el creyente no sólo busca un sistema simbólico de referencia capaz de ordenar la vida y sus opciones, sino que pide un sentido que lo habite y dé forma desde el interior, a su existir, podemos considerar que el rito no se limita a proponer una visión global del mundo, sino que permite que la misma "tome forma" en el adulto creyente que participa en ella³⁰.

En todo esto desempeña un papel decisivo la acción. El orden ritual es efectivamente no simplemente un orden pensado, ofrecido al hombre, sino un orden antes que nada actuado. Sólo participando activamente el adulto se apropia en forma plena y consciente (es decir implicando la propia persona, a

29 G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, p. 311.

30 Cf. Ibid.

nivel de pensamientos, efectos, emociones...) de este nuevo orden simbólico: “la acción ritual transmite la visión cristiana del mundo”³¹.

Para apropiarse de este nuevo orden, para que ello pueda tomar forma en el adulto, no es suficiente tenerlo presente en la propia mente, considerarlo como ideológicamente plausible, sino que se debe formar parte de él. Para que el orden entre en la vivencia construyendo la propia identidad, se debe entrar en él.

Con todo, en este *orden*, del cual se participa, permanece abierto una exigencia de *desorden*, una llamada a lo excedente que supera lo definido y que es propio de la experiencia religiosa. Así pues, el rito se ofrece al hombre como *desorden*, un orden diverso, alternativo respecto al experimentado cotidianamente, “casi como la irrupción de algo extraño respecto a las reglas de la vida económica, familiar o política”³².

En este sentido la liturgia se presenta como *umbral*. Si los acontecimientos vitales, las grietas que pueden abrirse en la existencia y que inducen a un cuestionamiento, a una invocación, son *umbrales de fe*, la liturgia se legitima para ser un umbral – por así decir – *calificado*, orientado hacia la experiencia de Dios. Sólo así, entre rito y vida se crea una interrupción y casi una negación de todos los paradigmas ordinarios. [...] El rito subvierte, trastorna, tergiversa, derriba exactamente como hizo Jesús cuando sostenía para escándalo público que los primeros serán los últimos y los últimos primeros”³³.

La liturgia, en cuanto instancia ritual, funciona, al margen, teniendo a distancia la vida cotidiana. Y es esta misma distancia la que permite asumir diversamente lo cotidiano. Recuerda Roberto Tagliaferri que: “El rito desprende, separa, crea polaridad con el mundo cotidiano, no para negarlo y condenarlo éticamente con miras a una nueva conducta, sino para ampliar nuestra percepción. La alarma desencadenada por el rito impide la homología entre Dios y el hombre y contemporáneamente produce un efecto contrario, o sea la transcripción simbólica del infinito en el horizonte de lo finito”³⁴.

31 Ibid., p.314.

32 Ibid., p 317.

33 R. TAGLIAFERRI, *Elementi fondamentali della liminalità del rito*, p.98.

34 Ibid., p. 55.

Esta función de distanciamiento corresponde, por otro lado, a una petición particularmente manifiesta en nuestro tiempo, como lo demuestra el éxito de todo aquello que se presenta como medio para "evadirse de lo cotidiano".

La ritualidad es, sin duda, una de las maneras por medio de las cuales no nos encerramos en una cotidianidad sin relieve: es la que permite llevar a cabo el proceso de "revisión de vida" como construcción de sentido³⁵.

La ruptura de lo idéntico, de lo igual, aleja al sujeto de una experiencia cotidiana y le abre un desgarrón que da razón de la insatisfacción percibida y crea las condiciones de expectativa, indispensables para acoger la revelación del misterio³⁶. En definitiva, "es necesario un poco de desorden para comprender el orden más profundo de las cosas, para vislumbrar un sentido escondido en la ambición del hombre adulto"³⁷.

Así pues, el rito en su "desorden" permite volver a aquella libertad original sin la cual la salvación, el perdón y la misericordia no son posibles.

"La gracia está en la "posibilidad" de mantenerse abierta al desorden. La liturgia es la mediación sacramental de la gracia allí donde mantiene una relación simbólica con el desorden"³⁸.

El rito da forma simbólicamente a la vida adulta

Esta reformulación de la propia identidad no puede llegar a realizarse más que a través de un proceso simbólico. En efecto, en los momentos de crisis el sistema simbólico en el cual el adulto ha vivido hasta ese momento desaparece, o al menos ya no es capaz de ofrecer referencias de sentido para la nueva situación en la cual ha llegado a encontrarse y, por tanto, necesita una reorganización. Lo cual significa, no obstante, que sólo un nuevo contexto

35 Cf. P. PRÉTOT, *Donner à vivre dans la liturgie*, en *Précis de Théologie Pratique*, a cargo de G. ROUTHIER y M. VIAU, Bruselas, Novalis-Lumen Vitae 2007, pp.5673-581.

36 R. TAGLIAFERRI, *La tazza rotta, Il rito risorsa dimenticata dell'umanità*, Padua, Messaggero – Abbazia S. Giustina 2009, pp. 303-316.

37 G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, p. 318.

38 R. TAGLIAFERRI, *Elementi fondamentali della liminalità del rito*, p. 55.

simbólico – y no doctrinal - puede ofrecer esta *oportunidad*. O mejor aún, sólo una experiencia simbólica puede permitir una conversión. Sabemos bien, ciertamente, que no es suficiente ofrecer un nuevo horizonte simbólico, como si se lo pudiese construir teóricamente y aprender como cualquier otra nueva información, sino, por el contrario, sólo se lo interioriza planteándolo y entrando en él³⁹.

Nos encontramos, aquí, con un aspecto de la catequesis actual que es profundamente deficitario. Las potencialidades del actuar simbólico son hoy poco profundizadas teniendo en cuenta la demanda de “producción de sentido” que plantean los adultos.

En el acompañamiento de los adultos se continúa perpetuando un sistema andragógico demasiado desplazado sobre la dimensión informativa. Esto, no sólo desmiente la experiencia religiosa, sino que no tiene en cuenta la totalidad dinámica que es la persona. Por tanto, es necesario comprender hasta qué punto la acción simbólica representa la forma propia del estar en el mundo para dotar de sentido la realidad.

Sabemos que las simples informaciones no son suficientes para modificar la realidad o incluso sólo ofrecer un sentido plausible a la propia vivencia. La información puede disipar dudas y dar razón de lo sucedido, pero no logra con ello hacerlo “sensato”⁴⁰.

Dicho en otras palabras: vivir concretamente de los acontecimientos de la vida, si por una parte es necesario, ciertamente no es suficiente para acceder, a través de ellos, a la dimensión de Segundo Anuncio. En efecto, el dato factual exige una segunda interpretación.

Subraya, oportunamente, Daniele Loro: “Esta interpretación, por una parte, está firmemente radicada en la “primera”, de la cual la segunda toma inicio; por otra, la presencia de una segunda posibilidad rompe el horizonte semántico de la primera interpretación, porque esta última resulta incapaz, por sí

39 Cf. G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teología e l'antropología del rito*, p. 186.

40 El adulto puede conocer muchas cosas sobre el por qué se ha producido un accidente, pero no por eso resulta sensata la nueva situación de luto o de discapacidad que le ha sucedido a causa del evento.

sola, de explicitar la presencia de un sentido existencial mayor y que no se reduce a las formas y a los modos que son propios de aquella determinada experiencia⁴¹. Y continúa: “Es evidente, por ejemplo, que la experiencia de la maternidad dice muchísimo acerca del significado de la generatividad, pero la generatividad no se reduce a la maternidad, pudiendo existir otras maneras, incluso muy diversas entre sí, de revelar la capacidad generativa. Así pues, quien reflexionase sobre la maternidad ciertamente se encontraría con la temática de la generatividad, pero quien se limitase a considerar la generatividad solamente desde la perspectiva del concebir y traer al mundo un niño, no sólo se arriesgaría a no comprender, por ejemplo, la forma generativa presente en la creación de una obra de arte, en la concepción de un proyecto empresarial o de una investigación científica, sino que correría el riesgo de no captar plenamente la profundidad de la generatividad parental porque no profundizaría adecuadamente sobre qué pueda significar o qué cosa exige no solo “hacer” un hijo, sino “engendrar” una realidad nueva⁴².

Se trata de una operación simbólica que resulta, además de necesaria, decisiva.

La fuerza del símbolo ha sido ampliamente estudiada sobre todo en relación con el rito y bajo diversos perfiles. De lo que hasta aquí afirmamos, en este nuestro estudio, pienso que el símbolo (y lo simbólico) merece ser considerado sobre todo por dos aspectos decisivos: por una parte, el más típico de “mantener juntos componentes frecuentemente distintos y separados de la experiencia humana; la fuerza del símbolo está realmente en ese “mantener juntos” del cual la liturgia se alimenta continuamente⁴³. Por la otra, el de expresarse en un lenguaje que remite a la concreción de la naturaleza y de los sentidos.

La simbología y el sentido: mantener juntos

Sobre el primer aspecto hemos visto cómo el adulto siente fuertemente la exigencia de dotar de un sentido nuevo y omnicomprendivo experiencias,

41 D. LORO, *Il secondo annuncio nei passaggi di vita degli adulti*, en “Esperienza e Teologia” 19 (2013) 29, 85-102.

42 Ibid.

43 G. BONACCORSO, *La forza simbolizzante de la liturgia*, p. 245

convicciones, emociones, expectativas variadas entre sí y a veces apreciadas como incompatibles.

Esta operación simbólica se hace posible mediante el rito en cuanto acción simbólico-ritual⁴⁴. Los símbolos no son realidades estáticas, antes bien se configuran como acciones: el símbolo es acción, y como tal tienen la peculiaridad no tanto de producir algo, sino de dar sentido, imprimir un sentido del devenir de la realidad⁴⁵. Este aspecto parece decisivo porque permite comprender cómo puede tener lugar en el adulto una configuración del yo capaz de imprimir una transformación profunda de la propia identidad.

Gracias al descubrimiento de la acción como órgano de conocimiento, el rito ha recommenzado a ser reconocido como fuente de identidad. Gracias a la profundización de la dimensión performativa del rito, ha sido posible releer la tradición ritual no como “*ejecución exterior*” de una fe ya dada, sino como fuente decisiva para la vida de fe; sólo así es posible tomar distancias con respecto a aquella perspectiva, desgraciadamente aún muy presente, que ve en la catequesis el lugar privilegiado para la educación de la fe, dejando a la liturgia la única tarea de experimentarla ritualmente.

En cambio, los ritos, en su propia dinámica, constituyen una red simbólica que permite dar sentido a sus partes (las acciones litúrgicas particulares), pero sobre todo dar forma en el adulto, que se encuentra dentro de la acción, a una visión del mundo que no permanece externa e incontrolable, sino que entra en contacto con su vivencia profunda⁴⁶.

44 “La liturgia aparece como un lugar simbólico de integración – hasta la coincidencia – de las oposiciones polares que caracterizan la experiencia de la fe cristiana: alma y cuerpo, el espíritu y la materia; la oralidad y la escritura, el archisímbolo del cuerpo y el artífice bíblico-litúrgico, la exterioridad ética y la intimidad mística, la dimensión pragmática y la semántica”. P. TOMATIS, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, Roma, CLV, Edizioni Liturgiche 2010, p. 461.

45 G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro, La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, p. 285.

46 Las acciones simbólicas, pues, no sólo abren a un sentido, sino que *dan sentido* y con ello la capacidad de abrir al mundo entendido como devenir. Como “poder ser” y permiten al adulto transformar la realidad, sin apropiársela. Cf. *Ibid.*

Así pues, la liturgia “es una forma que da forma: y ello en razón de su naturaleza simbólica, al mismo tiempo que semántica (que remite a un mundo de sentido) y pragmática (que introduce en un orden de sentido y de relaciones)”⁴⁷.

Por tanto, el actuar simbólico intercepta y abre pistas de sentido a la verdadera pregunta inscrita en el hombre ante los acontecimientos de la vida, o sea: “¿cómo intervenir en/sobre esta realidad?”

El simbolismo y los sentidos: la vinculación con la vida

En cuanto al segundo aspecto, es reconocida la capacidad formativa de la liturgia para hacer participar a la persona en el misterio de la fe a través de una acción que involucra cuerpo, alma y sentimientos dentro de esa realidad constitutiva que es la relacionalidad. Pero eso sucede justamente en virtud de su fuerza simbólica capaz de *dar sentido afectando a los sentidos*. Así pues, la liturgia actúa en profundidad “tocando las cuerdas más profundas de los afectos y de las impresiones sensibles”⁴⁸.

El adulto exige que su experiencia de fe, que su proceso de revisión de su relación con Dios, no se reduzca a reformulaciones conceptuales de lo que cree, sino que intercepte y rediseñe toda su persona. Exige un nuevo sentir transfigurado de los sentidos y en los sentidos.

Es preciso insistir sobre este aspecto porque interpela fuertemente uno de los aspectos decisivos del SA: aquellos “acontecimientos vitales” en los cuales el adulto llega a encontrarse y que pueden convertirse en “umbrales de fe”. Se trata de experiencias universales de la vida (o sea un común denominador para muchos hombres y mujeres) que comparten con la liturgia una misma gramática elemental.

Engendrar y dejar partir, unirse y ser abandonado, sufrir, apasionarse, son experiencias humanas portadoras de un alfabeto que aparece también en la li-

47 P. TOMATIS, *La liturgia, forma fidei – forma vitae: un’obbedienza feconda*, p. 238.

48 Ibid.

turgia. La concreción de la percepción sensible representa el terreno fecundo para interceptar los cuestionamientos humanos de los adultos.

El rito se vuelve condición y promoción de algunas lógicas complejas y delicadas, hoy día decisivas para que el adulto tome forma a partir de la libertad de Cristo.

Sólo el descubrimiento profundo y concreto “de la autoridad corpórea y táctil de la experiencia es *conditio sine qua non* para un real descubrimiento del potencial educativo de la acción ritual”⁴⁹.

Los ritos educan y dan forma no por imposición de interpretaciones abstractas, sino por la profundización conceptual y ampliación de significados a partir de un único lenguaje, así como también “por florecimiento de actos elementales”⁵⁰.

La ritualidad – en definitiva – forma parte de los propios contenidos de la fe: aprender a hacer la señal de la cruz no es solamente una pedagogía corporal para mostrar el contenido trinitario de la fe, sino un “entrar en la liturgia”.

Está claro que, estrechamente vinculado al tema de la acción, se encuentra el del cuerpo: justamente el renovado interés por la liturgia como acción simbólico-ritual ha conducido a profundizar el interés por el cuerpo como condición de posibilidad de nuestra actuación.

Este nuevo interés por el cuerpo como órgano de percepción y de conocimiento, sin el cual no es posible significar simbólicamente la realidad, nos restituye el valor de los lenguajes no verbales. Nos fuerza a restituir a los lenguajes elementales un papel por mucho tiempo infravalorado o relativizado de la catequesis. Los sentidos, con frecuencia, han sido entendidos como meros instrumentos, como órganos para llegar rápidamente al concepto, a las verdades de la fe en las que creer y tendentes a la actuación moral. En efecto, debemos recordar que: “el cuerpo que celebra es el mismo cuerpo que come

49 A. GRILLO, *I riti educano?*, en *Rivista di pastorale liturgica* 53 (2015)310, 9-13

50 P. TOMATIS, *La liturgia, forma fidei – forma vitae: un’obbedienza feconda*, p. 238.

y viste, que habla y escucha, ama y sufre, trabaja y danza, en una relación permanente con el cuerpo social, eclesial, cósmico⁵¹.

En última instancia, podemos afirmar que la estructura simbólica del rito juega un papel decisivo para un SA a los adultos antes incluso que por su referencia a "*otros*" significados, por su necesaria vinculación con la naturaleza y la concreción del vivir. En su permanecer anclada con lo real, la acción simbólica acoge y recoge lo humano.

Aquello que se ha ido perdiendo en estos años en la catequesis y que quizás ha alejado a muchos adultos, no son tanto los significados o los valores, sino su distanciamiento de la concreción del vivir. Sólo el dinamismo simbólico permite percibir la promesa en los repliegues de la vida concreta, para que "el misterio aparezca en la forma de una hospitalidad evangélica, de aquella "santidad acogedora" que mantiene unidas transcendencia e inmanencia"⁵².

El lenguaje simbólico del rito como "fidelidad a la tierra".

Los subrayados anteriormente señalados, aunque sólo por referencia, nos permiten captar aún mejor la importancia de las experiencias vitales del adulto – sus acontecimientos vitales – para que, en ellas, y a través de ellas pueda vislumbrarse un umbral de fe.

El lenguaje simbólico permite así revelar un sentido "alternativo" de las vivencias humanas sólo si toma seriamente en consideración estas vivencias en todo su acontecer concreto.

Lejos de ser una referencia inmediata al concepto abstracto, la acción simbólica permite llegar al significado "segundo", revelado por un exceso de sentido, un "algo más existencial", pasando a través de su significado "primero".

51 Ibid. P. 241.

52 Ibid. P.234.

Sólo atravesando plenamente la experiencia en su realidad concreta nos vemos conducidos a un sentido ulterior. El símbolo está siempre fuertemente vinculado a la realidad.

En virtud de esta dinámica es posible ofrecer un SA a partir de las experiencias de crisis, de los cambios en la vida del adulto, hasta el punto de poder afirmar que la “vida del hombre es el alfabeto de Dios”⁵³.

UNA SÍNTESIS

A partir de algunas categorías interpretativas del rito hemos podido constatar el valor “formativo” del rito mismo, entendido como capacidad de dar forma al adulto creyente, ofreciendo un contexto regenerativo de una nueva identidad.

Por su parte, *liminalidad* y *ordo* constituyen dos dimensiones decisivas que permiten el doble movimiento (horizontal) de desapego e identificación con la realidad que abre al doble movimiento (vertical) de radicalidad y dilatación asegurado por la actuación simbólica.

Para unificar en torno a una expresión el éxito de esta aportación, podemos recurrir al tema de la “*excedencia*”: la valencia liminal del rito, el orden ritual y el desorden, su dimensión de acción simbólica, son estructuras que favorecen una experiencia de fe abierta a la excedencia de Dios y a la excedencia del hombre.

Se trata pues de tres dimensiones del actuar simbólico ritual presentes en nuestras liturgias y capaces de crear las condiciones para una profunda acogida de lo inédito de Dios. SA significa hacerse disponible a lo imprevisto de Dios.

Por tanto, la liturgia si es respetada en sus ritos y en sus dinámicas, y no reducida a mera expresión formal de la fe, puede todavía hoy revelarse como contexto precioso y “formativo” para el adulto en situación de búsqueda.

53 Cf. E. BIEMMI – M. LOBASCIO, *L'uomo alfabeto di Dio*, en, *Il secondo annuncio. La mappa*, pp.15-21.

