

Mujeres y liturgia: la inclusión como criterio de comunión

Paula Depalma¹

Resumen

Este artículo reflexiona acerca de la participación de las mujeres en la liturgia. Lo hace proponiendo cuatro claves metodológicas para discernir el papel de las mujeres en la liturgia, en su constitución y en su desarrollo, y ofreciendo caminos de *aggiornamento* para que las celebraciones sean más inclusivas y creativas y renueven la vitalidad de las comunidades locales. Dada la comprensión actual de la Iglesia en categorías de sinodalidad, la liturgia se comprende bien como espacio de visibilidad de todos los bautizados y de comunión y de encuentro recíproco, propio de la naturaleza específica de la asamblea que celebra.

Palabras clave:

liturgia, teología feminista, ritos, sinodalidad, comunión

¹ Profesora de Introducción a la Liturgia y Sacramentos en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequéticas "San Pio X" de Madrid (Universidad Pontificia de Salamanca)..

1. Espacios litúrgicos de mujeres: una necesaria aproximación metodológica

Las mujeres han estado siempre presentes en los espacios litúrgicos. Sus presencias han sido más o menos activas según las épocas y los contextos. En los orígenes del cristianismo, por ejemplo, su presencia ocupa un lugar tan significativo que algunos autores, como Teresa Berger², define los espacios litúrgicos como espacios litúrgicos de mujeres: ellas ponen los lugares físicos, tanto sus casas como sus instalaciones en caso de ser mujeres pudientes económicamente, organizan en algunos casos a las comunidades, son líderes evangelizadoras y organizadoras rituales, practican funciones diaconales y ejercen las funciones ministeriales más diversas. El mismo relato oral acerca de la vida, muerte y resurrección de Jesús, que confluirá a partir de los años setenta en textos escritos, posiblemente era el resultado de la palabra de estas primeras mujeres cristianas que expresaban su experiencia de la resurrección del Señor y su anhelo de que volviera pronto y se hiciera presente en medio de la comunidad reunida.

¿Qué ha pasado entonces? ¿Por qué encontramos tan poco protagonismo y ministerios de mujeres dentro de las celebraciones litúrgicas? ¿Por qué los espacios físicos son indefectiblemente propiedad de los varones? ¿Por qué las palabras que recitamos y que están codificadas como depósito eucológico pertenecen a interpretaciones teológicas de un largo recorrido histórico en las que ellas poco han tenido ellas que ver? ¿Por qué no es una memoria obligatoria la fiesta de santa Tecla y por qué no se leen los *Hechos de Tecla* en las celebraciones? ¿Por qué María Magdalena no figura en los innumerables retablos que tenemos en nuestras iglesias de los apóstoles, si ella es precisamente la “apóstol de los apóstoles”? Además, la estructura de las iglesias en sus formas arquitectónicas y artísticas y en la distribución de los espacios nos introducen en una forma de vivir la celebración. No puede ser lo mismo rezar en la catacumba de Santa Cecilia en Italia que en La Sagrada Familia de Barcelona o en Nuestra Señora de Guadalupe en México.

2 T. Berger, *Women's Way of Worship. Gender Analysis and Liturgical History*, Liturgical Press, Minnesota 1999.

El campo litúrgico que estudia la perspectiva de género y feminista es entonces amplísimo. Analiza las celebraciones, los espacios, los tiempos, los protagonistas, los textos que se proclaman, sus interpretaciones y la lista es muy extensa³. En este artículo haremos referencia a un aspecto más bien metodológico a la hora de acercarnos a la situación de la liturgia desde una perspectiva feminista y de género. La razón para ello se basa en que no se ha establecido aún un nexo entre la liturgia más oficial y conocida y algunas celebraciones y ritos que plantean las mujeres de manera creativa y novedosa; además tampoco se han integrado de modo acabado los diferentes análisis en el campo de la investigación feminista en distintas áreas como antropológica, sociológica, exegética, histórica... que afectan directamente al entramado teológico que configura la liturgia cristiana. Por eso creemos necesario y urgente reflexionar acerca de las posibilidades de integración de estos factores con el fin de un *aggiornamento* de la liturgia a modelos culturalmente más actuales y teológicamente más proféticos e inclusivos.

2. Pasos para una teología litúrgica inclusiva

Proponemos una forma metodológica para acercarnos a la situación actual de la relación de las mujeres con la liturgia que siga una serie de pasos sin los cuales no es posible pensar la liturgia desde la perspectiva de las mujeres o feminista. Los pasos necesarios son:

- Ahondar en una hermenéutica cultural con su método de investigación del culto.
- Hacer una deconstrucción de una liturgia previamente contextualizada en otros lugares y tiempos y sobre todo con diferentes y variados acentos teológicos.
- Reformular algunos aspectos de las celebraciones, a partir del espacio intermedio entre tradición y presente, entre universalidad y contexto.
- Buscar un espacio de encuentro y de reconocimiento mutuo entre la tradición litúrgica codificada y la tradición celebrativa de las mujeres.

3 P. Depalma, *Espacios litúrgicos de mujeres*, Verbo Divino, Navarra 2020.

Nos detenemos en estos pasos a continuación, señalando algunos ejemplos para ver la importancia práctica de lo que se enuncia. Concluiremos señalando la necesidad de fomentar la creatividad de las iglesias locales como lugar de despliegue de la potencialidad simbólica y ritual según los tiempos y los contextos actuales.

2.1. La significatividad de una hermenéutica simbólico y cultural

El primer paso que planteo consiste en ahondar en una hermenéutica cultural. Es decir, prestar una atención especial a la dimensión simbólica, ritual y de culto o de celebración y preguntarnos qué ritos han estado en manos de mujeres, qué han hecho ellas, cómo lo han hecho, con qué mediaciones, objetos, gestos, palabras, formas relacionales...

Todo rito tiene, efectivamente, mediadores, objetivos o finalidad, objetos de mediación y señalan un modelo relacional. Incluso en los ritos más arcaicos encontramos estos elementos que se resumen en unos componentes estables que señalamos a continuación:

- La intención o funcionalidad. Todo rito pretende un objetivo, como por ejemplo aplacar las fuerzas negativas o maléficas o producir un bien o indicar una etapa de paso de algún miembro de la comunidad.
- La estructura relacional que traduce el modelo de vínculos de los miembros grupo. Puede ser, por ejemplo, más jerárquico o más comunional.
- Las mediaciones de la naturaleza y de mediadores.
- La narrativa, que puede ser escrita, oral o de inspiración.
- Los tiempos y los lugares.

Es importante recordar que la formación de los ritos tiene generalmente un largo recorrido y que pueden seguir un itinerario performativo o funcional en su constitución, o tal vez la combinación de ambos. Delimitar el rito y analizar sus componentes nos ubicará y dará la primera pauta acerca del rito que vamos a analizar. Además, no todos los ritos han quedado codificados y reconocidos. También otros han sido rechazados por las religiones más oficiales, pero para abordar el tema de las mujeres necesitamos prestar atención también a estos últimos.

2.2. Caminos de deconstrucción

El proceso de deconstrucción es importante para ser respetuosos con las tradiciones culturales y con las diferencias personales sean estas de raza, edad, lugar social, sexo... En concreto, desde el feminismo teológico se ha realizado un cuestionamiento de los lenguajes, mediadores, espacios y tiempos, ciclos anuales y semanales... como formas de contextualización de los ritos a un tiempo y sobre todo a unas categorías, mayoritariamente patriarcales, que corresponden a un determinado paradigma.

Por ello, la deconstrucción implica en primer lugar el reconocimiento de la inculturación a tiempos, lugares y sobre todo cosmovisiones previas. Es evidente que las celebraciones rituales no son idénticas en estructura y en forma cuando observamos el siglo III y el siglo VI. Son radicalmente diferentes por su contextualización a la romanización y la posterior estructuración según los estatutos jurídicos de su época. Incluso si analizamos los ritos de las primeras comunidades cristianas descubriremos que pertenecen a un momento histórico y a sus cosmovisiones y, sobre todo, a sus posibilidades reales, tanto de lugares, de tiempos, de personas, de grupos... No son ritos abstractos que pudieran trasplantarse a otra época o a otro contexto sin modificaciones o alteraciones. Por ello resulta tan difícil definir qué es aquello esencial y original que trae el paso de Jesús a la dimensión ritual y cultural. No es posible hacer una interpretación de talante mítico y considerar que el Jesús histórico definió lugares, palabras, gestos... de modo estructurado y estable. Sencillamente porque las tradiciones históricas son diversas incluso en el período en el que Jesús estaba presente y muchas de las narraciones escritas al respecto resultan incluso contradictorias. Insistimos en este punto: los ritos y celebraciones del cristianismo primitivo se dan en un contexto sociocultural determinado y están conformados a sus contornos como única posibilidad de desarrollarse.

Este punto es álgido para la teología litúrgica actual ya que la búsqueda de continua adaptación es relevante y obligatoria desde el concilio Vaticano II. La conciencia, nunca del todo clara, de qué aspectos de la liturgia han sido contextualizados es un requisito previo a cualquier posibilidad de *aggiornamento*. Por eso, es muy

importante delimitar aquellos aspectos que sean contextuales de otros que sean constitutivos o fundantes. El problema está en cómo discernir esta diferencia y dónde trazar la línea divisoria. Para ello, será imprescindible recurrir a un estudio no solo litúrgico sino interdisciplinar. Distintas investigaciones en el campo de la historia y la historiografía y el estudio de las fuentes bíblicas ofrecen mucha información sobre las celebraciones en los orígenes cristianos sin la cual se confunden con facilidad los aspectos constitutivos de los contextuales, sociológicos y temporales.

Es justamente en los aspectos no esenciales es donde entra con fuerza y esmero la deconstrucción. En las diferentes modalidades que comporta toda celebración y toda ritualidad (narraciones míticas, fórmulas rituales, preceptos éticos, invocaciones, himnos, aseveraciones dogmáticas, etc.) se hallan componentes que son susceptibles de modificación por el mismo hecho de haber sido configurados en función de un tiempo y de un lugar determinados. Y este proceso de deconstrucción es necesario especialmente desde la perspectiva de género dado que la mayoría de las mujeres no han estado presentes en la configuración histórica de la liturgia oficial.

Además, la deconstrucción implica también adentrarnos en la interpretación de las narraciones fundantes. Volver a leer con ojos nuevos, con ojos rituales limpios, los relatos y las historias que conforman nuestra tradición requiere un proceso de deconstrucción en el sentido de no dar por sentado aquello que reconocemos como parte de nuestra narrativa. No es una cuestión de conocimiento, sino de “no conocimiento”. Porque, para acercarse al universo religioso, incluso en el ámbito ritual, este es el mejor punto de partida.

2.3. El espacio intermedio

Pensar la liturgia atendiendo a la diversidad tanto contextual, racial, de género, de tiempos, de intereses... reclama buscar combinaciones de encuentro entre contextos que requiere aprecio al espacio liminal, de frontera.

Deconstruir no significa eliminar todo a modo de cataclismo. Significa permitir que los previos, en este caso celebrativos, que gozaban de autoridad y representación ahora atiendan y escuchen otras voces, otros cantos, otras formas de referirse a Dios, otras formas de alabarlo, de celebrarlo. Y significa que estas voces -nuevas y antiguas- que no han gozado de visibilidad en la oficialidad de la Iglesia, encuentren cauces de expresión reales y verificables.

Dentro de este proceso de encuentros que pueden actualizar las celebraciones, ocupa un lugar estelar la experiencia interpretada de los grupos de mujeres que siguieron y siguen a Jesús. Este énfasis en la experiencia colectiva desafía a animar el culto no tanto desde estructuras prefijadas sino desde el encuentro verdadero que reclama la mayoría de las veces la renuncia al poder de quienes diseñan la liturgia, para resaltar la vida de las personas como fuente y lugar para la teología, para una palabra sobre Dios y una palabra dirigida a Dios.

Por poner un ejemplo, desde 1960, se vienen realizando las llamadas “paraliturgias” que incorporan mujeres en sus ritos, gestos, ministerios.... Es importante destacar que muchas de estas mujeres son cristianas, bautizadas, y que solicitan visibilidad ritual dentro del marco eclesial. Recordemos que uno de los aspectos importantes de la liturgia es ser epifanía eclesial, es decir una manera de mostrarse de la comunidad *ad intra y ad extra*. Será necesario encontrar aquí diversos espacios de frontera, intersticiales o intermedios donde puedan tener un lugar sincrónico el conjunto la larga tradición de celebraciones más oficiales con otra tradición -con raíces también largas- que reúna la experiencia de mujeres en las celebraciones. Las mujeres siempre han estado en las celebraciones y muchas veces ejerciendo diferentes funciones ministeriales. Ello trae mucha vitalidad, y sobre todo aporta un dinamismo más integrador e inclusivo, a las formas más tradicionales. Evidentemente nos referimos aquí a modificaciones contextuales, pero como dijimos antes, habrá que hacer un estudio muy detallado para discernir qué es contextualidad y qué es esencial en términos celebrativos.

La realización de la liturgia debe ser expresión de la autenticidad eclesial y esta autenticidad ha de ser inclusiva y diversamente con-

solidada en comunidades locales. De lo contrario, la universalidad, que es una característica propia de la liturgia cristiana, opacaría toda muestra o manifestación cultural y contextual, dificultando la dimensión expresiva y sobre todo, significativa, de la liturgia.

Este enfoque exige un compromiso concreto con todos los bautizados y sus experiencias de fe comunitarias dando lugar a un modelo relacional más participativo e inclusivo, que coincide profundamente con los anhelos actuales de comprender a la Iglesia desde las categorías de sinodalidad. Esta óptica eclesial consiste justamente en el encuentro entre diferentes miembros de la Iglesia de modo que tengan voz y voto en las decisiones importantes de la vida y de la praxis eclesial. La comunión es justamente el criterio y el fruto de la acción sinodal⁴. Y esta comunión ha de traducirse en “asamblea” que celebra, que canta y que alaba en la celebración.

Evidentemente que la liturgia forma parte esencial de esta vida eclesial, hasta ser considerada su fuente y su culmen (SC 11). El acuerdo es unánime la definición de la asamblea que celebra con la categoría de comunión. Sin embargo, no todos entenderíamos de la misma manera esta caracterización de asamblea sinodal como representación de todo el pueblo de Dios, de todos y cada uno de los bautizados que tienen una misión confirmada sacramentalmente y necesaria para la realización eclesial más plena. ¿Qué relación hay entre la experiencia de comunión expresada en la liturgia y el consenso sinodal donde se realiza la comunión⁵? ¿No se esconde allí justamente, en la comunión, este misterio de la Iglesia y este misterio sacramental?

4 Cf. C. Lorefice, “Eucaristia e sinodalità. La comunione come criterio e frutto dell’azione sinodale”, *Rivista litúrgica* 109/1 (2022), 95-107.

5 P. Bua, “Eucaristia e sinodalità. Una traccia a partire da Sacrosanctum Concilium”, *Rivista litúrgica*, 109/1 (2022) 77-93. Y de hecho, es la asamblea reunida, donde se muestra la Iglesia tal cual es. Cf. E. Castellucci, “Nessuna Chiesa senza assemblea”, *Rivista litúrgica* (2022) 109-125 y más aún en el artículo G. Ruggieri, “La liturgia come matrice della sinodalità”, *Rivista litúrgica* 109/1 (2022), 127-153.

2.4. Espacio de encuentro y justicia, de fiesta y alegría

Un paso más en la metodología de un acercamiento inclusivo a la liturgia es la consideración de la celebración como espacio para el encuentro y la alegría. La celebración es encuentro y es fiesta y ello implica la alegría del continuo descubrimiento y la novedad, que ciertamente trasciende todo lo que conocemos y lo que entendemos. Solo entendida de esta manera inclusiva e integradora de las diferencias culturales, sociológicas o temporales, la liturgia es encuentro y es posible su celebración.

La larga tradición cristiana, inclusiva unas veces y excluyente otras, encierra un caudal de contenido religioso para todos los creyentes. Encontrar cauces de expresión ritual de estos contenidos de experiencia, espiritualidad y formas eclesiales es decisivo para que ello encuentre formas de corporeización y estructuración. No se trata de imponer otras normas y esquemas doctrinales para dar continuidad en próximas generaciones a un bagaje litúrgico antiguo. Se trata de reconocer aquello que para las mujeres es esencial en su forma concreta de comprender la fe y darle cauces de presente que viabilicen una experiencia saludable para la humanidad y para la tierra.

Los espacios de justicia solo son posibles si se reconoce un pasado de luchas y de encuentros y se busca dar visibilidad y viabilidad a diversos grupos y comunidades. La clave de la diversidad local, contextual y temporal es imprescindible a la par que la universalidad que manifiesta aquello que nos une incluso desde nuestras diferencias.

3. Ejemplificación a partir del análisis de Jn 12,1-11: la casa de María, Marta y Lázaro

A continuación, planteamos un ejemplo de cómo aplicar estos elementos hermenéuticos, de deconstrucción y de espacios intermedios a un relato evangélico. Analicemos a partir de un relato tomado de un relato del evangelio, Jn 12,1-11, cómo funcionan estos pasos metodológicos que señalamos y veamos cómo se ofrecen alternativas rituales inclusivas y diversificadas⁶.

6 En P. Depalma, *Ritos que transforman*, PPC, Madrid 2022, hago un estudio de diferentes rituales que figuran en los evangelios y que están protagonizados por mujeres. Muchos de ellos se han “domesticado” por la tradición interpretativa quitándoles su importancia cultural.

Según narra el evangelio de Juan, Jesús acude con asiduidad a Betania. A diferencia de las comunidades a las que se refieren los sinópticos, la comunidad del cuarto evangelio se formó en un contexto sinagoga que no reclamaba unas reuniones agapeicas y los espacios más comunes para sus reuniones celebrativas eran posiblemente salones anexos a las sinagogas o lugares cercanos a ellas. Resulta llamativo, entonces, que en la reflexión teológica tan elaborada que ofrecen estas comunidades, la casa de Betania aparece como un lugar privilegiado de reunión, evangelización y ritualidad.

Una mirada superficial -e incorrectamente generalizada- a la casa de Marta, María y Lázaro, la reduce a un lugar donde Jesús descansa, está en compañía de sus amigos y es acogido. Sin pretender minimizar la importancia de la amistad que Jesús pudiera tener con estos personajes del evangelio, debemos afirmar que la casa de María no representa solamente un lugar de encuentro amistoso y recreativo, lo cual en sí mismo ya sería un espacio significativo. Esta casa constituye un lugar privilegiado para el evangelista y la describe como lugar para las celebraciones en honor a Jesús, como espacio para la profecía, como centro evangelizador al que acuden aquellos que han sido testigos de los milagros de Jesús (en especial la resurrección de Lázaro), como escuela de Jesús en cuanto al servicio y como lugar ritual. Veámoslo en detalle a partir del relato de Jn 12,1-9 conocido como la unción en Betania.

3.1. Lugar de celebración

En Jn 12,1-2 se describe que: *“Seis días antes de la fiesta judía de la Pascua, Jesús llegó a Betania, donde vivía Lázaro, a quien había resucitado de entre los muertos. Ofrecieron allí una cena en honor de Jesús. Marta servía y Lázaro era uno de los que estaban en la mesa con él”*.

Se trata de una celebración en honor a Jesús donde Marta sirve, es decir, ejerce la diaconía. El lugar, primeramente descrito en términos más domésticos, se vuelve una sala para celebrar una cena o un banquete en honor de Jesús. Podemos deducir de este relato el servicio diaconal de Marta de atención a las mesas y los espacios seculares como lugares rituales plausibles para las comunidades joánicas primitivas.

3.2. Espacio para la profecía

El relato que encontramos en Jn 12,3-5 describe la acción de María que unge el cuerpo de Jesús: *“María se presentó con un frasco de perfume muy caro, casi medio litro de nardo puro y ungió con él el cuerpo de Jesús; después lo secó con sus cabellos. La casa se llenó con la fragancia del perfume”*.

Algunos biblistas afirman que este rito señala la realeza de Jesús que se hará presente en su hora, la hora de la cruz y de la resurrección. María, al ungir a Jesús, actúa como lo hacían los profetas de la antigua alianza y unge al rey de la nueva era. Este nuevo rey no impondrá su dominio político ni vencerá por la fuerza, sino que atravesará la muerte como el umbral a la nueva vida y como cumplimiento definitivo de la promesa de Dios.

Hay quienes señalan este rito como parte de una celebración funeraria, ya que dice el texto que María, con este gesto “se anticipa a la sepultura”. La unción del cuerpo de Jesús anticipa su pasión. La celebración, decíamos antes, es en honor de Jesús y Jesús está atravesando un trance hacia su muerte y resurrección. Celebrar a Jesús y con Jesús en este momento es reconocer lo que está pasando -su paso por la muerte- y ritualizarlo. Es compartir con él este momento, esta hora, y dar la posibilidad de aceptación y expansión.

La muerte y la vida se juntan en esta celebración. Pero no solo la muerte de Jesús sino también la de Lázaro. El amigo del Señor actúa como el testigo de que Jesús es el señor de la vida. Su presencia en este banquete lo hace ser la señal y la seña de resurrección. Si Jesús se encamina a la muerte, lo puede hacer bajo el signo de su dominio sobre ella. Los amigos ciertamente sostienen a Jesús y lo refuerzan en el momento que le tocará atravesar. Podemos afirmar entonces que la apropiación de la hora y el desvelamiento de su sentido residen tras este rito funerario que a la vez señala la realeza mesiánica bajo el signo de la cruz.

3.3. Escuela de servicio

Dos servicios se ejercen bajo las figuras de Marta y de María en el relato: Marta sirve y María ejerce un ritual de unción. Y, lo más sorprendente es que Jesús parece recoger sus acciones y reproducirlas de manera modélica para sus discípulos. Marta es quien sirve; Jesús enseñará a sus discípulos que él está entre ellos como el que sirve y que ellos han de hacer lo mismo.

María unge los pies de Jesús con un frasco de perfume muy caro. Y, de manera similar a la que María unge sus, él lavará los de sus discípulos. Jesús acoge el gesto de María y lo reproducirá con sus discípulos en la noche anterior a la pasión. El cuarto evangelio no presenta explícitamente la última “cena” de la pascua, sino que desarrolla el rito esencial de servicio representado con el lavatorio de los pies. Si en el evangelio de Juan no hay última cena sino justamente el lavatorio, este relato ocupa una importancia radical al mostrar la dinámica de servicio que se encarna en la casa de Betania y que se reproduce en la cena con los discípulos en la cual el servicio y la mutua servicialidad ocupan el lugar central. Jesús, en la última cena enseñará que está entre los discípulos como el que sirve y enseñará a los discípulos a hacer lo mismo, es decir, a lavarse los pies unos a otros.

3.4. Centro evangelizador

Esta escena de la cena en Betania acaba con la reunión de muchos judíos que van a Betania a ver a Jesús (Jn 12,9). Muchos judíos acuden a ver a Jesús y también a Lázaro. La “casa” de María es así presentada como un centro de paso de muchos judíos. En torno a ella, muchos tomarán la decisión de seguir a Jesús o acusarlo. Es un espacio de testimonio y de “evangelización” donde quienes acuden se convierten en testigos y ha de tomar una opción a favor o en contra de Jesús.

3.5. Espacio ritual

La unción con perfumes es ciertamente un rito conocido en el ambiente judío de la época de Jesús. En el Antiguo Testamento se cuenta que la unción se utilizaba especialmente para distinguir a los reyes, pero también para otro la designación de los profetas y de los

jueces o la consagración de los sacerdotes y de los altares (Lv 8,11-12). Estas unciones son ejercidas tanto por los patriarcas, por los profetas como por los sacerdotes. La acción ritual de María amplía entonces a los agentes de las funciones de consagración. Ella, en un espacio laico y cuasi privado, ejerce funciones proféticas o sacerdotales y consigue que el espacio propiamente doméstico sea amplíe como lugar de celebración y de acción ritual.

Con este relato hemos insistido en la importancia significativa de este ritual de unción, con varias características interesantes: acontece en un espacio diferenciado, es ejercido como rito profético en manos de una mujer, y el espacio de fraternidad (¿familiar o doméstico?) se vuelve expansivo como centro integrador, evangelizador al que acuden de todas partes a ver a Jesús y también a los testigos de su acción salvífica. Las mujeres en este relato ocupan posiciones rituales delimitadas y cumplen funciones ministeriales claras. Además, se trata de un rito que no está tipificado en nuestra ritualidad actual. Si buscamos en las narraciones evangélicas podemos encontrar gran cantidad de ritos diversos a la vez que diversidad a la hora de determinar los sujetos activos en ellos. Por supuesto, en estos agentes, la diversidad de género es palpable.

4. Conclusión: La creatividad de las iglesias locales

Siempre viene bien recordar que la Iglesia católica no es un conjunto monolítico sino que en su misma estructura se compone de diversas iglesias locales. Ciertamente la iglesia latina convive con veintitrés iglesias orientales en donde cada una tiene su propia formulación jurídica, litúrgica y acentos doctrinales y de espiritualidad. La realidad de estas iglesias *sui iuris*, según el *Código de Derecho Canónico*, potencia la comprensión de la Iglesia universal como un todo que se compone de comunidades diversas. Si bien, muchos teólogos actuales se preguntan acerca de la viabilidad de consolidación de más iglesias *sui iuris*, según este modelo, para otros significaría generar rupturas dentro de la catolicidad y universalidad eclesial⁷.

⁷ Para ahondar en este tema se puede ver P. Depalma, *Celebraciones creativas*, CPL, Barcelona 2021.

Más allá de que este debate y sus consecuencias prácticas y canónicas, queda claro que está en juego la potencia de iglesias y de comunidades locales en su configuración, como algo necesario y deseable, que en la actualidad cobra más importancia. La cuestión de la participación de las mujeres, su visibilidad ritual y jurídica y la realización mismo de la vocación bautismal y recibida en la confirmación refuerza la necesidad de institucionalizar espacios ministeriales acorde a sus tareas y ejercicios, incluidos los rituales. Por otro lado, la comprensión de la comunión, incluso en términos eucarísticos, exige una forma integrada y relacional donde los diferentes miembros se experimenten a sí mismos representados y reconocidos en su vocación personal y colectiva. No es suficiente que esos ministerios y funciones vengan establecidos y cedidos desde las categorizaciones eclesiales por ejemplo desde la constitución eclesiológica de la jerarquía eclesial de *Mystici Corporis Christi* del papa Pio XII. Se vuelve necesario el reconocimiento por parte de las comunidades locales de los diferentes dones que el Espíritu otorga a las iglesias. Probablemente no sea posible determinar y codificar esta diversidad a niveles generales y universales dado que las comunidades son esencialmente heterogéneas y ello es un dato constitutivo. Dicho de otra manera, las comunidades locales requieren en la actualidad del discernimiento conjunto de sus propios ministerios, funciones y estilos de espiritualidad y como consecuencia de ello pueden configurar sus formas rituales para que estas sean significativas para ellos. No significa esto que los ritos se gesten a posteriori de un proceso de categorización consciente y razonada según unos intereses determinados. Los ritos surgen mas bien de la experiencia interpretada de la vitalidad religiosa de las comunidades y colectivos o bien pueden estar en la base de ellas.

Pongamos un ejemplo del evangelio. Jesús celebra la pascua, según los ritos judíos. Pertenece a esta tradición religiosa y la acepta y asume. Para celebrar la pascua como buen judío podía ir al Templo de Jerusalén, podía leer los salmos propios del *Hallel* que eran los que se leían en estos tiempos fuertes, podía leer a sus familiares en torno a una mesa las lecturas como lo hacían los judíos adultos, podía preparar el cordero y las hierbas para la cena pascual... Posiblemente Jesús hiciera muchos de estos ejercicios rituales. Pero,

lo que llega a nosotros en los textos evangélicos es la narración de cómo sus amigos interpretan su propia vida en términos de pascua y hacen que la última cena se convierta en memorial por Jesús. Esto no era lo propio de este rito en sus raíces judías. Mucho menos lo era aquello que hace la tradición del cuarto evangelio que convierte una comensalía en un acto de servicio representado con el lavatorio de los pies. Es decir, en los relatos rituales del Nuevo Testamento descubrimos una apropiación de los ritos antiguos y una libertad en la reconfiguración que permite dar nuevos significados a ritos antiguos. En continuidad y en novedad. La celebración de la pascua continúa en el ambiente fiel manteniendo lo esencial y modificando lo que es novedad. De la misma manera, los cristianos de los siglos posteriores modificarán esos banquetes originarios y los adaptarán hacia ritos consolidados con categorizaciones y espacios propiamente sagrados.

También los cristianos hoy debemos recuperar con hondura los ritos que vienen de la milenaria tradición judeocristiana y encontrar formas de incorporar aquello que para nosotros es hoy significativo⁸. En lo que respecta a la participación activa de las mujeres, está claro que, según las celebraciones que se vienen realizando, y los estudios teológicos interdisciplinarios, hay algunos puntos en lo que hace a la actualización celebrativa que no se puede soslayar: los sujetos agentes de los ritos, los relatos que tienen protagonistas mujeres, el ejercicio de interpretación de los textos sagrados, las oraciones por los seres queridos y por la tierra, la designación de los tiempos presutando especial atención a los ciclos de la vida -junto a los ciclos del año litúrgico-, y las mujeres que nos precedieron en la historia en sus luchas y desafíos como mujeres creyentes. Mantener espacios, lugares, personas, esquemas y modelos relacionales diversos es importante a la hora de contextualizar los ritos. Hacer de la asamblea litúrgica una comunidad inclusiva es decisivo.

8 P. Depalma, "Reforma litúrgica: tradición, interpretación y sentido", *Phase* 359 (2021) 35-40.