

Los ritos en una sociedad técnica

La crisis de los ritos

Nuestra sociedad, centrada en el rendimiento y la eficacia, no deja demasiado espacio a la celebración. Los seres humanos cada vez se toman menos tiempo para vivir la «fiesta», absortos como están en cumplir los programas que la ciencia o la técnica han establecido para ellos. Al mismo tiempo se han abandonado los símbolos, los ritos y los rituales. Como dice el zorro en *El principito* de Saint-Exupéry, «es algo demasiado olvidado»; los hombres y las mujeres ya no tienen tiempo de «domesticar» su vida, las cosas y las personas.

Casi todos los ritos se ven afectados por esta crisis, aunque de maneras distintas. La Eucaristía, por ejemplo, sigue atrayendo gente, pero la mayor parte del resto de los sacramentos han sido abandonados o crean problemas. Por otra parte, las exequias siguen pareciendo una de las celebraciones cristianas que mejor responden a las necesidades del pueblo; ahora bien, precisamente este rito no es reconocido como sacramento. Las comunidades tratan de vivirlo sin preocuparse de teologías sacramentales. Por el contrario, cuando se trata de «sacramentos»

una excesiva preocupación por la ortodoxia hace que disminuya la espontaneidad. ¿No se deberá a esto el que los sacramentos «catalogados» como tales por el Concilio de Trento (y, consiguientemente, sujetos a una teología normativa) no funcionen tan perfectamente? ¿Qué es lo que hace que un rito responda o no a lo que espera el pueblo?

Más allá de lo racional: los ritos, expresión de tensiones existenciales

En este libro consideraremos como ritos los actos y las celebraciones simbólicas que marcan un momento significativo; no nos interesaremos apenas, por tanto, por los gestos estereotipados y repetitivos, «rituales de la vida cotidiana» que, aunque sirvan para disminuir la angustia de la existencia, no tienen prácticamente resonancias simbólicas.

Los ritos están presentes en todas las culturas; su principal función parece consistir en ayudar a los seres humanos a acercarse a determinados acontecimientos y coyunturas existenciales que se resisten al lenguaje unívoco y frío de la razón. En el centro de las tradiciones religiosas, y de las tradiciones cristianas en particular, los ritos van más allá de los discursos racionales y moralizantes, introduciendo al hombre en unos niveles de profundidad de vida que no pueden experimentarse si no es a través de los rituales.

Mi hipótesis de base consiste en que, en toda sociedad humana, siempre que se produce un acontecimiento de cierta importancia, las personas utilizan, para vivirlo, la mediación de los ritos. Esto sucede incluso en nuestra sociedad, que ha perdido la mayor parte de sus ritos tradicionales y los ha sustituido por un acercamiento científico y técnico que, en el fondo, desempeña las mismas funciones: las ciencias se convierten en una especie de

rituales cuando dicen cómo deben suceder las cosas y cuánto contribuyen a «domesticar» las realidades vividas (pensamos en el psicoanálisis). Desgraciadamente, estos ritos científicos y técnicos se viven en un lenguaje unívoco en el que hay una palabra, y sólo una, para cada cosa; al final acaban siendo aburridos y pobres y cuadrando perfectamente con lo que Marcuse ha descrito como «sociedad unidimensional».

Los ritos guardan siempre relación con tensiones existenciales; lo que es únicamente «factual» no es objeto de un rito. Una tensión existencial, por el contrario —ya sea que se esté viviendo o en vías de resolverse—, no puede ser expresada con un lenguaje exclusivamente racional o fáctico, sino que exige un ritual. Si deseo expresar mi condolencia a alguien que acaba de perder a un ser querido, todo cuanto pueda decir se quedará corto o sonará a falso; pero el gesto —ritual— de poner mi mano sobre su hombro me permite transmitirle mi afecto y mi condolencia, porque permite vivir y expresar la tensión vivida. Lo mismo ocurre con las exequias, un conjunto de ritos que acompañan el encuentro de alguien con la muerte y la reestructuración de la vida y las relaciones sociales que va a seguirse. En casi todas las culturas hay celebraciones también que señalan la culminación de un trabajo importante, como puede ser el de la recogida de la cosecha: la distensión, el júbilo y la satisfacción por lo realizado incitan a la fiesta, que será vivida por todos juntos. Hay ritos, igualmente, que señalan los momentos de separación o despedida, el paso a la edad adulta, el matrimonio, el nombramiento de un jefe, la jubilación, etc. Lo que caracteriza a cada uno de estos acontecimientos es que todos ellos conllevan una tensión existencial de cara a unas relaciones sociales que adoptan unas formas y unas estructuras nuevas.

Casi todas estas tensiones presentan aspectos conflictivos; si bien un matrimonio es causa de alegría, también conlleva riesgos y es probable que origine conflictos en-

tre los esposos, o entre éstos y sus familiares, o entre las respectivas familias, o puede tratarse también de conflictos ocasionados por obligaciones laborales...; el vínculo relacional que es el matrimonio va siempre, pues, acompañado de tensiones conflictuales. Igualmente el nacimiento de un hijo modifica la vida de los padres y sus relaciones sociales: surgen otras obligaciones, de las que se seguirá una nueva «negociación» de los lazos entre el esposo, la esposa y los diferentes hijos; y esto no siempre se vive de manera armoniosa. Y así sucede con casi todas las situaciones en las que los seres humanos utilizan ritos, porque todas ellas conllevan penas, alegrías, tensiones y conflictos. Lo que los ritos permiten es celebrarlas, es decir, vivirlas intensamente.

Así pues, mi hipótesis consiste, por una parte, en que los sacramentos guardan relación con «momentos coyunturales» de carácter individual o colectivo y con tensiones existenciales de la sociedad; y por otra parte, que las celebraciones sacramentales se tornan insípidas, inútiles y mágicas cuando se viven sin referencia a dichas tensiones, «momentos coyunturales» o conflictos. Por lo demás, cuando todo esto se tiene en cuenta, la significación de los sacramentos queda iluminada y los ritos permiten abordar mejor las realidades humanas a las que hacen referencia.

Los ritos, por consiguiente, guardan una estrecha relación con las tensiones más profundas de la existencia y, por lo mismo, evocan siempre sus dimensiones últimas, es decir, lo trascendente, en una u otra forma. Los ritos no hablan únicamente de lo que se hace o lo que se tiene, sino que, frente a los momentos críticos de la existencia, se refieren a lo que en último término se es. Por eso conllevan casi siempre una dimensión religiosa. Frente a los «momentos coyunturales» que los ritos evocan, lo que está en juego es la verdad de todo cuanto le ha sido dado vivir a los seres humanos. Y por eso los ritos son uno de los lugares privilegiados en los que Dios se manifiesta

y los seres humanos se sitúan frente a El. Así pues, los ritos constituyen —y de un modo sumamente natural— uno de los vectores principales de la oración y del culto.

La eficacia de las celebraciones

Lo propio de la celebración ritual es que permite vivir mejor las tensiones que evoca; en este sentido, un buen rito es siempre eficaz por sí mismo. Lo cual, en lenguaje teológico, significa que la gracia sacramental no es algo que sigue o acompaña al rito, sino que es producida por la celebración misma, que, al ayudar a vivir el «momento coyuntural» que se celebra, se torna manifestación del amor de Dios.

La eficacia de los ritos puede constatarse en circunstancias muy variadas. Si alguien, por ejemplo, va a realizar un largo viaje, se le hace una fiesta de despedida; dicha fiesta y la preparación de la misma permiten vivir la separación, adaptarse poco a poco a la idea de la marcha y vivir humanamente el «momento coyuntural». Una buena fiesta de despedida no es un rito mágico, porque en ella algo se hace real. Tras la fiesta de despedida, uno ya no es el mismo ni enfoca del mismo modo la separación, porque los ritos de la fiesta han reestructurado las relaciones sociales. Los cuáqueros tienen una maravillosa expresión para referirse a la acción que realiza la celebración cuando afirman que ésta «les habla a su misma condición». Es algo parecido a lo que sucede cuando, tras asistir a unas exequias, se dice: «Esto me ha hecho mucho bien y ahora estoy más dispuesto a afrontar el futuro». Y lo mismo ocurre cuando, después de una boda, los padres viven más apaciblemente el hecho de que su hijo siga por sí mismo su propio camino, sin tener ya tanta necesidad de ellos; en estos casos la fiesta ritual ha permitido, una vez más, vivir una modificación de las relaciones sociales y «domesticar» la nueva realidad que uno se ha visto llamado a vivir.

Más allá de los lenguajes unívocos

Abordar el estudio de los ritos desde este punto de vista significa, evidentemente, salirse del ámbito de los rituales esclerotizados en los que una teología racionalista había encerrado los ritos sacramentales. Lo que les esclerotiza es muchas veces la primacía que se concede al discurso teológico o a la razón, más que a lo que, animados por el soplo del Espíritu, viven los cristianos y sus comunidades. Se busca entonces exclusivamente cumplir lo que una norma abstracta ordenaría, con lo que, de hecho, lo que se hace es confundir norma y tradición. Ahora bien, una tradición es todo un pasado que permite discernir nuevas significaciones, mientras que una norma tiene el peligro de encerrar en la univocidad de su propia racionalidad.

Desde el momento en que se ha vivido un acontecimiento importante, la razón ya no basta (¡al menos la razón lineal, unidimensional, deductiva!). Frente a problemas de fácil solución —pedir a alguien que te acerque un cenicero, por ejemplo—, el razonamiento habitual funciona perfectamente; no hay problema. Pero ante situaciones más complejas, el lenguaje corriente no funciona ya de la misma manera; las palabras resultan demasiado cortas y vacías; y en ese preciso momento se acude casi automáticamente a gestos rituales. El modo de funcionamiento de estos gestos es muy significativo: es preciso que no digan demasiado; pero también es preciso que previamente una tradición cultural les haya conferido un significado. Así, por ejemplo, si yo pongo mi mano en el hombro de una persona que está sufriendo, este gesto puede funcionar como un rito, porque me ahorra explicitar mis sentimientos con palabras que podrían sonar a ficticias. Pero como este gesto es ya suficientemente conocido en nuestra cultura, la persona en cuestión se da cuenta de que pretende decir algo; ahora bien, sin la previa tradición cultural que otorga al gesto una determina-

da significación, esa persona se preguntaría qué es lo que ocurre. Gracias a esta tradición, el gesto se hace palabra; pero una palabra que no agota todo aquello de lo que el gesto es portador. La otra persona puede comprender que lo que el gesto pretende decir es algo así como: «Estoy contigo»; pero, al mismo tiempo, la comunicación no se pierde en un lenguaje racional unívoco, que estaría fuera de lugar en tales circunstancias.

Un lenguaje plurívoco

Un rito, por lo tanto, viene determinado de antemano por una cultura; pero, contrariamente a lo que sucede con el lenguaje racional o científico, su significación queda abierta y puede implicar diversos sentidos. Para que el gesto o la celebración ritual adquieran toda su dimensión, es preciso que quienes los realizan pongan en ellos de su parte lo que desean poner. Pero en el rito no se requiere decirlo todo ni encerrarse en lo que se dice. Así es, por ejemplo, como funciona el ritual de la «tarta de aniversario»: simboliza unas relaciones, dice algo, es el soporte de un vínculo entre las personas..., pero su significación sigue abierta y no ha sido determinada de una vez por todas.

Los elementos centrales de los ritos son, por lo general, objetos y gestos, pero también, a veces, palabras ritualizadas. Un ejemplo elocuente lo constituye la expresión que suelen repetirse los enamorados: «Te amo». Esta expresión es un rito, dado que no tiene un contenido racional muy preciso (puede significarlo todo), si bien el contexto cultural indica aproximadamente su sentido. Los enamorados pueden repetirse estas palabras porque no encierran la relación amorosa en un lenguaje unívoco; y sin embargo, estas palabras expresan una relación que sabemos que es inexpresable.

En la ambivalencia y la sobredeterminación del rito,

cada cual puede, de alguna manera, poner de su parte lo que desee, porque un rito es una especie de «albergue español», donde uno encuentra tan sólo lo que previamente ha llevado consigo. La expresión «te amo» puede ser una expresión vacía o llena de sentido. Lo mismo que una tarta de aniversario. Si no existiera esta costumbre de regalar una tarta y ejecutar la consabida canción de siempre, tal vez no sabríamos cómo hacer resaltar ese momento de la existencia de cada uno. Por eso es importante que la canción sea un tanto genérica, porque si fuera demasiado explícita no podría funcionar como rito ni vehicular los sentimientos, a veces diversos y hasta ambiguos, de los participantes. Es esta indeterminación la que permite que, en determinadas circunstancias, un rito pueda convertirse en una parodia. Ahora bien, aunque es cierto que puede expresar muchos significados, ello no quiere decir que pueda vehicular *cualquier* significado, so pena de que se «distorsione» auténticamente el rito o, para emplear un lenguaje religioso, se cometa con él un «sacrilegio», como ocurriría si se celebrara un aniversario en una familia en la que el sentimiento predominante fuera el odio.

Un rito, por consiguiente, puede ser «pervertido» cuando —como indica la propia etimología de la palabra— se «tuercen» o se alteran sus significados para introducir algo totalmente distinto de lo que comúnmente se considera que debe expresar. Tales «perversiones» pueden ser intencionadas, como sería el caso de quien dijera: «te amo» a alguien a quien se piensa traicionar (¡el beso de Judas!); pero la mayor parte de las veces la perversión se produce a través de unos mecanismos sociales un tanto difusos e inconscientes. Así, por ejemplo, se da la perversión cuando el bautismo expresa la *apropiación* de un nuevo miembro por parte de la Iglesia, siendo así que el rito original hablaba más bien de una *liberación*. Todos los sacramentos, por tanto, pueden ser pervertidos cuando dejan de ser la celebración del poder libera-

dor de Dios para convertirse en un medio de reprender (y de este modo «controlar» y, a veces, incluso «atrapar») a los cristianos.

Resumiendo todo lo anterior, podemos definir el rito como un gesto o una palabra que posee un significado en parte predeterminado por la cultura ambiente, pero que, al mismo tiempo, no dice demasiado, de suerte que los individuos o comunidades pueden experimentar en él lo que ellos mismos llevan y sienten en su interior, sobre-determinando sus significados.

El mito de la espontaneidad

Si lo anterior es cierto, entonces hay que mirar con mucha circunspección todo lo que pretende ser «rito espontáneo». De hecho, nunca hay un rito totalmente espontáneo y nuevo, porque siempre es a través de los rasgos de una cultura como se expresa lo que se vive. A veces se podrá crear un nuevo ritual ensamblando una serie de gestos significativos que no siempre han estado juntos de la misma manera. Pero, si alguien instaurara un rito a partir de nada, su comportamiento resultaría sencillamente extraño y correría el riesgo de pasar por loco. Los ritos no se inventan, del mismo modo que no se inventa una lengua, la cual se aprende, se enriquece, se transforma, pero ¡no se crea de la nada! La construcción de nuevos ritos es un lento proceso que implica toda una trayectoria por parte de una comunidad y requiere una gran dosis de energía. De hecho, una celebración elaborada de un modo casi enteramente nuevo y sin ningún tipo de vinculación con unas estructuras rituales ya existentes, sería algo verdaderamente fatigoso y demasiado racional, porque habría que explicarlo todo en cada momento. Cuando, a pesar de ello, algunas personas pretenden hacer nuevos ritos de todo, frecuentemente acaban elaborando celebraciones que hablan más a la cabeza que

a la totalidad del ser humano. Semejantes celebraciones corren el peligro de ser dominadas por una casta de clérigos o por una «élite» que se preocupa de que «todo suceda como es debido». Por el contrario, resulta posible una verdadera espontaneidad en aquellas comunidades que comparten unas mismas raíces culturales y que logran expresarse gracias a elementos rituales de todos conocidos, los cuales realizan una especie de «bricolage», utilizando un patrimonio de rasgos significativos comunes.

Este uso de elementos culturales ya presentes es importante en los ritos, tanto más cuanto que es el ritual el que permite a los seres humanos afrontar sin demasiado temor los momentos difíciles y «domesticar», por así decirlo, los momentos coyunturales de la existencia. Recordemos el encuentro del principito y el zorro en el relato de Saint-Exupéry: sólo acercándose muy poco a poco, cada día un poco más que el anterior, podrá ser domesticado el zorro, es decir, dejará de tener miedo del principito. Hay ahí todo un juego, tras el cual se normaliza la situación ansiógena: es el juego del acercamiento. «Es un rito», hace observar el zorro al principito al invitarle a acercarse poco a poco. El carácter repetitivo del rito es esencial para su funcionamiento, porque permite disminuir la tensión frente a lo desconocido. En el fondo, un rito es un «juego» que imita un «paso» de un momento a otro, que permite acostumbrarse poco a poco a la realidad. Y es familiarizándose con las nuevas relaciones sociales «interpretadas» en el rito como se aprende progresivamente a aceptarlas. La repetición es una manera de decir y volver a decir lo que no puede expresarse por medio del puro lenguaje lógico. Así, cuando se prepara y se realiza debidamente una celebración matrimonial, se está «interpretando» la toma de conciencia de diversos sentimientos; toma de conciencia que sirve para reestructurar las relaciones sociales vinculadas al matrimonio. La repetición ritual hace decrecer la tensión y permite que

se produzcan con normalidad los «pasos» o momentos cruciales ineludibles. Después de todo, tal matrimonio concreto tal vez sea único para nosotros, pero ha habido otros anteriormente, y habrá otros después que se celebren con palabras y gestos semejantes. El tomar conciencia de esto como de una experiencia común permite sentir mejor y domesticar lo que se vive.

La evolución del sentido de los ritos

En todas las culturas existe un cierto número de «ritos instituidos». Se trata de «pasos» bastante importantes que los miembros de la comunidad se ven invitados a «señalar» mediante una celebración. En el mundo occidental latino, los «pasos» o momentos decisivos a los que parece haberse otorgado mayor importancia guardan relación con los siete sacramentos: la recepción o acogida de un nuevo miembro; el reconocimiento de que ese miembro tiene su propia palabra; la petición y la concesión del perdón; la proximidad de la muerte; la institución del matrimonio; la habilitación del animador de la comunidad; y, por último, el momento de decidir en lo desconocido. Pero estos sacramentos no constituyen las únicas celebraciones rituales de los católicos. Ya nos hemos referido a los funerales. Pero detengámonos ahora en la cuaresma, con su celebración del ayuno, la ceniza y otros símbolos. Tal celebración —como todos los ritos, por lo demás— puede tener multitud de significaciones, de las que vamos a intentar explorar algunas.

Tal como siempre lo han expresado los textos litúrgicos, la celebración de la cuaresma es un modo de «señalarse» frente a las injusticias del mundo. La significación simbólica del ayuno está indudablemente vinculada a nuestra psicobiología: hay situaciones que «hacen perder el apetito». Ayunar es «interpretar» la pérdida del apetito, de tal manera que uno se familiariza con aquello que,

en nuestro mundo, «nos hace perder el apetito». El símbolo de la ceniza gira en torno a parecidos significados: cuando tienen lugar grandes dramas, ya no tiene uno tiempo para lavarse y se vuelve sucio y como cubierto de ceniza. Por otra parte, vivir de este modo significa hallarse en situación de disidencia en la sociedad y situarse al margen de «los que viven en los palacios». Además, cuando uno se ve absorbido por algo muy importante, por una militancia —por ejemplo— que exige dedicar toda la existencia en un momento dado, ya no tiene uno casi tiempo para comer. La celebración ritual de la cuaresma conduce, a quienes se entregan a ella, a revivir e imitar todo esto (y, por lo mismo, a familiarizarse con el sentimiento de que hay *acontecimientos de tal gravedad* que verdaderamente hacen perder el apetito, que no le dejan a uno tiempo ni para lavarse y que frente a ellos se encuentra uno ante una auténtica «desviación»). Es, por así decirlo, una fiesta de la *distancia* con respecto a un orden injusto; distancia que difícilmente experimentarán los que jamás se señalan a sí mismos un tope frente a la sociedad de consumo. Esta fiesta, por otra parte, pone en funcionamiento y se entrecruza con otras muchas simbólicas: la larga marcha de liberación por el desierto, el «hambre» de la «palabra de Dios», etc. No se pueden reducir estas simbólicas a una sola significación.

La cuaresma ilustra dos importantes condiciones de todo rito comunitario: las tradiciones y las evoluciones. De una parte, si se practica una «fiesta de la distancia», es porque hay una tradición que incita a hacerlo. Porque sin esta invitación, ¿se dejaría uno tan fácilmente verse confrontado a los conflictos que subyacen al hecho de vivir en una sociedad injusta? La invitación a las celebraciones rituales le ayuda a uno a acercarse a una serie de conflictos, tensiones y momentos coyunturales que, sin dichas celebraciones, tal vez se intentaría evitar. Esta invitación es una llamada a vivir de un modo profundo y serio la existencia.

El ejemplo de la cuaresma, por otra parte, indica que los significados de los ritos son constantemente reelaborados. Los que aquí hemos presentado no se corresponden exactamente con una distinta y tradicional concepción de la cuaresma ligada a la mortificación. Es normal que evolucionen los significados de los ritos, porque los símbolos rituales están sobredeterminados y siempre desbordan los significados que los teóricos puedan otorgarles. Al ser simbólico, el rito no recibe su significado sino en relación con todo el contexto en el que se celebra. Sería vano, por tanto, pretender determinar este significado de una vez por todas, porque sabemos que evoluciona de acuerdo con las situaciones y las culturas.

El paso de un significado a otro (que no excluye al primero, dado que los ritos están sobredeterminados) se denomina a veces «transacción», que consiste en poner en primer plano un elemento simbólico hasta entonces descuidado. Una transacción es muchas veces lo que acontece con las tensiones y las luchas sociales. Así, la celebración de la cuaresma, tal como ha sido expuesta más arriba, está en consonancia con el sentir de aquellas comunidades más sensibilizadas frente a las injusticias sociales, mientras que antiguamente hallaba una mayor resonancia en la sociedad burguesa, más calculadora e interesada y que, consiguientemente, concedía una gran importancia a la ascesis por sí misma. Por eso es por lo que el enfoque más habitual en la primera mitad del siglo XX insistía en la ascesis y en la mortificación, mientras que hoy el tema de la justicia ha asumido el papel preponderante.

Todos los ritos —incluidos los sacramentos— son, de este modo, objeto de luchas ideológicas, porque todos ellos reflejan e intentan reforzar —y hasta instaurar— distintos órdenes sociales. Ciertos significados de los ritos serán percibidos por algunos como «perversiones», según la idea que se tenga de lo que es una «buena sociedad»,

unas «buenas» relaciones sociales y, en definitiva, según cuáles sean las propias fidelidades o «solidaridades».

En nuestra sociedad técnica son muchos los ritos que funcionan mal. A las comunidades de nuestra sociedad les resulta difícil «acompañar» a los individuos en aquello que viven; parecen haber perdido la capacidad de simbolizar los compromisos que las estructuran. De hecho, en el mundo hiper-industrializado han sido sustituidos los ritos por gestores y psicólogos. Así, en el momento de reestructurar unas relaciones sociales o de vivir un «momento decisivo», se acude a un psicólogo, que ayudará al individuo a dar el paso. Si se trata de una situación más colectiva, entonces lo normal es acudir a un experto en gestión. Sea como sea, el proceso es evidente: las ciencias y las técnicas han asumido determinados papeles que las celebraciones rituales desempeñan en otras civilizaciones.

Ritos y relaciones sociales

Lo que en el fondo subyace a los ritos es un problema de relaciones sociales: siempre que se festeja algo a través de un rito, hay unas relaciones sociales que se anudan y se desanudan. Es por esto por lo que las sociedades, las comunidades y los individuos instituyen celebraciones rituales para «domesticar» las tensiones y los conflictos ligados a estas relaciones sociales. El rito es siempre una manera de conjurar la violencia posible de la vida social, ya sea remedando la resolución de las tensiones, ya sea festejando su desaparición, pero, en cualquier caso, viviéndolas, experimentándolas y simbolizándolas. Las celebraciones que evitan evocar y simbolizar los conflictos y las tensiones de la existencia no tardan en degenerar en algo banal e insípido, haciéndose, por lo general, mortalmente aburridas. Y esto sucede con mucha frecuencia, porque los grupos dominantes de la sociedad

suelen tener bastante interés en que se evoquen lo menos posible las tensiones sociales; la ideología dominante tiende a producir celebraciones rituales que integren a los diversos estratos de población en la «gran armonía» que pretende ser el orden social dominante. Y los sacramentos no han escapado a esta ley sociológica.

Para comprender las celebraciones, hay que examinar, pues, las relaciones sociales y los conflictos a ellas subyacentes. En determinados casos son perfectamente visibles, como ocurre con el sacramento del perdón, la celebración de una despedida, la recepción de un nuevo miembro en la comunidad, etc. Otras veces, por el contrario, no resultan tan visibles. Así, para muchas personas, la celebración de un matrimonio no debería evocar más que el maravilloso idilio que se inicia; pero esta forma (irreal) de verlo oculta otros aspectos de lo que allí se vive, como es, por ejemplo, la separación con respecto a la familia que la institución de la nueva pareja supone, o la nueva reestructuración que habrá que hacer de los anteriores lazos de amistad y compromisos sociales, sin olvidar los conflictos que los nuevos cónyuges habrán de afrontar en su vida de pareja. El sacramento del Orden, igualmente, celebra la esperanza de que los nuevos animadores de la comunidad cristiana habrán de ser verdaderos signos del amor de Dios a su pueblo; pero también conocemos todos los disparates que puede conllevar el clericalismo, así como la casi absoluta imposibilidad para los seres humanos de instituir un poder que no suponga abusos. Examinando de este modo todos los ritos de una sociedad, acabaríamos viendo que no conservan su dimensión profunda más que en la medida en que no camuflen las violencias y las tensiones sociales inherentes a lo que celebran. Sólo cuando una celebración toca de cerca las contradicciones presentes en los individuos y en las comunidades, resulta uno «reconfortado» por ella. Si el fariseo de la parábola regresa a su casa sin que en su oración haya sucedido nada ex-

traordinario, es precisamente porque, contrariamente a lo que ocurre con el publicano, no ha sentido ni reconocido las contradicciones de su existencia.

Todas las tensiones que los ritos celebran no son, sin embargo, conflictivas. Ahora bien, aun así, la profundidad de una celebración sigue estando vinculada a tensiones existenciales. Así, por ejemplo, el sacramento de la unción de los enfermos o el rito de las exequias sólo tendrán consistencia y podrán hablar «a la condición de las personas» si ayudan a éstas a afrontar las realidades de la enfermedad y la muerte, con todo lo que dichas realidades implican de desconocido, de interpelador y de «separador».

En la medida en que las celebraciones están vinculadas a las relaciones sociales y a sus modificaciones, en esa misma medida tienen también que expresar los temores que acompañan a los «momentos coyunturales» de la existencia. La comunidad que celebra, trata de domesticar la nueva situación, para lo cual es necesario todo un juego social, consistente en expresar dicha situación, imaginarla, negarla, remedarla...; en suma, prepararse para ella. Para comprender este «juego ritual» basta con observar cómo se comunica a una persona la noticia de que padece una enfermedad incurable: tomándose tiempo para que esa persona pueda, poco a poco, ir haciéndose a la idea y afrontar las tensiones que esa desagradable realidad conlleva.

Este hecho de aproximarse a las contradicciones (sociales o individuales) se observa en todos los ritos, al menos en la medida en que éstos no han sido transformados en puro folklore comercializado. La celebración del carnaval es típica a este respecto: si para algunos «espectadores» no es más que una fiesta que se contempla, para los actores —para los bufones de Binche, por ejemplo— se trata en realidad de un rito auténticamente profundo. Ellos han estado ahorrando durante todo el año para poder participar en esta fiesta en la que, al me-

nos momentáneamente, desaparecen las barreras y las contradicciones de la sociedad. En el carnaval llegan a abrazarse, sin que suene a falso, personas enfrentadas por una enemistad de siglos; patronos y obreros pueden encontrarse en la fiesta; se da una verdadera transgresión de las barreras habituales. La fiesta habla de otro mundo, de otras maneras de vivir distintas de las que se experimentan a diario. Su interés radica precisamente en ponerse en situación de ruptura con lo cotidiano. La teología cristiana expresará este aspecto hablando de una *dimensión escatológica* de los sacramentos, es decir, de la irrupción en lo cotidiano de lo que, de otro modo, no existiría sino como aspiración utópica. Lo que se vive en el carnaval se encuentra también en otros ritos, tales como el aniversario, que marca también una ruptura con las rutinas diarias, donde las personas pueden encontrarse por encima de aquello que de ordinario suele dividirlos. Y lo mismo sucede con la celebración de un matrimonio, donde se habla de la esperanza de una vida común, llena de ternura y actitudes de apoyo, a pesar de todas las tensiones existentes en la institución familiar.

Ritos y transgresiones sociales

Los ritos funcionan muchas veces como «puntos-de-no-retorno», como transgresiones, en el sentido etimológico del término (es decir, como el paso de una frontera). Así, por ejemplo, el compartir el pan con un enemigo puede contribuir a modificar fundamentalmente la relación; es posible —y hasta probable en muchos casos— que no se produzca la reconciliación; pero, después de la celebración, ya no se puede considerar al otro de la misma manera. Igualmente, una celebración en la que unos padres se ven forzados a tomar totalmente en serio el hecho de que su hijo ha recibido el Espíritu de Dios y que este Espíritu habla en él, puede modificar profun-

damente la relación padre-hijo. Los ritos, por consiguiente, cambian algo en la existencia, hasta el punto de que no siempre es posible dar marcha atrás, porque los ritos crean nuevas relaciones sociales. Y es de ahí de donde procede indudablemente la concepción mágica del rito: cuando, después de vivir como es debido una celebración ritual, se considera todo lo que ha sucedido, se tiene a veces la impresión de que ha funcionado una especie de varita mágica. (Más adelante reproduciremos el relato de una celebración tenida en la habitación de un enfermo y que revolucionó las relaciones de una familia).

Así pues, los ritos bien realizados rompen límites y llevan a las personas y a los grupos a las fronteras —a veces ignoradas— de su existencia, produciendo una serie de profundos efectos, muchas veces tan eficaces como una psicoterapia. Si los ritos, por tanto, tienen este poder, ¿es extraño acaso que normalmente se les atribuya una dimensión sagrada? Los que, por ejemplo, *participan* en un carnaval saben perfectamente que algo va a tener lugar, y que ellos no van a salir del carnaval igual que entraron. Y lo mismo se diga de toda celebración que afecte a las profundidades del ser humano y de la sociedad. A este tipo de celebraciones se asiste con esa especie de fascinación y temor reverencial que caracteriza al sentimiento de lo sagrado. Se acude como acudía Moisés al monte Sinaí, donde sabía que iba a encontrarse con Yahvé. En los ritos debidamente vividos puede uno ser llevado, individual o colectivamente, a descubrirse a sí mismo transformado o a dar un nuevo paso en la vida. ¡Cuántas personas, muchas veces con verdadera emoción, no habrán dicho, después de asistir a una boda, a una fiesta de fin de carrera, a un funeral, a una Eucaristía o a una manifestación obrera : «Esto me ha afectado profundamente y mi/nuestra existencia ha quedado transformada»...!

Es sumamente iluminador el ejemplo de una manifestación obrera o de una huelga, que bien pueden con-

siderarse como ritos, pues no se reducen exclusivamente a un juego de fuerzas. Y todos los que han participado en una de ellas saben que hay algo más: a través de las manifestaciones, las marchas y las huelgas, las gentes toman conciencia de lo que están viviendo en la sociedad. Es a través de tales celebraciones como la clase obrera —o los que se oponen a una guerra determinada, si se prefiere este otro ejemplo— toma conciencia de las relaciones sociales en las que está comprometida, así como de los cambios que desea que se produzcan en ellas. La decisión de manifestarse significa embarcarse en una acción ritual que tiene su propia eficacia y que, de este modo, contribuye a modificar la idea que uno haya podido hacerse de las relaciones sociales. Estas acciones colectivas actúan, en parte, con independencia de las miras que puedan tener sus organizadores, como por sí mismas, como por una especie de «ex-opere operato» (si se nos permite esta analogía con la terminología de las teologías clásicas).

Tradiciones y «pasos»

La mayor parte de las culturas suministran una ayuda comunitaria en aquellos momentos difíciles en los que uno se aventura en lo desconocido y en los que se modifican las relaciones sociales: desde el punto de vista antropológico, son muy raras ciertas situaciones como las que origina nuestra cultura industrial, que permite, por ejemplo, que haya personas que mueran en la más absoluta soledad. Por lo general, siempre que hay un cambio y un «paso» o momento coyuntural que hay que experimentar (ya se trate de la proximidad de la muerte, del acceso a la edad adulta, del ingreso en la escuela o en el matrimonio, del nombramiento de un jefe, de la aparición de conflictos sociales, de la toma de decisiones importantes...), las sociedades ofrecen a sus miembros

unos determinados ritos para afrontar dicho «paso» o momento coyuntural. Nuestra sociedad industrializada, por su parte, suele contentarse con ofrecer psicólogos y expertos en gestión.

Los ritos que las sociedades ofrecen son el resultante de unas tradiciones. Vivir en una cultura significa disponer de un cierto número de tradiciones rituales en las que los individuos y las colectividades «abrean» según sus necesidades. Estas tradiciones están, por lo general, ligadas a ciertos relatos que hablan de unos acontecimientos fundantes en los que se revelan unos determinados «pasos» o momentos coyunturales que será preciso afrontar. Así, el rito eucarístico se refiere, por una parte, al «paso» de Yahvé, que libera a su pueblo de la esclavitud de Egipto; y, por otra, al «paso» de Jesús hacia la muerte, a raíz de su decisión de vivir hasta las últimas consecuencias el conflicto que le opone a los fariseos y a los príncipes de los sacerdotes. Mediante la escucha de estos relatos, el rito eucarístico hace «memoria» de aquellos acontecimientos fundantes y, de este modo, prepara a los participantes para que afronten por sí mismos sus propios «pasos». Dicho en lenguaje teológico: los participantes entran en el misterio de la muerte y la resurrección de Jesús. Pueden citarse multitud de ejemplos parecidos. Así, las celebraciones nupciales suelen hacer referencia a relatos amorosos tradicionales, que constituyen una especie de paradigmas que permiten «domesticar» la nueva situación; en las tradiciones cristianas se evoca el relato que habla del amor de Dios a su pueblo. Incluso en fiestas de aniversario se insinúan a veces relatos de este tipo, como es el caso de una popular canción francesa que se emplea en tales ocasiones («Maman l'a dit quand tu n'étais pas là»: «Ya lo dijo tu mamá cuando tú todavía no existías»). Y en los casos en los que el relato fundante prácticamente ha desaparecido (como ocurre con el carnaval), son los relatos de pasadas celebraciones y de sus efectos los que permiten preparar la

nueva fiesta. Con semanas y hasta meses de anticipación, se evoca todo lo que pueden propiciar, como ruptura y como novedad existencial, fiestas de carnaval como las de Binche, Río de Janeiro o Nueva Orleans.

Los ritos en una sociedad científico-técnica

Un innegable malestar se produce cuando determinados grupos sociales o individuos ya no se sienten a gusto en el seno de sus tradiciones rituales. Las razones de ello pueden ser muy diversas; así, por ejemplo, la clase obrera europea ha perdido su confianza en los sacramentos, porque éstos se habían convertido frecuentemente en medios para integrarlos en un orden social que los explotaba. Pero el descrédito más o menos generalizado en que han caído la mayor parte de los sacramentos y las prácticas rituales tradicionales tiene su origen, indudablemente, en otra parte: concretamente, en las propias estructuras de la formación social industrial, íntimamente vinculadas a una eficacia tecnológica y a un razonamiento científico unidimensional que en nada favorecen a los lenguajes rituales y simbólicos.

La modificación que en mayor medida ha influido en nuestra sociedad es, sin lugar a dudas, la *diferenciación*, por una parte, entre los «roles» vinculados al trabajo y los «roles» relacionados con la vida privada y, por otra parte, entre lugares de trabajo y lugares de residencia. En una sociedad en la que se trabajaba en el mismo lugar en que se vivía, las celebraciones podían ser globales: la fiesta evocaba lo que se había vivido tanto en el trabajo como en las relaciones personales. Así, la celebración que seguía a la siega brotaba de un modo sumamente espontáneo, después de las tensiones propias del trabajo. El grano amontonado en el granero podía perfectamente ser un símbolo del trabajo, de las relaciones y del éxito de toda la comunidad; lo que hacía la fiesta era ensam-

blar todo esto. De un modo parecido, la cuaresma, la Navidad o la Pascua aglutinaban a la comunidad local en todas sus dimensiones. Pero hoy día, aun cuando se celebre la Navidad en la empresa, esta celebración no afecta más que a una mínima parte de la existencia. La sociedad industrial ha separado la vida privada de las relaciones propias del mundo laboral. Y en la medida en que los «roles» han sido fragmentados y colocados en organigramas de gestión, resulta difícil tener unos ritos en los que se encuentre toda la comunidad. La racionalidad unidimensional de la gestión tiende a llenar las funciones que antes desempeñaban los ritos colectivos, pero los individuos experimentan una gran dificultad para encontrar ritos «privados» que les satisfagan. En una sociedad en la que los «roles» han sido divididos de un modo tan racional, no resulta fácil descubrir qué es lo que podría reunir a la comunidad para celebrar su existencia. En una sociedad en la que las personas tienen la impresión de que no «viven» más que en su existencia privada, ¿cómo festejar la globalidad de la existencia y la vida de trabajo? ¿Cómo celebrar la fiesta en una sociedad en la que apenas interesa lo público y lo social, en comparación con lo individual y lo privado?

Desestructurados por la sociedad industrial, los grupos y comunidades reaccionan de diversas maneras. Algunos crean nuevos tipos de celebraciones. Así, por ejemplo, para la clase obrera y para los grupos que rechazan un determinado (des)orden establecido, las manifestaciones y las huelgas funcionan como fiestas rituales. Las clases medias-altas, por su parte, más afectadas por la privatización de la existencia, acuden más bien a los psicólogos y a «psico-grupos» de todo tipo en el momento en que resultan demasiado fuertes las tensiones de la vida. Gustan de las celebraciones sacramentales en familia y se muestran fácilmente propensas a las fiestas de la naturaleza, del sol, etc., basadas en elementos que escapan a los conflictos sociales; pero estas últimas celebracio-

nes suelen tomar un aire tan individualista que acaban «sonando a hueco». Lo que a veces se manifiesta es, sobre todo, una ausencia de rito: es el caso, concretamente, de las exequias laicas, carentes por lo general de tradiciones que permitan vivir en profundidad la dolorosa separación. Por eso muchos acaban acudiendo al «cura», el cual, por grande que sea en ocasiones la pobreza de sus celebraciones, es al menos heredero de unas tradiciones que hacen posible que dichas celebraciones no sean totalmente vacías: el «discurso» de la Iglesia permite a muchos, aun no creyentes, entender mejor y «domesticar» la separación que supone la muerte. A veces, nuestra sociedad arreligiosa apela también a nuevas instancias legitimadoras. Así, por ejemplo, las Naciones Unidas han tomado el relevo de las iglesias al instituir un año del niño, de la mujer o de los derechos humanos; mediante estas iniciativas, proporcionan una especie de «relatos fundantes legitimadores» que permitan hacer frente a unas relaciones sociales portadoras de contradicciones. Más frecuente aún es el hecho de una mercantilización que incita a las gentes a festejar a las madres, luego a los padres, más tarde a San Valentín, etcétera. Pero lo que hay ahí es una especie de «resurgimiento».

En nuestra sociedad unidimensional, es sobre todo la apelación a la racionalidad científica y técnica lo que proporciona el marco legitimador de las relaciones sociales: las cosas suceden así, y no de otro modo, en virtud de pretendidos imperativos científico-técnicos. El recurso a la ciencia toma, de este modo, el lugar de los antiguos ritos y relatos fundantes. Y por último, si los ritos tradicionales —religiosos o no— (carnavales, sacramentos, fiesta de la cosecha...) pierden terreno y se comercializan, la ruptura con lo cotidiano viene ahora señalada por el fin de semana y las vacaciones. El ritmo del fin de semana es el producto de una transacción que tiene su origen en el descanso ritual del domingo, que también señalaba, por su parte, una ruptura con la cotidianeidad;

el fin de semana permite hoy distinguir el terreno de la vida privada (lo que es propio y personal) de ese otro terreno, anónimo y programado, del trabajo. E igualmente, el irse de vacaciones es una manera de proclamar que, cuando menos, se tiene algo propio y personal en la existencia y que ésta puede escapar, al menos en parte, a la monotonía impuesta y programada. Sin embargo, esta ruptura en el tiempo, esta «transgresión», en virtud de la cual «se hace lo que se quiere», es reintegrada y socialmente recuperada en la medida en que las propias vacaciones están a su vez programadas y comercializadas, hasta el punto de participar de la misma contradicción social del trabajo mecanizado. Estas evoluciones desvelan el funcionamiento de los ritos en nuestra sociedad y su vinculación con los conflictos y tensiones sociales, a la vez que ponen especialmente de manifiesto un problema que podríamos formular del siguiente modo: ¿En qué se han convertido los ritos cristianos, los sacramentos?

Los «avatares» de los ritos cristianos y de las religiones populares

¿Por qué los ritos de nuestro Occidente cristiano parecen frecuentemente ritos muertos? ¿Qué rodeos ha dado la historia para legarnos unas celebraciones que han perdido el contacto con lo cotidiano y sus contradicciones?

En la Edad Media, los ritos de la Iglesia no tenían aún el aspecto un tanto rígido que adquirieron tras la Reforma. Si bien es cierto que los teólogos observaban la diferencia entre diversos ritos, no menos cierto es que entonces era poco corriente la distinción, hoy habitual, entre «sacramentos» (ritos de «primera clase», por así decirlo, instituidos por Jesús y nucleares en la existencia del pueblo de Dios) y «sacramentales» (ritos de «segunda clase», instituidos por los hombres y a veces reconocidos

por la Iglesia). Y si las comunidades cristianas habían reconocido los siete sacramentos desde muy temprano (desde el siglo XIII, como muy tarde), sólo muy poco a poco irá clarificándose la distinción entre sacramentos y sacramentales. En la Edad Media se llega a veces a contar hasta 120 «sacramentos» (algunos incluso dan la cifra de 365, número igualmente simbólico). En torno a estos «sacramentos» se despliega toda una religión popular que hará fruncir el ceño a teólogos y clérigos, solícitos de que la Iglesia evite la «superstición». Y no les falta razón, por otra parte. Todos sabemos el papel que desempeñaron estos abusos en el desencadenamiento de la Reforma protestante. ¿No hubo acaso predicadores contemporáneos de Lutero que llegaron a decir que en el momento mismo en que un cristiano depositaba una limosna se liberaba un alma del purgatorio? Ante tales abusos (que no dejan de recordarnos ciertas devociones a Santa Rita, San Antonio y demás), se comprende que hubiera clérigos que desearan poner orden, un poco a semejanza de los que, en los últimos años, han arrumbado una buena parte de las imágenes en la sacristía, en el granero o en una capilla lateral. Pero muchas veces, estas «limpiezas» son una cuestión de clérigos en la que el pueblo no se ve reflejado.

En el fondo, la rigidez de muchas de las teologías sacramentales posteriores a la Reforma es parte —a los ojos del sociólogo— de la perpetua lucha, presente en todas las culturas, entre religiones doctas y religiones populares. La gente vive su religión del mismo modo que experimenta su vida: sintiéndose dominada y, a la vez, aspirando a la liberación. Por eso las religiones populares vehiculan tanto las alienaciones de una cultura como los gritos en demanda de liberación. Frente a determinados ritos, no se puede sino reaccionar, porque son alienantes. Pensemos, por ejemplo, en el rito de la excisión, por el que se mutila a las mujeres en continentes enteros. En el marco de la cultura occidental resulta difícil

no ver en tales ritos verdaderas opresiones, contra las cuales queremos luchar. Del mismo modo, cuando millares de personas van de peregrinación por motivos aparentemente fútiles, ello nos parece un tanto supersticioso a las personas «serias» que somos nosotros. Pero ¿es esto tan evidente? ¿No habrá en todo ello algo más?

Después de todo, ¿qué significa ser supersticioso? ¿En qué momento se puede atribuir a un rito tal calificativo? ¿No dependerá del punto de vista? Así, por ejemplo, el rito que *yo* vivo con gran intensidad, poniéndome en contacto con las tensiones y contradicciones de *mi* vida, ¿no podría ser percibido por *otro* como supersticioso? ¿No será la definición más realista de superstición la de que «la superstición es el ritual de otros»? Todo ritual, cuando no es «habitado» por uno, parece vacío, supersticioso y alienante. Pero, vividos desde dentro, los ritos son lo que son todas las acciones humanas: vehículo, a la vez, de liberación y de alineación o explotación. Podríamos aplicarles la calificación que Lutero empleaba para referirse a la comunidad eclesial: «A un mismo tiempo pecadora y santa». Pero la misma calificación puede atribuirse a la ortodoxia y al *orden* teológico que se pretende imponer a las distintas poblaciones; ¿o es que no son vehículo también de dominaciones y alienaciones sociales?

Hay aquí materia de reflexión para los especialistas semi-doctos, teólogos o no, que pretenden «poner orden» en los ritos populares, lo mismo que para quienes creen poder determinar, mediante un razonamiento, cuándo los sacramentos pierden su sentido, o para los que piensan que pueden discernir fácilmente cuándo es deseable bautizar (o no) a un niño o presidir (o no) la ceremonia del matrimonio cristiano de una pareja que lo solicita. Parece indudable que habría que quitar la razón, a un tiempo, a quienes utilizan la piedad popular para reclutar y (según dicen ellos) «proteger» al pueblo de Dios, y a los que pretenden decidir por él los ritos que le está permi-

tido vivir. Son dos maneras de no tomar en serio a la gente y de imponerle un orden exógeno. Tal vez sea esta doble forma de religión clerical la que ha conducido a los rituales cristianos a esa esclerosis que hoy detectamos en ellos.

En el momento de la Reforma, Lutero y otras personas (católicas o protestantes) se dieron cuenta de que la multitud de rituales ocasionaba daño y dificultades a la gente y servía, en definitiva, a intereses distintos de la proclamación de Jesús crucificado y resucitado; que conducían al avasallamiento del pueblo y se convertían, según la afortunada expresión de Marx, en un auténtico opio. La reacción protestante fue radical, hasta el punto de no conservar como «sacramentos» sino los dos ritos más manifiestamente referidos a Jesús por la Escritura: el bautismo y la Cena. La reforma católica, por su parte, conservó el «septenario» de los teólogos medievales. Pero la diferencia en este punto entre las distintas denominaciones cristianas es tal vez menos grave de lo que puede parecer a primera vista. Por otra parte, hay una serie de elementos teológicos que indudablemente han desempeñado un papel. El norte de Europa estaba ya más adelantado que el sur en el proceso de institución de una sociedad de gran burguesía mercantil, por lo que su desconfianza con respecto a los rituales del católico Sur responde, sin duda alguna, a la aparición de una nueva racionalidad, más calculadora que festiva. Pero, tanto en el Norte como en el Sur, se hizo con el tiempo —y con la industrialización— cada vez más difícil celebrar ritos, en la medida en que éstos nunca pueden ser totalmente racionalizados. Del lado católico se elaboró, entonces, una teología sacramental que trataba de decir *exactamente* y de una vez por todas lo que se celebra, tendiendo de este modo a descuidar el carácter simbólico de unos ritos que tienen múltiples sentidos (sentidos que, por lo demás, varían según el tiempo y el lugar). Al tratar de construir así una teología a-histórica, se olvida el hecho de que

—como ya hemos visto— los símbolos sólo tienen su significación en el contexto cultural e histórico en que se practican. De este modo se reforzó la tendencia a presentar las celebraciones como si únicamente fueran un culto, ajeno a los conflictos concretos vividos por la gente. Es así como hasta hace bien poco han subsistido las misas en latín (incluso en los países de Asia y Africa), con un sacerdote de espaldas al pueblo y cumpliendo un ritual absolutamente frío, en presencia de unas gentes que apenas participaban en él y que (¡reacción típica!) se sentían invitadas a hacer algo distinto de lo que hacía el sacerdote, como rezar el rosario, por ejemplo. De este modo, se unían en una misma celebración una devoción docta y elitista y una piedad popular, causando ambas tal vez, a un mismo tiempo, tanto bien como mal.

A raíz de la reforma litúrgica propiciada por el último Concilio, se han corregido, indudablemente, las desviaciones más flagrantes, pero apenas se ha modificado lo que estaba en el centro mismo del problema: fueron otra vez los clérigos quienes decidieron por los demás, no dejando apenas a la gente la posibilidad de ser dueña de sus propias celebraciones. Fue una teología «docta», y centralizada en el Vaticano, la que quiso regular la reforma, sin dejar suficiente espacio a lo irracional que toda celebración ritual implica, tal vez incluso sin tener suficientemente en cuenta el lugar que la eclesiología del Vaticano II concede al pueblo de Dios.

Con ocasión de las recientes reformas litúrgicas, ciertos cristianos han manifestado su desagrado por el hecho de que a veces se sustituyan las celebraciones por discusiones y discursos, tocando de este modo un punto sumamente importante: el del lugar que la reflexión debe ocupar en las celebraciones. Tal vez no les falte del todo razón cuando se quejan de un exceso de intelectualismo, porque, efectivamente, si bien es importante que en la celebración se rememoren y se escuchen los relatos fundantes de los ritos, es imposible, sin embargo, sustituirlos

con la teología, las discusiones y los diálogos. Lo propio de una discusión racional es, en efecto, la búsqueda de una significación, que habrá que seleccionar con ayuda de los criterios de racionalidad propios del discurso empleado. El rito, por el contrario —como hemos visto—, es un símbolo al que se pueden asociar múltiples significaciones. El discurso y la discusión racionales tienden a la univocidad, mientras que el rito es sobredeterminado y puede ver modificadas sus significaciones por una serie de transacciones ligadas al contexto social. Así pues, y por lo que se refiere a la razón, el rito parece ser lo primero; lo cual, por otra parte, armoniza con una intuición sumamente fecunda y tradicional que afirma que la vida sacramental es más importante para la Iglesia que la teología. Y así es; porque la vida sacramental celebra la vida misma del pueblo de Dios, mientras que la teología es siempre un discurso más o menos «poseído» por una *élite*, cuando no por una casta de clérigos. La teología es una instancia crítica, pero no puede pretender reemplazar, y ni siquiera regir, la vida de las comunidades cristianas.

Lo que está en juego en las celebraciones rituales

Los ritos producen unos efectos concretos en las personas y en los grupos; son vehículo de una serie de liberaciones y dominaciones sociales de diversos tipos. No son algo «caído del cielo», sino que en realidad reflejan lo que está en juego en determinadas luchas que tienen lugar en la sociedad. Así, por ejemplo, en el caso de la excisión practicada en las mujeres, apenas hay que forzar el análisis para darse cuenta de que semejante tipo de ritual no es ajeno a la estructura social de las relaciones hombre-mujer en las sociedades que lo practican. Tal vez no nos corresponda a nosotros juzgar, pero sí es preciso que optemos; y, personalmente, yo no veo cómo

puedo hacerme solidario de tales ritos. Pero, sin necesidad de fijarnos en casos tan extremos, es evidente que tenemos que habérmolas con multitud de rituales «religiosos» ó «profanos» (como el día del padre o de la madre, o las ceremonias nupciales) en los que están en juego aspectos fundamentales de la vida social. A propósito del último ejemplo (el de las ceremonias nupciales), puede observarse cómo estas celebraciones vehiculan una determinada ideología de la pareja: hay quienes piensan, por lo demás, que hubo una época —tal vez no del todo periclitada— en que el matrimonio servía, ante todo, los intereses de una estabilidad social, en beneficio del orden dominante. Y de un modo parecido, el ritual de las vacaciones está íntimamente vinculado con una sociedad de producción y de consumo. Por lo que se refiere a las «profesiones de fe», puede uno preguntarse si a lo que se comprometen los jóvenes no es, en ocasiones, a sostener un determinado «establishment» (un determinado orden o desorden establecido). Si se observan de cerca, cada rito y cada celebración desvela sus efectos sociales. Esta omnipresencia de las contradicciones sociales en las celebraciones rituales no debe extrañar, si es que es cierto que una de las funciones del rito consiste precisamente en ponernos en contacto con las tensiones y conflictos de la existencia. Los ritos, por lo tanto, no son simplemente hermosas ceremonias de culto o de regocijo público, sino que son lugares de manifestación de los aspectos decisivos de la existencia humana y sus significaciones.

No es nada extraño, pues, que las tradiciones cristianas hayan visto en los ritos el lugar de manifestación privilegiado del amor de Dios y su lucha contra el mal. No pueden comprenderse los sacramentos cristianos si no se es capaz de ver esta dimensión: Dios se manifiesta en ellos..., pero no de cualquier manera, sino en medio de un combate social en el que lo que está en juego es la liberación humana. Dicho en términos teológicos: el men-

saje cristiano no habla de un amor en abstracto, sino de una redención y de una salvación.

Pero, frente a todo lo anterior, podemos también re-examinar el concepto de la «perversión» de los ritos. Y así, puede afirmarse que un rito se pervierte cuando, en lugar de ayudar a entrar en contacto con las tensiones y las contradicciones individuales y colectivas, lo que hace es camuflarlas y enmascararlas, sirviendo a partir de entonces a los poderes establecidos. Por poner un ejemplo, una manifestación de masas «organizada» (como puede verse a veces en Moscú o en Pekín) me parece que constituye la perversión del ritual que es una manifestación. En efecto: si bien las manifestaciones pueden ayudar a percibir y vivir determinadas contradicciones que se dan en la sociedad, producen el efecto contrario cuando son organizadas por las propias autoridades para enmascarar dichas contradicciones. Por el contrario, cuando un rito no está pervertido es más o menos subversivo, puesto que pone de manifiesto una serie de tensiones y contradicciones que de otro modo no se percibirían.

La perspectiva de la salvación y la liberación cristianas ofrece unos criterios que permiten precisar lo que entendemos aquí por «perversión» de un sacramento. Un sacramento está «pervertido» si, en lugar de ser un rito de liberación, sirve al misterio del mal (simbolizado en teología por el concepto de pecado original, y en análisis social por los conceptos de dominación y explotación). Así, la Eucaristía es subversiva y sirve a la liberación cuando pone claramente en evidencia la muerte de Jesús como la muerte de un ajusticiado que vivió hasta el final la confianza en su Padre. Pero cuando se reduce a una bonita celebración, en la que todo es armonioso, constituye una perversión (en el sentido etimológico, no en el sentido moralizante del término), porque esta reducción enmascara los conflictos inherentes a todas las decisiones humanas. En el mismo sentido, el sacramento del Bautismo se pervierte cuando lo que expresa es el so-

metimiento del nuevo cristiano a la comunidad-Iglesia; si, por el contrario, expresa el amor de Dios y de la comunidad, entonces está manifestando la liberación que viene de Dios. Tendremos, pues, que examinar cada uno de los sacramentos para descubrir sus formas liberadoras y sus formas pervertidas. Y trataremos de hacerlo evitando reinstaurar una teología que pretenda decidir en lugar de la gente y en nombre de las expresiones religiosas de una *élite* «docta».

Estas consideraciones permiten iluminar un debate bastante frecuente entre los cristianos: ¿cuándo deben considerarse los ritos como «paganos»? Es un problema que ha estado presente desde siempre; y un ejemplo concreto lo tenemos en la llamada cuestión «de los ritos chinos», en el siglo XVIII. En aquel caso, los cristianos occidentales no aceptaron los rituales chinos, bajo pretexto de que eran supersticiosos y paganos.¹ Ahora bien, dado que la mayor parte de los ritos cristianos hunden sus raíces en celebraciones «paganas», no parece que fuera una razón suficiente para rechazarlos.

¿No sería más oportuno preguntarse cuáles son los ritos que liberan a los individuos y a los grupos y cuáles los que les oprimen? Porque resulta que los primeros son compatibles con el relato fundante de la muerte y la resurrección de Jesús, mientras que los segundos no lo son. Como dice San Pablo, la liberación en Jesucristo alcanza a todo lo humano, sin distinción entre pagano y judío o pagano y cristiano.

Habría que evitar, en todo caso, calificar a los ritos de paganos simplemente por el hecho de no estar controlados por los clérigos o porque éstos no consigan integrarlos en un discurso teológico. Es muy frecuente, en efecto, que la gente desee celebrar los momentos sig-

¹ Esta decisión causaría un enorme perjuicio al cristianismo en China; y hasta el pontificado de Pío XI no modificó Roma oficialmente su actitud a este respecto.

nificativos de su existencia y darles una expresión religiosa, sin estar necesariamente interesada por tales discursos teológicos. Recuerdo especialmente las exequias de un anciano a las que asistí en un patio de vecindad habitado por familias del «Cuarto Mundo». Como dependía de la asistencia pública, no se había previsto ceremonia alguna. Nos encontrábamos unas pocas personas ante el féretro, hecho de unas cuantas tablas de pino y a punto de ser trasladado. De una manera confusa se sentía que aquellas personas, muy al margen de las instituciones de la Iglesia, deseaban que se hiciera algo que de algún modo solemnizara el momento. Entonces se nos ocurrió celebrar aquella despedida del difunto con una oración cuyo contenido, a fin de cuentas, importaba poco; tras de lo cual, las personas presentes dijeron con una especie de sensación de alivio: «Al menos no se le ha enterrado como a un perro». ¡Superstición!, dirán algunos. Pero yo no lo creo así; para mí se trataba, más bien, del deseo de aquellas personas de vivir humanamente, a pesar de su marginación por la sociedad. ¿Quién soy yo, clérigo «segregado» por mi formación, para dar el menor juicio sobre lo que se ha vivido? De lo que estoy seguro es de que aquella celebración fue buena para ellos, cosa que no puedo decir de todos los sacramentos, aunque se celebren según todas las normas previstas por las instancias eclesiológicas.

La pregunta acerca de lo que viven «exactamente» las gentes que celebran un rito es tan inadecuada como la de una persona enamorada que preguntara a la persona que corresponde a su amor qué es lo que siente «exactamente». Este tipo de preguntas reduce a la unidimensionalidad de un discurso lo que en realidad es una experiencia inmensamente más rica. Por el contrario, las preguntas acerca de los efectos de las celebraciones rituales son bastante pertinentes: ¿Qué es lo que dichas celebraciones han producido en las personas y los grupos implicados en ellas? ¿Son liberadores sus efectos o, por

el contrario, resultan abrumadores? ¿Expresan la esperanza y la liberación de los pobres o no son más que instrumentos de control de quienes resultan ser las clases dirigentes en ese momento? ¿Les han permitido descubrir las dimensiones más profundas de su existencia, incluida la instancia última de una cierta transcendencia?

Los administradores de los ritos y su regulación

Para vivir las celebraciones hacen falta administradores de los ritos o «ministros del culto», como lo expresa otro lenguaje. Son necesarios para toda celebración comunitaria, porque sin ellos las ceremonias corren el riesgo de convertirse en posesión exclusiva de los que tienen «facilidad de palabra». Pero su papel es un tanto ambiguo. Algunos, efectivamente, utilizan su papel de «animadores» para integrar a las comunidades en el orden establecido que ellos representan. Como si poseyeran el monopolio del Espíritu, desposeen a las masas de su historia, haciéndolas entrar en una vida programada por los discursos de los expertos —o, lo que es peor, por sus propias miras—, según el orden (el desorden) establecido. Otros, por el contrario, tienen el carisma de guiar a una comunidad a través de los ritos, de modo que pueda apropiarse de su vida y de su historia, expresar simbólicamente sus conflictos y comenzar a resolverlos en la esperanza de una más completa liberación, en orden a la cual actúa y lucha.

Indudablemente, habría que revalorizar este papel de administrador de los ritos, frecuentemente desacreditado por culpa de la esclerotización de los sacramentos. Se oye a veces a sacerdotes decir que ellos no están únicamente para distribuir sacramentos, como si fueran magos. Sin embargo, dentro de la perspectiva que hemos esbozado, la cuestión se presenta de un modo totalmente distinto. Ayudar a una comunidad a celebrar con unos

ritos adecuados y vividos en común es importante... con tal de que se sepa hacer. Animar un rito es una función social, tan útil al menos como la del psicólogo o la del gestor, porque consiste en ayudar a un grupo a tomar contacto con lo que de más profundo hay en él: sus esperanzas, sus luchas, sus contradicciones, sus alegrías y sus penas, las manifestaciones de lo trascendente... No se trata de programar las celebraciones para las masas, sino de trabajar con ellas para que puedan discernir los ritos que son liberadores y librarse de aquellas celebraciones que son alienantes o sirven a las estructuras de opresión. Ayudar a una comunidad a acoger a un nuevo miembro; a escuchar con interés y seriedad su palabra como procedente del propio Dios; a celebrar el perdón; a vivir con confianza aquellas decisiones que le introducen a uno en lo desconocido; a afrontar la muerte solos, pero no aislados; a esperar dentro de esa institución tan humana que es el matrimonio y la familia; a descubrir la manifestación de Dios en las tensiones que todo poder humano entraña... ¡todo esto no es poco! Es un servicio colectivo e individual tal vez más importante que otros muchos «ministerios» que desempeña el clero.

En toda comunidad, los administradores de los ritos tienen un poder real, porque el modo que tengan de favorecer o frenar el contacto con lo que el grupo vive en profundidad, con sus conflictos y sus contradicciones, influirá decisivamente en la evolución de dicho grupo. Ellos pueden favorecer determinados ritos, ya sean pervertidos, ya subversivos. De todos modos, son los ritos los que determinarán en parte, en uno u otro sentido, la unidad del grupo. No es de extrañar, pues, que las comunidades establezcan una regulación de los ritos, a fin de que determinados individuos no puedan orientarlos totalmente a su antojo. En la Iglesia, esta regulación la hacen los obispos (los «episcopos» = «los que velan o vigilan»), con la ayuda de la reflexión crítica de los teó-

logos, inspirada a su vez en la vida de las comunidades. Los obispos tienen por misión la de velar para que los ritos cristianos no se desvíen de su función, que consiste en manifestar a Dios como liberador de toda forma de esclavitud. Es importante, pues, que la Iglesia no se deje «recuperar» hasta el punto de permitir que se perviertan sus ritos, que en tal caso sólo servirían a la dominación de los «poderes de este mundo».

Y lo que se observa en la Iglesia tiene lugar también en todas las sociedades: los rituales contribuyen a la integración social, estructuran las comunidades y permiten convivir con las tensiones sociales. Pero pueden hacerlo de múltiples modos y con diferentes diseños; por eso son objeto de conflictos socio-políticos. Como factores de integración social, los ritos institucionalizan las relaciones sociales; y ya sea en torno a una jura de bandera o a una Eucaristía, lo cierto es que los ritos construyen comunidades. La cuestión es saber de qué clase.