

LO CELEBRATIVO EN LA CARTA TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE

LUIS MALDONADO
Universidad Pontificia
Salamanca

Lo más significativo sobre la celebración que hallamos en la Carta se encuentra en el apartado IV, dedicado a exponer "la preparación inmediata". Refiriéndose a la "primera fase" dice: "Conforme a la articulación de la fe cristiana en palabra y sacramento, parece importante juntar, también en esta particular ocasión, la estructura de la memoria con la de la *celebración*, no limitándonos a recordar el acontecimiento sólo conceptualmente, sino haciendo presente el valor salvífico mediante la actualización sacramental". Más adelante, en el n. 55 leemos: "Un capítulo particular es la *celebración* misma del jubileo, que tendrá lugar contemporáneamente en Tierra Santa, en Roma y en las iglesias locales del mundo entero. Sobre todo en esta fase, la fase celebrativa, el objetivo será la glorificación de la Trinidad, de la que todo procede y a la que todo se dirige en el mundo y en la historia".

Estas orientaciones generales las concreta la Carta en unas referencias particulares a la celebración de cuatro sacramentos: el bautismo, la confirmación y la penitencia (durante el trienio preparatorio) y la eucaristía (al comenzar el nuevo milenio) (cf. nn. 41, 45, 50 y 55).

Pienso que es ésta una buena ocasión para hacer una reflexión sobre la liturgia y el sacramento como celebración de la fe (en la línea de la *Sacrosanctum Concilium*, nn. 6, 24, 26, 27, 28, 41, 59, 102, 103); una reflexión que sea práctica, es decir, que ayude a renovar la praxis de nuestra pastoral litúrgico-sacramental. Puede ser oportuno en esta coyuntura evocar las aportaciones hechas durante los últimos años por diversos

estudios sobre lo que es la celebración o la fiesta cristiana, sobre su estructura, su espíritu, etc.

Uno de los autores que mejor han mostrado, a través de la categoría de celebración festiva, la estrecha conexión que tienen liturgia y vida y la relación de la primera con la segunda en línea de explicitación manifiestadora es el teólogo brasileño Francisco Taborda¹. Este autor enumera diversos rasgos característicos de la fiesta: primero, la valoración de determinados acontecimientos en cuanto dignos de celebración; segundo, la expresión de esa valoración. Muestra que el acontecimiento celebrado tiene unos valores; explicita cuáles son y su sentido para el grupo.

La alegría por lo que ha sucedido quiere expresarse, salir fuera. Por eso se buscan gestos que traduzcan la actitud del grupo ante esos acontecimientos. Son gestos simbólicos, significativos del acontecimiento y del valor que para todos y por todos se le atribuye. Se bebe por la alegría que produce. Entonces se exterioriza más aún esa alegría y se contagia y aumenta arrastrando a todos al mismo gozo exultante por lo acaecido.

He aquí un tercer rasgo: la intercomunicación solidaria. La manifestación se hace para que el grupo como tal se comunique entre sí, no para que unos individuos aislados se enteren de algo. Sin un grupo de personas que valore el evento y se comunique a través de determinados gestos simbólicos no hay fiesta. Nadie celebra, festeja en soledad. La fiesta congrega a unas personas que valoran en común, de la misma forma, el mismo acontecimiento. Y a partir del acontecimiento celebrado las personas se unen a través de esos gestos comunes, comunitarios. La fiesta es siempre fuente de solidaridad. Crea e intensifica la vivencia comunitaria.

Toda celebración supone que sus participantes viven en un ámbito común de valores reconocidos y creen importante dedicar un tiempo de convivencia, sin prisas ni urgencias, a expresar la alegría que encuentran en esos valores. La fiesta entonces es un cambio con respecto a lo cotidiano, al trabajo diario. Ese cambio tiene algo de distanciamiento no en cuanto separación, sino en cuanto a tomar una distancia que permite contemplar, conocer mejor la vida cotidiana, sus perspectivas, su sentido. Conseguimos una visión de conjunto.

En la fiesta alcanzamos una vivencia totalizante porque expresamos (manifestamos, conocemos, vivenciamos) mejor la dimensión complexiva

¹ F. Taborda, *Sacramento, praxis y fiesta* (Madrid 1987).

o unificante de lo cotidiano y de la existencia humana en general: sus tensiones y victorias, sus temores y aspiraciones, sus conflictos y luchas; en el fondo, sus esperanzas últimas, sus utopías, sus metas postreras.

De ese modo, la celebración tematiza categóricamente el sentido positivo de la vida personal-comunitaria. Además, el representar positivamente la vida y su sentido permite que ésta sea asumida más auténticamente. Aleja de ella el carácter de destino trágico. Hace posible vivirla como historia de libertad y liberación, superando los fatalismos, las usuras, las rutinas, la monotonías que gravitan sobre lo cotidiano. Porque la fiesta no es simplemente una interrupción de lo cotidiano, sino una alternativa; una alternativa de vida en cuanto que es anticipación de un futuro.

Al llegar a este punto, Taborda destaca una dimensión importante de ese fondo último de la existencia y de la historia que se expresa en la fiesta: su gratuidad. Y la expresa siendo ella también gratuita. Nuestro autor la denomina certeramente "misterio de la vida". Por su gratuidad, dice, la fiesta descubre la gratuidad de la vida humana, también de la praxis histórica y de la misma historia. De la gratuidad brota la vida como misterio y como comunicación del Misterio. De ahí la inevitable, siempre permanente connotación religiosa (como atestiguan todas las tradiciones).

Al ir considerando más analíticamente el lenguaje de la fiesta (o la fiesta como lenguaje), el teólogo brasileño subraya como uno de sus componentes esenciales el gesto simbólico y la palabra. La palabra brota del interior de la fiesta para significar cuánto aprecian los participantes el acontecimiento que celebran y por qué. Es palabra de unión, de alegría y, sobre todo, de evocación de lo acontecido. La palabra tiene, pues, una infraestructura narrativa.

Es natural, por tanto, que el discurso que predomina sea el narrativo, pero teniendo en cuenta que ese discurso no se apoya en frases conceptuales ni en explicaciones argumentativas, sino en relatos, en historias. Y que la narración verdadera abre al oyente no sólo al pasado, sino al futuro. Porque gravita en torno a las potencialidades de lo acaecido más que en torno a su facticidad pretérita. Por eso encierra la fuerza de acercar el futuro al presente anticipando la utopía. Es el paradigma, la plasmación de la historicidad humana al conjugar el triángulo de pasado, presente y futuro².

² H. Weinrich, "Teología narrativa": *Concilium* n° 85 (1973) 210-221.

En cuanto que este triángulo es también el sustrato de toda celebración, fiesta y narratividad se hallan irremediamente remitidas la una a la otra en reciprocidad de unidad intrínseca, como afirma nuestra Carta en su número 31. La fiesta resalta acontecimientos pasados, para que su sentido y significado sean asimilados en la experiencia presente. Entonces pasan a ser esperanza de acontecimientos futuros. Añadamos que este recordar el pasado y anticipar el futuro se convierten en memoria colectiva del grupo y en fundamento de su sentido de identidad. Es lo que une a todos arraigándolos en una conciencia realmente común de pueblo y comunidad.

Todo lo anterior puede parecer un análisis casi exclusivamente fenomenológico y poco o nada teológico. Ciertamente las páginas anteriores encierran una sugestiva fenomenología de nuestro asunto. Sin embargo, en la segunda parte Taborda hace una interpretación cristiana de los principios desarrollados en la primera. En la liturgia sacramental, dice, hay celebración porque se expresa el acontecimiento de la acción de Dios acaecido en la vida de la comunidad o de uno de sus miembros. Sobre todo, los momentos "transicionales" de la existencia (nacer, crecer, enfermar...) son celebrados en cuanto que se explicita aquello que les da sentido: el misterio pascual de Cristo hace memoria-enarración de Jesús el Cristo hecho Señor.

Los hechos valorados en las liturgias sacramentales son los *kairoi* o coyunturas existenciales-históricas en que aparece la afirmación de la vida. ¿Cómo? Contrastándolas con la memoria de Jesús el Señor. Son momentos decisivos de la praxis liberadora en el Señor reconocidos como gracia, la gracia del seguimiento de Jesús aquí y ahora. De hecho, la praxis histórica del seguimiento sólo es reconocida como gracia cuando es celebrada en nombre del Señor por la comunidad eclesial. Eso es celebrarla: reconocerla como tal de modo explícito, confesante, patente.

En los estudios más recientes publicados en Europa sobre lo que es la celebración cristiana se retorna a interpretaciones de algún modo ahistóricas, que recuerdan los conocidos análisis fenomenológicos de Durkheim, Mauss, Caillois, Eliade, Huizinga, Kerenyi, Jensen... Estos análisis pueden servir de complemento a lo que llevamos dicho en cuanto que es siempre conveniente la síntesis entre naturaleza e historia (creación y redención). Pero la reflexión teológica debe dar todo su relieve al hecho histórico..

M. Josuttis, teólogo protestante alemán, ha intentado una síntesis en esa dirección³. Ha recordado la línea católica más tradicional de interpretar la fiesta, representada por J. Pieper (más filósofo que teólogo). Pieper enseña que la fiesta es el acto, el tiempo dedicado a manifestar la afirmación positiva del mundo, a proclamar que el mundo es bueno. Lo que vamos viviendo cada día, en la cotidianidad, lo expresamos en la fiesta con un lenguaje nuevo, especial, extraordinario⁴.

Califico de católica esta línea porque Ratzinger ha elaborado, no hace mucho, un ensayo ampliando la idea de Pieper y dándole un fundamento cristológico. Cristo, según él, es el sí de Dios (2 Cor 1,19-20) desde el momento en que acepta el mundo y el ser que somos. Cuando decimos sí, es fiesta. Si digo sí, estoy libre, estoy liberado, redimido. La fiesta es afirmación y libertad⁵.

Ciertamente se reconoce la necesidad de una purificación del mundo y de uno mismo sobre la base de ese fundamento último que es Cristo. No hay conformismo acrítico. De la fiesta brota una fuerza activa de cambio. Pero ¿es esto suficiente? ¿Es ésta toda la teología católica de la fiesta? Es sólo un fragmento. La teología de la liberación, representada por Taborda, responde de modo más objetivo a la complejidad del hecho festivo porque tiene siempre presente y recoge como algo muy central lo negativo del mundo: el "holocausto", Ayacucho... Junto al sí está el no.

Ése es el otro polo que expresa o debe expresar la fiesta y que, según Josuttis, es Freud el que mejor lo explica (por ejemplo en *Totem y tabú*), al interpretar la fiesta como exceso y supresión de prohibiciones, límites, tabúes; es decir, como transgresión.

De hecho, dos teólogos protestantes muy conocidos, H. Cox y J. Moltmann, nos habían dado ya esta versión de la fiesta al entenderla como yuxtaposición y contraste respecto de lo cotidiano; por tanto, también como fuente de crítica y regeneración⁶. De ahí la presencia de la burla, la sátira, la broma, la farsa, la sorna en toda celebración, incluso en la

³ M. Josuttis, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenwissenschaftlicher Grundlage* (München 1991).

⁴ J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (München 1963).

⁵ J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens* (Einsiedeln 1986).

⁶ H. Cox, *La fiesta de locos* (Salamanca 1972); J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego* (Salamanca 1972).

liturgia cristiana medieval⁷; también en las fiestas del catolicismo popular de hoy.

Un tercer autor, G. Martin, también protestante, añade un rasgo muy relacionado con lo anterior: el ensanchamiento (dilatación) de conciencia. Al ser suprimidas las censuras cotidianas que filtran nuestra percepción del exterior, la experiencia subjetiva se intensifica fuertemente⁸.

Pero Josuttis se inclina al fin por la dominante más tradicional de todas estas hermenéuticas del celebrar. Retoma el sentido etimológico de *celebratio* como pisar, hollar, saltar, danzar, girar, dar vueltas; un sentido que hallamos también en el verbo hebreo *hgg* (hacer fiesta)⁹. Celebrar, pues, es danzar y danzar a través de movimientos circulares.

Esto significa no sólo que un modo de patentizar la alegría festiva es el baile, sino que además por el baile se expresa algo más profundo: el significado último de todo festejar, a saber, el eterno retorno, la vuelta a los orígenes, la regeneración del tiempo profano, la inmersión en las fuentes del existir, la irrupción de lo eterno. Los hombres y las mujeres se ponen en movimiento para significar por sus gestos el contacto con las fuerzas de la vida, los ciclos cósmicos de los astros, del sol y de la luna, los ritmos de la fecundidad, los biorritmos del nacer, engendrar y morir.

La fiesta es tiempo sagrado porque en ella la realidad de lo divino se manifiesta de nuevo dentro de la comunidad generando sus fuerzas vitales. Mediante sus gestos simbólicos, la celebración festiva es una representación dramático-ritual de la creación del mundo (tiempo sagrado o gran tiempo) como fuente permanente de regeneración del tiempo profano¹⁰.

Fiesta parece venir de *dhes*, que dice relación a lo sagrado¹¹ y al símbolo de la danza, del giro, del círculo que se expresa, por ejemplo, en la corona-guirnalda de Adviento, en el rito nupcial de la liturgia ortodoxa (los esposos dan la vuelta al altar, las coronas sostenidas sobre sus cabe-

⁷ M. C. Jacobelli, *Risus paschalis* (Madrid 1992).

⁸ G. Martin, *Fest und Alltag. Bausteine einer Theorie des Festes* (Berlin 1973).

⁹ Para otros autores, *celebratio* significó originariamente concurso, concurrencia, reunión numerosa, aglomeración. Es un sentido interesante que destaca el aspecto comunitario del celebrar. Cf. B. Droste, *Celebrare in der römischen Liturgiesprache* (München 1963).

¹⁰ J. Martín Velasco, "La fiesta. Estructura y morfología de una manifestación de la vida religiosa": *Phase* 63 (1971) 239-255.

¹¹ S. Maggiani, "Fiesta", en *Nuevo diccionario de liturgia* (Madrid 1987) 859.

zas) o en los movimientos de los "seises" de Sevilla... Son una concreción de estos significados.

Según C. von Korvin-Krasinski, todas estas formas de celebrar tienen un sentido idéntico, a saber, hacer una representación dramático-ritual de la creación del mundo. El círculo, el anillo como línea o figura en la que el principio y el fin se unen o desaparecen, en la que no hay principio ni fin y todos los puntos distan lo mismo del centro, sugiere la superación del tiempo, la victoria sobre la usura y el desgaste de la temporalidad; es decir, evoca la eternidad como quietud y dinamismo, como plenitud de vida, de ser, que ni comienza ni crece ni declina¹².

Recordemos que el *Sacramentario Gelasiano*, seguramente el primer testimonio de una ordenación completa del año litúrgico en la liturgia romana (siglo VII) tiene como título *Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli*. "Anni circulus" será el título de nuestro año litúrgico. Así se retoma una simbología de carácter universal.

Pero, para hacer una interpretación más específicamente cristiana del celebrar y del festejar, hemos de acudir a los escrituristas que elaboran una teología bíblica de la fe. ¿Qué dicen los recientes estudios provenientes de este ámbito? Creo que se deben destacar ante todo las investigaciones actuales sobre la literatura y teología deuteronomicas. El padre G. Braulik, OSB, especialista en este campo, ha publicado hace poco un amplio artículo titulado "La alegría de la fiesta. Comprensión del culto en el Deuteronomio. La más antigua teoría de la fiesta"¹³. Pues bien, según esta teoría, hay dos características propias de la fiesta en ese período tan decisivo de la vida de Israel: la alegría y la comunidad de hermanos en forma de *diakonía*.

La alegría se destaca una y otra vez; así, en Dt 12,7.18; 16,15; 26,1. La comunidad, en forma de *diakonía*, significa que la fiesta debe reunir a todos, también a los que hoy llamaríamos marginados, es decir, a los pobres (viudas y huérfanos), a los extranjeros, los emigrantes... (cf. Dt 12,5-6.12; 14,28-29; 15,1.4; 16,9-12.13-14).

¹² C. von Korvin-Krasinski, "Warum begehen wir Feste? Sprachkundlicher Beitrag zu einem religionsgeschichtlichen Thema", en *id.*, *Trina Mundi Machina. Ausgewählte Aufsätze* (Mainz 1986) 332.

¹³ G. Braulik, "Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomiums – die älteste biblische Festtheorie", en *id.*, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (Stuttgart 1988) 161-219.

La raíz última de tales normas se formula al comienzo de estos pasajes: "Yahvé ama a los emigrantes (extranjeros) y les da alimento y vestido. Por esto también debéis vosotros amar a los extranjeros, pues habéis sido extranjeros en Egipto" (Dt 10,19). Notemos también que en los pasajes reseñados se nos describen dos de las tres fiestas centrales de la vida de Israel: la de Pentecostés —es decir, las Semanas— y la de las Tiendas o Cabañas (*sukkor*).

Lo interesante del trabajo de Braulik es que muestra la directa relación existente entre estos textos del Deuteronomio y los famosos "sumarios" sobre la Iglesia de Jerusalén elaborados por los Hechos. En ellos se recogen las dos características de la celebración deuteronomica: la alegría y la comunidad diaconal.

Efectivamente, en su capítulo 2, los Hechos nos relatan el Pentecostés cristiano. Y al final de ese mismo capítulo se nos describe, como fruto del evento pentecostal, la primera comunidad cristiana. "Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común. Vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos según la necesidad de cada uno... Con un mismo espíritu partían el pan por la casas y tomaban el alimento con alegría ... alababan a Dios" (Hch 2,44.47). Se alude a la liturgia doméstica, a la eucaristía como fracción del pan y a la alegría que embarga a los participantes. Pero, sobre todo, se hace referencia a la puesta en común de bienes como expresión última de la unión de la asamblea litúrgica. Es decir, a la *koinonía* y a la *diakonía*. Tenemos, pues, el reflejo del Deuteronomio y su celebración litúrgica; mejor, su actualización midrásica en los tiempos subsiguientes a la resurrección. Hch 4 acaba de completar esta proyección o retroproyección: "No había ningún pobre (necesitado) entre ellos" (4,34). Es la repetición literal de Dt 15,4.

En estudios posteriores, Braulik ha analizado una tercera característica de la celebración en la tradición bíblica: el memorial, la fiesta como tiempo y coyuntura para hacer memoria de los acontecimientos salvadores realizados por Dios en favor del pueblo¹⁴. También el Deuteronomio instruye sobre este sentido, principalmente en relación con la fiesta de Pascua: "Guarda el mes de Abib (de las espigas) y celebra en él la pascua en honor de Yahvé tu Dios, porque fue en la luna nueva de Abib cuando Yahvé tu Dios te sacó de Egipto por la noche... Durante siete días debes

¹⁴ G. Braulik, "Die politische Kraft des Festes. Biblische Aussage", en H. Erhardt / H. M. Reuter (eds.), *Liturgie zwischen Mystik und Politik* (Wien 1991) 65-76.

comer pan ácimo para la pascua, el alimento de la aflicción, pues con premura fuiste sacado del país de Egipto" (Dt 16,1.3).

La celebración pascual es memoria de un éxodo y una aflicción; recuerdo de una liberación pasando por un sufrimiento doloroso. La salida fue parecida a una huida camino de la libertad. Pero no sólo la pascua. Las otras dos grandes fiestas, la de las Semanas (Pentecostés) y la de las tiendas o cabañas, tienen ese contenido de ser memorial (cf., por ejemplo, Dt 16,12). Viviendo la solidaridad con los pobres y emigrantes se recuerda el tiempo de la emigración y la pobreza.

La eucaristía cristiana es también un memorial y un acto de comunión con la *kénosis* de Jesús y de los pobres. Por eso la Carta papal escribe: "En este sentido, recordando que Jesús vino a 'evangelizar a los pobres' (Mt 11,5; Lc 7,22), ¿cómo no subrayar más decididamente la opción preferencial por los pobres y los marginados" (n. 51).