

SITUACION, PERSPECTIVA Y OBJETO DE LA ANTROPOLOGIA LITURGICA

La mediación humana en la obra de la santificación del hombre y de la perfecta glorificación de Dios (cf. SC 7), es necesaria en razón de la economía de la salvación revelada y cumplida en Jesucristo, que se ha de realizar dentro de las coordenadas espaciotemporales en las que transcurre la existencia de los hombres. La asamblea y los ministros, los ritos y los gestos, los elementos naturales y los objetos, los signos y los símbolos pertenecen a la dimensión inmanente e histórica de la liturgia.

Conocer el alcance de la mediación humana en la liturgia es tarea de la antropología litúrgica, sirviéndose de los avances de las modernas ciencias del hombre. Ahora bien, ¿que se entiende por antropología litúrgica y cómo se la puede definir? Por otra parte, ¿la antropología litúrgica es un aspecto de la comprensión teológica de la liturgia, en cuanto se centra en el «sujeto» humano de la acción litúrgica, o es una apreciación del hecho litúrgico tan sólo desde el punto de vista antropológico?

Para responder a estas preguntas existe una doble vía de aproximación al tema: la historia misma del acercamiento mutuo de la antropología y de la liturgia, y el puesto de la liturgia junto a las ciencias del hombre. Ambas vías son igualmente interesantes y reveladoras. Ahora bien, hay que tener en cuenta que ha sido mayor el interés de los teólogos y de manera particular de los liturgistas por acercarse a la antropología cultural, que el de los antropólogos culturales por conocer a fondo la liturgia cristiana. La mayoría de los estudios de antropología cultural que aluden al culto cristiano, lo hacen generalmente de pasada y en el contexto del análisis de manifestaciones más amplias del fenómeno religioso ¹.

¹ Existen algunas excepciones, como por ejemplo S. Campbell-Jones, 'Ritual in Performance and Interpretation: The Mass in a Convent Setting', en M. F. C. Bourdillon-M. Fortes (ed.), *Sacrifice* (London 1980) 89-106.

Pero hay otras cuestiones que interesan también: qué se puede decir del hombre como sujeto activo de la celebración litúrgica, y qué consecuencias se derivan para la reflexión sobre el hecho litúrgico y aun para la práctica pastoral y celebrativa de los datos de la antropología litúrgica.

1. ANTROPOLOGIA CULTURAL Y LITURGIA AL ENCUENTRO

La antropología es el estudio del hombre y de su mundo de relaciones. Ahora bien, el tema es tan amplio y tan vago, que se hace necesario precisar más el objeto y el método. Cuando se habla o se escribe de antropología en relación con el hecho litúrgico, no se suele tener delante la antropología filosófica tradicional, basada en principios ontológicos permanentes, sino lo que se denomina *antropología cultural* o, simplemente, *antropología*. Esta ciencia se ocupa de la totalidad de la existencia del hombre como ser cultural, para descubrir y explicar los orígenes, los desarrollos, los cambios, las interrelaciones y los significados de todo fenómeno humano en la perspectiva social de la cultura. La antropología cultural se centra, pues, en las culturas humanas, en su historia, estructura y funciones.

A su vez se diversifica en áreas que permiten concretar aun más el objeto del estudio. Surgen así la *lingüística* cultural o *etno-lingüística*, que analiza un gran número de lenguajes escritos y no escritos dada la pluralidad de aspectos del fenómeno lengua y «lenguaje»; y la *etnología* propiamente dicha, que describe y analiza las diferentes culturas y, dentro de ellas, las creencias y actividades que definen a los grupos humanos o sociedades. En estas ciencias se usa un concepto amplio de cultura, en cuanto tradición social y modo de vivir de los hombres y aun de los grupos determinados. Concepto, por lo demás, pasivo, es decir, el conjunto de datos o influjos que el hombre recibe del ambiente humano en el que se encuentra inmerso (por ejemplo, lenguaje, formas sociales, trabajo, etc.)².

El concepto de cultura es, sin lugar a dudas, una de las claves más significativas para la comprensión del comportamiento humano en cualquiera de los órdenes de la vida y, probablemente, la principal contribución de la antropología para la comprensión del hombre. En efecto, no existe ningún hombre en estado de «naturaleza» pura. El hombre está marcado por lo que recibe o adquiere, no a través de

² Cf. E. Chiavacci, 'Cultura', *Dicc. Teol. Interd.* 2, 230-40 (Bibl.), aquí p. 230; C. di Sante, 'Cultura y liturgia', en D. Sartore (dir.), *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid 1987) (= NDL), 518-30 (Bibl.); A. Scherer, 'Cultura', *Sacram. Mundi* 2, 97-106 (Bibl.).

mecanismos genéticos, sino comunicado de generación en generación. El hombre posee un poder creador, y lo que crea es la cultura. Sea cual sea el lugar donde se halle, se adapta a la naturaleza y adapta la naturaleza a sus necesidades. El hombre toma y deja, interpreta y clasifica, informa y es informado. Al adaptarse, reconoce sus límites, y al adaptar, manifiesta su transcendencia. Esta tensión afecta también al hecho litúrgico cristiano³, lo mismo que al hecho religioso en general.

He aquí las principales corrientes o escuelas de la antropología cultural y su incidencia en el mundo religioso y litúrgico. Junto a ellas algunas obras directamente relacionadas con la liturgia en las que se aprecia el influjo de las ciencias del hombre.

A) *Corriente sociocultural*

Entre los antropólogos que han prestado atención a la liturgia cristiana desde la perspectiva de la antropología cultural se encuentra en primer lugar E. O. James, autor del libro *Christian Myth and Ritual* publicado en 1933⁴. Aplicando las teorías y el método de J. G. Frazer, el celebre autor de *La rama dorada*⁵, considera que el ritual cristiano es el resultado final de los ritos del mundo antiguo, convicción compartida por muchos autores como si se tratara de un dogma. Más importante es aún la contribución del liturgista A. Baumstark⁶, que aplica el método comparativo a los hechos análogos en varias liturgias y permite establecer unas veces el origen común de algún rito y otras el substrato anterior a los mismos ritos, además de la amplitud de un determinado dato litúrgico. La metodología de Baumstark es muy iluminadora, ya que permite establecer el tipo, la estructura, la época de cualquier elemento de la liturgia y, sobre todo, las leyes de la evolución de la liturgia.

Estas leyes son similares a las desarrolladas por los sociólogos de la religión como E. Durkheim⁷, que buscó el origen de lo religioso en

3 J. Dournes, *Las culturas étnicas en la liturgia* (Barcelona 1969), 21. Cf. A. de Vaal, *Introducción a la antropología religiosa* (Estella-Navarra 1975), 11-28; M. Ramos, 'Liturgia y culturas', *Phase* 34 (1966) 299-307; C. Valenziano, 'Imagen, cultura y liturgia', *Concilium* (= *Conc*) 152 (1980) 265-72; AA.VV., 'Encuentro de culturas y expresión religiosa', *ib.* 122 (1977) 133-258.

4 E. O. James, *Christian Myth and Ritual: A Historical Study* (London 1933). Del mismo autor, *Historia comparada de las religiones* (Madrid 1973).

5 J. G. Frazer, *The Golden Bough. The Magic Art and the Evolution of Kings*, 1-2 (New York 1890); 1-13 (1907-1914); ed. abreviada en 1922, de la que se hizo la trad. española: *La rama dorada. Magia y religión* (México D.F. 1944).

6 A. Baumstark, *Liturgie comparée* (Paris 1940; 3.^a ed. 1953).

7 E. Durkheim, *The Rules of sociological Method* (Illinois 1938; 1.^a ed. francesa, 1895); ID, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1912). Un juicio sobre la interpretación sociológica de la religión según Durkheim, en

el nivel social y estaba convencido de que este fenómeno, como todos los hechos sociales, estaba sujeto a unas constantes. Pero ya antes que él W. Robertson Smith⁸, había aplicado el análisis sociocultural objetivo a los pueblos semitas, incluyendo a los hebreos del Antiguo Testamento, para demostrar que mientras los ritos permanecen básicamente los mismos durante siglos, su justificación va cambiando con el tiempo y el paso de una cultura a otra. Por consiguiente, según él, el estudio de los antropólogos debe centrarse únicamente en lo que ocurre durante el desarrollo de los ritos, dejando las interpretaciones. En realidad lo que interesaba a estos antropólogos era el análisis de la relación entre la realización del rito y la estructura social de los que intervienen en él.

El influjo del método de la comparación de liturgias introducido por Baumstark se aprecia en la obra clásica de G. Dix, *The Shape of the Liturgy*⁹. Pero además hay una gran semejanza entre el modo como este autor desarrolla la formación de la liturgia y el modo de tratar las ceremonias de iniciación Arnold van Gennep, *Les rites de passage*¹⁰. Dix tiene en cuenta también la aportación de Durkheim. El gran liturgista anglicano es otro ejemplo junto con Baumstark, de aprovechamiento de las investigaciones socioculturales en el campo litúrgico.

En otra perspectiva, lejos también del método comparativo, se movieron Malinowski¹¹ y Radcliffe-Brown¹², representantes de la antropología social británica, los cuales la orientaron hacia el estudio de los sistemas de parentesco de las prácticas religiosas y mágicas—distinguiendo netamente entre religión y magia— y de otras actividades sociales. No obstante reunían datos y clasificaban testimonios y manifestaciones. En realidad su alejamiento de la antropología sociocultural precedente se produce en el concepto de cultura. En efecto, la cultura es para ellos una respuesta a todo un cuadro de necesidades primarias y fundamentales.

Ahora bien, mientras para Malinowski los ritos religiosos como la magia nacen también de la tensión emocional experimentada por el

J. Martín Velasco, 'La fenomenología de la religión', en J. Gómez Caffarena-ID, *Filosofía de la religión* (Madrid 1973), 33-8.

⁸ W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (London 1894).

⁹ G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (New York 1982; 1.ª ed. Westminster 1945).

¹⁰ A. van Gennep, *Les rites de passage* (Paris 1909).

¹¹ Entre otras obras véanse *Magic, Science and Religion and other Essays* (New York 1925), trad. española: *Magia, ciencia, religión* (Barcelona 1982); ID, *A scientific Theory of Culture* (New York 1944), trad. española: *Una teoría científica de la cultura* (Barcelona 1981).

¹² A.-R. Radcliffe-Brown, *Structure and function in primitive Society* (Glencoe 1952), trad. española: *Estructura y función en la sociedad primitiva* (Barcelona 1974); *Primitive Religion* (New York 1957).

hombre al no poder controlar la naturaleza ¹³, para Radcliffe-Brown la religión se explica por motivos rigurosamente de carácter social y funcional ¹⁴.

El método comparativo fue puesto aun más en entredicho por E. Leach ¹⁵, que lo asimiló al coleccionismo de mariposas, sosteniendo que las leyes de la evolución de las formas culturales son arbitrarias y no conducen a nada. Ironías aparte, en este autor subyace un problema fundamental que afecta al sentido profundo de la antropología social como la parte teórica de la ciencia natural de la sociedad humana, es decir, la investigación de los fenómenos sociales con métodos análogos a los utilizados en las ciencias biológicas ¹⁶. Los liturgistas, a pesar de todo, no han dejado de estar atentos a los resultados de todos estos estudios.

Así las intuiciones de Baumstark y de Dix están en el origen del planteamiento metodológico del estudio de la «historia de la liturgia por épocas culturales» o también «a la luz de la historia de la cultura», del P. B. Neunheuser ¹⁷, discípulo de I. Herwegen ¹⁸. Sin embargo, la obra del P. Neunheuser no es propiamente una comparación de formas litúrgicas y formas artísticas y culturales.

Otra notable contribución a la antropología social desde el campo litúrgico, pero en una perspectiva más filosófica, es la del profesor C. Valenziano. Su aportación no se limita sólo a las grandes cuestiones como el concepto de cultura en clave eclesiológica, al lenguaje, al concepto de símbolo, etc., sino también a temas mas concretos como

13 Sin embargo, mientras la magia es utilitaria e instrumental, dirigida a un fin manifiesto, las prácticas religiosas son un fin en sí mismas al no buscar ninguna ventaja. Las ceremonias de la religión no se celebran para crear una situación nueva sino para demostrarla. En todo caso la religión representa también una evasión de las incertidumbres y frustraciones humanas, no menos que la expresión pública de unas creencias y de unos valores de los que depende el funcionamiento correcto de la sociedad: A. de Waal, o. c., 107-13. Cf. también F. A. Isambert, 'Magie, religion, symbole', *La Maison Dieu* (= LMD) 133 (1988) 147-56.

14 A. De Waal, o. c., 104-7. Sobre ambos autores cf. A. N. Terrin, 'Antropología cultural', NDL, 111-36 (Bibl.), aquí pp. 117-20.

15 E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, London 1961, 1-27.

16 A. N. Terrin, o. c., p. 120.

17 B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali* (Roma 1983, 1.^a ed. en latín 1969). El autor explica así su método: «con esta expresión —la del título— se entiende no sólo la historia de cada uno de los fenómenos litúrgicos (Misa, Oficio, Año litúrgico) sino sobre todo y principalmente la historia de la totalidad litúrgica, de la vida y de la espiritualidad de la liturgia, de los desarrollos, de los cambios, y aun de la decadencia de las formas litúrgicas. Pretendemos exponer, a través de las diferentes épocas culturales, cómo el culto de la Iglesia de Dios se ha "encarnado" y expresado en las formas de la cultura propia de cada época y cómo, por otra parte, ha sido capaz de influir sobre estas culturas hasta transformarlas» (*ibid.*, p. 9).

18 I. Herwegen fue autor de un breve pero muy sustancioso ensayo sobre *Iglesia, arte, misterio* (Madrid 1960, trad. del alemán 1928-1929).

las manifestaciones de la religiosidad popular, algunas expresiones artísticas, los iconos, etc.¹⁹

B) *Corriente psicológica*

Otra corriente de la antropología contemporánea arranca de las conclusiones del psicoanálisis freudiano en relación con el origen de la religión y de la ética. S. Freud, conocido por sus innovaciones en el campo psicológico, escribió también sobre religión y sociedad y puso al descubierto aspectos desconocidos hasta entonces. En su obra *Totem y tabú*²⁰, establece una teoría del hecho religioso basada en la frustración y en la neurosis obsesiva infantil de la humanidad, de manera que la práctica de la religión no es sino la proyección de la vida interior del hombre. Esta teoría, rígida y negativa para la cultura y la religión, contribuye no obstante a poner en evidencia muchas deficiencias en el comportamiento religioso pero también la interacción o influjo mutuo entre individuo y sociedad.

Resultado de esta corriente ha sido la atención que se ha prestado a la ritualidad y al lenguaje simbólico del hombre dentro del conjunto de las grandes manifestaciones del subconsciente colectivo como mitos, leyendas, sueños, arquetipos, creencias²¹. Entre todos estos fenómenos existe un hilo conductor de gran importancia desde el punto de vista antropológico. La liturgia y la teología de los sacramentos se han beneficiado ampliamente de los estudios sobre psicología religiosa y, en particular, sobre mentalidad religiosa simbólica. Más aún, se ha iniciado también con éxito toda una corriente de análisis de la dimensión simbólica de la existencia humana como presupuesto para concebir y exponer mejor el aspecto humano de los signos de la salvación y la vertiente antropológica de las acciones sacramentales.

19 Algunos estudios de este autor: C. Valenziano, 'Il linguaggio liturgico', *Rivista Liturgica* (= RL) 58 (1971) 49-69; 'Chiesa particolare e liturgia dell'uomo', *ibid.*, 59 (1972) 54-70; 'Prospetto per una trattazione antropologica del simbolo nelle nostre culture cristiane', en L. Pinkus et AA.AA., *Symbolisme et théologie* (Roma 1974), 29-44; 'Osservazioni culturali e linguistiche sulla nostra attuale ritualizzazione e celebrazione', en I. Rogger (dir.), *Celebrare il mistero di Cristo* (Bologna 1978), 117-38; 'Configurazione antropologica dell'assemblea liturgica', *O Theologos* 21 (1979) 29-34; 'Imagen, cultura, liturgia', *Conc* 152 (1980) 265-72 (Bibl.).

20 S. Freud, *Totem und Tabu* (Viena 1912); trad. española: *Tótem y tabú* (Madrid 1967).

21 Decisiva ha sido también la contribución C. G. Jung, *Métamorphose de l'ame et ses symboles* (Genève 1953); *Simbología del espíritu* (México D.F. 1964); *El hombre y sus símbolos* (Madrid 1974). Cf. R. Hostie, *Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung* (Buenos Aires 1971); E. Skublics, 'Psychologically Living Symbolism and Liturgy', en R. L. Moore (ed.), *C. Jung and Christian Spirituality* (New York 1988), 206-29.

A. Vergote²² es uno de los autores que con mayor fortuna se ha ocupado de estos aspectos de la liturgia observando y considerando los factores humanos implicados en las realidades sacramentales, con absoluto respeto hacia los datos de la revelación y de la fe, es decir, con plena conciencia de que su interpretación no sólo no sustituye a la tarea teológica sino que ha de ser completada con ella. Pero complementariedad no significa yuxtaposición y menos aún intromisión. Los aspectos humanos y los aspectos salvíficos y trascendentes de la liturgia y los sacramentos constituyen una realidad indivisible, pero de manera que los primeros son ya una forma de expresión y de existencia de carácter significativo. Sobre ella se sitúa la experiencia religiosa y la presencia de la fe que establece el vínculo entre el símbolo religioso y Cristo, Palabra y protosigno de Dios²³.

La aportación de A. Vergote es, sin duda alguna, una contribución muy válida al acercamiento mutuo entre la antropología y la liturgia²⁴. Pero es preciso reseñar también el influjo de la corriente psicológica en el estudio de los sacramentos. M. D. Chenu²⁵, L. M. Chauvet²⁶, J. Y. Isambert²⁷, R. Hotz²⁸, J. Martín Velasco²⁹,

22 Véanse A. Vergote, *Psychologie religieuse* (Bruxelles 1966), trad. española: *Psicología religiosa* (Madrid 1969); 'Regard du psychologue sur le symbolisme liturgique', LMD 91 (1967) 120-51; *Interpretation du langage religieux* (Paris 1971); 'Gestos y acciones simbólicas en la liturgia', *Conc* 62 (1971) 198-211; 'La realización simbólica en la expresión cultural', *Phase* 75 (1973) 213-233.

23 Cf. A. Vergote, 'Dimensiones antropológicas de la eucaristía', en ID et AA.AA., *La eucaristía, símbolo y realidad* (Madrid 1973), 7-50, aquí pp. 9-15; 'Función del estudio antropológico en la teología'.

24 Véanse también A. Greeley, 'Simbolismo religioso, liturgia y comunidad', *Conc* 62 (1971) 218-31; E. C. Kennedy, 'Valor del rito religioso para el equilibrio psicológico': *ibid.*, 212-17; D. Borobio, 'La liturgia como expresión simbólica. Una clave antropológica para su interpretación crítica', *Phase* 107 (1978) 405-22; J. Scharfenberg, 'Madurez humana y símbolos cristianos', *Conc* 132 (1978) 182-95; L. M. Pinkus, art. 'Psicología y liturgia', NDL, 1683-90 (Bibl.).

25 M. D. Chenu, 'Anthropologie et liturgie', LMD 12 (1947) 53-65; 'Antropología y liturgia', en J. M. Jossua-Y. Congar (dir.), *La liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969), 171-196; 'Pour une anthropologie sacramentelle', LMD 119 (1974) 85-100.

26 L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (Paris 1979); *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Paris 1987), trad. española: *Simbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (Barcelona 1991). Sobre el primero de estos dos volúmenes véanse D. Borobio, en *Phase* 138 (1983) 473-89; Cl. Geffré, en LMD 142 (1980) 49-55. Sobre el segundo cf. J. López Martín, en *Nova et Vetera* 31 (1991) 137-8.

27 J. Y. Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique* (Paris 1979).

28 R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West* (Zürich-Köln 1979), trad. española: *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y de Occidente* (Salamanca 1986).

29 J. Martín Velasco, 'Sacramentalidad de la existencia cristiana', en Secretariado N. de Liturgia (ed.), *Evangelización y sacramento* (Madrid 1975), 49-65.

D. Borobio³⁰, C. Rochetta³¹ y J. C. R. García Paredes³² entre otros autores, coinciden en la necesidad de que la dimensión antropológica sea plenamente asumida en el interior de la teología sacramentaria, acogiendo las aportaciones de las ciencias humanas contemporáneas, especialmente en el campo del simbolismo.

Sin embargo, resulta muy difícil determinar qué se entiende en antropología cuando se habla de dimensión simbólica, entre otros motivos porque los autores que han contribuido a hacer del símbolo objeto de la investigación antropológica, se han situado en perspectivas muy diferentes entre sí. Durkheim, Malinowski y Freud son los ejemplos más sobresalientes de esta disparidad de métodos³³.

La aplicación del símbolo a la teología sacramentaria se había iniciado ya en autores como P. Tillich³⁴, K. Rahner³⁵ y P. Ricoeur³⁶. La categoría «símbolo» tiende a sustituir a la de «signo», porque el símbolo tiene un poder evocador mayor e introduce en el orden mismo de la realidad a la que se refiere estableciendo una comunicación con ella. El símbolo incide además en la experiencia y afecta al hombre en la totalidad de su ser, incluida la corporeidad. La orientación general de los estudios sobre los sacramentos en la perspectiva de la antropología del símbolo, se nutren también de la corriente lingüística y semiológica contemporánea. El punto de contacto entre una y otra línea es el hecho de la expresión simbólica, en cuanto «acto que representa el resultado de sí mismo y que no produce nada más allá de su propia manifestación»³⁷. Los sacramentos pertenecen a este tipo de expresión simbólica y de lenguaje, aunque su concepto teológico es mucho más complejo.

30 D. Borobio, 'Qué es un sacramento', en ID (dir.), *La celebración en la Iglesia*, 1. *Liturgia y sacramentología fundamental* (Salamanca 1985), 389-536.

31 C. Rochetta, *Sacramentaria fondamentale* (Bologna 1989), espec. pp. 29-91.

32 J. C. R. García Paredes, *Teología fundamental de los sacramentos* (Madrid 1991).

33 A. N. Terrin, a. c., p. 124.

34 P. Tillich, *Symbol und Wirklichkeit* (Göttingen 1962); 'Religiöser Symbolismus', *Frage nach den Unbedingten* (Stuttgart 1974), 189-245. Sobre este autor cf. U. Retz, *Das Sakramentale in der Theologie P. Tillich* (Stuttgart 1974); J. Duphy, *Paul Tillich et le symbole religieux* (Paris 1977); L. Maldonado, *Iniciaciones a la teología de los sacramentos* (Madrid 1977), 84-90.

35 K. Rahner, 'Para una teología del símbolo', *Escritos de Teología*, 4 (Madrid 1963), 283-321; *Wast ist ein Sakrament?* (Freiburg 1971). Sobre la contribución de Rahner cf. C. A. Callahan, 'K. Rahner's Theology of symbol: Basis for his Theology of the Church and the Sacraments', *The Irish Theol. Quarterly* 3 (1982) 195-205.

36 P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris 1965); *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique* (Paris 1969); *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal, philosophie de la volonté* (Paris 1960), trad. española: *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969).

37 E. Ortigues, *Le discours et le symbole* (Paris 1962), p. 28.

C) *La corriente lingüística y el estructuralismo*

La lingüística es una ciencia del hombre que se ocupa de los procesos comunicativos a partir de una serie de elementos que intervienen en la expresión de conceptos o realidades. Su creador fue Fernando de Saussure y ha dado lugar a varias ramas, una de las cuales es la semiología, ciencia de los significantes de expresión simbólica. Sin embargo, lo que interesa ahora es apreciar la aportación del estructuralismo lingüístico de C. Lévi-Strauss como aspecto de la antropología cultural y su incidencia en el estudio de la liturgia.

En efecto, Lévi-Strauss³⁸, estudioso de los mitos, considera éstos como una forma más de comunicación dentro del complejo mundo de comunicaciones que es para él la cultura. Para descubrir el mensaje que pretende transmitir un mito, es preciso dividir, contrastar, reducir y organizar sus elementos llegando así a la *estructura*. La repetición de la estructura permite conocer el alcance de un mito y la «lógica» que se encierra en él. E. Leach, ya citado, aplica este mismo método a los ritos, sobre la base de que mito y rito son de hecho dos aspectos del mismo fenómeno, de manera que el mito es parte integrante del rito³⁹. A partir de esta aplicación del estructuralismo lingüístico a los ritos, los investigadores de las formas rituales se afanan por descubrir los significados que se esconden en ellas.

Pero el método de Lévi-Strauss tiene un primer fallo desde el momento en que se quiere erigir en instancia única y global de la comprensión de la realidad humana y cultural, cuando solamente se debe considerar como una perspectiva especializada y parcial⁴⁰. Además, cuando es aplicado a los ritos cristianos, las conclusiones a las que conduce son tan sólo de naturaleza sociocultural y no teológica. Los liturgistas sostienen, en cambio, que el significado fundamental de un rito es teológico y no meramente antropológico.

No obstante, en el campo litúrgico se ha tomado muy en serio el análisis semiológico aplicado a toda clase de signos⁴¹. El liturgista

38 Cl. Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (Buenos Aires 1968); *Myth and Meaning* (London 1978). Una exposición crítica de su método en A. de Waal, o. c., 220-3.

39 E. R. Leach, *Culture and Communication* (Cambridge 1976).

40 A. N. Terrin, o. c., p. 123.

41 Por ejemplo: AA.VV., *Sémiologie et liturgie*, LMD 114 (1973) 3-67; D. Borobio, 'La liturgia como expresión simbólica', *Phase* 107 (1978) 405-22; P. Busquet, 'Un ejemplo de análisis semiológico en la liturgia: el edificio eclesial', *ibid.*, 76 (1973) 329-39; G. C. Carminati, 'Una teoría semiológica del linguaggio litúrgico: una verifica sull'«Ordo Missae»', *Eph. Lit.* 102 (1988) 184-233; C. Cibien, *Semiotica della sinassi eucaristica. L'analisi della gestualità nel «Missale Romanum»* (Roma 1988); P. Fernández, 'Elementos semiológicos de la liturgia', *Salmant.* 22 (1975) 457-497; J. Llopis, 'La liturgia como lenguaje simbólico', *Phase* 138 (1983) 447-56; A. N. Terrin, 'Analisi semiologica di alcuni segmenti della celebrazione eucaristica', *Leiturgia. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici* (Brescia 1988), 97-214.

norteamericano Robert Taft ⁴², después de estudiar el método de Lévi-Strauss, opone al estructuralismo clásico lo que él denomina método «estructural», es decir, el análisis de las estructuras subyacentes a los ritos, comparándolas entre sí para distinguir la estructura superficial de la estructura profunda, básica y común.

D) *La corriente ritualista*

En las últimas décadas la antropología, a partir del estudio de lo simbólico, se ha vuelto a centrar en el análisis de la función social de los ritos como sistema de pensamiento y de acción. Esta importancia ya la habían puesto de manifiesto Durkheim y Radcliffe-Brown, pero entonces no se preocuparon demasiado por el significado de los ritos, sino por la relación con el grupo social que los realiza.

Sin embargo, se tropieza con la dificultad de definir el rito, no pareciendo suficiente hacerlo por el comportamiento repetido en un determinado contexto social. En efecto, *rito* y su derivado *ritual* tienen una carga muy compleja de significados. Para la etiología el rito es la formalización de un comportamiento de motivación emocional, para la psicología es un acto repetitivo y compulsivo sin finalidad aparente, para la sociología es una acción conforme a un uso colectivo y de eficacia metaempírica y, finalmente, para la ciencia de las religiones es una mediación activa como expresión de la relación religiosa ⁴³.

En todo caso el rito aparece como un comportamiento relevante de «elevado contenido simbólico y tradicional» en el que están presentes «elementos místicos» ⁴⁴. Los ritos se clasifican generalmente según esta triple denominación: *ritos cíclicos* o ligados al paso del tiempo y al ritmo de las estaciones, *ritos de tránsito* o relacionados con los estados de la vida, en particular el nacimiento y la muerte, y *ritos de crisis* que se realizan en circunstancias especiales para afrontar una situación peligrosa o de difícil control, por ejemplo, la enfermedad ⁴⁵.

Entre los autores que se han ocupado del análisis de la ritualidad y que mayor aceptación han tenido entre los estudiosos de la liturgia

42 R. Taft, 'The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology', *Beyond East and West* (1984) 151-64.

43 Cf. J. Martín Velasco, *Lo ritual en las religiones* (Madrid 1986), 11-6. Véase también D. Borobio, 'La liturgia como expresión simbólica', *a. c.*, pp. 405-7, y L. Maldonado, 'Teoría y praxis de la ritualidad', *Phase* 107 (1978) 423-41; J. Maisonneuve, *Ritos religiosos y civiles* (Barcelona 1991), espec. pp. 113-39.

44 M. Gluckman citado por L. N. Terrin, 'Antropología cultural', *a. c.*, p. 127.

45 Véase la descripción de cada tipo en L. N. Terrin, *a. c.*, pp. 127-31, y su aplicación a la liturgia: *ibid.*, 132-5.

se encuentran V.W. Turner y M. Douglas. El primero ⁴⁶, en realidad, no se centra en los ritos propiamente, sino en el carácter sagrado de ciertos grupos o movimientos marginales frente a la sociedad. La segunda ⁴⁷ tampoco se ocupa específicamente de los ritos sino del papel de éstos en la vida social cotidiana, en una línea no religiosa. Para ella el rito es una forma estereotipada de controlar la expresividad del cuerpo y contribuir a la identificación del grupo que lo realiza. Viene a ser un mero código simbólico o programa de comportamiento social.

El hecho es que el significado de los ritos ha cobrado un interés cada vez mayor, a partir del valor que tienen para quienes participan en ellos. Todos los ritos expresan y comunican algo y es misión del analista descubrirlo y ponerlo de manifiesto. Pero, como se ha apuntado ya antes, el significado fundamental de los ritos cristianos no puede ser meramente antropológico. Esto será siempre una dificultad en el diálogo interdisciplinar entre los antropólogos culturales y los teólogos liturgistas y los sacramentólogos.

A pesar de todo hay autores que se preguntan si los ritos, en cuanto acciones simbólicas, tienen que significar algo. El símbolo, dice Dan Sperber ⁴⁸, no es un objeto que está en lugar de otro sino la relación o ecuación entre dos objetos o ideas que están implicadas la una en la otra. Esta ecuación es evocada al margen del discurso racional y sitúa a los destinatarios del símbolo en un nivel distinto del de la realidad inmediata. En este sentido la liturgia no tiene como finalidad transmitir mensajes doctrinales codificados en un soporte simbólico ni tampoco «enseñar» unos dogmas o «inculcar» unos principios de comportamiento ⁴⁹. La liturgia, ante todo, evoca y hace presente un acontecimiento salvífico mediante un ritual simbólico que sigue siendo el mismo para todos los que, generación tras generación, han tomado parte en él.

A conclusiones semejantes conducen también las ideas del antropólogo Fredericck Barth ⁵⁰. Al estudiar y conocer por sí mismo los ritos de iniciación de algunas tribus de Nueva Guinea, descubrió cómo

46 V. W. Turner, *Forest of Symbols* (Cornwell 1967), trad. española: *La selva de los símbolos* (Madrid 1980); *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (London 1969); *Dramas, Fiels and Metaphores* (Ithaca 1974).

47 M. Douglas, *Natural Symbols* (London 1970); *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Madrid 1973).

48 D. Sperber, *Rethinking Symbolism* (Cambridge 1975).

49 No obstante, la liturgia posee una gran eficacia en orden a la instrucción de la comunidad cristiana, y en sus ritos y demás elementos se expresa la fe de la Iglesia. Sobre estas cuestiones véase J. López Martín, «*En el Espíritu y en la verdad*», *Introducción a la liturgia* (Salamanca 1987), 311-46 (Bibl.): 'La liturgia expresión de la fe'.

50 F. Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea* (Oslo 1975).

cambiaba su propia concepción del mundo. Cada etapa de la iniciación suponía un progreso en la visión y en el entendimiento del mundo. Curiosamente los miembros de aquellas tribus no hablaban jamás de lo que celebraban en sus ritos, porque éstos eran el ámbito o el espacio de unas experiencias que sólo se producían allí. En efecto los ritos se viven mientras se realizan, y no en los textos o en las descripciones que se hacen de ellos. De la liturgia cristiana se puede decir lo mismo en el sentido de que los rituales —entiéndase los *ordines* o ceremoniales de los actos litúrgicos— sólo adquieren su verdadero significado cuando se ponen en práctica en la celebración, y se alcanza un elevado nivel de participación.

Este énfasis en la experiencia inefable del ritual simbólico, puesta de relieve por las modernas tendencias de la antropología social, no debe hacer olvidar otros aspectos del hecho litúrgico aun desde el punto de vista meramente humano. Nuevamente hay que recordar que uno solo de los aspectos no se puede convertir en instancia única y suprema para la comprensión de la liturgia.

E) *La corriente fenomenológica de lo religioso*

Entre las ciencias del hombre que se han ocupado de los ritos y de las restantes manifestaciones de la liturgia cristiana, tiene un puesto relevante la fenomenología de la religión. Inicialmente emparentada con la historia comparada de las religiones, y nutriéndose obviamente de los datos que acumula la antropología cultural, sin embargo, su objeto es comprender y describir el fenómeno religioso ordenando sincrónicamente los datos de la historia, clasificando las manifestaciones de lo sagrado y destacando la estructura permanente que se perfila debajo de todas ellas. Entre los especialistas de esta ciencia sobresalen G. van der Leeuw⁵¹, de tendencia evolucionista y muy anclado en el mundo de las religiones primitivas, y G. Windengren⁵², partidario de enmarcar las manifestaciones religiosas en el ámbito de su historia concreta.

Pero el interés de estos estudios para la liturgia no reside en el mero análisis fenomenológico del hecho religioso, comprendiendo dentro de él las manifestaciones litúrgicas cristianas, sino en la importancia que dan al concepto y a la experiencia de lo sagrado. Al contrario de lo que ocurre en las restantes ciencias de la religión en que

51 G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubinga 1933), trad. española: *Fenomenología de la religión* (México D.F. 1964).

52 G. Windengren, *Religionen värld* (Estocolmo 1945); ampliada en *Religionsphänomenologie* (Berlín 1969), trad. española: *Fenomenología de la religión* (Madrid 1976).

cada una sitúa la noción de sagrado en una perspectiva distinta (la etnología, la sociología, la psicología), la fenomenología religiosa coloca el concepto de sagrado en el centro de su análisis.

La reflexión sobre lo sagrado comienza con N. Söderblom⁵³, que destaca el elemento no racional de la religión y, por tanto, de lo sagrado. Pero alcanza enseguida su madurez con R. Otto⁵⁴. En efecto, lo sagrado para R. Otto está en el sentido de lo numinoso, de lo *totalmente otro*, un sentimiento del todo singular que no admite comparación con otros sentimientos porque se sitúa en el terreno de lo *tremendo y fascinante*. El ya citado G. van der Leew hace coincidir lo sagrado con la idea de «poder» o potencia que supera al hombre⁵⁵. Finalmente Mircea Eliade, el famoso historiador de la religión, orienta su obra a poner de manifiesto las manifestaciones de lo sagrado o *hierofanías* en relación con la experiencia más profunda e inefable del hombre, dentro de las dos coordenadas fundamentales en las que transcurre su vida, el tiempo y el espacio⁵⁶.

La reflexión sobre lo sagrado encuentra eco en los ámbitos de la filosofía de la religión y de la teología, y como no podía ser menos en el de la liturgia. En el ámbito de la teología, al margen del rechazo hacia el concepto que se produce en la teología dialéctica protestante y, más tarde, en la de la secularización, cabe señalar la contribución de Y. M. J. Congar sobre la originalidad de lo sagrado cristiano⁵⁷. Lo sagrado cristiano es un sagrado de la fe, unido a la iniciativa divina irreductible al orden natural. Entre los diversos niveles de sacralidad que destaca el P. Congar, —a saber, el sagrado substancial, Cristo; los signos sacramentales propiamente dichos; los demás signos que expresan o preparan la relación con Dios; y la totalidad de las cosas ordinarias santificadas por el uso que se hace de ellas—, cabe destacar los sacramentos y los demás signos sagrados de la liturgia.

53 N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig 1916). Sobre este autor cf. J. Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid 1989), 41-3.

54 R. Otto, *Das Heilige* (München 1917), trad. española: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid 1980). Cf. J. Ries, o. c., 43-54.

55 G. van der Leeuw, o. c., pp. 13-41. Cf. J. Ries, o. c., 54-9.

56 Entre otras obras de M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris 1949), trad. española: *Tratado de historia de las religiones* 1-2 (Madrid 1974); *Le mythe de l'éternel retour* (Paris 1949), trad. española: *El mito del eterno retorno* (Madrid 1974); *Le sacré et le profane* (Paris 1965), trad. española: *Lo sagrado y lo profano* (Madrid 1967); *Histoire des croyances et des idées religieuses* 1-4 (Paris 1976-83), trad. española: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* 1-4 (Madrid 1978-1983). Sobre este autor cf. D. Allen, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso* (Madrid 1985) (Bibl.); J. Ries, o. c., 61-95.

57 Y. M. J. Congar, 'Situación de lo sagrado en régimen cristiano', en J. P. Jossua-ID, o. c., 479-507. Cf. J. Ries, o. c., 229-51: 'Aproximaciones a lo sagrado en la religión cristiana'. El tema había sido ya abordado por J. P. Aaudet, 'Le sacré et le profane. Leur situation en christianisme', *Nouv. Rev. Théol.* 79 (1957) 33-61.

En este sentido no hay duda de que los estudios de la fenomenología de la religión, completados por una visión teológica acorde con el sentido trascendente del misterio salvífico cristiano, prestan un extraordinario servicio a la liturgia. El equilibrio entre una visión sacral absoluta que no distingue la realidad sagrada de lo divino identificado con lo numinoso, lo mítico, etc., y la oposición total entre sagrado y profano con la consiguiente negación de toda sacralidad, sólo puede producirse desde la sacralidad relativa que reconoce la transcendencia de Dios y, a la vez, admite las mediaciones humanas de las personas, los ritos, los signos, los lugares, los tiempos y las cosas. Estas mediaciones se llaman sagradas tan sólo en razón de la expresión y de la comunicación de la santidad original que está en Cristo, el Verbo encarnado.

En el campo de la liturgia han sido numerosos los estudios que han sabido tender el puente entre la fenomenología de la religión y la teología del culto cristiano. Basta citar nombres como Carlos Castro⁵⁸, Luis Bouyer⁵⁹, Juan Martín Velasco⁶⁰, Juan de Sahagún Lucas⁶¹, Domenico Sartore⁶², etc.

Después de este recorrido por las diferentes corrientes que han predominado en las ciencias antropológicas, cabe hacerse una pregunta: ¿Qué han aportado de hecho todas estas ciencias a la liturgia? Quizás ha existido una especie de deslumbramiento por parte de muchos liturgistas que se han esforzado por incorporar a sus investigaciones los resultados de las citadas ciencias. Han creído que les iban a ser muy útiles, pero no ha sido así porque una gran parte de los antropólogos no se han ocupado adecuadamente de la liturgia y porque muchos liturgistas y sacramentólogos en el fondo no han entendido la aportación de la antropología. Es el riesgo de cualquier estudioso que se mete en un terreno que no es el suyo⁶³.

A pesar de todo la tarea debe continuar, de manera que el teólogo de la liturgia ha de estar abierto a todas las ciencias del hombre para obtener una visión lo más amplia y completa posible de la dimensión antropológica del hecho litúrgico. Todas las ciencias tienen algo que decir y, desde su propia perspectiva, lo dicen. Ignorarlo por sistema es un grave error que afectará a la larga a la misma com-

58 C. Castro Cubells, *El sentido religioso de la liturgia* (Madrid 1967).

59 L. Bouyer, *Le rite et l'home* (Paris 1962), trad. española: *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia* (Barcelona 1967).

60 Cf. *supra* nota 29. También *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 1979).

61 J. S. Lucas, *Interpretación del hecho religioso* (Salamanca 1982).

62 D. Sartore, 'Sagrado-perspectivas teológico litúrgicas', NDL, 1848-50 (Bibl.).

63 M. D. Stringer, 'Liturgy and Antropology: The History of a Relationship', *Worship* 63 (1989) 503-21, aquí p. 509.

prensión de la naturaleza de la liturgia, estructurada sacramentalmente, es decir, dotada de un elemento divino y de un elemento humano en razón de la economía de la salvación revelada y cumplida en Cristo, el Verbo encarnado (cf. SC 2; LG 8). Porque no hay que olvidar que las mediaciones humanas de la liturgia y el hombre mismo, o la comunidad y sus medios de expresión ritual y simbólica, se pueden corromper y de hecho muchas veces se desvirtúan y dejan de prestar su contribución como soporte sensible e histórico del misterio. La historia de la liturgia lo demuestra, de ahí la necesidad de reforma de todo lo que es no substancial y está sujeto a cambio (cf. SC 21).

Pero la misión del teólogo liturgista continúa más allá de donde se detienen los antropólogos. La de aquel es una labor que ha de mantenerse en constante tensión entre lo que dicen los científicos de la sociología, la cultura, la religión, la psicología, las ciencias de la comunicación y del lenguaje, etc., y la experiencia misma del misterio transmitida por la tradición eclesial litúrgica, verdadero *locus theologicus* después de la revelación bíblica. Se impone, pues, una tarea interdisciplinar, aunque con algunas condiciones. La primera de todas es que la ciencia litúrgica sea ella misma, es decir, ciencia esencialmente teológica y ocupe también su lugar propio en el conjunto de las disciplinas sobre el hombre. Es la segunda vía propuesta para responder a las preguntas de cómo emerge y cómo se define la antropología litúrgica.

2. LA ANTROPOLOGIA LITURGICA ENTRE LAS CIENCIAS HUMANAS

En el apartado anterior se habla una y otra vez de antropología y de ciencias del hombre, y en realidad van apareciendo no sólo corrientes y perspectivas diversas en el estudio del hombre y de los medios de expresión y de relación social en el ámbito de la cultura, sino verdaderas disciplinas que se han determinado con carácter propio y específico en su objeto y en sus métodos. La *antropología* se ha diversificado y repartido en tantas ciencias especializadas que a veces resulta difícil comprender que tengan un denominador común. ¿Qué puede representar en este bosque el árbol de la ciencia litúrgica o de la antropología litúrgica, a la hora de asumir con todas las consecuencias el estudio de la dimensión antropológica del hecho litúrgico cristiano?

Por otra parte, teniendo en cuenta que la liturgia es esencialmente una obra divina y humana, es decir, una realidad teantrópica (de *théos*, Dios, y *ánthropos*, hombre, ¿la antropología litúrgica, entre las ciencias humanas, no estará fuertemente condicionada por el análisis

del aspecto divino o teológico? En el apartado anterior se ha señalado también la insuficiencia de la aportación de la antropología para el análisis del significado de los ritos cristianos, y la tensión entre los datos que emergen de las ciencias del hombre y la experiencia profunda del hecho litúrgico en la tradición eclesial.

A) *Entre la antropología teológica y la antropología filosófica*

Partiendo del dato *de facto* de la existencia de estas dos disciplinas y sin entrar en la problemática inherente a su naturaleza ⁶⁴, la antropología litúrgica tendría que situarse posiblemente a mitad de camino entre la antropología teológica y la antropología filosófica, aunque en principio parece evidente considerar la antropología litúrgica como una derivación de la primera. El problema no es artificial. En realidad el problema de la situación de la antropología litúrgica en el conjunto de las ciencias del hombre viene provocado por algo que se ha dicho ya al principio del apartado anterior, al aludir a la antropología cultural. En efecto, esta ciencia y las que la siguen se han apartado de la ontología tradicional y se han centrado en el análisis empírico de las expresiones socioculturales del hombre, comprendidas las manifestaciones simbólicas, rituales y religiosas en general.

La antropología filosófica estudia al hombre en los aspectos fundamentales de su ser y de su naturaleza como espíritu encarnado y como sujeto personal que toma conciencia de sí mismo y de su relación con los demás y con el mundo de le rodea, incluso de su relación con lo trascendente ⁶⁵. La antropología teológica, llamada también durante algún tiempo antropología sobrenatural, es la comprensión del hombre a la luz de la revelación divina ⁶⁶. El objeto de la autoconciencia es el mismo, pero ahora se trata de una reflexión sobre el hombre apoyada y perfeccionada por la fe. No se trata solamente del giro antropológico de la teología de nuestro tiempo, que sitúa al hombre «imagen de Dios» en el centro de todos sus afanes, sino de la doctrina misma sobre el hombre para esclarecer su origen, su ser y su destino según el mensaje revelado. Por lo demás, esta visión alcanza su culminación en la Cristología, porque «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22) ⁶⁷.

64 Véase al respecto M. Flick-Z. Alszeghy, 'Antropología', en G. Barbaglio-S. Dianich, *Nuevo Dicc. de Teología* 1 (Madrid 1982) 35-53 (Bibl.).

65 Cf. J. S. Lucas, *Antropologías del siglo XX* (Salamanca 1976).

66 Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1988).

67 Cf. T. Federici, *Cristo e l'uomo Icona di Dio*, Roma 1987 (p.m.).

En este sentido y desde esta clave cristológica la antropología cristiana (filosófica y teológica), respetando la autonomía de todas las demás ciencias del hombre, reasume las conclusiones de éstas y les confiere una última y radical comprensión. Esto vale también para la antropología litúrgica en cuanto se ocupa del análisis de lo que sucede en la liturgia desde el punto de vista del sujeto humano que participa en ella. La antropología litúrgica estaría situada aquí claramente entre las demás ciencias del hombre y al mismo nivel de todas ellas, recibiendo y contrastando sus aportaciones. Sin embargo, como ya se ha puesto de relieve, la antropología litúrgica debe llegar hasta el final en la interpretación del hecho litúrgico cristiano buscando el significado último de los ritos y de los símbolos. Entonces es cuando aparece ya como una derivación de la antropología teológica en el campo de las mediaciones sacramentales, lo que hace que participe también de la preeminencia de la teología sobre las demás ciencias humanas.

En efecto, la antropología litúrgica no se puede limitar a considerar la expresión ritual, simbólica y religiosa de los hombres y de los pueblos al margen de la visión específica que procede de la revelación. De lo contrario no tendría en cuenta la verdadera naturaleza divino-humana de la liturgia. Son los dos aspectos los que han de tenerse en cuenta, pero con la debida jerarquía entre ellos, de manera que «lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible» (SC 2). Por eso, cuando se ha olvidado la dimensión meramente antropológica e inmanente de los símbolos y de los ritos cristianos, se ha producido de hecho una visión desencarnada y evasiva de la liturgia respecto de la realidad de este mundo, como si la salvación no tuviera que realizarse en las coordenadas históricas y sensibles del hombre que ha sido llamado a la salvación. De la misma manera, cuando no se ha tenido en cuenta suficientemente la dimensión trascendente y gratuito-divina de esos mismos símbolos y ritos, la visión resultante del hecho litúrgico reduce a éste a una plataforma ética o estética orientada tan sólo a ser un cauce de expresión psicológica o de relación social de los individuos o de los grupos⁶⁸.

B) *El objeto de la antropología litúrgica*

Como todas las demás ciencias que se ocupan del hombre, incluidas la antropología filosófica y la teológica, la antropología litúrgica tiene como objeto ciertamente al hombre, pero en su relación con la

68 Este doble peligro ha sido suficientemente denunciado hace mucho tiempo por L. Bouyer, o. c., pp. 3-15, en base a las dos grandes herejías cristológicas que aparecen y reaparecen en la historia de una o de otra manera: el monofisismo y el nestorianismo.

liturgia, es decir, al hombre como sujeto de la acción litúrgica y que algunos autores han llamado *homo liturgicus* y no solamente *homo religiosus*⁶⁹. Después se verá quién es el *homo liturgicus*. Ahora interesa apreciar el enfoque propio de la antropología litúrgica que considera al hombre en toda su integridad humana y sobrenatural según la revelación, es decir, al hombre como ser en la historia y como «hijo de Dios» en el Hijo Jesucristo.

En definitiva ésta es la consideración propia de la antropología teológica, que debe ser asumida por la antropología litúrgica al tener en cuenta particularmente la referencia del hombre a la liturgia. Solamente la antropología teológica está en condiciones de abarcar y de coronar los datos sobre el hombre que emergen de todas las demás ciencias antropológicas.

Guiada, pues, por la antropología teológica, la antropología litúrgica se fija en dos grandes aspectos del hombre: la visión óptico-estática, y la visión funcional-dinámica⁷⁰.

a) La visión óptico-estática del hombre es la visión básica, dado que contempla al hombre en sí mismo. En esta visión del hombre se pone de manifiesto la unidad de su ser y la dimensión corporal de su naturaleza. Por su parte la revelación divina pone de relieve la condición del hombre como «imagen de Dios» y su inserción en el misterio de Cristo. Frente a la insuficiencia de la concepción dualista del hombre como alma-cuerpo, la antropología bíblica y teológica subraya también la unidad psico-física, es decir, alma y cuerpo, psique y organismo. Esta visión coincide con la experiencia continua del hombre que constata tanto la unidad del sujeto de todas las acciones humanas, espirituales y corporales, como la unidad de la conciencia, para la cual todos los fenómenos se atribuyen a un único «yo» permanente.

A esta visión es esencial la constatación de la corporeidad. El hombre es un ser corporal o, si se prefiere, un ser espiritual-corporal o una persona encarnada. Este aspecto es de gran importancia para la liturgia y enlaza directamente con la condición histórica de la salvación revelada como designio del Padre y cumplida en la existencia terrena del Hijo Jesucristo, el Verbo encarnado (cf. Jn 1,14; Hb 10,5-10). Por otra parte la corporeidad del hombre se manifiesta ampliamente en su actuación en la liturgia a través del lenguaje del cuerpo y de los gestos litúrgicos.

69 A. Cuva, *a. c.*, p. 8; C. Andronikof, '*Homo liturgicus*', en A. M. Triacca-A. Pistoia, *Liturgie et anthropologie. Confé. Saint-Serge. XXXVI Semaine d'Etudes Liturgiques 1979* (Roma 1990) 15-24.

70 Sigo en este apartado a A. Cuva, 'Linee di antropologia liturgica', *Salesianum* 36 (1974) 3-31, especialmente en las pp. 10-4.

b) La visión funcional-dinámica completa la visión del hombre, al fijarse en las relaciones que se establecen entre el hombre y los demás seres junto a los cuales se realiza su existencia. La primera y fundamental relación intersubjetiva del hombre es su relación con Dios, y por este motivo la antropología teológica destaca en primer término también la función teologal del hombre llamado a la comunión con Dios y orientado a entrar en diálogo con él. Pero se recuerda también que esta relación fundamental es obstaculizada por la situación misma del hombre a causa del pecado, que lo inclina hacia el mal y lo aparta de Dios.

Después de la relación con Dios aparece toda la serie de relaciones interpersonales del hombre con sus semejantes, en el ámbito de las manifestaciones de la vida social y de la cultura, justamente el ámbito al que se dedican casi exclusivamente la mayoría de las ciencias antropológicas que ya conocemos. No obstante estas relaciones no son ajenas a la relación teologal del hombre con Dios, puesto que si él es «imagen de Dios» e «hijo de Dios en Jesucristo», está llamado a descubrir y a respetar también esta imagen en todos los demás hombres. Por último existen también las relaciones del hombre con el mundo y el universo en el que habita, que tampoco son ajenas a la visión teológica del ser humano, de la naturaleza y del cosmos.

Toda esta rica gama de relaciones propias del hombre, lo configuran como un ser que se realiza en un tiempo y en un espacio concretos, sirviéndose de su libertad y contribuyendo conscientemente a la realización histórica del designio divino de salvación. La liturgia cristiana no sólo no es ajena a esta vocación dinámica del hombre, sino que le ofrece un cauce y un modo para llevarla a cabo. En este sentido la antropología litúrgica deberá poner de manifiesto la existencia de todo un abanico de relaciones humanas y cósmico-naturales que rodean la relación fundamental del cristiano con Dios en Jesucristo.

Si, como enseña el Concilio Vaticano II, «en la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material» (GS 14), la participación en la liturgia, con todo su universo de símbolos y de expresiones socio-culturales, es un momento privilegiado para que el hombre tome conciencia de sí mismo y de su función en la historia. La antropología litúrgica, guiada por la antropología teológica que en este punto coincide con la teología del culto cristiano, le ayudará a descubrirlo y a realizarlo⁷¹.

71 La antropología que falta, quizá, en la Constitución conciliar sobre la sagrada liturgia, se encuentra en la Constitución *Gaudium et Spes*. A este respecto véanse: AA.VV., *Cuestiones actuales en torno a liturgia y mundo actual*, Phase 34 (1966) 277-315; AA.VV., *Liturgia y mundo actual* (Madrid 1966); AA.VV., *El culto y el cristiano de hoy*, Conc 62 (1971) 165-306; AA.VV., *Liturgia e vita*,

3. EL HOMBRE DE LA LITURGIA

Antes se ha aludido al *homo liturgicus*, es decir, al hombre en su relación con la liturgia, actor y sujeto no solamente pasivo de las acciones litúrgicas. ¿Quién es este hombre? ¿Cómo se define, y cómo lo contempla la liturgia misma en su propia concepción de todos los elementos que intervienen en ella? Porque no hay que olvidar que la liturgia, sin tener una finalidad didáctica, no deja de reflejar y de proyectar una determinada doctrina o noción de Dios y del hombre, que se puede llamar con toda propiedad teología litúrgica, y que en el tema que nos ocupa puede muy bien denominarse *antropología teológico-litúrgica* o antropología teológica según la liturgia⁷². Estamos, pues, ante dos aspectos complementarios: el hombre que celebra la liturgia, y la visión que la liturgia misma tiene del hombre.

A) El «homo liturgicus»

El hombre que celebra la liturgia es una persona encarnada, «imagen de Dios» e hijo en Jesucristo (visión óptico-estática), capaz de relacionarse con su creador y con los demás hombres e inmerso en el mundo y en el universo (visión funcional-dinámica). Pero esto no deja de ser una abstracción.

a) El hombre *que celebra*, precisamente por ser persona encarnada y ser en relación, es también producto de la mentalidad cultural y de la sensibilidad religiosa, de las cualidades y de las carencias de cada pueblo y de las necesidades y aspiraciones de cada ciclo de la civilización. El que actúa en la celebración litúrgica ya no es el hombre en general, sino el hombre concreto de este o de aquel tiempo, con sus valores y defectos dentro del espacio en el que transcurre su existencia.

Por otra parte, si el hombre no es un espíritu domiciliado en un cuerpo sino que es una unidad consultancial —alma y cuerpo—, en virtud de esa naturaleza el hombre se encuentra inmerso en el curso de la historia y en ella va labrando su felicidad personal y colectiva. Esta realidad ha de afectar directamente a las relaciones del hombre

RL 64 (1977) 287-377; C. Floristán, 'Ritmos litúrgicos y ritmos de la sociedad', *Phase* 115 (1980) 39-49; J. Gelineau, 'Célébration et vie', LMD 106 (1971) 7-23; R. Pou, 'Relación vida litúrgica y acción cristiana en el mundo', *Phase* 43 (1968) 49-61; A. Verheul, 'Comment célébrer la liturgie aujourd'hui?', *Quaest. Lit.* 267 (1970) 253-73.

⁷² Sobre la existencia y el método de la *teología litúrgica* remito a «*En el Espíritu y en la verdad*», o. c., 347-79 (Bibl.). En este sentido hablo ahora de «antropología teológico-litúrgica», para que no se confunda con la antropología litúrgica descrita antes.

con Dios en el culto, y más aún en el caso de la liturgia cristiana, que tiene como centro el acontecimiento de la humanización de Dios para la divinización del hombre. Y si Dios mismo condescendió con la condición humana para «hablar a través del hombre y al modo humano»⁷³, es lógico que las relaciones del hombre con Dios se basen también en las estructuras del hombre, mentales, expresivas, comunicativas, rituales, místicas, etc.

Y lo mismo cabe decir de la naturaleza y del mundo, si son ámbito y espacio no sólo de residencia sino también de dominio, de creatividad y de autorrealización humana, es de esperar que el universo entero se vea reflejado e incorporado en la liturgia. Nada que pueda llevar el sello del hombre, es indiferente a la acción litúrgica⁷⁴. Incluso los pecados de los hombres forman parte del bagaje humano que el hombre lleva cuando se pone en contacto con el acontecimiento salvador de Dios en Jesucristo. La celebraciones penitenciales no son precisamente una parte secundaria en la liturgia cristiana.

El hombre celebra la liturgia unida a su existencia y a su pequeño o gran mundo de ilusiones, de frustraciones y de esperanzas. Y asocia inevitablemente a su acción ritual a todos los seres a los que ama y con los que convive o ha convivido, vivos y difuntos. Sin necesidad de sacralizar el retorno cíclico de las estaciones o el paso de los días, lo cierto es que necesita apoyarse en los grandes ritmos cósmicos y en las cadencias del desarrollo de la vida humana para encontrar a Dios y para encontrarse a sí mismo purificado y redimido⁷⁵. Por la misma razón la creación entera está presente a la hora de alabar y dar gracias al Creador⁷⁶. De la misma manera los acontecimientos, aun los más normales como la enfermedad o una desgracia, pero que inciden profundamente en la vida o la alteran de manera decisiva, forman parte también del bagaje que el hombre lleva al culto⁷⁷.

73 San Agustín, *De civitate Dei*, 18, 6, 2: PL 41, 537.

74 Un ejemplo de esto se encuentra en las bendiciones de las cosas, de los lugares y de los instrumentos de trabajo o al servicio de los hombres en el Bendicional publicado en 1984 (ed. oficial española: Coeditores litúrgicos 1986). Sobre este aspecto del ritual cf. AA.VV., *La bendición como poder*, Conc 198 (1985) 149-297; AA.VV., *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Confér. Saint-Serge 1987 (Roma 1988); B. Neunheuser, 'Evoluzione di mentalità nella prassi delle benedizioni in Occidente', *RL* 73 (1986) 188-213.

75 En este sentido siempre resulta muy interesante el análisis del substrato cósmico-naturalista del año litúrgico: por ejemplo cf. A. J. Chupungco, *The Cosmic Elements of Christian Passover* (Roma 1977); B. Botte, *Los orígenes de la Navidad y de la Epifanía* (Madrid 1964); J. Janini, *Siricio y las cuatro temporadas* (Valencia 1958); Th. Maertens, *Fiesta en honor de Yahvé* (Madrid 1966).

76 Cf. AA.VV., *Creazione e liturgia*, *RL* 77 (1990) 227-324.

77 A título de ejemplo pueden consultarse los estudios de comparación de rituales de curación entre varias religiones, en AA.VV., *Pastoral de los enfermos*, Conc 234 (1991) 191-343.

b) «*Synergía*» y *teantropía*: Contra algunas previsiones el *homo technicus* que parecía haber superado en nuestra época definitivamente al *homo religiosus*, sigue siendo el hombre cuya naturaleza está hecha para la relación con Dios ⁷⁸. Por eso todo lo dicho antes no basta para definir al *homo liturgicus*, que es un bautizado (y confirmado), es decir, un configurado y asimilado a Cristo para el culto «en el Espíritu y en la verdad» (cf. Jn 4,23).

En efecto, aunque desde la antropología teológica se contempla al sujeto celebrante de la liturgia como lo que es efectivamente en Jesucristo, sin embargo, el afán por conectar con el substrato antropológico y humano-religioso común que subyace en todas las manifestaciones litúrgicas, puede llevar a olvidar en la práctica la dimensión gratuita y de don de Dios que es siempre la acción litúrgica.

En Occidente somos muy propensos a distinguir y a separar, y nos trasladamos fácilmente de un extremo a otro. Sin embargo, los liturgistas orientales tienen una visión más unitaria del misterio del culto, de manera que en el tema que nos ocupa no separan nunca la acción de Dios (la *teología* u obra del Padre en la historia de la salvación y, por consiguiente, en la liturgia) y la acción del hombre (la *antropología* que incluye necesariamente la mediación de Cristo y la *dynamis* del Espíritu). Por eso hablan de *synergía*, expresión que no es familiar ciertamente entre nosotros, y no por su origen griego, porque hay otras palabras de origen similar que usamos constantemente, como *misterio*, *mistagogia*, *liturgia*, *eucaristía*, *ágage*, *anámnesis*, etc. En el fondo la dificultad está en la mentalidad cartesiana, cada vez más alejada del lenguaje y de la forma de pensar de la Iglesia de los SS. Padres ⁷⁹.

Synergía significa «energía» conjuntada, poder, capacidad, acción coincidente. El término, clásico entre los SS. Padres, da cuenta de la novedad de la unión de Dios y del hombre en Jesucristo, y de la *energía* del Espíritu Santo que colma desde dentro la energía del hombre y lo conforma a Cristo. La energía del hombre, suscitada por el Espi-

⁷⁸ «De ti proviene esta atracción a tu alabanza, porque nos has hecho para ti, y nuestro corazón no halla sosiego hasta que descansa en ti» (San Agustín, *Confes.* 1, 1: CSEL 33, 1). En el fondo aquí está el origen del fracaso de la secularización del final de la década de los sesenta y gran parte de los años setenta: cf. H. Cox, *La seducción del espíritu. El uso y abuso de la religión del pueblo* (Santander 1969); A. M. Greeley, *El hombre no secular. Persistencia de la religión* (Madrid 1974).

⁷⁹ El neoplatonismo como corriente filosófica y como corriente mística influyó decisivamente en la configuración del pensamiento especulativo cristiano y en la catequesis y predicación en los primeros siglos: cf. R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas*, o. c., pp. 35-43 y 57-75.

ritu, es unida entonces a la de Dios. La liturgia es esencialmente *synergía* del Espíritu y de la Iglesia ⁸⁰.

Ahora bien, la *synergía* comporta un misterio: ¿cuál es la parte de Dios y cuál es la parte del hombre? Las respuestas extremas son clásicas: todo viene de Dios (San Agustín), o todo viene del hombre (Pelagio). Sin embargo, la respuesta ha de ser más matizada y, al menos, ha de comprender y reconocer que una parte viene del hombre. Junto al «sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5) está también «todo lo que pidáis al Padre en mi nombre yo lo haré» (Jn 14,13; cf. 15,7). La antinomia se resuelve en el misterio de la encarnación del Hijo de Dios. En efecto, la unión de Dios y del hombre en Cristo es no solamente la revelación de la *synergía*, sino la fuente de toda acción *teantrópica*, es decir, divina y humana.

En estas acciones el hombre «participa» en la acción de Dios por el poder del Espíritu Santo. Toda la eficacia salvífica de la liturgia cristiana radica en esta realidad. En ella Dios ha concedido a los hombres realizar su filiación divina (cf. Rom 8,14-15) y su configuración y asimilación a Cristo para ser una sola cosa con él, su Cuerpo (cf. 1 Cor 10,16-17; 12,27; Rom 12,15), su Esposa (Ef 5,23.25-30) y su Templo (cf. 1 Cor 3,17; 2 Cor 6,16; Ef 2,21) y tomar parte, finalmente, en su herencia (cf. Rom 8,17).

Se comprende entonces la importancia que tiene en la liturgia la *epiclesis* no sólo como elemento objetivo y formal de toda plegaria sacramental y especialmente de la plegaria eucarística, sino como expresión de la presencia, en la *energía* o capacidad del hombre, de la *energía* o virtud divina transformante. Al mismo tiempo se comprende también porqué la Iglesia —Cuerpo y Esposa de Cristo, y Templo del Espíritu— es el sujeto integral de la acción litúrgica, de manera que todos los fieles, en virtud del bautismo y de la confirmación que los asocian a Cristo liturgo del Padre en el Espíritu Santo, viven «litúrgicamente» toda su existencia y la presentan como una ofrenda agradable a Dios en el sacrificio eucarístico ⁸¹.

B) *El hombre según la liturgia*

¿Cómo contempla la liturgia misma al hombre, sujeto de la acción litúrgica? Interesa hacer esta pregunta no para repetir y reafirmar lo que aparece precedentemente, sino para ver hasta qué punto se puede intentar construir una antropología litúrgica que no preste la

80 J. Corbon, *Liturgia alla sorgente* (Roma 1982) 12-3 y 86 ss. Este vocabulario supera las categorías escolásticas de causalidad instrumental y moral de los sacramentos.

81 Sobre este punto remito a «*En el Espíritu y en la verdad*», o. c., 229-52 y 394-423 (Bibl.).

suficiente atención a lo que la liturgia dice de sí misma. La aportación de las ciencias del hombre será tanto más provechosa para la liturgia, cuanto más profundamente se contrasten los resultados de unas con las leyes vitales de la otra ⁸².

En 1989 se desarrolló en París la XXXVIª semana de Estudios Litúrgicos de Saint-Serge sobre el tema *Liturgie et Anthropologie* ⁸³. En esta edición de las célebres sesiones anuales del citado Instituto se trataba no solamente de prestar atención a los fundamentos antropológicos de la liturgia, para darle un fundamento epistemológico adecuado, sino también de poner de manifiesto la concepción del hombre que aparece en las diferentes tradiciones litúrgicas. En este sentido el volumen, después de ofrecer los datos de la revelación bíblica sobre el hombre, pasa revista a los testimonios de las familias litúrgicas de Oriente y de Occidente, incluidas las Iglesias de la Reforma, sobre el hombre y particularmente sobre el «hombre que celebra la liturgia» ⁸⁴.

Entre estos testimonios se encuentran dos de la Liturgia Romana que toman como base muy representativa los textos del *Misal Romano* y los textos del Bendicional destinados a la bendición de los esposos ⁸⁵. Recogemos las principales conclusiones del primer estudio. En efecto, la Liturgia Romana ve al hombre celebrante de la liturgia perfectamente integrado en su naturaleza orgánica y espiritual —cuerpo y alma, corazón y sentimiento— por una ósmosis continua entre sus facultades intelectivas y volitivas, incluido el amor considerado como afecto. El optimismo aparente de esta visión tiene su contrapeso en la referencia frecuente a la fragilidad humana y a la condición mortal, pero abiertas ambas a la redención y a la vida eterna. Esta perspectiva se mueve también entre la impotencia radical de la condición pecadora y la reintegración no sólo al estado anterior al pecado, sino a la situación de la verdadera y perfecta libertad de la gracia. Esta situación perfecciona la perspectiva doxológica del homo religiosus, que le lleva no sólo a alabar a Dios sin cesar sino, sobre todo, a dar a esa alabanza un significado más profundo ⁸⁶.

82 Véase la síntesis de estas leyes, según diversos autores, realizada por D. Sartore, 'La liturgia e le sue leggi vitali', en F. Brovelli (dir.), *La celebrazione cristiana: dimensione costitutive dell'azione liturgica* (Genova 1986), 17-44 y 175-76.

83 Citado *supra* nota 69.

84 Véase la presentación del volumen por A. Pistoia, en A. M. Triacca-A. Pistoia, o. c., 11-4: 'Piste de lecture'.

85 E. Lodi, 'L'anthropologie des textes du Missel Romain dans les sources des anciennes Sacramentaires', en A. M. Triacca-A. Pistoia, o. c., 177-97; A. M. Triacca, 'Le mariage chrétien où l'«anthropos» devient toujours plus «fidelis»', *ibid.*, 245-72.

86 E. Lodi, o. c., 196-7.

4. CONSECUENCIAS DE LA CONSIDERACION ANTROPOLOGICA DE LA LITURGIA

Si la antropología litúrgica, como se ha dicho antes, tiene como objeto al hombre en relación con la liturgia y como finalidad el estudio del hecho litúrgico cristiano desde el punto de vista humano, es preciso formular algunas consecuencias que se derivan de lo que algunos autores denominan la «globalidad litúrgica» y la «globalidad antropológica» de este aspecto de la ciencia litúrgica⁸⁷.

A) Desde la «globalidad litúrgica»

«Globalidad litúrgica» quiere decir consideración de la liturgia en el conjunto de todas sus dimensiones y elementos, es decir, como obra divina y humana —*teantrópica*— y comprendiendo todos los signos y medios de que dispone para realizar su función santificadora del hombre y de culto a Dios. En este sentido he aquí unas consecuencias que se derivan para la *antropología* litúrgica:

1. Equilibrio de los aspectos que entran en juego en la vida litúrgica. Ya se ha dicho antes que la consideración exclusiva de unos al margen de los otros, por ejemplo, lo visible sobre lo invisible, o lo trascendente sobre lo inmanente, y viceversa, constituye una reducción y una negación, en el fondo, de la naturaleza *teantrópica* de la liturgia. La liturgia es obra de Cristo como actor principal y de la Iglesia como actor asociado, o como se ha dicho también, acción en la que se pone de manifiesto la *synergía* o presencia en la capacidad humana del poder divino transformante.

2. Reconocimiento de la sacramentalidad de las mediaciones humanas de la liturgia, en cuanto estas mediaciones están al servicio de la *synergía* divina de Cristo por medio de su Espíritu. La primera mediación humana es la Iglesia misma, manifestada en la asamblea concreta que celebra la liturgia. Y con ella y a su servicio los demás signos y símbolos que intervienen en la celebración: gestos y actitudes corporales, ritos, objetos, vestidos, tiempo, lugar, ambiente, etc.

3. Valoración en su justa medida de todo lo simbólico, tanto en su dimensión psicológica como en sus dimensiones socio-cultural y religiosa, en cuanto lo simbólico forma parte de la sacramentalidad. Pero también respeto hacia la estabilidad de las formas litúrgicas. Estabilidad no quiere decir inmovilidad o inalterabilidad absolutas, como tampoco quiere decir cambio constante y de cualquier elemen-

87 Cf. C. Valenziano, 'Chiesa particolare e liturgia dell'uomo', *a. c.*, p. 56; A. Cuva, 'Linee di antropologia liturgica', *a. c.*, pp. 8 ss.

to. Y todo esto en virtud de la decisión institucional de Cristo o de la Iglesia que ha elegido determinadas formas litúrgicas como mediaciones para la santificación humana y el culto a Dios (cf. SS 21), y también en virtud de su mismo carácter significativo y simbólico, que de cambiar arbitrariamente, perderían su razón de ser expresiva y social⁸⁸.

4. Relativización de los ritos como expresiones de la experiencia religiosa. Sin minusvalorar los aspectos psicológicos y sociales del rito como comportamiento relevante de elevado contenido simbólico y aun místico, es preciso señalar que la liturgia cristiana ha configurado siempre el ritual en estrecha e íntima dependencia de unos acontecimientos salvíficos, no de unos mitos o referencias imprecisas. Más aún, la liturgia cristiana reduce el rito a la mínima expresión gestual y formal desde el punto de vista de la acción simbólica, dando una gran relevancia a la palabra bajo todas las formas de expresión: lectura-proclamación, canto, aclamación, plegaria comunitaria, plegaria presidencial, etc.

5. Integración del aspecto sacral-religioso —el concepto de lo sagrado como poder o hierofanía— de los signos universales utilizados por la liturgia, en la santidad cristiana o «sagrado en régimen cristiano». De este modo se evita una sacralidad absoluta o de separación de las realidades de este mundo, y a la vez se reconoce la referencia a Cristo y al poder de su Espíritu de aquellos signos que expresan su acción santificadora y la respuesta o relación de los hombres con Dios.

B) Desde la «globalidad antropológica»

«Globalidad antropológica» significa tener en cuenta al hombre en su integridad también, según la visión de la revelación bíblica asumida por la liturgia, es decir, todo cuanto el hombre es desde el punto de vista óptico-estático y desde el punto de vista funcional-dinámico. La *antropología litúrgica* no puede desentenderse de lo que es humano psicológica, sociológica, constitutiva y dinámicamente, como tampoco de lo que es propio del hombre configurado y asimilado a Jesucristo y hecho coheredero con él.

Entre las consecuencias para la antropología litúrgica en esta perspectiva, cabe señalar las siguientes:

1. Atención preferente a la persona humana y a su mundo de relaciones. Esto supone procurar que la liturgia sea un verdadero

88 «El rito para llegar a ser lenguaje reconocido, exige cierta estabilidad de las formas. Además, el rito, para encarnar la vida, adopta de ésta la ley de los gestos recurrentes. Todo lo que es próximo a la vida (el banquete, el amor) presenta un carácter cíclico, y se practica respetando unas formas. Por eso juzgamos inoportuno imponer siempre experiencias innovadoras en la liturgia»: A. Vergote, 'Gestos y acciones simbólicos en la liturgia', *a. c.*, p. 209.

cauce para el diálogo con Dios y para la comunicación con los hombres en el horizonte comunitario de la celebración. El encuentro con Dios en Jesucristo, al menos en el ámbito de la liturgia, está fuertemente condicionado por las actitudes personales de quienes participan en ella. Por otra parte, el encuentro con Dios no excluye el encuentro con los hermanos, sino todo lo contrario.

2. Fomento de la expresividad y de la comunicación humana, especialmente en aquello en lo que el hombre creyente se manifiesta cuando celebra, es decir, la experiencia religiosa específicamente cristiana. De ahí la importancia que se ha de dar a todos los medios de expresión y de comunicación de esta experiencia, entre los que sobresalen el canto, la plegaria común, las actitudes corporales, los gestos litúrgicos, determinados símbolos, etc. (cf. SC 30). A través de ellos encuentran cauce los sentimientos humanos, los impulsos del espíritu y los compromisos de vida. La celebración polariza toda la persona y es capaz de influir en su interioridad.

3. Preocupación por la comprensión y la inteligencia de todo cuanto se dice o se realiza en las acciones litúrgicas (cf. SC 14; 19; etc.). En este contexto el tema de la lengua es fundamental para la utilidad de los fieles (cf. SC 36; etc.), pero no lo es menos el de la claridad de los ritos (cf. SC 21; 34). Al servicio de la participación consciente en la liturgia ha de orientarse la catequesis propiamente litúrgica (cf. SC 35,3).

4. Reconocimiento de la inserción del hombre y de la comunidad concreta que celebra, en la historia y en el universo creado. Los acontecimientos de la vida y el desarrollo de los pueblos, las condiciones sociopolíticas, el ambiente y la naturaleza, forman parte de la existencia de los hombres. La salvación revelada en la Biblia y realizada en la liturgia es una salvación integral que alcanzará su culminación más allá de esta vida, pero que tiene su principio en ésta.

5. Creatividad responsable y adaptación de la liturgia a la condición de la edad, género de vida, grado de cultura religiosa, de los fieles y de las comunidades dentro de los cauces reconocidos por los propios libros litúrgicos (cf. SC 19; etc.). La adaptación mayor en línea de inculturación de las formas litúrgicas al genio espiritual y a la mentalidad de los pueblos supone mecanismos más complejos, en los que ha de intervenir la autoridad de la Iglesia (cf. SC 22; 39-40; 63).

5. A MODO DE CONCLUSION

La definición del cometido de la antropología litúrgica es tarea ardua, sobre todo teniendo en cuenta la ambigüedad del término

«antropología» y la orientación decididamente al margen de la concepción ontológica del hombre de la mayoría de las llamadas ciencias antropológicas. Sin embargo, la liturgia, no hay duda, es una de las actividades humanas más significativas y ricas, que pertenece al ámbito de la religión pero con un substrato humano mucho más amplio tanto en la dimensión personal y psicológica como en la dimensión sociocultural y etnográfica.

El hecho litúrgico es extraordinariamente complejo, puesto que pone en acción todos los recursos expresivos de la naturaleza humana: la palabra y el gesto, las actitudes internas y el cuerpo, la relación con Dios y la relación con los demás hombres, etc. De ahí que el hecho litúrgico pueda ser estudiado por aquellas ciencias desde la perspectiva propia de cada una. Algunos autores dentro del campo de las ciencias del hombre se han ocupado de la liturgia, y algunos liturgistas han querido aplicar a su investigación los métodos de las ciencias del hombre.

Los resultados no han sido siempre satisfactorios al menos para los liturgistas. Para éstos la liturgia es un acontecimiento de salvación en la línea de las intervenciones de Dios en la historia de los hombres. En este sentido es celebración de un misterio que no pertenece únicamente al pasado, sino también al presente y al futuro. La liturgia es memoria de algo que ha ocurrido, pero es sobre todo presencia de lo que acontece y expectación de lo que está por venir. Por otra parte la liturgia tiene su propia visión del hombre, tomada de la Sagrada Escritura y concidente en el fondo, a pesar de la diversidad de tradiciones litúrgicas particulares de Oriente y de Occidente. En este sentido la antropología litúrgica no puede encontrarse a gusto entre las ciencias meramente humanas y ha de depender de la antropología teológica.

En el fondo del problema de la existencia y de la definición de una antropología litúrgica propiamente dicha subyace la cuestión del método teológico en el confín de las realidades humanas. Para que la teología de la liturgia pueda relacionarse con las ciencias que tienen por objeto el hombre y sus relaciones, sin perder su identidad como ciencia teológica, es preciso emplear un método adecuado. ¿Este método sería básicamente el método interdisciplinar? «Sin embargo, se plantean dificultades especiales cuando se trata de establecer una correlación entre la antropología actual y la teología cristiana, sobre todo en el caso de la teología litúrgica, ya que en los estudios antropológicos sobre la religión hallamos graves insuficiencias»⁸⁹.

89 K. Seasoltz, 'Antropología y teología litúrgica. En busca de un método adecuado', *Conc* 132 (1978) 152-66, aquí p. 165.

No es cuestión solamente de prestar atención a los resultados de la antropología cultural, la psicología, la sociología, la semiología y la fenomenología religiosa, aunque hay que hacerlo. Antes se ha visto que estas ciencias no van más allá de su objetivo propio. Tampoco es cuestión de pretender que la liturgia sea expresión de la vida social y cultural del mundo, porque no es ésta su finalidad. Otra cosa es que procure adaptarse a las condiciones de los hombres y de los pueblos para realizar su misión con mayor eficacia. Existe, ciertamente, una interacción entre la liturgia y la vida de la Iglesia en el mundo y sigue siendo un reto para la Iglesia la inculturación de la fe y de su expresión litúrgica. Pero esta problemática no es propia ni exclusiva de la liturgia. Afecta primero a la evangelización, a la catequesis y a la espiritualidad.

Por consiguiente, mirando ante todo al campo de la teología de la liturgia, es preciso conocer muy bien la antropología moderna para no padecer el deslumbramiento y caer en el simplismo y en la superficialidad. Pero también se puede pedir a los antropólogos que estudian el hecho litúrgico cristiano, que no se queden a la puerta de la iglesia para contemplar desde lejos lo que ocurre dentro o esperar a los creyentes a la salida y criticar su presencia en la sociedad, sino que traten de comprender el significado de los ritos desde un conocimiento más profundo de la liturgia y de la antropología cristiana.

JULIAN LOPEZ MARTIN

SUMMARY

This article first presents the long journey towards mutual rapprochement between (cultural) anthropology and liturgical science, and its place in the combination of human sciences, in order to reply to the question regarding the nature and understanding of liturgical anthropology. It then goes on to look at man as subject of the liturgy, man as understood by liturgy. Lastly, it outlines some consequences of this vision for reflection on liturgy itself and also for liturgical pastoral practice.