

LENGUAJE LITURGICO Y REALIDAD SOCIAL

JOSE LUIS SAEZ

“El lenguaje de muchos himnos, liturgias y homilías suena al hombre secular, comprometido con la tarea de crear un mundo nuevo, como la voz de un mundo extraño y remoto”.

Rubén Alves

Hace ya cinco años, un grupo de estudiosos de la comunicación religiosa iniciamos un estudio de la misa dominical en las parroquias de Santo Domingo, como parte de un estudio más amplio sobre la realidad pastoral dominicana¹. A la hora de delinear las conclusiones, el estudio arrojó como datos negativos la falta de adecuación de la predicación al tiempo y a la asamblea, la imprecisión teológica del mensaje, la inadaptación del lenguaje litúrgico y, sobre todo, de las expresiones idiomáticas, al tipo de auditorio.

Esas conclusiones agudizaron el interés por continuar el estudio. A este trabajo siguieron otros sobre la comprensión del simbolismo litúrgico (colores, gestos, etc.), y la ideología subyacente en las oraciones eucarísticas. Las notas que siguen son fruto de ese estudio, aunque se reducen al análisis de la “lectura” de la oración eucarística conocida como Plegaria Eucarística II.

POLITICA Y VOCABULARIO LITURGICO

Con este título apareció a mediados del año pasado un estudio elaborado por la Facultad de Teología de Lyon, y dirigido por Christian Duquoc y Jean Guichard, durante el curso académico 1972-73. El objetivo del estudio era detectar la interpretación del vocabulario litúrgico por parte de los fieles que pertenecen a una cultura y una sociedad "muy alejadas de las que subyacen a los textos originales"²². El trabajo de los estudiosos de Lyon, a pesar de su carácter ambiguo, abre una interrogante nueva que amplía el trabajo iniciado en 1973 con el estudio de la misa dominical en las parroquias de Santo Domingo.

Ante todo, es preciso analizar el substrato teológico —sería mejor decir, "cosmológico"— de la Plegaria Eucarística II tal como aparece en la versión oficial castellana de 1969. Las "realidades" que intervinieron en la plegaria son la Iglesia, el mundo, Cristo, Dios Padre y nosotros, aunque también se mencionan en un segundo plano los fieles difuntos, María, los ángeles y los santos, los apóstoles, la jerarquía eclesiástica y el Espíritu Santo.

La Iglesia, que supuestamente es el sujeto orante de la plegaria, se menciona explícitamente con el nombre de "iglesia" una sola vez, dos veces como "pueblo" o "pueblo santo", e implícitamente en el sujeto colectivo en primera persona del plural. La Iglesia fue una conquista del Hijo ("así adquirió para tí un pueblo santo"), y está "extendida por toda la tierra". Aunque no se dice explícitamente, la misión de la Iglesia es rendir culto a Dios. Ese culto nunca se concretiza en una misión temporal, porque las realidades "iglesia" y "mundo" aparecen como entidades separadas, sin relación directa entre sí.

El mundo nunca se menciona con ese nombre. Su existencia se detecta en cuatro expresiones más o menos poéticas: "Todas las cosas", "Cielo y tierra", "Toda la tierra" y "universo". En el relato de la Institución parece adivinarse de nuevo el mundo en la fórmula "por todos los hombres", pero como una realidad distinta de la creación material y la única susceptible de redención ("compartir la vida eterna") y capaz de reconocer la bondad del Creador ("cantar tus alabanzas").

Cristo es designado dos veces con este nombre, y trece con otros apelativos, como "Hijo amado", "Salvador y Redentor", "Nuestro Señor", "Señor Jesús" o simplemente "tu hijo". Su intervención en la historia humana parece reducirse a su acción mediadora desde la encarnación a la resurrección. Como dice el estudio de Duquoc y Guichard, esas fórmulas "un tanto intemporales, constituyen las únicas alusiones a la historia humana"³. Únicamente en la aclamación que sigue a la consagración, en que Cristo se convierte en interlocutor, se hace alusión a su intervención futura en la Parusía.

Aunque se designa a Dios Padre con el calificativo de "padre" cuatro veces, su realidad es lejana. Dios es distinto, inaccesible, "santo". Su paternidad consiste en haber manifestado su bondad para con los hombres en la vida de Jesús y en su acción creadora ("mirabilia Dei"). Dios es el verdadero interlocutor de la Plegaria Eucarística, excepto en las aclamaciones que siguen a las palabras de la Institución. Dios se comunica con "su pueblo" permitiendo que se acerque al "dominio de lo sagrado"⁴, y unificándolo por medio de su Espíritu.

El sujeto orante de la Plegaria es, obviamente, "nosotros". Sin embargo, el lenguaje litúrgico (espacio litúrgico, gestos e incluso palabras) no son suficientemente explícitos, y los fieles interpretan el sujeto "nosotros" como un plural mayestático, creyendo que el verdadero sujeto es el celebrante, puesto que en ningún momento se cualifica la extensión del sujeto.

A riesgo de caer en simplificaciones y ligerezas, podríamos decir que la adaptación de la Oración Eucarística de Hipólito revela una estructura monárquica. En la cosmología que domina en la Plegaria II, la Iglesia "celebra una liturgia celeste, en la gloria del Padre todopoderoso, por mediación del Cristo Total, lejos de las dificultades de la vida diaria"⁵.

Naturalmente, el problema se agudiza al considerar otros aspectos lingüísticos. En nuestro medio, aparte de algunos oradores políticos, solamente la Iglesia usa la segunda persona de plural. Los fieles dominicanos están acostumbrados a oír la palabra de Dios en un castellano que no es el suyo, sino el de los conquistadores. El lenguaje litúrgico adquiere una connotación extranjerizante, y el mismo Cristo se convierte en algo lejano a nosotros aun en su forma de hablar⁶. La

diferencia del idioma se hace más patente en la liturgia de la Palabra. Una gran mayoría de las homilias analizadas en nuestro estudio anterior, usaban modismos dominicanos, quizás por su finalidad catequética, pero habían sido precedidas por una lectura del Evangelio tomada, naturalmente, de la versión oficial española. La predicación se convierte en esos casos en una especie de traducción para minusválidos culturales de la palabra inalterable de un dios extranjero.

ORACION Y COMPROMISO SOCIAL

Pocas son las alusiones al compromiso temporal del cristiano en la Plegaria Eucarística II. Como dicen Duquoc y Guichard en su estudio, la vida humana no tiene consistencia propia en sus dimensiones sociales y políticas: únicamente "sirve de fondo al cuadro sobre el que se destaca la Iglesia, Pueblo de Dios"⁷.

En realidad, la estructura de la oración deja entrever una estructura jerárquica que parece reproducir las mismas estructuras que oprimen al cristiano. Hay aun Dios Padre, un intercesor (Cristo), e incluso una serie de "intermediarios" a los que se recurre en la oración de petición como si fueran "funcionarios" de un gobierno celestial. Podría incluso adivinarse una cierta "movilidad social" en el caso de aquellos que "durmieron con la esperanza de la resurrección" o "vivieron en tu amistad a través de los tiempos", y un día pasan a formar parte de una "nueva clase".

Esa misma estructura hace difícil que el pueblo fiel vea cuál es su papel en la Iglesia —la Iglesia total—, aparte de rendir culto a Dios en la misma liturgia. Sólo una vez se menciona la palabra "justicia" ("realmente es justo y necesario"); pero no se establece la relación de esa justicia con la justicia terrena. Incluso la unión de los cristianos y la perfección de la Iglesia (oración de los vivos), parecen ser obra exclusiva de Dios, sin participación directa del cristiano. La Iglesia, "más que una comunidad de hombres comprometidos en la historia de hoy, es un pueblo levítico dedicado a la alabanza de Dios"⁸.

El acento escatológico de la Plegaria II hace que nos distancie-mos de la realidad social y de nuestro compromiso con ella. Como dice Hermann Schmidt⁹, la liturgia hay que contemplarla desde la pers-

pectiva del Evangelio y no desde la ley, porque es en el Evangelio donde se encuentra su verdadera ley. Recibe su inspiración de lo último y no de lo penúltimo, pero al mismo tiempo tiene en lo penúltimo su punto de partida terreno. Si no ocurre así, la liturgia se politiza; en el peor sentido de la palabra, se hace inauténtica, pierde su "credibilidad". En ese caso, el culto puede llegar a convertirse en expresión y agente del poder establecido, y perder su carácter liberador.¹⁰

Además del lenguaje —una verdadera barrera que obstaculiza la eficacia del signo sacramental—, hay una serie de signos dicentes que reafirman la ideología subyacente en la Plegaria Eucarística II y en toda la celebración litúrgica. Uno de esos signos es, indudablemente, el templo. Otro elemento es la ubicación y la relación que se establece entre el celebrante y la asamblea litúrgica, así como la participación que se le asigna a uno y otros.

Como sucede con la escuela, en el templo se establece una relación entre los clérigos y los seglares acentuada por la ubicación de ambos y los papeles que desempeñan. La tarima se ha convertido en presbiterio, los pupitres se han cambiado por bancos, y el profesor se ha revestido con los atributos del sacerdote. En ambas situaciones —la escuela y el templo— se reproduce la relación social dominante (gobernante-masas): el celebrante y el maestro dominan el lenguaje y los alumnos-fieles son simples oyentes o usuarios sumisos de ese lenguaje.¹¹ El lenguaje mismo se convierte en símbolo de la autoridad, tanto en el caso del maestro como en el del sacerdote.¹²

La asamblea litúrgica, a pesar de su participación (ofertorio, cantos, aclamaciones) tiene un papel limitado en la celebración. El celebrante —único investido del poder— ora en representación del pueblo fiel. El pueblo corrobora su oración con un simple "Amén" que, muchas veces equivale a una afirmación de la autoridad o el sometimiento silencioso del súbdito. Aparte del diálogo con que se introduce el prefacio ("El señor esté con vosotros"...), y la aclamación del Sanctus, la asamblea no interviene más que dos veces: en la aclamación después de la Consagración, y en el "gran Amén".¹³

La separación del mundo de lo sagrado se acentúa más aún cuando son varios los sacerdotes concelebrantes. Para los fieles presen-

tes, los concelebrantes no simbolizan tanto la unidad del sacerdocio ministerial, como la separación de la jerarquía y los simples fieles. Si además, intervienen en la celebración diáconos, ministros laicos o simples acólitos, sucede lo mismo: se enfatiza la existencia de una clase dominante en la Iglesia —los iniciados, los investidos de autoridad— frente al pueblo fiel que asiente con su presencia y su limitada intervención verbal.

CONCLUSION

Las notas que preceden, apresuradas y esquemáticas, no pretenden ser otra cosa que un punto de partida para la reflexión pastoral y para una más amplia consideración sociológica. De ningún modo pretenden ser concluyentes.

Es preciso que un análisis interdisciplinar interprete los efectos de nuestro culto en la consolidación del orden establecido o el crecimiento del cristiano en la libertad.

NOTAS:

1. Cfr. *Estudios Sociales*, año VI, n. 2, (1973), pág. 110 ss.
2. Ch. Duquoc y J. Guichard. *Política y Vocabulario Litúrgico*, trad. española (Santander: Sal Terrae, 1977), p. 8.
3. *ibid.*, p. 33.
4. *ibid.*, p. 32.
5. *ibid.*, p. 35.
6. Aunque nunca mencionen las verdaderas razones, algunos miembros de la jerarquía dominicana, que se niegan a traducir las lecturas y oraciones para su

mejor comprensión por parte del pueblo sencillo, aseguran que la Palabra de Dios debe cumplir también con una función educativa aun en las formas lingüísticas.

7. Ch. Duquoc, *op. cit.*, p. 34.

8. *ibid.*, p. 34.

9. H. Schmidt. "Líneas de conducta de la liturgia actual", *Concilium* 92 (Febrero 1974), p. 188.

10. Es preciso mencionar que, mientras la Plegaria Eucarística II desvincula la realidad social del mundo del cristiano, la "oración de los fieles" (1966) peca de lo contrario. Como dicen Duquoc y Guichard, la serie de oraciones propuestas manifiesta una preocupación evidente: "la de hablar de política". Aunque la oración de los fieles, debe incluir la Iglesia, los problemas nacionales y mundiales, los enfermos y aquellos que sufren y el conjunto de los fieles, sin embargo los formularios emplean más de cincuenta fórmulas para rogar por los gobernantes, treinta y cuatro para pedir por los sacerdotes, quince para pedir por los no creyentes, y catorce por los trabajadores.

A su vez, las fórmulas acentúan la división de clases: los que mandan y los que obedecen. El poder ejercido por algunos hombres parece estar en la naturaleza, en la cosmología eclesiástica. Cfr. Duquoc-Guichard, *op. cit.*, p. 23-30.

11. *ibid.*, p. 107.

12. El predominio de sacerdotes extranjeros, en su gran mayoría españoles, en la República Dominicana, ha hecho que muchos candidatos al sacerdocio, e incluso presidentes de asamblea y ministros de la Palabra, imiten la forma de hablar de los sacerdotes extranjeros, como si su incorporación al ministerio pastoral exigiera también un cambio en el lenguaje —y hasta en el acento— que simboliza su cambio de status social.

13. Aunque en muchos lugares se ha introducido la costumbre de que el pueblo repita con el sacerdote la aclamación final ("Por Cristo, con El y en El..."), son muchos los sacerdotes que se niegan a que el pueblo coree esa aclamación, insistiendo que el Canon es una oración exclusivamente sacerdotal.

BIBLIOGRAFIA

Argemí, Aureli. "Problemas de lenguaje en las oraciones litúrgicas", *Phase*, IX (1969), p. 545 ss.

Level, Helene Lubienska. *La liturgia del gesto* (Santander, 1958).

Llopis, Juan. "El anuncio de la liberación en la liturgia", *Concilium*, n. 92 (Febrero 1974), p. 227 ss.

Mateos, Juan. *Cristianos en fiesta* (Madrid, 1972).

Moltmann, Jürgen. "La fiesta liberadora", *Concilium*, n. 92 (Febrero 1974), p. 237 ss.

Morel, P. Bernard. *Le signe sacré* (París, 1959).

Olivetti, Marco M. *Il templo, símbolo cósmico* (Roma, 1967).

Stefani, Gino. "Essai sur les communications sonores dans la liturgie", *Paroisse et liturgie*, n. 52 (1970), pp. 99-106, 232-242, 319-336.

Vergote, Antoine. "Regard du psychologue sur le symbolisme liturgique", *La Maison-Dieu*, 91 (1967), p. 129-151.

White, James F., *New Forms of Worship* (New York, 1971).