

Santa Teresita: La “juventud” de la Eucaristía
Estudio sociológico sobre el rito eucarístico en una iglesia católica bogotana

Monografía de Grado
Escuela de Ciencias Humanas
Universidad del Rosario
Programa de Sociología

Presentado por
Juan Pablo Rodríguez González

Director
Nicolás Boris Esguerra Pardo

Semestre I. 2009
Bogotá. Colombia

Índice General

Introducción.

1. Marco Teórico.

2. El rito católico de la Santa Misa o ceremonia de la Liturgia eucarística.

3. Los símbolos de la Santa Misa y su uso en Santa Teresita.

4. La Eucaristía, jóvenes y su participación en Santa Teresita.

5. Posibles funciones del rito eucarístico e interpretaciones subjetivas de los jóvenes. Papel de éste en su vida diaria.

Bibliografía.

Anexos.

Introducción.

En las sociedades modernas y a pesar de los procesos de secularización que éstas experimentan, la religión sigue constituyendo uno de los motores de cohesión social; de esta forma, las creencias religiosas tienen un papel fundamental en el comportamiento de los individuos y las sociedades. Una de las características de las sociedades modernas es lo que se evidenció como el proceso de secularización. Este proceso se “remite, ante todo, a un fenómeno político-jurídico fácilmente observable: la separación de las iglesias y el Estado”(Valadier, 1987: 19) el cual significó un cambio determinante en la estructura de la religión y, a su vez, en su relación con el Estado, en gran medida por la pérdida de la influencia religiosa en asuntos políticos y sociales de la cual gozaba antes.

La consecuencia de esos procesos se centra en la función que ahora la religión cumple sobre los individuos. Si bien antes consistía en mantener a la sociedad en una dependencia total respecto al orden establecido por los dioses (sociedades tradicionales), esta función no es más legítima a partir de los procesos de secularización (característica de las sociedades modernas), por lo cual, la religión tiene la necesidad de enfocarse en el plano de la experiencia individual (Melkevik, 1993), en una relación directa con el individuo (sin olvidar que sigue cumpliendo funciones sociales de integración o utilitarias tales como la caridad o incluso de salud) pero en un proceso en el que la vinculación religiosa es en buena medida voluntaria. Esta situación ha obligado a la Iglesia a “reinventarse” para mantener sus adeptos.

En Colombia estos procesos no han sido diferentes, a raíz de la Constitución de 1991, con la cual se dio definitivamente la separación entre la Iglesia Católica¹ y el Estado y se inscribe la igualdad religiosa y la libertad de cultos, la Iglesia Católica ha tenido que promover un cambio en su relación con los feligreses al entrar en una especie de “competencia” con los demás sistemas religiosos que, a partir de dicha Constitución, son reconocidos como tal².

¹ Nos referimos en este trabajo a la Iglesia Católica Romana y no a otras nominaciones religiosas cristianas que también adoptan el nombre de Iglesia(s) Católica(s).

² Para dar cuenta del fenómeno que evidencia la aparición de nuevos sistemas religiosos reconocidos por el Estado colombiano a partir de 1991, podemos considerar las características sociales descritas por William

El contexto actual que se caracteriza por “el crecimiento demográfico, la migración masiva a las ciudades, la impersonalidad de las grandes ciudades, la crisis de la familia nuclear, la incertidumbre social generalizada, la demanda de nuevos entramados sociales y de respuestas de sentido, acompañado todo esto por la insuficiencia de las instituciones tradicionales como la Iglesia Católica para responder a la situación, sumado a su lentitud para adecuar y actualizar su culto y sus formas de presencia entre las masas urbanas”(Tejeiro, 2007: 32), se ha convertido en el escenario de proliferación de nuevas formas religiosas en donde la Iglesia Católica pierde protagonismo y no logra satisfacer las posibles necesidades de las personas.

Estas proliferaciones religiosas han centrado gran atención en sectores poblacionales que se consideran vulnerables y que, en gran parte, se ubican en la periferia urbana. Tal es el caso de las madres cabeza de familia, desplazados, jóvenes y todo aquel que se enmarque como alguien que necesita ayuda y con cierto tipo de necesidades que no pueden satisfacer por otros medios. Retomando al grupo de los jóvenes, estos se enmarcan en un contexto de inestabilidad, se ven como una población vulnerable que tiene conflictos y, lo más importante, que necesita ayuda. Se habla de ellos como una población “inestable, irresponsable, que se encuentra en el límite entre la niñez y la adultez y, por tanto, entre la irracionalidad de la emoción y la lógica racional de la individuación exitosa” (Ospina, 2007: 391). Se advierte que están en una búsqueda de identidad y de sentido a sus vidas, en la cual los nuevos movimientos religiosos se constituyen como un “recurso social para enfrentar las experiencias de anomia, crisis de identidad y pérdida de sentido... Las teodiceas religiosas siguen siendo, al parecer, mucho más efectivas para resolver los problemas existenciales que las explicaciones seculares, cuyas respuestas no satisfacen

Beltrán en su trabajo *Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá, Un acercamiento a la descripción del pluralismo religioso en la ciudad*, el en el cual el autor centra como factores propicios para esta aparición de “ofertas religiosas” los siguientes: “*La globalización cultural en la que el fenómeno del pluralismo religioso ha jugado un papel fundamental.*El uso agresivo de los medios masivos de comunicación por parte de los nuevos movimientos religiosos.*Las incertidumbres sociales que caracterizaron el cambio de milenio.* El fenómeno de desplazados e inmigrantes que alimentan los cinturones de marginalidad social en las ciudades, fenómeno que ha sido agudizado por el conflicto social armado que vive el país desde mediados del siglo XX.* La nueva actitud del Estado colombiano frente a asuntos religiosos propuesta por la Constitución del 91” (Beltrán, 2004: 75).

plenamente a aquellos que se ven amenazados por el luto, el dolor, y las contradicciones de la vida cotidiana” (Beltrán, 2004: 201-202). Por esto, los sistemas religiosos (contextualizándolos bajo una lógica mercantilista evidentemente reductora pero útil en este propósito) tienen un abanico de ofertas a sus posibles clientes para ayudarlos en sus problemas y, así, satisfacer sus necesidades.

Considerando que la religión abarca varios niveles de la vida social, su comprensión es vital para el entendimiento de una gran parte de las dinámicas sociales. “Se trata de un asunto de gran importancia por sus implicaciones para la vida pública nacional, para la creación de condiciones de convivencia ciudadana, para el desarrollo integral del hombre colombiano y para la construcción de un Estado Laico basado en el respeto y la tolerancia” (Tejeiro, 2007: 37). Aunque nos encontramos en un contexto en el que los sistemas religiosos compiten entre todos por ganar, mantener y no perder adeptos y de los cuales, algunos de esos sistemas, han gozado de gran protagonismo en Colombia en los últimos años (como es el caso de los evangélicos y pentecostales), no se puede desconocer que la Religión Católica sigue siendo representativa y los universos simbólicos empleados por ella explican grandes preguntas que los individuos se hacen. De esta manera, la religión en general, y en el caso nuestro interés la católica, resguarda el orden institucional, le da sentido a las biografías de los individuos y establece límites entre lo posible y lo no posible dentro de las interacciones sociales (Berger y Luckmann, 1996), permitiendo así, la configuración de un culto con diversas manifestaciones, con una serie de reglas que se configuran a partir de las necesidades que tienen los individuos, y que buscan finalmente la congregación de estos.

Este trabajo es un intento de entender precisamente la relación de la Iglesia Católica con sus creyentes a través de uno de sus rituales, el eucarístico, el cual es periódico y de mayor asistencia respecto de los demás ritos de pasaje católicos tales como el bautismo, matrimonio, funerales, etc., y en donde la religión puede lograr un mayor acercamiento con sus fieles. Así, nos centramos en el análisis de la Eucaristía, no desde la Religión Católica como institución, asunto que le compete a la dogmática litúrgica y a la teología de dicha Iglesia, sino desde las interpretaciones subjetivas del rito eucarístico por parte de los jóvenes y el papel que éste pueda desempeñar en su vida cotidiana. Es de atención para nosotros la población juvenil, siendo ésta un grupo demográficamente numeroso, con

necesidades materiales y culturales específicas, en muchos casos alejada de las prácticas religiosas y en general vista por todos los sistemas religiosos como propicia para la predica eclesial.

De esta manera, nuestro interés aquí es el estudio de la significación para los partícipes de un rito esencial para el catolicismo, la denominada Misa o Rito de celebración del nacimiento, muerte y resurrección de Jesucristo, hijo de Dios de esta nominación religiosa en su específica manifestación en una localidad bogotana del presente (Parroquia Católica de Santa Teresita³ en la ciudad de Bogotá en el año 2009). Para tal efecto la búsqueda de un escenario, en el que tiene lugar las prácticas religiosas, podría terminar en cualquier iglesia o edificio de culto católico. Sin embargo, nos parece pertinente escoger una iglesia en la que el rito parezca tener un gran significado y su congregación no obedezca a explicaciones de tipo milagrosas (como el caso de la Iglesia del 20 de Julio del Divino Niño, o la Iglesia de Monserrate ambas en Bogotá), y esté más relacionada con las prácticas periódicas y regulares del rito eclesial y no con la carencia de regularidad del hecho milagroso, con su carácter azaroso y en todo caso perturbador de los ritmos y tiempos definidos institucionalmente y a los cuales los creyentes someten sus vidas, al menos parcialmente. Se sabe que toda religión tiene elementos mágicos, dentro de los cuales caben los milagros, pero algunas religiones, tal el caso del judaísmo, son hostiles a la magia (Weber), el catolicismo, aunque la acepta, define no obstante cierta distancia frente a ella y en todo caso le asegura un lugar secundario en las prácticas de sus creyentes y en sus ritos.

Por lo anterior, la investigación está basada en preguntas fundamentales como ¿Qué sienten los jóvenes en ese tipo de experiencias? Así como ¿cuál es el sentido que le asignan al rito, a su participación en él, ¿qué representa este para ellos?. Por lo anterior, y de acuerdo con el objetivo que guía esta investigación, se trabajará de la siguiente manera:

³ De aquí en adelante y por economía del lenguaje al referirnos a Santa Teresita nos referimos a la comunidad religiosa de dicha iglesia-templo. En el lenguaje católico la palabra Iglesia tiene dos connotaciones conexas pero diferentes. 1) Iglesia como organización universal de los fieles y jerarquías de dicha nominación y como organización eclesial de una parte territorial de ésta. Nacional (Iglesia Colombiana), territorial (Iglesia de Bogotá), local (Iglesia de Santa Teresita). 2) Iglesia como templo o espacio físico donde se celebra el culto religioso, espacio que también está jerarquizado (Catedral: sede de un arzobispado u obispado, Basílica: templo mayor, con alguna connotación religiosa específica, pero no sede de obispado o arzobispado, Parroquia: templo menor adjunto a la residencia del párroco, Capilla: templo menor en general con un sacerdote permanente).

- Se describirá el ritual eucarístico desde las directrices del Misal Romano; el ritual eucarístico en Santa Teresita y se hará un análisis de éste a la luz del Misal Romano para advertir sus posibles variaciones y determinar, en alguna medida, en que radica la congregación de población joven en esta iglesia.

- Se describirán los símbolos, la importancia de estos en el fenómeno religioso y su aplicación en nuestro caso de interés; la iglesia de Santa Teresita.

- Se hará un análisis de la participación de los jóvenes dentro del rito. Para esto tendremos en cuenta la perspectiva del sacerdote que preside la misa en Santa Teresita y la de los jóvenes.

- Se presentarán las interpretaciones y los significados que los jóvenes le asignan al rito y determinaremos las funciones que éste puede cumplir en sus vidas.

De lo anterior queda claro que esta monografía, partiendo de unos supuestos teóricos⁴, describe el proceso del rito eucarístico, el cual es objeto de nuestro interés, lanza algunas hipótesis sobre sus posibles funciones, hipótesis que no son objeto de este estudio probarlas, siendo construidas, no obstante, sobre la experiencia de la observación y el trabajo de campo. Además, se contrastan las respuestas de los jóvenes respecto a su participación en el ritual y los efectos de esa participación en sus vidas, con las hipótesis que en esta investigación postulamos para explicar la función del rito sobre ellos.

En consecuencia, este trabajo es un punto de partida de un proceso investigativo de largo o mayor alcance. Somos conscientes que la cantidad de jóvenes con los que hablamos, no se configuran como una muestra representativa (estadísticamente hablando) sobre la población que asiste al rito en Santa Teresita. Pero el problema en el análisis del rito no lo consideramos aquí determinadamente desde una perspectiva estadística, si bien ésta debe ser un componente esencial vista en el largo plazo, creemos que al advertir la participación en éste de un grupo poblacional, y en particular el sentido que a dicha participación se le da por dicho grupo, se está haciendo buena sociología, al menos si nos ubicamos en la perspectiva enseñada por Max Weber que busca “entender, interpretándola,

⁴ Los supuestos en los que nos basamos para esta investigación se remiten a los trabajos de Peter Berger, Thomas Lukmann en gran parte del contenido teórico, pero considerando también los aportes de teóricos tales como Max Weber, Emile Durkheim, entre otros.

la acción social para de esta manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos (Weber, 1997: 5).

Esta investigación también nace luego de que en varias vistas realizadas a templos católicos, Santa Teresita fuera el único en el cual la mayoría de congregados era población juvenil. De la misma manera, la forma en que se articula la Eucaristía, cambia respecto la forma tradicional que tiene lugar en gran número de iglesias católicas. A partir de los cursos de teoría sociológica que dentro de la formación universitaria, particularmente de la Universidad del Rosario, tuvieron lugar, podíamos dar cuenta e intentar explicar dicho fenómeno. Así, el estudio de los fenómenos religiosos, se configura como una rama de la sociología muy importante y que, además, en los últimos años, ha tenido un desarrollo considerable en Colombia. Ejemplo de esto es la creación del CETRE (Centro de Estudios Religiosos) en la Universidad del Rosario; o en el país con centros integrados por científicos sociales que buscan dar cuenta del mismo fenómeno (ICER Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones). Entonces, se trata de entender lo que la religión, en particular una iglesia católica, puede hacer con los individuos y en especial los jóvenes, bajo una lógica de competencia religiosa y de constante cambio en la estructura de la misma.

Capítulo Uno

Marco Teórico

El estudio de los fenómenos religiosos a partir de las ciencias sociales, se puede realizar desde varias perspectivas teóricas y metodológicas. Para un antropólogo el estudio de los fenómenos religiosos puede centrarse en el análisis de los símbolos; para el historiador en el origen y constitución de las religiones; el sociólogo advertirá de los símbolos, del ritual, de las instituciones, de las estructuras, etc. Los enfoques para el estudio de los fenómenos religiosos pueden ser muchos. Este trabajo tiene como objeto describir las interpretaciones subjetivas del rito eucarístico por parte de los jóvenes y el papel que éste pueda desempeñar en su vida cotidiana. Es necesario tener en cuenta lo que Weber plantea metodológicamente para el estudio de los fenómenos religiosos: “En general, no tratamos de la “esencia” de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria, cuya comprensión se puede lograr solo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo –esto es, a partir del “sentido”—pues su curso externo es demasiado polimorfo”(Weber, 1997: 328).

De esta manera, este trabajo retoma ese postulado weberiano para dar cuenta de un fenómeno particular, como es el caso de la iglesia Santa Teresita en Bogotá, que obedece específicamente a un análisis de la esfera de lo subjetivo y que la entiende como una relación dialéctica entre el mundo social objetivo (realidad social) y el mundo social subjetivo (realidad del individuo)⁵. Así, el análisis que se desarrolla en este escrito, se apoyará en la perspectiva fenomenológica de la religión.

La religión desde una perspectiva fenomenológica.

Para efectos de este análisis, se procederá de acuerdo a los preceptos propuestos por Berger y Luckmann en su libro *La construcción social de la realidad*. Esto quiere decir que la religión se considera como un producto de la actividad humana y que, no obstante, dicho

⁵ Este postulado es tomado del libro *La construcción social de la realidad* de Peter Berger y Thomas Luckmann. Particularmente, el análisis se basará en lo expuesto por Peter Berger en el libro *El Dósel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. En el cual el autor aborda el estudio de la religión desde una perspectiva fenomenológica.

producto tiene la capacidad de trascender sobre los hombres. De esta manera, la sociedad es un proceso dialéctico en la medida que ésta es producto del hombre y el hombre es producto de ésta. “Cada biografía individual es un episodio dentro de la historia de la sociedad, que a la vez precede a aquella y le sobrevive. La sociedad está ahí antes de que cada individuo nazca, y allí seguirá después de su muerte” (Berger, 2006: 14). La religión como producto del hombre, de la misma manera, está antes y después de la vida de cualquier persona. El papel que ésta cumple puede ser determinante en la biografía de cada individuo que en ella participe. Ese proceso dialéctico entre el hombre y la sociedad se basa en tres principios fundamentales: *la exteriorización, la objetivación y la interiorización.*

La exteriorización.

El hombre no puede considerarse como una persona que vive por si mismo, que no necesita de los demás y que no se ve afectado por los demás. Éste, a diferencia de los animales no humanos, debe estructurar su mundo por medio de la actividad humana, si bien al “igual que los mamíferos, el hombre está *en* un mundo que le ha antecedido. Pero a diferencia de ellos, este mundo no le ha sido simplemente entregado prefabricado para él. El hombre debe *hacérselo* a su medida” (Berger, 2006: 17) por lo cual, la relación del hombre con el mundo, es un proceso dinámico en el que se involucra la vida del individuo con un mundo social. No obstante, Berger menciona que la relación del hombre con este mundo, tampoco es una relación dada o determinada. En esa relación “el hombre se halla constantemente en el proceso de darse cuenta de lo que es. En el transcurso de este proceso el hombre produce su mundo” (Berger, 2006: 18). De esta manera, en esa interacción constante del hombre con su mundo es que éste configura y le da sentido a su vida dentro de él.

Considerando que la sociedad es un proceso dialéctico entre ésta y el hombre, se da lugar, como resultado de esa relación, a la cultura. Ésta, es producto de los individuos mediante un proceso en el cual ella “tiene que ser continuamente producida y reproducida por el hombre...La cultura consiste en la totalidad de lo realizado por el hombre” (Berger, 2006: 19)⁶ cualquier cosa que sea producto de la actividad humana implicará un uso determinado el cual es designado por el hombre y que, afectará o modificará, su relación

⁶ El termino cultura, Berger lo emplea para designar cualquier cosa material e inmaterial producto de la actividad humana

con el mundo. En esta medida, la sociedad como producto del hombre, se mantiene sólo a causa de él y existirá sólo si éste existe. Siguiendo con esta lógica, la religión es vista como una manifestación cultural de una sociedad determinada, de la misma manera, el uso que el hombre ha hecho de ella, está sujeto a las necesidades que éste tenga y a los valores que le atribuya.

Para Berger, la exteriorización es una característica de la naturaleza humana la cual consiste en la capacidad de elaborar su mundo social, los procesos de habituación crean pautas y las pautas crean rutinas, esto como producto de vivir en comunidad y de estar en constante comunicación con los otros. Se trata, entonces, de reconocer que cierto tipo de productos humanos han llegado a cierta independencia respecto a sus creadores, ejemplo de esto es la familia, el Estado o la religión. Sin embargo, menciona Berger, “tan pronto como hablamos de productos exteriorizados estamos implicando que estos han llegado a cierto grado de diversidad con relación a su productor. Esta transformación de los productos del hombre en un mundo, que no sólo deriva del hombre sino que le confronta como una facticidad ya exterior a él, que es lo que tratamos de designar con el concepto de objetivación” (Berger, 2006: 23). El mundo se configura como una realidad para el hombre, realidad que es independiente de que un individuo exista.

Para nuestra investigación, consideraremos a la religión en la misma línea que plantea Berger, es decir, que ésta se entenderá como un producto de la actividad humana, como una manifestación cultural determinada. Es necesario entender la religión como una manifestación de lo humano, en esa medida, la religión se puede considerar dinámica, sujeta a cambios. Esto se ha manifestado históricamente y uno de los ejemplos más recientes, en el caso de la Iglesia Católica Romana, es lo que se evidenció a través del Concilio Vaticano II por medio del cual se readecua la tradición dogmática y moral del Catolicismo (esto como producto de los procesos de secularización propios de la sociedad industrial moderna). Lo importante de este Concilio es que abre las puertas al dialogo con los demás sistemas religiosos.

Es menester, en consecuencia, entender el fenómeno religioso como un producto de la actividad humana. Cualquier explicación que tenga lugar sobre el culto religioso en el templo católico de Santa Teresita en la ciudad de Bogotá, objeto de nuestro interés, obedece precisamente a esa necesidad de readecuarse, de reinventarse socialmente y ello, sólo es

posible, por medio de la relación entre los individuos y ésta. Ahora bien, si la exteriorización se basa en la independencia y el grado de diversidad que logran ciertos productos respecto a su productor, la independencia que la religión ha ganado respecto al hombre, como se menciono anteriormente, nos la permite explicar el concepto de objetivación.

Objetivación.

La objetivación, en materia religiosa, supone que la religión ha llegado a un grado de independencia respecto a los hombres singulares, o grupos específicos de estos. Aunque ella sea un producto de la actividad humana, se le atribuye la propiedad de independencia, es decir, que existe más allá de sus creadores y esto le permite imponerse sobre ellos.

La religión, como una manifestación de la cultura, se configura como realidad objetiva en la medida en que el hombre reconoce que existen elementos en el mundo exterior y fuera de su conciencia. Para Berger esta característica es la que permite afirmar que la cultura, y en este caso la religión, está *ahí*. No obstante, esa característica se traduce en que está ahí para que los individuos la vivan, la aprehendan y la hagan suya; en esta medida, siguiendo la línea de Berger, se dice que la religión está *ahí para todos*. Cualquier elemento cultural, es algo que implica que se puede usar en colectividad, de lo contrario, no puede ser un producto cultural. De esta forma, se puede entender la religión como un producto cultural que esta ahí para que los individuos la experimenten y la compartan con los demás.

El reconocimiento colectivo de las características de cualquier manifestación cultural, como lo puede ser el fenómeno religioso, es real para los individuos en cuanto exista dicho reconocimiento. Un individuo puede idear cualquier sistema cultural, nuevas instituciones, creencias, etc.; pero esto no es *real* en la medida que no es reconocido por las demás personas, es decir, que no ha sido producto de la actividad humana, vale decir social. Por esto, la sociedad, como una manifestación de la cultura y como realidad objetiva, “permite al hombre habitar un mundo. Este mundo abarca la biografía del individuo, la cual se desarrolla como una serie de sucesos *dentro* de este mundo. Y además, la propia biografía del individuo sólo es objetivamente real en cuanto puede ser comprendida dentro de las estructuras significantes del mundo social” (Berger, 2006: 29). El reconocimiento de esa realidad, es decir, algo que existe creado por el hombre pero que está fuera de él,

permitirá el acoplamiento del individuo dentro de las estructuras o instituciones. Así, aunque la religión sea un producto humano, ésta trasciende al individuo y éste reconoce la función que ella desempeña, función que está por encima de los individuos. La religión, por consiguiente, tendrá el poder de decidir sobre las acciones de las personas y estas a su vez compartirán una creencia casi generalizada sobre lo que ella es, empero, cada individuo la “vivirá” de manera diferente.

El reconocimiento por parte del individuo de una realidad objetiva, le permitirá hacer usos de ciertos elementos de ésta para hacerlos partes de su ser, es decir, de su conciencia. En la misma medida, Berger menciona que los individuos una vez reconocen los elementos de la realidad objetivada como parte de su conciencia, no sólo reconocen esa realidad como algo configurador de su conciencia, sino que también la reconocen como una realidad que es externa a ellos. Por ejemplo en el caso de la religión, la moral que ésta imparte es asimilada en cierta medida por cada individuo, pero esto sólo es posible siempre y cuando el individuo reconozca que las reglas morales que la religión imparte, existen “fuera” de él, que están ahí para que el las use y el grado de independencia de ésta es tal, que puede causar el comportamiento de los individuos por medio de lo que sociológicamente se conoce como control social; un mal comportamiento tendrá cierto castigo.

Este carácter objetivo de la religión, es decir, que esta ahí para nosotros, nos permite realizar su estudio y su comprensión. El uso que cada individuo haga de ella, depende del tipo de necesidades que éste tenga.

Interiorización.

En el proceso de interiorización, cada individuo se enmarca como un participante activo del mundo social, de esta manera, se garantiza que el individuo “haga” suyas las realidades sociales en un proceso en el cual, a partir de ellas, se constituye su biografía. Este proceso lo asume el individuo como la parte final de lo que representa la vida en la sociedad y el reconocimiento de la misma. Se configura en la apropiación de lo que ha sido creado; en el reconocimiento de lo que le es real al individuo. En palabras de Berger, “la interiorización es más bien la reabsorción por la conciencia del mundo objetivado, de manera que las estructuras de este mundo llegan a determinar las estructuras de la propia

conciencia. Es decir, que ahora la sociedad funciona como una entidad formadora de la conciencia individual” (Berger, 2006: 31).

Esta interiorización está determinada por los procesos de socialización. Ésta es entendida como un proceso de aprendizaje que se transmite de generación en generación, en el cual, “el individuo no sólo aprende los significados objetivados, sino que además se identifica con ellos y es moldeado por ellos. Los hace *suyos*, los convierte en sus significados. Se convierte no sólo en alguien que posee esos significados, sino en quien los representa y los expresa” (Berger, 2006: 32). Esto se puede también entender como el proceso por el cual un individuo atraviesa para integrarse al mundo objetivo (sociedad) o una parte de él. Entre más asimile el individuo los significados socialmente establecidos, mayor será el éxito de la socialización. Si menor es la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo, más estable será la estructura social y la relación del individuo con ella.

La socialización, por parte del individuo en la religión, dependerá de la forma en la cual la religión logre integrarlo. Para esto el uso de los símbolos religiosos (ritos, discursos, imágenes, etc.) se consideran de una gran importancia y la cual está sujeta a la experiencia del individuo. Por medio de este tipo de acciones, se garantiza que la religión logre perpetuar, en algunos, su carácter formador y representativo de los seres humanos. Todo lo que el individuo registra como “externo” a él, será posteriormente entendido como una parte configuradora de su conciencia. De ahí la importancia de la articulación de los ritos religiosos y el reconocimiento por parte del individuo de estos, no sólo como algo “externo” sino también como algo formador de su conciencia.

En la religión católica, el rito eucarístico, en particular, su periodicidad le proporciona a ésta la ventaja de recordar constantemente su función dentro de los individuos. El día domingo ha sido consagrado como un día religioso y, “aunque sólo se trate del domingo, es ante todo un día consagrado a lo divino, en que se prohíbe el trabajo, dedicado al reposo, al regocijo y a la alabanza de Dios” (Caillois, 2006: 133). Condición que le permite a la religión católica “sobrevivir” bajo un contexto determinado, dotando al individuo de ciertas herramientas que le permitan realizar su vida cristiana y social.

En particular, se advierte que el rito en el templo católico de Santa Teresita, no sólo se oficia periódicamente (tal como prescriben las normativas eclesiales), sino que también tiene una orientación dominante hacia un cierto tipo de población, en este caso jóvenes de

ambos sexos, los que definen necesidades sociales y existenciales específicas. El rito en dicho templo trata de integrar y de responder en términos religiosos a las singulares características de este grupo poblacional. Los jóvenes son entendidos como una parte activa del rito, los cuales como agentes activos, determinan en gran parte el curso que éste toma. Este proceso se enmarca en la lógica constante de la producción humana, la religión está para forjar al individuo, pero éste determina en que medida eso ocurre. Con Weber podemos advertir cómo cada acción religiosa define un sentido, dado por los individuos que la ejecutan, y que está orientada por la conducta de los otros.

Sentido Religioso.

Para Berger la religión ha cumplido un papel fundamental en la construcción de mundo por parte de los individuos. “La religión implica que el orden humano sea proyectado en la totalidad del ser. O, dicho de otro modo, la religión es el intento audaz de concebir el universo entero como algo humanamente significativo” (Berger, 2006: 50).

La religión, como producto humano, tiene un orden el cual, al estar establecido socialmente, se encuentra legitimado.⁷ En esta medida la religión es legítima en cuanto crea un orden universal de la existencia humana, en la misma medida, es legítima porque los individuos reconocen ese orden. Y ese orden es lo que le da sentido a la existencia de los hombres. Ahora bien, “el sentido no es algo que pertenezca directamente a las cosas del mundo; el sentido es lo que el hombre pone sobre el mundo” (Hernández, 2007: 100). El hombre durante su vida busca llenarla de sentido y en esa medida busca significar su entorno. El individuo a través de los procesos de socialización busca darle un orden a su existencia. “El individuo es socializado para que *sea* una persona determinada y *ocupe* un lugar en un mundo determinado” (Berger, 2006: 33).

Berger menciona que la forma por la cual el individuo se apropia de su mundo, es a través del dialogo con los demás. De la misma manera la identidad de éste es posible sólo por medio de ese dialogo. “El mundo se construye en la conciencia del individuo por el dialogo con aquellas personas más significativas de entre sus semejantes” (Berger, 2006: 34), para el individuo su mundo tiene sentido en la medida que pueda ser alimentado por medio de las cosas que lo componen, por ejemplo la vida de un joven muy posiblemente

⁷ Berger por legitimación entiende: “un <<conocimiento>> socialmente objetivado, que sirve para justificar y explicar el orden social” (Berger, 2006: 52).

gira en torno a sus padres, pareja y amigos. La interrupción del diálogo con alguno de ellos, que constituyen ese mundo subjetivo, hace que éste comience a carecer de sentido.

Como el hombre busca darle sentido a su existencia, dicho sentido ha sido provisto de un orden por parte del individuo que a su vez supone unas leyes, tanto objetivas como subjetivas de funcionamiento. Ese conjunto de leyes es lo que Berger denomina *nomos*. Las leyes que se encuentran dentro del *nomos* objetivo se le proporcionan al individuo por medio del proceso de objetivación en el cual se determina el orden de una sociedad. Por medio de la socialización, el *nomos* objetivo se interioriza en el momento que el individuo se apropia de el *nomos*. “Es en virtud de esta apropiación que el individuo puede llegar a <<dar un sentido>> a su propia biografía” (Berger, 2006: 40). Todo tipo de leyes le permitirán, tanto a la sociedad como al individuo, interactuar de manera tal que la sociedad persista en el tiempo. Es a través de este *nomos* que los individuos dotan de sentido su existencia.

En esa construcción de sentido por parte del hombre, el sistema de *nomos*, y el rito en particular, poseen una carga simbólica que es interiorizada por los individuos, ayudándoles, precisamente, a dar sentido a las cosas que los rodean y, en el rito eucarístico; a las cosas religiosas. Cuando hablamos de símbolos en procesos rituales, hablamos no sólo de algo que compone un rito, sino también de la función que cumplen dentro de éste, eso es, darle una estructura y una significación.

Cabe aclarar que los símbolos no sólo están presentes en los ritos, son elementos definitorios de la cultura y en consecuencia están presentes en toda actividad humana. Para explicar mejor esto podemos emplear los dos sistemas de símbolos que propone Edward Sapir; los referenciales y los de condensación. Los primeros obedecen a convenciones que (como su nombre lo dice), hacen referencia a algo, entre estos se pueden destacar la bandera de un país, un himno nacional o también, como lo ilustra Clifford Geertz, son símbolos que designan algo diferente de lo que realmente son; una nube negra referencia la lluvia, o simplemente explican algo aceptado y construido socialmente, una bandera roja es símbolo de peligro, una blanca de rendición, entre otros (Geertz, 1995: 90). Los segundos, obedecen más a las prácticas rituales, y son vistos como formas de comportamiento que permiten la liberación de tensiones por medio de emociones de manera consciente o inconsciente (Sapir, 2005). Estos últimos están llenos de significación proporcionada por el

individuo, o, como lo dice Geertz, sirven como “vehículo de una concepción” en la cual dicha concepción es el significado del símbolo (Geertz, 1995: 90). Por esto, la cruz para el cristiano trazada en el aire, colgada del cuello, en un papel siempre será vista como un símbolo que significa algo dentro de dicho sistema religioso.

La diferencia entre los símbolos de referencia y los de condensación es que los primeros, son producto de una elaboración consciente por parte de los individuos, por ejemplo los colores de una bandera se escogen por consenso y representan algo característico de una determinada cultura, mientras que los segundos son producto del inconsciente en donde se impregna una cualidad emocional que se manifiesta en acciones concretas de los individuos. En el caso de un cristiano, la cruz no sólo simboliza algo para él, sino que su reconocimiento produce una sensación que se manifiesta en un determinado tipo de emociones o comportamientos que, además, son diferentes en cada persona; para un ateo, la cruz es un símbolo religioso pero no le suscita la emoción y los sentimientos que le suscita a un creyente .

En la misma línea, Carl Jung menciona que hay símbolos naturales y símbolos culturales. Los primeros se derivan de la psique⁸, los segundos pasan por transformaciones ya sean con un “mayor o menor desarrollo consciente, y de ese modo se convierten en imágenes colectivas aceptadas por las sociedades civilizadas (Jung, 1997 :90). De la misma forma que lo expone Sapir con los símbolos de condensación, Jung menciona que los símbolos culturales producen emociones en los individuos que se exteriorizan por medio del comportamiento de estos frente a una situación determinada.

El comportamiento causado en los individuos por los símbolos culturales se hace, como lo muestra Edmund Leach, bajo una representación simbólica que está determinada por dos condiciones. La primera puede ser el caso en donde A representa a B en un mismo contexto como un todo, por ejemplo que la hostia es Jesús y, en este sentido, es una relación metonímica de símbolos (la parte representa al todo). La segunda es una situación en la que A y B provienen de contextos diferentes. Entonces, se estará tratando de una relación metafórica de símbolos. Lo anterior lo ejemplifica Leach de la siguiente manera:

⁸ Psique es una palabra griega que significa alma. El alma es considerada dentro de esa definición lo que anima, da vida, lo que permite SER al hombre. En el psicoanálisis la psique es el conjunto de las funciones sensitivas, afectivas y mentales de una persona, cuando hablamos de símbolos naturales, entendemos todos aquellos que se desarrollan en el inconsciente del individuo. El órgano de la psique es el cerebro.

"1. <<el león es un animal>> es una afirmación referente a un contexto no humano normal <<en la naturaleza>>. 2, <<el rey es el hombre mas poderoso del estado>> es una afirmación referente a un contexto humano normal <<en la sociedad>> 3. <<el león es el rey de los animales>> es una afirmación simbólica (metafórica). Adquiere significación si fundimos los dos contextos <<en la mente>>" (Leach, 1985: 54).

En el caso de la Misa, los símbolos que ésta integra es compartido por cada uno de los individuos que a ella asisten. Las experiencias que ahí tienen lugar, como lo menciona Leach, son de tipo comunicativas y compartidas por los individuos, estas a su vez se representan por medio de una secuencia de eventos metafóricos en un espacio (en este caso la iglesia) el cual ha sido designado para que se pueda realizar este tipo de prácticas (Misa).

Sin embargo, el símbolo por tener características propias, puede concebirse como una cosa "que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento" (Turner, 2005: 21), en donde los individuos crean una relación dinámica de los símbolos, es decir, un símbolo por si solo dentro de la Eucaristía es limitado, es el conjunto de símbolos que componen el rito los que pueden dar respuesta del comportamiento de los individuos en éste. Por lo cual, la intención que existe en el mensaje que se transmite a través de un rito, sólo tiene lugar si existe una interacción entre los individuos y los símbolos, los primeros son los únicos que le pueden dar un significado a dicha intención. La razón por la cual se participa en los rituales es para transmitirnos a nosotros mismos mensajes colectivos (Leach).

Para efectos de este trabajo, se entiende que la Religión Católica y en particular el culto que tiene lugar en la iglesia de Santa Teresita, poseen un sistema de "nomos" sagrados que se representa a través de símbolos y de relaciones simbólicas (Misa) que le proporcionan sentido a la vida de los jóvenes. Entendemos por símbolo, en este contexto, todo aquello cuya representación (física o mental) produce cierto tipo de comportamiento sobre los individuos (Sapir, Jung, Geertz) y en el cual se dan las dos condiciones descritas por Leach; una representación simbólico-metonímica (representación física, por ejemplo Jesús a través de la hostia) y una representación simbólica-metafórica (representación mental de los seres "divinos").

De esta manera, los jóvenes, durante la Misa, se ubican dentro de una interacción de lo sagrado con lo profano, "conocen" las leyes (nomos) que de esta relación se desprenden

y guían sus acciones, en alguna medida, de acuerdo a este *nomos* (proporcionada por los símbolos). El reconocimiento de esta característica determina gran parte del sentido que le da el hombre a su relación con lo religioso. El individuo se identifica con un orden dentro de ese espacio sagrado, “él *es* aquello con lo cual la sociedad le ha identificado en virtud de una verdad cósmica, y su existencia social queda enraizada en la realidad sagrada del universo” (Berger, 2006: 63). Esto se sustentará por medio de la relación entre lo sagrado y lo profano.

De la misma forma, Berger señala que en el proceso de la actividad e ideación religiosa, en el que se concibe un cosmos que le da sentido a la existencia de los individuos, se produce un “enraizamiento de la religión en los intereses prácticos de la vida cotidiana” (Berger, 2006: 68). En este momento, los individuos guían sus acciones de acuerdo a preceptos religiosos. De nuevo en nuestro caso, se analizará el tipo de prácticas que los asistentes a la iglesia de Santa Teresita definen durante el rito, la interiorización de normativas y valores asociados a dichas prácticas y la posible incidencia de ellas en sus vidas cotidianas.

Teodiceas.

Considerando que el hombre busca darle sentido a su existencia la religión, para ofrecer una estructura que soporte las necesidades de los individuos, se ha visto en la necesidad de integrar los eventos “desafortunados” y contradictorios en la vida de estos. Las estrategias que la religión ha usado o usa para enfrentar este tipo de situaciones no deseadas, se enmarcan en el concepto de la *teodicea*.

Para Berger la religión a través de la teodicea se vale para “mantener la realidad de este mundo socialmente construido dentro del cual los hombres existen y su vida de cada día transcurre. Su poder legitimador tiene, sin embargo, otra importante dimensión, la integración de un *nomos* que comprenda precisamente todas las situaciones marginales que pueden poner en tela de juicio la realidad cotidiana ” (Berger, 2006: 70). La religión, en este sentido, busca “lidiar” con estos problemas y hacerlos más “llevaderos” a los individuos. En efecto la religión busca dar respuestas a las penurias sociales, ya que estas se oponen al *nomos* social ideal y al no corresponder con la realidad, pueden desnivelar la simetría existente entre el mundo objetivo y el subjetivo, llevando en algunos casos, como lo demostró Durkheim, al suicidio. Esta característica es lo que se conoce como *anomia*.

La anomia es toda contradicción existente entre el mundo objetivado y el mundo subjetivado.

Para Weber, la teodicea tiene su origen en la pregunta ¿cómo podía existir un dios perfecto, bueno y justo que haya construido un mundo con todas las características contrarias a él, esto era, un mundo injusto lleno de desigualdad social e imperfecciones?. La teodicea se basará en una necesidad de salvación por medio de lo que Weber define como *escatología mesiánica*, configurando un discurso que busca dar respuesta a las penurias existenciales de los individuos y el cual “consiste entonces en una transformación política y social de este mundo. Un héroe poderoso, o un dios, vendrán – pronto, tarde, alguna vez—y colocaran a sus adeptos en el primer lugar merecido en el mundo”(Weber, 1997: 413). A partir de esto, se entiende la “penuria” del mundo como una condición necesaria para buscar la anhelada salvación. La religión con el fin de mantener adeptos, crea sistemas de salvación que se representan desde la promesa en el más allá, la vida eterna, el bueno será salvado y el malo condenado, etc. Esta búsqueda de salvación se basará en la idea del pecado como acción por medio de la cual los creyentes renuncian a la salvación de Dios y a las promesas de Éste.

Retomando a Berger, este menciona que la mayor penuria a la que se enfrentan todas las sociedades es la muerte. Esta es una característica de la vida a la que ninguno se escapa, por esto, se hace necesario construir una realidad que enfrente este tipo de circunstancias. En esta media, el campo⁹ religioso ha explicado y proporcionado un sentido a la existencia de los individuos, este tipo de respuestas brindadas por la religión, le permite al hombre seguir “existiendo” socialmente. La creación de promesas en el más allá o de la vida después de la muerte, concede tranquilidad a la existencia de los hombres.

⁹ Consideramos el concepto de campo desde la perspectiva de Pierre Bourdieu el cual lo define de la siguiente manera: “Los campos se presentan a la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones cuyas propiedades dependen de su posición (la de los agentes) en estos espacios, y que pueden ser analizadas independientemente de las características de sus ocupantes (o agentes)”(Bourdieu, 2000: 112). El autor afirma que lo que existe entre los individuos no son interacciones o vínculos intersubjetivos, sino que son relaciones objetivas que existen independientemente de la conciencia y la voluntad individual. La noción de campo se postula como una red o configuración de relaciones objetivas dentro de las cuales cada campo tiene su propia lógica con un surgimiento histórico determinado, por ejemplo el campo económico obedece a un contexto en el que los negocios son negocios y los grados de parentesco y los sentimientos quedan excluidos. Hablar de campo religioso nos permite hacer un análisis de la religión como estructura, pero es una estructura que se ve influenciada por el papel que cumple los agentes dentro de ésta.

Si bien la teodicea afecta al individuo, de la misma manera se afecta la vida de éste en la sociedad. Para Berger, una “teodicea plausible permite al individuo integrar las experiencias anómicas de su biografía en el *nomos* establecido socialmente y en el correlato subjetivo en su propia conciencia” (Berger, 2006: 90). De esta forma, una experiencia dolorosa para un individuo, es reconocida como dolorosa para el resto de la sociedad. Por ejemplo, una madre que pierde a su hijo trágicamente es comprendida socialmente en la medida que se reconoce esa pérdida como dolorosa. Así, “no es felicidad lo que la teodicea esencialmente ofrece, sino sentido” (Berger, 2006: 90), en donde la religión juega un papel determinante en la asignación de dicho sentido al explicar el por qué de dichas desgracias.

Los argumentos religiosos respecto al orden de las cosas y al “sufrimiento” del mundo, se sustentan por medio de la idea en la cual “el Dios encarnado es *también* el Dios que sufre” (Berger, 2006: 116). Jesús escogió ser sacrificado, en esa medida el dolor ya no se ve necesariamente como un castigo de un acto injusto, sino como una condición o característica presente y justificable en la sociedad.

En el caso que nos compete, la cotidianidad de los jóvenes está inmersa en una lógica de conflictos. Los jóvenes no sólo tienen la necesidad de satisfacer un cierto tipo de necesidades, sino que bajo esas necesidades se enmarca una demanda de identidad. Los sistemas religiosos atentos a satisfacer dicha necesidad ofrecen un “bienestar” por medio de alternativas “que están medidas por la fórmula de “salud, dinero y amor”, demandas fundamentales de los dolientes de la modernidad, anudadas a la búsqueda angustiosa de un referente unitario colectivo – arrebatado por la fluidez de la estructura secular—con el cual identificarse” (Ospina, 2007: 391). Este tipo de bienestar es el que más buscan los jóvenes, los cuales en su mayoría, por la condición social en la que se encuentran, recurren a este tipo de organizaciones religiosas a fin de lograr tan anhelado don.

Bajo esta lógica, lo “joven” se convierte en el modelo de bienestar que promueven ciertas filiaciones religiosas y no religiosas, el cual se enmarca en un contexto que describe lo vital, la frescura, lo entusiasta, la motivación, etc. Paradójicamente, cuando lo joven hace referencia a un grupo poblacional específico (entre 15 y 25 años)¹⁰ se está hablando de

¹⁰ Hemos considerado a la población juvenil, a aquella comprendida entre los 15 y 24 años. Hay que advertir sin embargo que algunas agencias gubernamentales extienden este rango de edad algunos años por encima o por debajo de los señalados. La consideración aquí señalada obedece a la aceptación general de dichas edades como juveniles por la población colombiana en general. Hay que mencionar que la asignación de

ellos como una población “inestable, irresponsable, que se encuentra en el límite entre la niñez y la adultez y, por tanto, entre la irracionalidad de la emoción y la lógica racional de la individuación exitosa” (Ospina, 2007: 391). En consecuencia, se ve a los jóvenes como una población vulnerable que tiene conflictos y, lo más importante, que necesita ayuda. Por esto, los sistemas religiosos tienen un abanico de ofertas a sus posibles clientes para ayudarlos en sus problemas y necesidades.

En particular en el caso de la iglesia de Santa Teresita, lo importante es observar, qué características tienen los jóvenes, cómo son vistos por esta iglesia parroquial, qué representan para ella. La teodicea en ellos, es precisamente la condición de ser jóvenes, de ahí la importancia de entender lo que significa el rito para ellos y, de la misma manera, entender lo que la iglesia de Santa Teresita hace sobre ellos.

Alienación.

Desde la perspectiva de Feuerbach, la religión surge de un conjunto de ideas que forman parte del desarrollo de la cultura. Estas ideas religiosas son falsas en la medida que se les atribuye un carácter divino, es decir, se “diosifican”. Surgen por intervención de seres superiores, por mandato a los hombres. El mundo es producto de fuerzas sobrenaturales y por esto, la religión tiene un gran poder alienador. Esta idea es retomada por Marx y menciona que es en “la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí con los hombres” (Marx, 1977: 38). El desconocer que son productos mentales del hombre y que la conciencia social está determinada por la creencia en esos seres, es lo que genera una “falsa conciencia”, es decir, que los hombres olvidan que son ellos los que ha creado a esos seres y no al revés. Esto a su vez, le permite afirmar a Marx que la religión es el “opio” del pueblo, en la medida que ésta existe para salvaguardar el orden social establecido, haciendo creer, que es un orden natural, por decirlo de algún modo, un orden “divino”.

nominaciones a ciertas etapas de la vida tales: niñez, juventud, adulto, viejo siempre es una consideración de orden social y que, en consecuencia, varía en relación con fenómenos de orden social, cultural y económico. Al respecto, puede consultarse el trabajo de Pierre Bourdieu, *la juventud no es más que una palabra*. Además, el rango de edad escogido para este trabajo, abarca las personas consideradas en edades socialmente vulnerables por problemáticas sociales específicas y consideradas como tales por diversos tipos de instituciones.

La concepción de la religión como realidad objetiva para los individuos, “implica la producción de un mundo social real, exterior a los individuos que lo habitan, y la interiorización implica que este mismo mundo social tendrá el *status* de realidad dentro de la conciencia de esos individuos” (Berger, 2006: 126). El individuo debe reconocer su realidad como parte de otra (la realidad objetiva) que es ajena a él y que, a su vez, es compartida por los demás. Por ejemplo, una persona pobre puede anhelar y soñar ser rica. En la conciencia de ese individuo, esa realidad puede tener sentido, no obstante, en la realidad social a éste se le reconoce como una persona pobre, sus acciones y su mundo social giran en torno a esa condición de pobreza.

Entonces, en el proceso de interiorización, Berger señala que existe una característica, a saber, los individuos crean la *duplicación de conciencia*. Esta duplicación está en función de los componentes socializados y no socializados por el individuo. Esto muestra que la socialización es un proceso que no se completa totalmente, la simetría entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo, nunca es total. De esta manera, existe una “creación de conciencia” previa a la socialización en la cual el individuo, por medio del proceso de interiorización, se encuentra en una “tensión dialéctica entre la identidad socialmente —objetivamente—atribuida y la identidad subjetivamente apropiada” (Berger, 2006: 126). Esta particularidad se evidencia de nuevo por medio del ejemplo anteriormente dado. La persona pobre es reconocida socialmente como pobre y sus acciones son, en gran parte, determinadas por este contexto. Sin embargo dentro de la identidad propia del individuo se puede creer rico y actuar como si lo fuera. Bajo esta circunstancia, la simetría entre la realidad objetivada y la realidad subjetiva disminuye, propiciando que el individuo entre en un estado de anomia puesto que no reconoce como real lo que se le ha determinado socialmente.

En esa medida, es posible que el mundo social le parezca extraño al individuo, lo que experimenta socialmente no se corresponde con lo que proyecta como individuo. En este contexto, el individuo desarrolla u opta por uno de dos caminos. “uno, en el cual la extrañeza del mundo y del yo pueda ser reapropiada (*zurueckgeholt*) a través del recuerdo de que tanto el mundo como el yo son productos de la actividad de uno mismo. Y otro, en el cual esta reapropiación ya no es posible, y en el cual el mundo social y el yo socializado se enfrentan al individuo como facticidades inexorables análogas a las facticidades de la

naturaleza. Este último proceso puede llamarse alienación” (Berger, 2006: 128). Lo que supone la alienación es que el individuo “olvida” que dicho mundo ha sido producido por él, se le atribuyen al mundo social características “naturales”, es decir, que se cree que es un orden natural que estaba antes de que el hombre existiera.

Es por esta particularidad del mundo creado en la conciencia del hombre, que se desarrolla la falsa conciencia. Esta consiste precisamente en creer en un orden natural de lo social y olvidar que éste sigue siendo creado por los hombres. Bajo ésta circunstancia, si bien la religión se configura como una de las instituciones más eficaces contra la anomia al llenar de sentido los vacíos sociales de los individuos, también es una de las promotoras más grandes de falsa conciencia, al resguardar un orden divino sobre lo terrenal, aduciendo que éste existía antes de que el hombre fuera hombre, y en el cual el hombre olvida que la religión también ha sido un producto de él.

Retomando a la iglesia de Santa Teresita, se entenderá que los jóvenes desconocen la religión como producto del hombre o, mejor dicho, que están provistos de esta falsa conciencia. El rito eucarístico se considera alienador en la medida que niega el carácter divino como creación del hombre y lo justifican a través de sucesos anécdo-históricos (como es el caso de la vida de Jesús). El desconocimiento por parte de los jóvenes de este hecho, les permite “sanar” sus problemas creyendo que en ese momento, en efecto, se encuentran entre lo terrenal y lo divino, lo profano y lo sagrado.

Las religiones, con el pasar del tiempo, se ven obligadas a reestructurarse, no hay razón para creer que no seguirá siendo así. El rito en la iglesia de Santa Teresita, es particular, se articula pensando en las necesidades de quienes lo asisten. Por esto, y porque las necesidades de las personas cambian, es que se evidencian los cambios en materia religiosa, en su estructura, en su afán para adaptarse a las necesidades cambiantes de los individuos. Es falsa conciencia en la medida que los hombres, y en este caso los jóvenes, desconocen que son el motor de ese cambio. Es alienación en la medida que la religión se esfuerza por hacer creer que el orden del mundo, es “mandato” divino.

Por esto, es importante considerar que el estudio de este caso se hace sobre la base en la cual los jóvenes “desconocen” que la religión es un producto de la actividad humana. En esa medida se hace plausible el análisis de lo que ellos puedan sentir y pensar de este

tipo de experiencias (en particular la Eucaristía) para entender que atribución le dan a la religión.

Rito.

Para Berger un ritual consta de: las cosas que deben hacerse (*dromena*) y las que deben decirse (*legoumena*). En este contexto los rituales surgen como una manifestación cultural que describe una práctica específica. En el campo religioso, la religión se ha basado en estos para determinar, en gran medida, el comportamiento de los creyentes por medio de un sistema de creencias que le permite “causar” las acciones de los individuos, los cuales buscan o una salvación o una vida después de la muerte, entre otras de las opciones que los sistemas religiosos ofrecen.

Para Durkheim, los ritos “son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre con las cosas sagradas” (Durkheim, 2003: 83). El ritual se constituye como una práctica grupal que escapa de la cotidianidad de los individuos en la cual se manifiesta “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 2005: 21) que los individuos que integran el rito respetan y alaban.

La religión y en particular el cristianismo se constituye por un sistema de creencias (dogma) y un sistema de prácticas (rituales) de reconocimiento universal, es decir, su contenido es el mismo para todos los lugares en donde estos se realicen. Sin embargo, “el ritual de la santa misa es el mismo en toda la cristiandad, pero cada uno de los cristianos explicará la ceremonia de acuerdo con la doctrina de su secta” (Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, 1976: 9, 386), lo cual permite la adaptación de éste a las necesidades de los individuos que, a su vez, son determinadas por el contexto social en el que estos se encuentren. Las adaptaciones del rito, en el caso del Catolicismo Romano, están por lo demás contempladas en los ordenamientos del Concilio Vaticano II (1962 - 1965), adaptaciones en consecuencia con el reacomodamiento de la tradición dogmática y la promoción del dialogo con otros sistemas religiosos.

Hay que advertir las nuevas realidades a las que se enfrenta el Catolicismo en Colombia, en particular desde la promulgación de la Constitución Política de 1991, que

reconoce la libertad de cultos, y que en consecuencia advierte y crea nuevos escenarios para su ejercicio religioso y eclesial.

La religión, en su propósito por mantener la idea e importancia de lo sagrado en los hombres, requiere ritos y estos a su vez, son una manifestación de lo sagrado que pasa por los sentidos de los individuos. Los ritos son “comportamientos que se repiten, que no tienen un fin aparente y constituyen algo así como el aspecto visible de lo sagrado” (González, 2007: 175). La importancia del ejercicio ritual radica en que representa la estabilidad estructural de un sistema religioso. Si los ritos se orientan de manera que atiendan a las necesidades de cada contexto y, en consecuencia, a las necesidades de los individuos, la religión garantiza la presencia de fieles en el templo y muy seguramente en su sistema de creencias y prácticas.

Todos los conceptos anteriormente expuestos, se evidencian a través de la observación participativa (ver anexo 1) que dentro de esta investigación tuvo lugar. Por una parte, para hablar de los procesos de interiorización y dar cuenta de las teodiceas religiosas que promueven en los jóvenes el sentido religioso, se realizó, además de la observación participativa, entrevistas (ver anexo 2) y, en mayor parte, conversaciones con los jóvenes. Fueron de gran importancia las conversaciones puesto que consideramos que es una forma más “natural” de obtener información. Creemos que la entrevista podía “predisponer” a los jóvenes y por esta razón intentarían articular una respuesta que no necesariamente coincidía con lo que pensaban. Por otra parte, lo que en este trabajo podemos considerar como análisis estructural serán los elementos que corresponden a conceptos de exteriorización, objetivación, alienación y rito, las relaciones entre estos y en consecuencia la simetría compleja y siempre inestable entre la realidad y el corpus teórico que pretende dar cuenta de ella, organizándola, advirtiendo de su sentido.

Capítulo Dos

El rito católico de la Santa Misa o ceremonia de la Liturgia Eucarística.

En este capítulo, describiremos de manera esencial los rituales como procesos sociales que obedecen a contextos particulares. Posteriormente nos referiremos al rito de la Misa Católica o Liturgia Eucarística a través del Misal Romano y, por último, describiremos la forma como se desarrolla la Misa en Santa Teresita y haremos un análisis de ésta a la luz del Misal Romano.

Los rituales.

Los rituales describen prácticas culturales que se desarrollan dentro de un contexto particular. Ejemplo de lo anterior es lo expuesto por Marcell Mauss en su obra *Ensayo sobre el don, forma y razón de los intercambios en las sociedades arcaicas*, en el cual expone que detrás de los ritos de la Polinesia existe una relación de reciprocidad entre los individuos, ésta se evidencia por medio de las relaciones que establecen ellos, basadas en un intercambio de objetos. Así, el “don” se constituye como un principio de reciprocidad e intercambio dentro del rito entre los grupos sociales que de él participan (Mauss, 1990). No obstante, los ritos de carácter religioso, buscan no sólo la conexión con un dios en particular, sino también, la necesidad de encontrarse espiritualmente con un posible más allá. Lo anterior lo expone Weber al explicar que una de las funciones de la religión es determinar la acción individual (Weber, 1997). De ahí que exponga que para lograr un entendimiento del fenómeno religioso sea necesario partir de las vivencias y representaciones subjetivas del individuo que tienen lugar en un determinado tipo de acción comunitaria (Weber, 1997).

Por medio de la religión y en particular en el ejercicio de los ritos que ella determina, los individuos logran una relación de dependencia con ésta, ya sea porque ha ofrecido una “salvación” o porque les ofrece la “vida después de la muerte”(Weber, 1997: 413), pero, lo más importante, es que el individuo orienta sus acciones en pro de conseguir los anhelados premios, no sólo en el ejercicio constante de los rituales que demanda la religión, sino también en su cotidianidad. Para Berger y Luckmann, los ritos son pautas de comportamiento específicas en un contexto determinado que han sido producto de una

habitación (como resultado de vivir en comunidad) lo cual ha creado unas rutinas que, al ser reconocidas y aceptadas por lo demás individuos, logran institucionalizarse (Berger y Luckmann, 1979).

El ritual religioso se constituye como una práctica grupal que escapa de la cotidianidad de los individuos en el cual se manifiesta “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 2005: 21) que los individuos que integran el rito respetan y alaban. En el caso particular del catolicismo, podemos decir que el rito eucarístico “constituye una comida; son los alimentos los que constituyen su materia prima. Además se trata de una comida en la que los fieles que la ofrecen toman parte al mismo tiempo que el dios al que se ofrece” (Durkheim, 1992: 313).

La Religión Católica a partir del Concilio Vaticano II readecua la tradición dogmática y moral del Catolicismo (esto como producto de los procesos de secularización) en donde se establece la apertura y disposición, por parte de ésta, a dialogar con los demás sistemas religiosos. A manera de ejemplo y como producto del intercambio de ideas en este proceso se puede entender el apareamiento de la llamada “Renovación Carismática” en el seno del propio catolicismo. “Esta renovación se caracteriza por una intención de “avivamiento” en el ritual y en el dogma de la fe, a través de la oración suplicante, el evangelismo, la reunión reiterada en pequeñas comunidades de fe, la entusiasta expresión corporal y emotiva en los ritos y el compromiso cristiano personal” (Ospina, 2007: 393). De esta manera, la Iglesia Católica entra a reformar su sistema de ritos en un intento por adaptarse a los cambios sociales y satisfacer las necesidades de individuos que se perfilan como consumidores libres de escoger la mejor oferta.

Así, los ritos se convierten en una experiencia que tiene como objetivo, no sólo la vinculación de fieles, sino también brindar una satisfacción espiritual para aquellas personas que la necesitan. No obstante, la forma en que el rito se efectúe sigue estando sujeta a la disposiciones del Vaticano (para el caso de la Religión Católica) el cual no ejerce únicamente funciones administrativas sino que, en el caso de los rituales religiosos, indica la forma que en estos se deben llevar a cabo.

Breve historia del Misal Romano.

El Misal Romano es el texto fundamental de la Iglesia Católica Romana en lo referente a las maneras de desarrollar los rituales católicos. Como tal contiene elementos esenciales de la dogmática religiosa y de forma especial las maneras que se prescriben los ritos más importantes de dicha religión, en particular las referidas al rito central de ésta, la Santa Misa o Liturgia de la Eucaristía.

La primera aparición del Misal Romano (*Missale Romanum*) se dio en 1570 bajo el mandato papal de San Pío V, el cual estuvo en vigencia hasta la aparición del actual Misal Romano en 1969, el cual es una reforma del primero por disposición del Concilio Vaticano II. La aparición del Misal en 1570 constituía por primera vez un ordenamiento del calendario y de los textos religiosos que tienen lugar en la Misa. El texto de 1969 se divide en tres partes. La primera la constituye una sección documental que la componen una serie de decretos y de los cuales se destaca el Decreto de la Sagrada Congregación para el Culto Divino. La segunda parte la constituye el cuerpo del misal compuesto por ocho secciones en este orden: *Proprium de tempore*, el *Ordo Missae*, el *Proprium de sanctis*, los *Communias*, las *Missae rituales*, las *Missae et orationes ad diversa*, las *Missae votivae* y las *Missae de functorum*. En esta parte del libro se disponen las instrucciones para celebrar la eucaristía o conmemoración de la pasión, muerte y resurrección de la figura central del catolicismo: Jesús. La última parte del texto es un apéndice en el cual se describen algunos otros ritos como lo son el de la bendición o la confirmación, también recoge esquemas de oración para instruir entre los fieles, etc.

Así, El Misal Romano se constituye como un “manual” que indica la forma de realizar “La Liturgia del Misterio Eucarístico o Santa Misa”. El contexto dogmático, entendiendo por dogma un sistema de creencias (en este caso religiosas) en el que se inscribe este libro, es la disposición de Jesús, antes de su sacrificio y durante la Cena Pascual, en la que invita a la comunión con él a través de las especies de pan y vino, comunión que se repite cada vez que se realiza el rito.

La Iglesia Católica dispone las normativas en relación a las personas, lugares, los ritos y los textos para la celebración de la eucaristía (IGMR; 1)¹¹. Por medio del Concilio

¹¹ IGMR “institutio” general del Misal Romano versión virtual de la página oficial del Vaticano que se encuentra en el siguiente link:

Tridentino, o reunión de obispos celebrada en la ciudad de Trento, Italia entre 1545 y 1563, que tuvo como objetivos centrales la respuesta de la Iglesia Católica al Protestantismo y la reforma de la disciplina eclesial que se dio de manera consecuente en el Concilio Vaticano II (1962-1965), se estableció a la Iglesia como la administradora de la Misa por medio del siguiente discurso: “Nuestro Salvador, en la Última Cena, instituyó el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y de su Sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su retorno, el sacrificio de la cruz y a confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección” (IGMR; 2). De esta manera, la Iglesia Católica y en particular sus jerarquías se configuran como las administradoras del rito que conmemora el sacrificio de Jesús por los pecados de la humanidad. Esta administración centralizada del rito permite la comunidad de prácticas y creencias sin impedir la adaptación a las necesidades cambiantes que demandan los tiempos modernos para el ejercicio religioso, adaptaciones contempladas en el mismo Misal y recomendadas siempre y cuando se mantengan los elementos formales de la eucaristía, estos son: los Ritos de Iniciación, Liturgia de la Palabra, Liturgia Eucarística y los Ritos de Conclusión .

El reconocimiento por parte de La Iglesia de dinámicas sociales que impulsan cambios en las estructuras institucionales (entendiéndose por lo demás la Iglesia como una institución) se evidencia en el momento que ésta tiene como función “promover todo aquello que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo y fortalecer lo que sirve para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia. Por eso cree que le corresponde de un modo particular proveer a la reforma y al fomento de la Liturgia” (SC, 1)¹². Así se inscriben en el Misal Romano las instrucciones y características del ritual en el cual, uno de sus principales cambios y reformas, es el uso de lengua vernácula a fin de lograr un mayor entendimiento entre los fieles de lo que se celebra en la Misa (En el Concilio Tridentino se

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_sp.html. Se aclara que el sistema de citas que estamos empleado, corresponde a la forma tradicional de citar el Misal Romano, para cuestiones prácticas, el número en la cita indica el artículo del Misal al que se hace referencia en este texto.

¹² Concilio Ecu­mé­ni­co Va­ti­ca­no II. Con­sti­tu­ción so­bre la Sa­gra­da Li­tur­gia. SC. “*Sacrosanctum Concilium*”. Do­cu­men­to con­ci­liar so­bre Li­tur­gia. I­gu­al que en el ca­so del Mi­sal Ro­ma­no el sis­te­ma de ci­tas que em­plea­mos el nú­me­ro re­fe­ren­cia el ar­tí­cu­lo del do­cu­men­to Con­ci­liar y el cual se en­cuen­tra dis­po­ni­ble en la pá­gi­na ofi­cial del Va­ti­ca­no en el si­guien­te link: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html.

prohíbe el uso de lenguas vernáculas para la realización del rito y su impartición debe ser sólo en latín).

La Santa Misa: características, función y estructura.

La Misa, y en general lo que corresponde a la Eucaristía también denominada Ministerio de Fe, es entendida como una reunión en la cual los convocados se manifiestan como el pueblo de Dios para celebrar el rito del sacrificio de su hijo Jesús quien siempre está presente entre los que la asisten. La celebración de la Misa se configura como “el centro de toda la vida cristiana para la Iglesia, tanto universal, como local, y para cada uno de los fieles. Pues en ella se tiene la cumbre, tanto de la acción por la cual Dios, en Cristo, santifica al mundo, como la del culto que los hombres tributan al Padre, adorándolo por medio de Cristo, Hijo de Dios, en el Espíritu Santo” (IGMR, 17). De esta forma y a través del ritual, la comunidad religiosa está en comunión consigo misma a través de Jesucristo, con Él “limpia” sus pecados recordando que Cristo a muerto por todos nosotros.

Lo anterior supone una participación activa y constante de los fieles puesto que sólo por medio de ésta se demuestra el amor a Dios. En este contexto la función del sacerdote será la de conectar a los creyentes con Dios y, así, conseguir la salvación del pueblo que al rito asiste. Por esto, es menester ordenar todos los símbolos que favorezcan la participación y el entendimiento de las personas para que respondan de la mejor manera al rito ya que es a través de los símbolos que “se alimenta, se robustece y se expresa la fe” (IGMR, 20).

Como se mencionó anteriormente, la Misa, hace referencia a la cena del Señor, en la cual el pueblo de Dios es convocado y reunido bajo la administración del sacerdote para celebrar el memorial de Jesucristo o el sacrificio eucarístico. (IGMR, 27). Durante la Misa, se hace mención a la promesa de Cristo “Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mateo: 18, 20). Con lo anterior como fondo, la Misa se divide en dos partes que durante el rito están constantemente entrelazadas. La primera es la Liturgia de la Palabra (palabra de Dios) y la segunda es la Liturgia de la Eucaristía (cuerpo de Cristo) y, por medio de las dos, se logra la redención de los fieles en un proceso en el cual la acción de “Dios, en Cristo, santifica al mundo, como la del culto que los hombres tributan al Padre, adorándolo por medio de Cristo, Hijo de Dios, en el Espíritu Santo” (IGMR, I, 16).

Es importante resaltar que el Misal Romano señala que si bien el sacerdote debe administrar los símbolos de acuerdo a las particularidades de los fieles, no le está permitido quitar, agregar o cambiar algo por su propia iniciativa durante el transcurso de la Misa. Con esto como base, reseñaremos, a grandes rasgos, la estructura general de este rito según dichas normativas.

Como hemos mencionado anteriormente, en la Misa se da lugar a dos actos (Liturgia de la Palabra y Liturgia de la Eucaristía) los cuales son constituidos por varios elementos de los cuales se pueden exponer como esenciales los siguientes:

La lectura de la Palabra de Dios y su explicación. Con esta liturgia se busca dar a entender al fiel que Dios le está hablando a su pueblo y Cristo, presente en su palabra, es el encargado de anunciar el evangelio. Dentro de lo que debe pronunciar el sacerdote se encuentra: en primer lugar, la Plegaria Eucarística, posteriormente la Colecta, la Oración sobre las ofrendas y las oraciones posteriores a la Comunión. Como la naturaleza de la Misa es de carácter comunal, en razón de ser un rito, debe existir una interacción constante entre los fieles y el sacerdote, esta interacción está determinada por diálogos y aclamaciones por parte de los feligreses. Estas aclamaciones determinarán el grado de participación de los fieles y su compromiso con el rito, de ahí, que el canto representa un papel importante en la ceremonia.

Dentro del canto, lo que señala el Misal Romano es que este representa el nivel de “exaltación del corazón” en un contexto que se hace en referencia a la espera de todos los fieles por la venida de su Señor (IGMR, 39). Cabe aclarar que el Misal no hace referencia a una forma particular de canto. Se resalta la pertinencia de cantar las partes más importantes de la Misa, la cuales pueden ser las que tienen lugar en respuesta a lo que el sacerdote diga y aquellas que se puedan cantar al unísono entre el sacerdote y los fieles, sin embargo, el Misal aclara lo siguiente: “En igualdad de circunstancias, dése el primer lugar al canto gregoriano, ya que es propio de la Liturgia Romana. De ninguna manera se excluyan otros géneros de música sacra, especialmente la polifonía, con tal que sean conformes con el espíritu de la acción litúrgica y favorezcan la participación de todos los fieles” (IGMR, 41).

Gestos y posturas corporales. Esta parte supone que la uniformidad en las posturas de los participantes es signo de la unidad de los miembros de la comunidad cristiana en donde se expresa el afecto, la intención y los sentimientos por parte de estos hacia Dios

(IGMR, 42). Para lograr dicha uniformidad corporal, se establecen las partes del rito en las cuales los fieles deben estar de pie. Estas son en el principio del Canto de Entrada o cuando el sacerdote se dirige al Altar, “hasta la Colecta inclusive; al canto del Aleluya antes del Evangelio; durante la proclamación del Evangelio; mientras se hacen la profesión de fe y la oración universal; además desde la invitación *Oren, hermanos*, antes de la oración sobre las ofrendas, hasta el final de la Misa.” (IGMR, 43). De rodillas estarán en el momento de la consagración y sentados en el resto de la Misa.

El silencio. Éste tendrá lugar fuera de los cantos, de la misma forma se debe guardar silencio cada vez que el sacerdote indique un momento de oración e invite a la reflexión. Ésta tiene lugar después del sermón y la Comunión.

El rito en su desarrollo, se estructura en cuatro partes. La primera parte compete a los Ritos Iniciales, la segunda parte será la que corresponde a la Liturgia de la Palabra, posteriormente la Liturgia de la Eucaristía y, por último, el Rito de Conclusión. Dentro de los Ritos Iniciales se destaca la Entrada la cual es cantada y supone que ya se encuentran tanto sacerdote como fieles reunidos. Posteriormente, el sacerdote debe saludar el Altar y estando de pie se signa la señal de la cruz y por medio del saludo a la comunidad expresa la presencia del Señor entre ellos. Seguido a esto se ejecuta el Acto Penitencial (confesión general de toda la comunidad) con un Gloria a Dios para concluirlo. El Gloria “es un himno antiquísimo y venerable con el que la Iglesia, congregada en el Espíritu Santo, glorifica a Dios Padre y glorifica y le suplica al Cordero” (IGMR, 53). El texto de este himno no puede cambiarse por otro.

Durante la Liturgia de la Palabra se busca favorecer la meditación, está acompañada de silencios que favorezcan la reflexión por medio de lecturas bíblicas. Después de una primera lectura, se da paso al Salmo Responsorial, o textos bíblicos para ser respondidos verbalmente por los fieles. Lo más importante de resaltar en esta parte de la Misa es la Homilía puesto que se constituye como el alimento de la vida cristiana (IGMR, 65). En ésta lo que conviene es que sea una explicación de alguna parte o fragmento de la Biblia teniendo en cuenta las necesidades de los oyentes para lograr un mayor entendimiento de la palabra de Dios y, de la misma manera, una vida más cristiana.

Seguida de la Liturgia de la Palabra, se da la Liturgia Eucarística. Ésta conmemora el momento en que Jesús ofreció la Última Cena y la cual es representada por el sacerdote en la Iglesia. En esta parte se busca repetir lo que Jesús le pidió a sus discípulos en memoria de Él y que se suscita por las siguientes palabras: “Cristo, pues, tomó el pan y el cáliz, dio gracias, partió el pan, y los dio a sus discípulos, diciendo: Tomad, comed, bebed; esto es mi Cuerpo; éste es el cáliz de mi Sangre. Haced esto en conmemoración mía” (IGMR, 72).

Lo anterior tiene lugar a través de la preparación de los dones y consiste en llevar al Altar los mismos (el Corporal, el Purificador, el Misal y el Cáliz) seguido de las ofrendas (pan y vino) que se convertirán en el cuerpo y sangre de Cristo. Posterior a una oración al Señor, se da paso a la Comunión que se configura como el banquete pascual en el cual la sangre y el cuerpo del Señor son recibidos como alimento espiritual y se invita a la oración. Concluido este acto se invita a la paz con el propósito de buscar la unidad de todas las personas presentes en el rito. Una vez concluida la Comunión se da paso al Rito de Conclusión, el cual se configura en breves avisos que se consideren necesarios, posteriormente, el saludo y la bendición del sacerdote, la despedida del pueblo y el beso del altar por parte del oficiante.

Parroquia de Nuestra Señora del Carmen: el rito de la Eucaristía o Santa Misa en la iglesia de Santa Teresita (Bogotá al presente).

La Arquidiócesis de Bogotá está dividida en cinco zonas pastorales distribuidas por toda la ciudad. La Zona Pastoral Episcopal Inmaculada Concepción es la encargada de la zona centro, la Zona Pastoral Episcopal Espíritu Santo de la zona sur-occidente, la zona Pastoral Episcopal San José de la zona sur-oriente, La Zona Pastoral episcopal San Pedro de la zona norte y, por último, la Zona Pastoral Episcopal Cristo Sacerdote de la zona Chapinero. La iglesia de Santa Teresita pertenece a esta última Zona y está ubicada en la carrera 18 No 43 A 59 en el barrio Palermo de la localidad de Teusaquillo.

La iglesia de Santa Teresita es producto de la comunidad religiosa Carmelitas Descalzos, orden reconocida por las jerarquías católicas desde 1593 (Diccionario de las

religiones, 1992: 46) los cuales llegaron a Colombia hacia 1911. Esta iglesia comenzó a conformarse por disposición de los superiores carmelitas que en 1927 le ofrecieron al padre Luis Aizpuru un lote en la actual localidad de Chapinero para construir un convento y un templo. Sin embargo, antes que se construyera la iglesia, existió una capilla que en 1930 se convirtió en la sede de la parroquia¹³ creada en 1941. En el mismo año por medio de un decreto arzobispal Santa Teresita es declarada Iglesia Parroquial a cargo del párroco, el padre Máximo de San José. A partir de su inauguración han estado a cargo de esta iglesia once párrocos (ver anexo 3).

El ritual eucarístico en la iglesia de Santa Teresita los días domingos (7 de la noche).

La descripción y análisis del ritual en la iglesia mencionada lo será de las ceremonias realizadas a las siete de la noche los días festivos religiosos. En esta iglesia hay, como en todas las parroquias, misas los días festivos y entre semana, pero la que centra nuestra atención es la anteriormente mencionada.

Tan pronto se asiste a la iglesia se logra observar una gran puntualidad e incluso muchas personas llegan media hora antes de que empiece el rito. De los asistentes gran parte de los que no logran obtener una silla no ven problema en sentarse en el piso de la iglesia mientras esperan por el sacerdote. Este acto es repetido también durante la Misa, de los fieles una parte considerable se sienta en frente y detrás del Altar.

El rito comienza con la *monición de entrada* que hace parte de los ritos iniciales de la Eucaristía en la cual el sacerdote explica y menciona las intenciones de la Misa. Tan pronto como llega el sacerdote se acerca al Altar y lo besa, al instante se acerca a los fieles y se comienza el rito con una canción. Cuando se dirige a las personas es muy efusivo. Una vez concluida la canción hace sentar a los fieles y se dispone a leer las intenciones de la Misa (usualmente mientras lee las intenciones de la misa y hace algún comentario jocoso, o

¹³ La Parroquia, según la Iglesia Católica, es una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia Particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su Pastor propio.

cotidiano como es el resultado de los partidos de futbol entre otros). Algo pertinente de señalar es la poca o prácticamente inexistente distancia entre el sacerdote y los fieles, éste, durante gran parte de la Misa está en frente del Altar con los demás feligreses (ver anexo 4). Se puede pensar que no se muestra como alguien superior o, dentro de este rito en particular, no existe una “jerarquía” claramente identificable y es como si se estableciera un vínculo de estrecha confianza entre él y los fieles. Una vez concluidas las intenciones, las personas se colocan de pie y cantan una nueva canción, en esta parte de la Misa, la canción invoca a la renovación personal y, algo particular, es que la bendición (en el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo) se da cantada.

Una vez se concluye con el acto de la bendición, el sacerdote invita a los creyentes a cerrar los ojos y a reflexionar, pide para que los hijos de Dios vuelvan a Él, pero antes de volver a Dios, es necesario preguntarse por qué deben hacerlo. Luego proporcionando una respuesta a la pregunta anterior, explica que hay que volver a Él porque nadie a dado muestras de amor tan grande como las que Él ha dado (sacrificio), nadie ha brindado un amor tan desinteresado como Él y nadie ama más a los individuos como Dios los ama; una vez concluye esas palabras se dispone a orar el Yo Pecador, oración de arrepentimiento por los males infringidos a Dios y al prójimo.

Seguidamente, se da paso a la Oración de la Colecta en la que usualmente se pide por una especie de iluminación del camino, que Dios “ilustre” a sus hijos en la toma de decisiones, que sean purificados, se invita a contemplar la gloria de Dios, etc. Concluida la Colecta el sacerdote invita a los fieles a sentarse y una canción tiene de nuevo lugar en la Misa, esta vez invoca la importancia de la palabra del señor “la palabra del Señor es fuente de vida y salvación...”

Terminada esta parte del rito, se da paso a la Liturgia de la Palabra. Ésta se da con la Primera Lectura realizada por un comentador y se basa en el libro del Génesis. Al concluir la lectura el comentador dice: “Palabra de Dios” y la comunidad contesta: “te alabamos Señor”. Seguido de esto, éste se dispone a realizar el Salmo Responsorial y, posteriormente, la lectura de un fragmento de la Biblia en la que generalmente está involucrado un apóstol. Una vez concluido el texto se procede a realizar la lectura de uno de los Evangelios (son

cuatro Evangelios y significan buenas noticias). Esta parte de la Misa es lo que se denomina Homilía o Sermón. En éste, el sacerdote explica el Evangelio y en el caso particular de Santa Teresita, la forma en que lo explica es en una jerga que se puede considerar cotidiana a los asistentes (es el caso de decir, “estoy llevado” para denotar una situación de dificultad), es decir, que no emplea palabras como las que exponen las lecturas bíblicas que se pueden considerar un poco técnicas o desconocidas a las realidades de los individuos.

En el sermón, el sacerdote habla durante unos diez o quince minutos y además de explicar cómo debe ser la relación con Dios, ejemplificando en algunos casos que la relación con Él no es sólo en las “buenas” sino también en momentos de dificultad, explica que es necesario entender que, sí existen dificultades en la vida diaria, no es porque Dios haya olvidado a las personas sino porque así Él lo ha querido y debe existir una razón de fondo para que ocurra de esa manera (teodicea). Por esto, la convivencia con Dios es permanente, invita a que las adversidades no sean motivo para que los fieles se alejen y dejen de creer en Él.

Concluido el sermón, se da paso para orar el Credo (la forma de realizar esta oración será descrita en el capítulo tres) acompañado de una canción en la que se invoca que se haga con los fieles sólo la voluntad de Dios: “yo quiero lo que el Señor quiera para mi...”.

Una vez concluida la Liturgia de la Palabra se dispone el sacerdote a realizar la Liturgia Eucarística en donde presenta el pan y el vino (Oración de los Dones) invocando el momento de la Última Cena en la que Jesús simbólicamente compartió vino y pan con sus apóstoles como si fuera su sangre y su cuerpo. Paulatinamente se van apagando las luces de la iglesia y las personas se disponen a arrodillarse. Mientras eso ocurre, se canta otra canción en la que se habla sobre la fidelidad que tiene Dios con nosotros, de su amor tan grande y de su disposición para morir por sus fieles.

Una vez concluye la canción, el sacerdote se dispone de nuevo a invitar a la reflexión, pide que se piense en los errores cometidos durante la semana, en las personas más allegadas, en las que están vivas; muertas. Invita a corregir los errores, a tratar de llevar una vida en consecuencia con lo que dice Dios. Una vez termina el espacio para la

reflexión convida a las personas a que se pongan de pie y se tomen de las manos para orar el Padre Nuestro, oración universal del cristianismo, acompañado por la misma canción. Concluido esto, el sacerdote habla de nuevo invitando a los fieles a reconocer los errores y pidiendo que Dios guíe de nuevo las vidas de quienes lo necesitan, que esté presente siempre en la vida de los fieles y solicitándole a estos que lo reciban en sus corazones. De la misma manera les dice a los asistentes que le hablen a Dios, que le digan que tienen miedo de sus pecados, que le cuenten los problemas que los perturba, asegurando que Dios siempre está presente en quien lo necesita. El sacerdote habla aproximadamente por unos 15 minutos y se da paso a una nueva canción que se llama El Alfarero. En esta se hace alusión al papel formador de Dios en el individuo y en el que éste le pide que lo rehaga, así, Dios será el alfarero y los fieles las vasijas que, una vez rotas, sólo Él puede reconstruir.

Poco a poco se van prendiendo las luces y se invita a las personas a dar la paz con la oración de siempre “Señor que dijiste a tus apóstoles mi paz os dejo la paz os doy...” muchas de las personas se acercan a saludar y a ofrecer la paz al sacerdote. Una vez terminado este acto se prosigue a comulgar en medio de canciones.

Concluida la Comunión, en la cual el sacerdote le da a los fieles una hostia para que la consuman, representando ésta el cuerpo y la sangre de Cristo, se prosigue a realizar la conclusión del rito en donde el sacerdote hace algunos anuncios referentes a la iglesia o algún tipo de actividades que ella ofrece fuera de éste. Posteriormente, se pregunta por nuevos asistentes y por medio de una canción se les da la bienvenida y su vez se les da un golpe suave en la cabeza. La ceremonia termina con la canción más “movida” de la Misa puesto que a diferencia de las otras en donde se emplean las palmas para acompañarlas, en esta los fieles bailan y tienen una especie de coreografía. La Misa concluye con la Bendición o gesto manual del sacerdote indicando una cruz, acompañado de las palabras “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” hacia los fieles, por último, estos se disponen a retirarse de la iglesia.

El rito de la Misa en la iglesia de Santa Teresita a la Luz del Misal Romano

Tomando como referencia el Misal Romano y haciendo un análisis de la Misa en la Iglesia de Santa Teresita, las diferencias entre la normativa y la práctica no son tan grandes. En Santa Teresita la Misa se estructura tal como lo determina el Misal y está dividida en las cuatro partes que se divide el rito (Ritos iniciales, Liturgia de la palabra, Liturgia de la Eucaristía y los Ritos de Conclusión). No obstante, las canciones “escapan” un poco de lo que determina el Misal, “a veces, los cantos no son tan litúrgicos, tiene sus cantos básicos...pero tiene otros cantos que son tomados del cristianismo porque son cantos muy afectuosos y muy cargados de sentimiento” (sacerdote)¹⁴, (ver anexo 5).

El rito, se puede decir que es prácticamente cantado, se desarrolla en una constante invitación de Cristo para que los fieles vuelvan a Él. Esta característica de la Misa en la iglesia puede ser entendida bajo las sugerencias que hace el Misal de adaptarse a las necesidades de los creyentes. No obstante, la música se manifiesta como una estrategia para “cautivar y atrapar” al público que asiste a la Misa. De este fenómeno hay referencias claras en diferentes estudios antropológicos y sociológicos al respecto, fenómeno que puede entenderse como una estrategia de la Iglesia Católica para adaptarse a las cambiantes necesidades sociales. De hecho ésta ha integrado a su repertorio de acción la música al estilo de los pentecostales (Bastian, 1997, Ospina, 2007, Beltrán, 2006). Es claro que en el rito que tiene lugar en Santa Teresita, las personas se “sienten” muy bien al cantar las canciones, se puede decir que la participación en el canto es total, aunque unos sean más efusivos que otros. Además, las estrategias que emplea la Iglesia, son producto de ese proceso continuo de reformatión y de diálogos con otro tipo de sistemas religiosos al que se ha visto “obligada” a entrar y que está contemplado en el Concilio Vaticano II.

En este proceso se hacen evidentes las tensiones que hay dentro de la misma Iglesia Católica, en ésta siguen existiendo muchas posiciones conservadoras que están muy poco dispuestas al cambio y a la negociación (Cifuentes, 2007). Empero, en el caso que nos

¹⁴ Esta afirmación es tomada de una entrevista con el sacerdote que preside la Liturgia que en este trabajo es objeto de estudio. Las citas que estén bajo el rotulo de “sacerdote” son conversaciones que se sostuvieron con él.

competen, la apropiación de prácticas rituales de otros sistemas religiosos por algunos sectores de la Iglesia Católica han rendido frutos y en Santa Teresita es evidente al ver que, además de ser muy concurrida, gran parte de sus asistentes son jóvenes que participan activamente en el rito y en comunidades fuera de él.

Consideramos que el acierto en la inclusión de este tipo de prácticas por parte de la Iglesia Católica únicamente puede ser o medido o cuantificado en un contexto determinado. Esto quiere decir que se puede dar el caso en el que este tipo de prácticas no tengan ningún efecto positivo sobre los fieles católicos pero que, en el caso de Santa Teresita, y en particular en este rito, es acogido con gran aceptación.

Por la línea de las recomendaciones del Misal, se invita a que los sacerdotes atraigan de nuevo a sus fieles al seno de la Iglesia. Esta sugerencia es claramente identificable en el momento en que se hace referencia a la unidad parroquial, en donde todos son hermanos, todos son hijos de Dios y ninguno es rechazado por Él. Esto, en concordancia cuando el sacerdote que preside la Misa dice: “lo que pretende la Eucaristía es que todos celebremos el mismo misterio y la clave está en que la Eucaristía involucra la propia vida del joven y la hace celebrativa” (sacerdote), insistiendo mucho en el amor que Dios tiene por sus fieles. Así, el culto se constituye en una especie de “fraternidad” que es mediada por el sacerdote y construida en conjunto con los asistentes. El contacto directo entre él y los fieles ha permitido que estos lo vean como uno más de ellos durante el rito, reduciendo la jerarquía de la figura eclesial y resaltando la figura del “amigo”. En este contexto, como menciona Ospina, es como si quisieran revivir el Ágape cristiano el cual posibilita “en el presente y tangible terreno el acceso a la divinidad, por medio del amor al prójimo y del amor gratuito y sin distinción que Dios otorga a sus hijos.” (Ospina; 2007: 397).

Cada instante de reflexión que tiene lugar en Santa Teresita, es un recuerdo constante de lo anterior. Se recuerda permanentemente el amor desinteresado de Dios hacia los fieles, se busca la unión de la comunidad promoviendo oraciones colectivas invitando a que se tomen de las manos y, lo más importante de resaltar, es tener la opción de ver al sacerdote no como tradicionalmente se le ha visto por parte de la feligresía, esto es como alguien lejano y distante, sino como el amigo o el hermano. Con esto se da paso a una

relación entre Dios y los fieles que se configura en una especie de “negociación”, la cual distingue al católico y lo aparta de otras corrientes como el protestantismo, puesto que el acercamiento de los creyentes a Dios en el catolicismo se basa en las acciones, que tienen lugar en cierto tipo de obras como son las ofrendas (como lo fue en algún tiempo la indulgencia) y por medio de estas el fiel puede conseguir la anhelada salvación.

Lo descrito anteriormente difiere en el protestantismo con su reforma en 1500 en la cual Dios se concebía de una manera distinta. Con la reforma protestante y sobre todo con Calvino, se cambió la percepción de esa relación. Para Lutero “las obras no son el camino para la salvación, sino que lo es la fe íntimamente vivida” (Hernández, 2007: 105-106), con esto se da paso a una relación con Dios que ya no depende de una institución para asegurarla, sino que se reduce a cada individuo. En Calvino se da paso a la predestinación, esto es que cada cual tiene su destino escrito producto de la voluntad de Dios, no obstante, nadie conoce el veredicto de Dios, “por lo cual cada creyente se va a centrar fundamentalmente en construir la certeza de que ha sido elegido por Dios para la salvación” (Hernández, 2007: 107).

Retomando el catolicismo, la imagen de Dios se proyecta en el principio del amor hacia todos los individuos, amor que está dispuesto a perdonar continuamente las culpas de los fieles y, en el rito de Santa Teresita, esto es algo que se recuerda constantemente. En esta iglesia cada invitación al arrepentimiento está basada en la negociación anteriormente descrita, en la cual los individuos llegan cada ocho días dispuestos a hablar de nuevo con Dios pidiendo disculpas por los pecados cometidos, pero con la satisfacción de ser escuchados y perdonados. En el catolicismo existe la posibilidad de ganarse la salvación en el transcurso de la vida, de arrepentirse y ser perdonado, característica que tiene lugar todos los domingos en Santa Teresita.

Así, en la Misa se promueve el contacto directo con Dios, se invitan a los fieles a que “hablen con Él”, los individuos se apropian de las palabras del sacerdote y las ejecutan en el rito, esta apropiación se configura como una realidad que es compartida por los que asisten a la iglesia (Berger, 2006). Lo que comparten los fieles en este tipo de experiencias configura la conciencia de los mismos puesto que el rito se ha estructurado pensando en

ellos (entrevista con el sacerdote). Esto permite que la religión funcione como “una entidad formadora de la conciencia individual” (Berger, 2006: 31). El rito integra al fiel y éste reconoce al rito como parte de su realidad, una realidad que le puede estar satisfaciendo una necesidad particular y en la que la religión puede cumplir el papel “moldeador” del individuo a través de la oración suplicante, la entusiasta expresión corporal y emotiva en los ritos (Ospina, 2007).

De manera tal, en el caso de Santa Teresita, el tipo de estrategias empleadas logran brindar un espacio de oración para las personas que la necesitan, de una forma que integra a los individuos en ella y, de esta manera, “reintegrar” gran parte de los fieles que la Iglesia Católica ha perdido.

Podemos concluir que las diferencias que se puedan resaltar entre el Misal y la práctica del rito en la iglesia de Santa Teresita, las anteriormente descritas, son las más importantes. En general la forma que se realiza la Misa en dicha iglesia concuerda con lo que dictamina el Misal. La música se puede marcar como la diferencia más grande. No obstante, esto obedece, no sólo a la necesidad de integrar al joven a la vida religiosa, sino también a la necesidad de la Iglesia de acoger a sus fieles de la manera más cómoda para ellos, manifestándose en el tipo de prácticas que en el rito tienen lugar.

En los ritos del catolicismo en general se siguen las sugerencias del Concilio Vaticano II, y conservando elementos esenciales se trata de redefinir y adaptar a las necesidades cambiantes de los individuos. En Santa Teresita se conserva la estructura de la Misa, se repite paso a paso como lo menciona el Misal, las variaciones en el rito están contempladas en las mismas sugerencias del Misal y del Concilio Vaticano II. Es de destacar, en el caso de esta celebración particular, la asistencia masiva de fieles (ver anexo 6), en particular de los jóvenes, la integración de estos al rito y la vivencia psicológica íntima de éste.

Capítulo Tres.

Los símbolos de la Santa Misa y su uso en la iglesia de Santa Teresita.

Considerando la Misa como un rito compuesto de símbolos que representan algo dentro del mundo sagrado y profano que, además, esta representación tiene sentido para las personas que a éste asisten ya que “reconocen” su significado y lo que estos representan. Este capítulo se desarrollará describiendo la importancia de los símbolos en el ámbito religioso, reseñaremos algunos de los símbolos característicos del catolicismo, y, de esta manera, los contrastaremos con aquellos que dentro de Santa Teresita tienen lugar.

Los símbolos y su importancia religiosa.

Los símbolos poseen dos clases de información, una intrínseca de lo que representan en si mismos y otra que está sujeta a la interpretación del hombre. Los contenidos religiosos están repletos de símbolos en su estructura, de ahí que sean tan importantes en el análisis de los fenómenos religiosos. Si bien un relato mitológico contiene en su estructura un buen número de símbolos que son reconocidos por la comunidad que representa el mito, éste en si mismo se configura como un “símbolo de una verdad filosófica o teológica” (Ipas, 1989: 386). No obstante, la forma de representarse puede variar. Así, los símbolos facilitan la relación del hombre con su entorno puesto que el “símbolo es la expresión de una realidad existente, aunque sea expresión parcial e imperfecta; realidad que no puede estar plenamente contenida en el símbolo, porque lo supera y lo rebasa” (García-Moreno, 1989: 389), en donde dicha realidad representa todo lo que es reconocido por el hombre, y aunque éste no la interprete o entienda de la mejor manera, sigue determinando gran parte de sus acciones, no sólo dentro de un contexto religioso, sino como algo constante de su cultura que vive en cada momento de interacción social.

Desde una perspectiva religiosa y en particular desde una perspectiva cristiana, se puede hablar, por un lado, de “símbolos naturales de la presencia de Dios” (Ipas, 1989: 386), que se identifican en la naturaleza misma como manifestación de todo lo creado por Él; así, las piedras, el mar, el desierto, los animales y todo lo que compone el mundo, se configura como un símbolo natural que le muestra al hombre la omnipresencia de Dios en

el mundo y, por el otro, se puede configurar un sistema de símbolos empleado por Él para manifestarse entre los individuos. Esta manifestación se logra o tiene lugar a partir de tres necesidades o motivos que presentan los hombres y los cuales se descubren en tres aspectos de su vida: “1) psicológico; lo interior, lo anímico, tiende a expresarse externamente, corporalmente, con palabras, gestos, etc.; y al mismo tiempo, esa expresión externa y corporal estimula lo anímico e interior; 2) social; no sólo el hombre, sino la sociedad como tal debe dar culto a Dios, pues también ella tiene su origen en Él; 3) religioso; no sólo el alma, sino también el cuerpo, a su manera y dirigido por el alma, ha de dar culto a Dios. Surge así la utilización de símbolos y signos en el culto externo, público y social” (Ipas, 1989: 386). Por esto, en el estudio de los fenómenos religiosos, los símbolos representan cierto tipo de realidades que son transmitidas a los individuos a través de estos. Estas realidades, en algunos casos, son representaciones del más allá o manifestaciones de Dios a través de ellas.

En el campo religioso, el uso de los símbolos busca ubicar a los individuos en un determinado sistema de creencias que articulan su mundo real con el mundo divino el cual todavía no es conocido. Esto se da por medio del reconocimiento que el hombre hace de su mundo y es que éste “vive no sólo en el mundo sensible, inmediato y material, sino también en el mundo de las realidades superiores” (Ipas, 1989: 387) que deben ser articuladas con la realidad de cada individuo. En la particularidad de un rito, como manifestación de las creencias religiosas de determinado grupo social y, en el caso del catolicismo, “los símbolos utilizados quieren expresar la petición o la acción de gracias, la donación interior del hombre a Dios su deseo de unión con Él, o de perdón de los pecados y faltas” (Ipas, 1989: 387), en donde la acción de gracias o donación, como ofrenda del hombre hacia Dios, se puede representar de muchas formas, por ejemplo ofreciendo una cosecha como muestra de gratitud por la misma, realizando penitencias por favores recibidos, pero en donde la mayor de las ofrendas será el sacrificio.

Dentro de los procesos rituales, lo visual se convierte en una característica fundamental de lo simbólico y de la misma manera en la construcción de significados por parte del individuo. Como lo muestra Leach el verde significa seguir y el rojo parar únicamente si estamos frente a un semáforo, el color por si solo no significa nada. Los sistemas de símbolos en este caso son producto de la clasificación humana ya que la misma

vida de los hombres está clasificada. Lo anterior ilustra que al hombre se “le han impuesto” un cierto tipo de categorías que le permiten cumplir un rol dentro de la sociedad. Durante la vida de una persona, esta “a través de su existencia totalmente reconocida, se cambia de un estado social a otro en una serie de saltos discontinuos: de niño a adulto, de soltero a casado, de la vida a la muerte, de enfermo a sano” (Leach, 1985: 47). Estos cambios sólo tienen efecto sobre el individuo porque éste los reconoce como algo construido socialmente. Cada cambio de status que experimenta cada individuo (de niño a hombre de soltero a casado) representa un periodo de tiempo social, de duración social que se puede medir por la permanencia de un individuo en el mundo. Sin embargo, el ritual que está detrás de cada cambio en el estatus del individuo, como lo puede ser el rito de la boda, un funeral, etc., es un intervalo de intemporalidad social, es decir, este tipo de ritos existirán independiente de la vida de cualquier individuo. De esta forma, los ritos, aunque sean creación humana, trascienden a los hombres, se configuran en lo que Durkheim establece como un hecho social y lo que Berger define como producción humana objetivada al alcanzar una independencia respecto a sus creadores.

Ahora bien, cualquier clase de símbolo o conjunto de símbolos pasa por un proceso de representación que tiene lugar en la mente de los individuos. Estos, primero se hacen ideas mentales de los símbolos que han sido culturalmente definidos. Posteriormente estos símbolos se materializarán, particularmente, en los rituales religiosos. Para lograr materializar las ideas descritas por un sistema religioso y, en concreto, en un rito en donde el discurso gira en torno a palabras como bueno o espíritu, Leach describe dos procesos en los cuales dicha materialización tiene lugar. El primero será “contando historias (mitos) en las que las ideas metafísicas son representadas por actividades de seres sobrenaturales, hombres y animales no naturales glorificados”. Y el segundo “creando objetos materiales especiales, edificios y espacios que sirven de representación de las ideas metafísicas y su medio mental”(Leach, 1985: 52). En este sentido se habla de una comunidad religiosa ya constituida en la que se dispone de un lugar en particular (iglesia) para que ese tipo de prácticas reconocidas por sus integrantes tengan tanto lugar como sentido.

En el caso particular del rito católico de la Misa, esta representación simbólica de lo mental se puede observar cuando se recrea en cada rito, el momento en el que Jesús compartió “la Última Cena” con sus discípulos. Si bien en efecto Jesús no está presente

materialmente y tampoco sus discípulos, este momento se conforma como una situación del presente cuando se dispone de un sistema de símbolos materializados que lo permiten entender. Así, existe un Altar que representa la mesa en la cual Jesús y sus discípulos compartían alimentos, existe la Comunión en donde, no sólo se representa el cuerpo de Cristo, sino también el momento de la cena en la que todos los individuos "son" discípulos. Por esto, la forma en que la religión disponga los símbolos garantizarán cierto tipo de emociones en los creyentes y, estas a su vez, se manifiestan a través de determinado comportamiento en los mismos. Estas características de lo simbólico y en particular lo que los símbolos logran en el comportamiento de los individuos, llegan a tener tal importancia que se vinculan directamente con conceptos definitorios de la religión. Como ejemplo de lo anterior podemos citar a Clifford Geertz cuando el autor define a la religión “como un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1995: 89). Esta definición, ubica en conjunto todo lo anteriormente descrito. Sin embargo, ya no se hace únicamente un análisis del símbolo como algo que provoca emociones en los individuos, que se manifiesta de manera natural o cultural, sino que destaca la función que tiene como catalizador y promotor de las ideas religiosas.

Así, un sistema de símbolos, se constituye en un elemento de la acción colectiva, y ésta tiene lugar en el rito, en donde “el símbolo viene a asociarse a los humanos intereses, propósitos, fines, medios... convirtiéndose en un factor de la acción social, una fuerza positiva en un campo de actividad” (Turner, 2005: 22), estableciendo patrones de conducta que le permite a la religión perfilarse como una entidad “moldeadora” de los individuos que se basa en dos dimensiones: “una dimensión de representación del mundo, de cosmovisión: ¿cuál es el orden que tiene el mundo? Y otra dimensión normativa: ¿qué es lo que yo debo hacer en el mundo?” (Hernández, 2007: 101). Estas dos dimensiones le permiten a los hombres, de una forma u otra, adaptarse al mundo en el que viven, llenándolo de sentido para ellos, en donde existe una articulación entre esos símbolos naturales y los símbolos culturalmente establecidos.

Por esto, “la religión me permite, dentro de las distintas posibilidades de construcción de mundos de sentido que existen, una seguridad fundamental que supere todos los riesgos de todas las contingencias afianzándonos en el mundo con fuerza, en un cimiento que sea inmutable, que supere la frontera de lo cotidiano, donde todo, de alguna manera, se repite. Esa es la dimensión de lo extraordinario que se expresa fundamentalmente en lo sagrado y lo divino” (Hernández, 2007: 101). Lo anterior, tiene lugar en el rito, es ahí donde las personas articulan lo profano y lo sagrado, lo terrenal con lo divino. En donde cada símbolo representa una parte de la realidad del individuo, donde éste tiene la seguridad de que es una realidad propia y a su vez compartida por las demás personas que integran su espacio social.

Símbolos básicos del catolicismo, de la Eucaristía y la reafirmación de estos en Santa Teresita.

Como vimos anteriormente, el uso de los símbolos en los sistemas religiosos es de vital importancia, sin embargo cada sistema crea o determina cuáles serán representativos y significantes para profesar su fe entre los individuos. Dentro del catolicismo se pueden reseñar muchos de esos símbolos, no obstante para no extenderse en cuestiones que puedan salirse del tema que nos compete, nos dispondremos a reseñar los símbolos más importantes y básicos de la Religión Católica Romana en razón a su presencia dominante durante el rito y a su conocimiento por los fieles. Posteriormente, describiremos la forma en que se disponen estos dentro de Santa Teresita.

La Cruz

La Cruz se puede considerar como el emblema más importante del cristianismo ya que en ella se resume todo el proceso de redención del mundo, Jesucristo murió en ella y por medio de ésta se recuerda el sacrificio que Él realizó por los humanos y, por esto, se constituye como símbolo de la obra de Cristo que recrea el “memorial de la Pasión de Cristo, su patíbulo y su trono de victoria, y el estandarte de su milicia” (Gasso, 1989: 777). No obstante, la Cruz no siempre se configuró como un símbolo del cristianismo. Durante los tres primeros siglos del cristianismo, la Cruz no tenía una representación material, se usaban las figuras del pastor, el pez, el ancla, la paloma, etc (Aldazabal, 1997). Fue a partir del siglo IV que la Cruz se fue estableciendo como símbolo del cristianismo con representación material que manifestaba la fe en Cristo. Un relato mítico-histórico muestra

como la Cruz fue adquiriendo su papel protagónico dentro de los cristianos: “Desde el sueño del emperador Constantino, hacia el 312 (“in hoc signo Vinces”: con esta señal vencerás), que precedió a su victoria en el puente Milvio, y el descubrimiento de la verdadera Cruz de Cristo, en Jerusalén, en el año 326, por la madre del mismo emperador, Elena, la atención de los cristianos hacia la Cruz fue creciendo” (Aldazabal, 1997: 114). Esto a manera de ejemplo de cómo cierto tipo de procesos permiten el afianzamiento de un símbolo, en este caso la Cruz, como el representante de una doctrina.

La Cruz, en ese mismo proceso de transformación como resultado del pasar del tiempo (ver anexo 7) ha tenido distintos usos en diferentes contextos. Dentro los usos, se puede destacar el simple hábito que hace un cristiano cuando la porta en el pecho, ya sea como adorno o como manifestación de su fe. Puede usarse en procesiones tal como ocurre en el vía crucis católico o recreación escenográfica de la pasión y muerte de Cristo. También podemos observarla como elemento constitutivo de la iglesia (templo) la cual durante el tiempo ha tenido diferentes formas en su ubicación y uso y que se pueden definir bajo tres categorías: “*Cruz mayestática*: con la figura de Cristo clavado en ella y vestido de túnica talar y corona real o imperial. *Cruz votiva*: generalmente de regalo a las iglesias, muchas de las cuales se colgaban sobre el Altar con una corana, sin crucifijo y muy adornadas con oro, piedras preciosas y perlas, muy frecuentes en los siglos VI, VII y VIII. *Cruz relicario*: aparecen desde el siglo IV, y son cruces con un dispositivo o teca para poner reliquias de santos...” (Gasso, 1989: 775). Además no se ve sólo desde sus usos sino también en los momentos en los que ha sido utilizada, por ejemplo, la cruz en la iglesia, preside la ceremonia de la Misa ya sea sobre el Altar o cerca de él.

Así, la Cruz lleva consigo todo el discurso de un sistema religioso, particularmente del cristianismo, “nos presenta a un Dios trascendente, pero cercano; un Dios que ha querido vencer el mal con su propio dolor; un Cristo que es juez y señor, pero a la vez siervo, que ha querido llegar a la total entrega de sí mismo, como imagen plástica del amor y de la condescendencia de Dios; un Cristo que en su Pascua –muerte y resurrección—ha dado al mundo la reconciliación y la Nueva Alianza entre la humanidad y Dios...” (Aldazabal, 1997: 115). Entonces, la Cruz como símbolo se configura en sistema referencial, en la expresión de una realidad existente que si bien está sujeta a la interpretación de cada individuo, representa “toda la teología sobre Dios, sobre el misterio

de la salvación en Cristo, sobre la vida cristiana” (Aldazabal, 1997: 115) configurándose no sólo como el símbolo de una religión o conjunto de nominaciones religiosas, sino como el símbolo de todo lo que el cristianismo promueve y profesa ante los individuos.

Si bien, la Cruz es uno de los símbolos más representativos del cristianismo, en el caso particular de Santa Teresita, la presencia de ésta durante el rito se reduce a ser un símbolo constitutivo de la estructura física de la iglesia. Se ve como el recuerdo de la fe que profesa el catolicismo y no creemos que su representación dentro del templo constituya una razón importante para que los jóvenes asistan. Así, su papel se remite precisamente a la representación de la doctrina como ocurre en cualquier iglesia católica.

Credo

El Credo se establece como el símbolo de la fe cristiana, se puede definir como una “fórmula que resume y contiene todo lo que hay que creer en la Iglesia” (Ipas, 1989: 386). También en el Misal Romano se reconoce al Credo como el símbolo de la fe, cuando se dice “yo creo”, se dice “yo me adhiero a lo que *nosotros* creemos” (Catecismo de la Iglesia Católica, CIC, 185)¹⁵. No obstante, el Credo como oración se suele asociar como el símbolo de los apóstoles, ya que resume la fe de estos por Cristo y por la Iglesia de Él. Fue en el Concilio de Nicea hacia el año 381 que se reconoció la oración como la que mejor reúne las características apostólicas y la fe en Cristo, además, se reconoce como “el símbolo que guarda la Iglesia Romana, la que fue sede de Pedro, el primero de los apóstoles, y a la cual él llevó la doctrina común” (CIC, 194) que fue reconocida por el catolicismo. De la misma manera, se le conoce como el símbolo de Nicea-Constantinopla puesto que es producto de los dos primeros Concilios ecuménicos.

El Credo, a la par que oración de la fe cristiana católica, es el reconocimiento de la Iglesia Católica como la administradora de esa creencia. Es reconocer la presencia de la Trinidad Padre- Hijo-Espíritu Santo en la vida de los seres humanos, es la configuración de un sistema de creencias transmitidas generacionalmente. Por esto, “recitar con fe el Credo es entrar en comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, es entrar también en comunión con toda la Iglesia que nos transmite la fe y en el seno de la cual creemos” (CIC, 197). El análisis del Credo se hace a partir del reconocimiento de cada una de las frases

¹⁵ CIC. Catecismo de la Iglesia Católica. Igual que el sistema de citas que empleamos para el Misal Romano, y el Concilio Vaticano II, el número nos indica el artículo del Catecismo al cual la cita hace referencia y la versión utilizada en este texto se encuentra en la página oficial del Vaticano. www.vatican.va

contenidas por él. Es una oración que se encuentra presente en toda la historia cristiana católica a partir de su promulgación.

Por ejemplo al decir *creo en Dios padre todopoderoso*, la primera frase del Credo, se toma primero a Dios padre y se entiende que la fe comienza por Él “porque el Padre es la Primera Persona Divina de la Santísima Trinidad; nuestro Símbolo se inicia con la creación del Cielo y de la tierra, ya que la creación es el comienzo y el fundamento de todas las obras de Dios” (CIC, 198). Se reconoce a un único Dios puesto todo lo que comprende el mundo, se desprende de Él. Cuando se dice *creo en Jesucristo, hijo único de Dios* se parte de la idea de que Jesús estuvo en la tierra por voluntad de Dios, la fe cristiana ha sido promulgada por Jesús y repetida por sus apóstoles. En la parte *Jesucristo fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo*, pues a Jesús se le reconoce como el “verbo hecho carne” que está en este mundo para intermediar por los hombres ante Dios por obra del Espíritu Santo que se encarnó en María la Virgen y se hizo hombre (CIC, 456,457,458).

Nació de Santa María Virgen en donde se admite la importancia de María, dentro de la fe católica. Son varios los pasajes de la Biblia que ilustran el proceso en el cual María se hace madre de Jesús, de cómo fue escogida por Dios para madre suya, la cual al ser virgen según la creencia, le ha permitido a la Iglesia Católica resaltar el papel de la virginidad como un valor deseable, “el nacimiento de Cristo "lejos de disminuir consagró la integridad virginal" de su madre... La liturgia de la Iglesia celebra a María como la "Aeiparthenos", la "siempre-virgen" (CIC, 499). *Jesucristo padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado muerto y sepultado* lo cual revive el momento de la muerte y resurrección de Jesús. Pero en donde su muerte se ve como un evento redentor, Él murió para salvarnos, para liberarnos de nuestras culpas.

Jesucristo descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos si como humano murió y descendió al mundo de los muertos, su resurrección significa una esperanza de alcanzar la gloria de Dios por medio de Él, Jesús simboliza la “buena nueva”, es decir, la resurrección. Esto se resume en lo siguiente: “Cristo resucitó de entre los muertos. Con su muerte venció a la muerte. A los muertos ha dado la vida” (CIC, 638). *Jesucristo subió a los cielos, y está sentado a la derecha de Dios Padre Todopoderoso* y es la conclusión de lo que inicio con su llegada al mundo, llegada que se representa por medio de la frase: sólo el que “salio del Padre” puede “volver al Padre”, además de que sólo a

través de Jesús se llega al Padre. *Desde allí ha de venir a juzgar a vivos y a muertos*, el haber habitado entre vivos y muertos, le permite situarse como el “Señor de los vivos y los muertos” (Rm 14,9) asimismo, “el pleno derecho de juzgar definitivamente las obras y los corazones de los hombres pertenece a Cristo como Redentor del mundo” (CIC, 679).

Creo en el Espíritu Santo, de la misma forma que se cree en Jesús, se debe creer en el Espíritu Santo puesto que fue Éste quien lo concibió, es Él quien habita en los corazones de los creyentes, “para entrar en contacto con Cristo, es necesario primeramente haber sido atraído por el Espíritu Santo” (CIC, 683). Con el Espíritu Santo se concluye una relación de interdependencia que sólo es posible en presencia de los tres, es decir, de Dios, Jesús y el Espíritu Santo. Por ejemplo en el Bautismo se “nos da la gracia del nuevo nacimiento en Dios Padre por medio de su Hijo en el Espíritu Santo” (CIC, 683). *Creo en la Santa Iglesia Católica* puesto que ésta significa convocación. Además de declararse la esposa de Dios, con lo cual busca promover la relación Padre-Hijo-Espíritu Santo en la unidad, en donde todos los creyentes son solo uno a través de la Iglesia puesto que ella es el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo y el templo del Espíritu Santo (CIC, 781,787,797).

Creo en la comunión de los santos que tiene su representación por medio de la Iglesia. “La expresión "comunión de los santos" tiene entonces dos significados estrechamente relacionados: "comunión en las cosas santas ['sancta']" y "comunión entre las personas santas ['sancti']"” (CIC, 948). Por esto, es de suponer que la Iglesia se constituye como la asamblea de todos los santos. *Creo en el perdón de los pecados* los cuales se perdonan a través de los sacramentos del Bautismo, la Penitencia, pero sobretudo en la Eucaristía. *Creo en la resurrección de la carne* que se manifiesta a través de la vida eterna por el proceso que experimentó Jesús. Esta resurrección se configura en la esperanza de la fe cristiana, de hecho, se es cristiano por creer en ella. *Creo en la vida eterna* la cual es la conclusión del proceso de vida después de la muerte. Sin embargo, esta vida puede tener varios rumbos que dependen de las acciones terrenales de cada individuo. Así, cuando se muere y después de un juicio con el que se valora las acciones de cada uno y se decide el destino de cada persona, se decide si van al cielo a estar con Dios ya que mueren en la gracia y en amistad con Él, o si van al purgatorio puesto que no están perfectamente purificados como para estar en el Cielo, pero que luego de la purificación van a Él, o bien, los que siempre estuvieron separados de Cristo los cuales van al infierno y no gozan de la

gracia de Dios entrando en un proceso que se configura en una “muerte eterna”. *Amen* que en ese mismo sentido significa creer (CIC, 1062). El Credo se constituye como una oración que en su contenido reseña a grandes rasgos la vida y muerte de Jesús. De ahí, que el reconocimiento de cada frase que contiene y su respectivo análisis, se haga con el soporte de los relatos bíblicos.

Retomando a Santa Teresita, en cuanto al Credo, no es que éste ahora simbolice otra cosa que no sea la fe de la Iglesia, lo que hay que resaltar es que la forma en que se recita cambia respecto a la forma tradicional que se realiza en muchas iglesias católicas. En Santa Teresita, se crea un espacio de interacción entre el sacerdote y los fieles. Así, primero se recita una parte del Credo como si fuera en forma de pregunta para que los fieles afirmen en la respuesta su creencia. Por ejemplo la forma de recitar comúnmente el Credo es “Creo en Dios padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, creo en Jesucristo su único hijo...” mientras que en Santa Teresita se realiza en forma de pregunta: “¿Creen en dios padre todo poderoso creador del cielo y de la tierra?” y los fieles responden “si creemos” posteriormente continua “¿Creen en Jesucristo su único hijo nuestro señor?...”. Aparentemente el cambio no es tan grande, sin embargo en términos de efectividad, el realizar la oración de esta última forma, invita a las personas a reafirmar su creencia en todo lo que el Credo predica. La forma convencional de recitarlo es un acto de memoria, la segunda forma, es un acto de afirmación.

Liturgia

La palabra liturgia durante la historia ha tenido varios usos dependiendo de la cultura, en el caso del cristianismo y en la mayoría de los escritos del Antiguo Testamento, la palabra se usa para describir el culto ritual que tiene lugar en un templo y todos los ritos que en él se puedan realizar (Gran Enciclopedia RIALP, 1989). Por esto, el Bautismo o la Eucaristía, como ritos católicos, se consideran como celebraciones litúrgicas. Antes del siglo XVI, la palabra liturgia no se usaba para describir los ritos del catolicismo, a estos se le denominaban como los divinos oficios, divinos misterios, divinos servicios, etc. Posterior al siglo XVI la palabra liturgia se usa para designar “al culto oficial de la Iglesia Católica” (Bonaño, 1989: 454).

Si bien el análisis del contenido de la Biblia se puede hacer por categorías como, personas, sucesos o cosas, el análisis de la literatura sobre la Liturgia se puede hacer ya sea

por autores o por documentos. En el último caso, el Concilio Vaticano II no se expresa explícitamente sobre el concepto pero sí define la importancia de este hecho al resaltar que “en consecuencia toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción en la Iglesia” (SC, 7)

La Liturgia no es sólo un rito que tiene lugar dentro de la Iglesia, la Liturgia tiene una carga simbólica que le es transmitida a los que la realizan. La simbología cristiana, como muchas de las narraciones que tienen lugar en la Biblia, tiene tres planos expresivos: “el de la actual intervención de Dios; el que esa intervención no es algo aislado sino ligado íntimamente al pasado, sobretodo a las acciones de Jesús, anunciadas y prefiguradas en el Antiguo Testamento; y el que esté proyectada hacia la consumación del mundo visible en la plenitud final” (Yabar, 1989: 392), de esta forma, los planos hacen referencia al pasado con la intervención constante de Dios en el presente para guiar la vida de los hombres hacia el futuro. La Liturgia no sólo simboliza la presencia de Cristo en los que la asisten, ésta tiene su propia simbología que se caracteriza por su contenido, como el pan, el vino, etc. Sin embargo, el análisis de algunos de sus símbolos se realizará más adelante. Sociológicamente, la Liturgia, lo mismo que la Biblia, es un símbolo que se refiere a la especial integración del hombre con lo sacro, símbolo que a su vez comprende muchos símbolos de la que está compuesta.

En contraste con Santa Teresita, la Liturgia ha sido readaptada pensando en la congregación de la comunidad juvenil (sacerdote). Es evidente que dentro de este grupo, la Liturgia ha tenido gran acogida por parte de ellos ya que estos representan la mayoría presencial en el rito. El sacerdote define a los jóvenes como una población que “está llevada del putas” (sacerdote) para hacer entender que es una población vulnerable que necesita algún tipo de ayuda, que están en una situación en la cual “es la ausencia de afecto, en últimas, la que determina los rastreos de los usuarios y las alternativas ofrecidas por las comunidades” (Ospina, 2007: 401). En este sentido, el rito se ha configurado de manera tal que busca satisfacer el gusto juvenil y por consiguiente las necesidades que los jóvenes tengan. Considerando que al joven “le gusta la fiesta, la celebración, que lo hagan partícipes, no ser un espectador” (sacerdote), el propósito de la Eucaristía es que sea celebrada por todos los que la asisten, en la que incluso tienen lugar espacios “lúdicos”

como lo es el final del rito en donde la gente le da la bienvenida a los nuevos con un golpe no muy duro en la cabeza y también se canta el cumpleaños para los que lo tuvieron durante la semana.

Así, la clave del rito en Santa Teresita consiste “en que involucra la propia vida del joven y la hace celebrativa porque aquí todos entonces se les ofrece ese espacio” (sacerdote). De esta manera el rito se ha configurado en una lógica que busca el bienestar del joven, claro está que sin excluir al resto de la población. En este sentido se podría analizar este rito desde la introducción que hace el catolicismo de las técnicas de avivamiento espiritual que tienen lugar desde 1966 en Estados Unidos a través del pentecostalismo (Ospina, 2007) y que se han traducido en el contexto nacional en ritos cantados propios de los evangélicos y de los cristianos.

Símbolos de la iglesia (edificación)

Al analizar el carácter simbólico de la iglesia como espacio físico en un lugar determinado, se debe advertir que dicho símbolo varía según la orden religiosa, el tiempo que lleva la iglesia en el sector, y los propósitos a los que sirve. Además, la iglesia (como templo o espacio físico) en si misma tiene “un sentido simbólico que nos ayuda a entender quiénes somos y qué celebramos” (Aldazabal, 1997: 225) por lo cual no es únicamente lo que dentro de ella se encuentra, sino lo que representa en su conjunto. En el Antiguo Testamento el templo adquiere un lugar central en la simbología y en la Liturgia, a tal punto que dos libros de la Biblia (El Éxodo y El Levítico) están consagrados en buena medida a ello.

En las primeras reuniones cristianas, la estructura física en la cual los creyentes se reunían no importaba mucho, la importancia residía en la comunidad misma por reunirse en torno a Cristo Jesús (Aldazabal, 1997), así, las reuniones no estaban sujetas o condicionadas a realizarse en lugares específicos sino en centrar su unión para proclamar la fe en Dios. No obstante, se reconoce que “un espacio más o menos reservado para el culto ayuda psicológicamente a que una comunidad sea consciente de su propia identidad, y hace mas fácil el ambiente de una celebración sagrada” (Aldazabal, 1997: 226). De esta manera el espacio destinado al culto representa y le da sentido a lo que se celebra, en la iglesia los hombres configuran sus realidades, tanto materiales como divinas, en una interacción

simbólica que la iglesia proporciona para que tenga lugar la relación entre el mundo sensible, inmediato y material y la realidad superior o divina de los individuos.

Podemos entonces desde una perspectiva cristiana definir la estructura física de la iglesia como “el punto de referencia de su fe y de pertenencia a la comunidad eclesial, un lugar de serenidad, de memoria de valores importantes, de crecimiento en su propia identidad, de paz espiritual y a la vez de envío a una vida de mayor testimonio y esperanza al acabar la celebración” (Aldazabal, 1997: 229). El templo es símbolo de la Iglesia, de la unión de los hombres con Dios, del vínculo entre lo sagrado y lo profano y en consecuencia de la Iglesia como institución social, como organización específica. Así, el templo o la iglesia representa o simboliza a la Iglesia, la cual, desde la perspectiva sociológica es definida por Durkheim como “una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas (Durkheim, 1992: 39). Así, teniendo ya una idea de lo que la iglesia como edificación o templo representa, podemos tomar algunos de los elementos que se encuentran en el ejercicio de los ritos (propiamente de la Eucaristía) que dentro de ésta tienen lugar.

Pan y Vino en la Eucaristía

Estos dos elementos representan algo que le es común a todas las personas, esto es, comer y beber. Durante el rito representan la misma acción pero esta vez de manera comunal, todos comen del mismo pan y todos beben del mismo vino. Además, representa la acción en la que Jesús promulga la Nueva Alianza, que será un rito que harán los cristianos en conmemoración de Él. Es así que el pan y el vino se configuran en el cuerpo y sangre de Cristo. Se dispondrá del cáliz para servir el vino y deberá ser visible para la comunidad tanto el cáliz como el pan. Estos simbolizan la cena que tuvo lugar antes de la crucifixión de Cristo, en donde se recuerda que Él se ha sacrificado por el mundo y que con dicho sacrificio limpia los pecados de la humanidad.

En Santa Teresita se presentan el pan y el vino de la misma forma que ocurre en todos los templos católicos. Se hace referencia a estos como el cuerpo y la sangre de Cristo, se constituyen en símbolos metonímicos con las características descritas anteriormente.

Luz

La luz básicamente representa la presencia de Dios en la Eucaristía. Su representación por medio de ésta simboliza la participación de alguien importante en ella. No obstante, la luz ha tenido varias interpretaciones, se asocia directamente al fuego el cual es la manifestación material de Dios ante los hombres. Otra de sus características es describir el infierno, sin embargo, en la luz que se refiere a Dios, muchas veces se representa como una luz que el hombre en su entendimiento no logra comprender. Muchos de los pasajes bíblicos ilustran estas dos situaciones, por ejemplo en la epístola a Timoteo cuando se habla de la venida de Jesús se dice: “el solo que es inmortal *por esencia*, y que habita en una luz inaccesible, a quien ninguno de los hombres ha visto, ni tampoco puede ver...” (1 Tim 6,16) de igual forma en San Juan se usa para describir a Dios “Y la nueva que oímos del mismo Jesucristo y os anunciamos, es: que Dios es luz, y en él no hay tinieblas ninguna” (1 Jn 1,5). Propiamente en la Eucaristía el fuego o la luz de Dios es representado por los cirios y “es a Cristo sobre todo a quien nos referimos” (Aldazabal, 1997: 32) por medio de ellos.

En Santa Teresita, como se sugiere en el Misal Romano, el cirio siempre está cerca del Altar en la iglesia. No obstante, la luz del edificio cumple una función muy importante dentro del rito, puesto que la suspensión de ésta, es la que abre el mayor espacio de reflexión y arrepentimiento dentro de la Eucaristía. En este sentido, la oscuridad no representa las “tinieblas” a las que muchas veces se le asocia. En esta parte de la Misa, la oscuridad se convierte en un puente entre los fieles y Dios. En este contexto la oscuridad se configura como un símbolo de condensación en la medida que, por medio de ésta, se obtiene un determinado comportamiento en los individuos manifestado por expresiones emocionales conscientes o inconscientes (Sapir, 2005). El espacio que es cedido por el sacerdote para la reflexión, es totalmente apoderado por los individuos, en algunos casos las manifestaciones van mas allá de la mera reflexión interna y se configuran en llanto.

Así, la oscuridad no sólo simboliza un espacio para la cavilación o un puente entre Dios y el individuo, la Iglesia busca que las “personas se enamoren de Cristo” configurando la oscuridad como instrumento para lograr dicho enamoramiento o acercamiento con Dios y, en esa medida, la oscuridad puede servir como símbolo instrumental (Turner, 2005). Además, una interpretación del rito de la Misa en Santa Teresita se puede hacer

considerándola como un símbolo de unión entre los participantes, de cohesión en el que, si bien la reflexión es individual, algunos momentos rituales se observa a los individuos como una sola masa.

Las imágenes.

El uso de imágenes en la iglesia está sujeta al criterio parroquial el cual define cuáles y en qué forma estas se articulan para que sean de instrucción religiosa al fiel. Sin embargo existen posiciones divididas dentro de la misma Iglesia, algunos consideran que el uso de imágenes puede crear una idolatría puesto que “el peligro de que una imagen o un símbolo se conviertan en ídolos, o sea, se absolutizaran y fueran no un medio sino la meta de su culto, era muy real” (Aldazabal, 1997: 43), esta idea se enlaza con la historia que narra la Biblia en el caso de Moisés, cuando, una vez regresó con las tablas de los 10 mandamientos, encontró un chivo el cual habían diosificado (2 Reyes 18,4). En el caso de los protestantes, estos han dejado claro en su discurso que lo realmente importante es la palabra de Dios, ajena a cualquier tipo de mediación para acercarse a ella. Sin embargo, la Iglesia Católica ha defendido la legitimidad del uso de las imágenes como parte constitutiva del sermón que en la Eucaristía tiene lugar, así, “el uno para el oído y la otra para la vista, los dos quieren conducirnos a la misma meta, Cristo Jesús (Aldazabal, 1997: 43).

Las imágenes en la Religión Católica inducen al respeto que los personajes originales representan, además, tienen un fin práctico y es que la imagen sirva como elemento pedagógico del misterio que se celebra en la iglesia, ya que, “la imagen de alguna manera crea cercanía, es *mediadora de una presencia*, nos lleva a una comunión” (Aldazabal, 1997: 45). Por todo esto, tanto la imagen, como las personas, como las palabras, están intrínsecamente relacionadas durante la Eucaristía, cada uno es elemento constitutivo del rito.

Dentro de Santa Teresita el uso de las imágenes se reduce a unas pocas. Detrás del Altar, siendo la pared del centro, se ubican tres imágenes: Jesús en la cruz, al lado de Él está San Juan de la Cruz y en la parte superior la virgen María. En el costado izquierdo del templo existe un pequeño Altar con San José y en el lado derecho se ubica otro Altar con la imagen del Divino Niño. Para el tamaño que tiene la iglesia, consideramos que el uso de las imágenes es “moderado” ya que el espacio físico permite ubicar más imágenes si se

quisiera. Por esto, creemos que la función de las imágenes dentro del rito es muy reducida. En entrevistas realizadas a varios jóvenes casi todos ellos no sabían que el santo al lado de la cruz era San Juan de la Cruz y muchos afirmaban que las imágenes no son tan importantes para “entender” lo que dentro del rito tiene lugar, “las imágenes a mi no me dicen que Dios me perdona por mis pecados o entiende mis problemas, el padre no nos muestra a Dios como un objeto, Él es alguien que está dentro de nosotros” (Diego)¹⁶.

El Altar

El Altar en términos coloquiales es lo que se puede describir como una mesa. En este caso particular, el Altar está destinado al sacrificio. En los textos del Antiguo Testamento, el Altar era el sitio destinado para los sacrificios, podemos citar algunos ejemplos. En el Levítico se tiene: “y los intestinos y pies, lavados antes con agua; y el sacerdote lo quemara todo sobre el altar en holocausto de olor suavísimo al Señor. Y le degollara delante del Señor, al lado del altar que mira al septentrión; y su sangre la derramarán los hijos de Aarón sobre todo el circuito del altar” (Lev 1, 9.11), o en el libro del Génesis se menciona el Altar así: “y edifico Noé un altar al señor; y cogiendo todos los animales y aves limpias, ofreció holocaustos sobre el altar” (Gen 1, 20). Sin embargo, en el Nuevo Testamento, el Altar adquiere diferentes dimensiones, ya que no se reserva la importancia sacrificial que tenía antes puesto que “Jesucristo sustituyó el sacrificio cruento del templo de Jerusalén por el de su vida y muerte en la cruz, ordenando a los apóstoles en la Última Cena su perpetuación y aplicación a través del sacrificio incruento de la eucaristía” (Salguero, 1989: 748). De esta forma se ha desplazado la funcionalidad sangrienta del Altar, por una representación pacífica de las suposiciones de Jesús en el mismo.

Por medio del Altar, Cristo siempre está presente. “El altar se convierte, pues, en un microcosmos que existe en un espacio y un tiempo místicos, cualitativamente distintos del espacio y el tiempo profanos. Cuando decimos construcción de un altar estamos diciendo repetición de la cosmogonía” (Eliade, 1981: 375), con lo cual se está constantemente recordando la ideología cristiana en los fieles, en la cual el Altar posee la característica de los tres planos expresivos descritos en la Liturgia, es decir, por medio de éste se recrea una

¹⁶ Los comentarios que de acá en adelante se citan con nombres particulares, son de los jóvenes entrevistados o con los que se sostuvo conversaciones. Para efecto de la investigación hemos decidido cambiar el nombre de estos por petición de algunos de los mismos.

acción del pasado (la Última Cena) en el presente que ejemplifica la vida del futuro de los que alrededor de él comparten.

En nuestro caso, el Altar se puede definir por medio de una característica que consiste en su minimización a la par que la maximización de la comunidad en el templo. Esto apunta a que el papel de éste se limita únicamente para la presentación de los dones. El sacerdote rompe cualquier tipo de jerarquía existente entre él y el resto del culto. Las personas se sientan en el piso cerca del Altar eliminando cualquier espacio que marque una división entre éste, o el sacerdote y los fieles. Si bien el sacerdote preside la misa, los fieles “son los que celebran la Misa” (sacerdote), en esta medida, el rol de los fieles en otras misas se puede definir como el de un espectador, “vos te sentas o te paras cuando toque sentarse o pararse... acá no se viene a oír misa, se viene a celebrarla... se participa activamente” (sacerdote). Por esto, el papel del Altar queda reducido sólo a la presentación del pan y del vino eliminando la barrera que en muchos cultos está presente entre el sacerdote y los fieles, hecho que se evidencia cuando éste dice: “esta casa es de todos, acá no hay espacios reservados que hay momentos exclusivos y reservados pero no espacios” (sacerdote).

En efecto, el Altar en Santa Teresita, representa el momento de la Última Cena, no obstante su función se remite sólo a ese momento. Durante el resto de la Misa su espacio deja de ser “reservado” como ocurre en otros templos católicos, en los cuales el Altar se encuentra en esa parte no accesible por los fieles

Expresión corporal

Las manos y los brazos durante la Eucaristía expresan las emociones de los creyentes durante el rito. Representan la oración hacia Dios y su postura simboliza emociones diferentes. Los brazos abiertos y elevados son las posturas más comunes por parte de los fieles, simboliza invocación, “unas manos que tienden a lo alto, son todo un discurso, aunque digan pocas palabras. Pueden ser un grito de angustia y petición, o una expresión de alabanza y gratitud” (Aldazabal, 1997: 83). Ejemplo de esto ocurre durante la oración del Padre Nuestro, en donde casi todos los fieles extienden los brazos para expresarla. También se observa comúnmente las palmas de las manos hacia arriba, esto se suele asociar al acto de petición, en el caso de Santa Teresita cuando el sacerdote preside la Misa, muchas veces, en los momentos de reflexión en los cuales “invita” a hacer peticiones

a Dios, gran parte de los asistentes lo hacen con esta expresión corporal. En el caso del sacerdote, la forma en que articula el discurso corporalmente ayuda a la comprensión por parte de los fieles de lo que se celebra (Aldazabal, 1997). Esto en un sentido en el que el sacerdote no sólo preside la Eucaristía, también se dirige a los creyentes, presenta y ofrece el pan y el vino, proclama plegarias, etc.

Existe otra categoría dentro de lo que hemos denominado expresión corporal. Dentro de la perspectiva cristiana existen los *gestos de humildad*. Como su nombre lo indica, estos gestos tienen lugar en algunas partes del rito para simbolizar humildad. Por ejemplo, la inclinación de la cabeza o del cuerpo simboliza el reconocimiento de la superioridad de otro (Aldazabal, 1997), esta inclinación puede ser ante una imagen sagrada o ante un obispo. También es muy común en algunas partes de la eucaristía orar de rodillas. Esta posición puede tener tres connotaciones: “a veces es gesto de penitencia, de reconocimiento del propio pecado, otras, de adoración, sumisión y dependencia, o bien, de oración concentrada e intensa” (Aldazabal, 1997: 143). En la Iglesia de Santa Teresita, la parte de la Eucaristía en la que el acto de arrodillarse tiene lugar es el reflejo de lo que se caracteriza como oración concentrada, es un espacio en el que, de nuevo, el sacerdote invita a la reflexión.

Durante la Eucaristía las posiciones corporales tendrán lugar en determinado momento, estas, “por una parte, expresan la actitud de fe de cada persona, y por otra alimentan y favorecen esa misma actitud” (Aldazabal, 1997: 199). Se dispondrá entonces que los creyentes estarán de pie en el momento que se expresa respeto a una persona importante, de rodillas para la oración y la penitencia y sentados para escuchar (Aldazabal, 1997).

La Sagrada Escritura.

Algunas religiones definen textos sagrados, los cuales contienen los relatos míticos esenciales sobre el origen del hombre, su relación con dios o los dioses, los modelos de organización social, la historia esencial del pueblo o pueblos de dios, la dogmática religiosa, preceptos ético-morales, entre otros. Para los judíos y los cristianos (en sus varias nominaciones) la Biblia es el texto sagrado por excelencia. Ésta se organiza en dos partes, El Antiguo Testamento y El Nuevo Testamento. Para los judíos el texto sagrado contiene los primeros cinco libros del Antiguo Testamento (Génesis, Éxodo, Levítico, Números,

Deuteronomio), para los cristianos tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, constituyendo este último un relato fundamental en razón de que narra el nacimiento, muerte y resurrección de la figura central del cristianismo, Jesús.

Estos textos sagrados sufren muchas interpretaciones tanto oficiales como heréticas. De hecho muchos cambios religiosos, cismas, acentos o divergencias, aparecimiento de nuevas nominaciones religiosas, se articulan alrededor de nuevas lecturas de los textos sagrados. En este sentido las lecturas oficiales son una de las maneras posibles de entender los fenómenos religiosos, pero existen muchas otras que entran en contradicción o tensión con la interpretación dominante.

El contenido bíblico puede ser entendido como una representación simbólica en el que “se transmite analógicamente una idea religiosa o una realidad de salvación” (García-Moreno, 1989: 389). Queremos ilustrar un poco la forma en que ese contenido puede ser interpretado como simbólico, reconociendo que los pasajes bíblicos son ilustraciones de los contenidos de la predica litúrgica. Es por esto, que estos relatos señalan un camino a seguir para alcanzar a Dios, pero a su vez muestra lo que ocurre a quienes lo desafían, no lo siguen, o simplemente no creen en Él.

En la Biblia, la forma de representar a Dios es por medio de símbolos, Dios es un ser superior que escapa del entendimiento de un ser humano. Sin embargo, Dios creo al hombre a su imagen y semejanza, así, por medio de la naturaleza y todo lo creado por Él, el hombre se acerca y le conoce. Entonces, el acercamiento a Dios se hace por medio de los sentidos, es necesario, ver, tocar, oír, oler y gustar de todo lo que nos rodea para entender la obra de Dios. Para acercarse a Él, “el hombre sólo puede conocer con su propio entendimiento y sentidos, Dios se adapta a ello, adoptando el lenguaje adecuado y los mismo signos y símbolos que suele utilizar el hombre” (García-Moreno, 1989: 389). Situación en la cual el símbolo se configura bajo una relación analógica entre lo conceptual y lo sensible, es decir, que en si mismo tiene un significado pero que sólo es transmitido a través de los sentidos. Un símbolo no tiene mensaje si no existe alguien a quien le deba llegar ese mensaje. La relación análoga entre lo conceptual y lo sensible sólo es posible si existe alguien que llene de sentido el significado que transmite el símbolo, éste por si solo, no dice nada (Turner, 2005, Leach; 1985).

El contenido mítico-histórico de la Biblia, es precisamente la historia del pueblo de Dios, se configura como el símbolo del destino del pueblo de Israel. A diferencia de muchos mitos, el mito del pueblo de Israel no se desarrolla cíclicamente, sino “se desarrolla de modo lineal, tendiendo siempre hacia una plenitud final” (García-Moreno, 1989: 389), Dios hace parte de la historia y es una historia que se construye en el camino. Entonces, es acá donde los sucesos como la Creación, el Diluvio, Babel, o los personajes como Adán, Noe, Moisés, entre otros, se convierten en símbolos del pueblo de Dios que promulgan una ideología religiosa que se sigue construyendo con el pasar de los tiempos.

En ese sentido, se puede ilustrar un poco de lo que cada evento o personaje representa o simboliza. La Creación es un relato que no sólo tiene como función la simple tarea de contar el origen del universo o cómo Dios creó el mundo. En este relato se representa el comienzo de la protección que el hombre busca y Dios proporciona, “es el comienzo de la historia de la salvación. Historia que es dinámica, que desarrolla sin cesar en dirección a un fin determinado, la nueva creación...” (García-Moreno, 1989: 389), las historias bíblicas en muchos pasajes recrean personajes que hablan de un nuevo comienzo, el mismo pueblo de Israel ha sido escogido por Dios para comenzar de nuevo, empezar según los criterios de Dios, en donde siempre reinará la paz. De la misma manera, las personas pasan por un tránsito, el hombre se “recrea” vuelve a ser un hombre nuevo que goza de la gracia de Cristo y que dedica su vida a Dios.

Retomando los sucesos bíblicos, se puede citar el Diluvio, no como un ejemplo del castigo de Dios, sino como un suceso que “presagia y prefigura las futuras relaciones del hombre con Dios” (García-Moreno, 1989: 389). Si bien es un castigo por parte de Dios hacia el hombre, se espera que no exista desafío alguno por parte de éste a la voluntad de Dios y se pueda volver a empezar, es como un “borrón y cuenta nueva” en donde el agua representa la purificación de los pecados y la limpieza de los mismos. Las interpretaciones de esta historia pueden variar en su contenido pero, si por un lado muestra al diluvio como un castigo en donde “las aguas del Diluvio presagiaban el Bautismo que salva, y el arca viene a ser para los Padres figura y símbolo de la Iglesia” (García-Moreno; 1989: 389), por otro lado existe la promesa por parte de Dios de no castigar de nuevo al hombre en la forma que lo ha hecho con el Diluvio “... nunca más maldeciré la tierra por las culpas de los hombres...no castigaré, pues, más a todos los vivientes como lo he hecho” (Ge 8, 21).

Desde el análisis de los personajes bíblicos, se pueden referenciar varias figuras. Adán por ejemplo, representa la condenación de la humanidad debido a su desobediencia “...así como por sólo un hombre entró el pecado en este mundo, y por el pecado la muerte, así también la muerte se fue propagando en todos los hombres, por aquel *solo Adan* en quien todos pecaron” (Rom 5,12). Sin embargo Adán representa dos clases de hombre: uno antes de ser condenado y que gozaba de la gracia de Dios y un segundo que, condenado por dejarse tentar y hacer lo que Dios le había prohibido, recibió todo el castigo divino. Como síntesis de la Biblia como símbolo, podemos decir que en ella se representa a Dios a través de varios símbolos, pero que ella misma como escritura sagrada, como palabra de Dios es símbolo de Éste.

En Santa Teresita, lo mismo que en todos los templos católicos, la Eucaristía implica la lectura de textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en momentos importantes del rito. En concreto y de manera permanente se leen pasajes de los evangelios, epístolas de los evangelistas, los hechos de los apóstoles y textos del Antiguo Testamento. La importancia de esto radica en que, por medio de estos y a través del sacerdote, se estructura la Homilía o sermón. Lo que interprete el sacerdote de estos textos y la forma en la cual los articulé en su predica, determinará en gran medida el grado de adherencia de los fieles al rito y de la importancia de éste en sus vidas.

En conclusión, durante el rito de la Eucaristía en Santa Teresita se puede deducir la primacía de unos símbolos sobre otros, es necesario entender que esto se da por disposición del sacerdote que preside la Misa y por disposición del Misal Romano que sugiere realizar las adaptaciones pertinentes en cada culto de acuerdo a las necesidades particulares de sus integrantes. Lo que hemos descrito de cada símbolo de manera general, no necesariamente se corresponde con lo que los jóvenes piensan del mismo. A manera de ejemplo, para algunos jóvenes el Credo simboliza “lo espiritual (Diego)... Admitir que uno cree en Dios (Carlos)... El credo no se lo que simboliza (Patricia)... El Credo es un sí a Dios (líder de uno de los grupos de oración)... Todo lo que encierra el dogma y la síntesis de la Religión Católica (Cesar)”. Aunque algunas de las impresiones que los jóvenes tienen de este símbolo se podría corresponder con lo que hemos descrito. Creemos que el “acierto” en estas definiciones depende del grado de interiorización que se hagan de las prácticas y creencias religiosas.

Por último queremos señalar el uso de símbolos populares como algo importante dentro del rito. Una parte importante de éste consiste en la sección que le corresponde al sacerdote después de la Homilía. En Santa Teresita asisten personas de características variadas “viene desde el más culto y preparado como el más ignorante y viene el más rico como el más pobre” (sacerdote) por esto el sacerdote articula su discurso de manera tal que lo entiendan todos los presentes. Así, no es raro escuchar durante el rito analogías de los sucesos bíblicos con partidos de fútbol o novelas, se trata entonces de usar el lenguaje de los individuos “se trata de hijueputiar como ellos, guevoniar como ellos, pero manteniendo siempre un respeto” (sacerdote). En algunos casos se ejemplifica que de la misma forma que se pide que “Millonarios” (uno de los equipos de fútbol locales con importancia en los campeonatos nacionales y sobre todo en la juventud bogotana) sea campeón, se debe pedir por el individuo mismo, por entender los misterios de Cristo.

Por lo anterior, el sacerdote se configura, no como la persona que administra la Misa, sino como un símbolo de amistad, fraternidad, promotor del amor entre los individuos y hacia Dios, individuo extraordinario y ejemplar entregado a su misión, valorado como tal por los fieles y que se enmarca predominantemente en la figura y las propiedades carismáticas con que describe Weber dicho tipo ideal, sin prejuicio, claro está, que contenga elementos del tipo tradicional y racional-legal. En Santa Teresita él se reconoce y se siente como “un pastor que tiene una obligación concreta con un rebaño que le ha sido encomendado” (sacerdote) fuera del rito él es un amigo al que las personas pueden acudir.

Capítulo Cuatro

La Eucaristía, jóvenes y su participación en Santa Teresita.

En este capítulo describiremos los servicios litúrgicos de la Religión Católica, señalaremos en cuál de estos se enmarca la Eucaristía. Posteriormente, nos referiremos a las diferencias que pueden existir en el desarrollo de ésta dentro de la misma iglesia de Santa Teresita (comparando la misa de las cinco de la tarde y la de las siete de la noche, esta última objeto de nuestro estudio). Recordando que nuestra población objetivo son los jóvenes, haremos una caracterización de ésta a nivel nacional, ciudad (Bogotá) y local (Teusaquillo). Concluiremos con el análisis de la participación de los jóvenes dentro de la Misa de Santa Teresita (siete de la noche) y unas primeras impresiones de lo que ésta pueda representar para ellos.

Los sacramentos de la Iglesia Católica.

Dentro de lo que se puede considerar como servicios litúrgicos podemos destacar los siete sacramentos de la Iglesia Católica que son: Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Unción de los enfermos, Orden sacerdotal y Matrimonio. Estos siete sacramentos “corresponden a todas las etapas y todos los momentos importantes de la vida del cristiano: dan nacimiento y crecimiento, curación y misión a la vida de fe de los cristianos” (CIC, 1210). Convirtiéndose en un proceso que marca la vida de los individuos que se integran a la fe católica y que comprende etapas de la vida que van desde la niñez hasta la adultez.

Dentro de los siete sacramentos, la Eucaristía se configura como el más importante y se define como “el sacramento de los sacramentos” (CIC, 1211) y es la que culmina la iniciación cristiana, es decir, se empieza con el Bautismo, seguido de la Confirmación (ambos ritos de iniciación de la fe católica), para culminar “por medio de la Eucaristía con toda la comunidad en el sacrificio mismo del Señor” (CIC, 1322), proceso del cual ya hemos hablado en el capítulo tres.

La Eucaristía, a través de la historia, se le ha identificado con otros nombres que indican una parte de lo que en ella tiene lugar. *Eucaristía*, como palabra es reconocida por acción de gracias a Dios. Las palabras "eucharistein" (Lc 22,19; 1 Co 11,24) y "eulogein"

(Mt 26,26; Mc 14,22) recuerdan las bendiciones judías que proclaman -sobre todo durante la comida - las obras de Dios: la creación, la redención y la santificación. *Banquete del Señor*, la cual hace referencia a la Última Cena que Jesús tuvo con sus discípulos. *Fracción del pan*, que de la misma manera hace referencia a la Última Cena pero sobre todo porque en las primeras congregaciones cristianas se designó a la Eucaristía bajo este nombre. *Memorial*, que hace referencia a la pasión y a la resurrección de Cristo.

También ha sido denominada como el *Santo Sacrificio* que hace referencia al sacrificio de Cristo por la humanidad. De la misma manera el sacrificio se ha categorizado en *santo sacrificio de la misa*, *sacrificio de alabanza*, *sacrificio espiritual*, *sacrificio puro* y *sacrificio santo*. Ya en palabras que encierran lo propio de la Liturgia, la Eucaristía ha sido entendida como *Santa y Divina Liturgia*, ya que por medio de este sacramento la Iglesia encuentra su máxima expresión en lo que igualmente se ha denominado como el *Santísimo Sacramento*. La *Comunión* ha sido de la misma manera una representación de la Eucaristía en la cual Cristo invita a los creyentes a ser partícipes de su Cuerpo y Sangre en lo que también se ha configurado con el nombre de *Santa Misa* al realizarse en ella el misterio de salvación dentro del templo que termina con el envío de los fieles (*missio*) a fin de que cumplan la voluntad de Dios en su vida cotidiana. (CIC, 1328, 1329, 1330, 1331, 1332).

Diversidad de la Eucaristía en Santa Teresita.

Si bien la Eucaristía se configura como el centro de la vida de la Iglesia, la forma en que ella se realiza cambia un poco en Santa Teresita dependiendo del día y la hora. En particular podemos comparar la que tiene lugar los días domingos a las cinco de la tarde y la que es de nuestro interés, los mismos días a las siete de la noche. Las posibles variaciones entre estas dos se pueden observar desde dos categorías. La primera, de la Eucaristía propiamente dicha, es decir, de la forma en que ésta se realiza dentro del templo. La segunda, las personas que la asisten. Respecto a este último punto se debe diferenciar entonces la población. A la primera Misa acuden personas en edad más adulta y la presencia en el templo no es tan significativa como lo es en la segunda, en ésta la presencia juvenil es mucho más notable, y en general, asisten más personas que a la de las cinco.

Desde la estructura de la Eucaristía, tanto en la Misa de las cinco como en la de las siete no hay grandes variaciones (en particular la de las siete ya se ha mencionado este tipo de características y sus variaciones en el capítulo 2). No obstante, la forma en que se realiza

el rito si cambia. En la de las cinco no se apagan las luces como ocurre en la de las siete, los cantos no son tan “alegres” o de contenido tan festivo y juvenil y, de alguna manera, se puede decir que la inclusión en el rito por parte de los creyentes, no es tan grande como la que tiene lugar a las siete.

La Misa de las siete en Santa teresita

Desde el análisis de la Eucaristía como un rito que congrega a los fieles a celebrar el misterio de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo, es necesario dar cuenta qué clase de fieles son los que la asisten, es decir, sus características; si son jóvenes, niños, adultos o adultos mayores. Como se habla de un fenómeno religioso es necesario tener en cuenta las dos categorías que Durkheim emplea para la comprensión de éste; las creencias y los ritos. “Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados” (Durkheim, 1992, 32). Por esto, es importante entender qué piensan y sienten los fieles que asisten al templo, desde un análisis del rito como tal, que al fin y al cabo, es el motivo manifiesto de la asistencia de estos. Así, se entenderá al rito como un modo de acción determinado, pero que está en relación estrecha con los sistemas de símbolos descritos en el capítulo tres y por el papel del sacerdote en la articulación de éste.

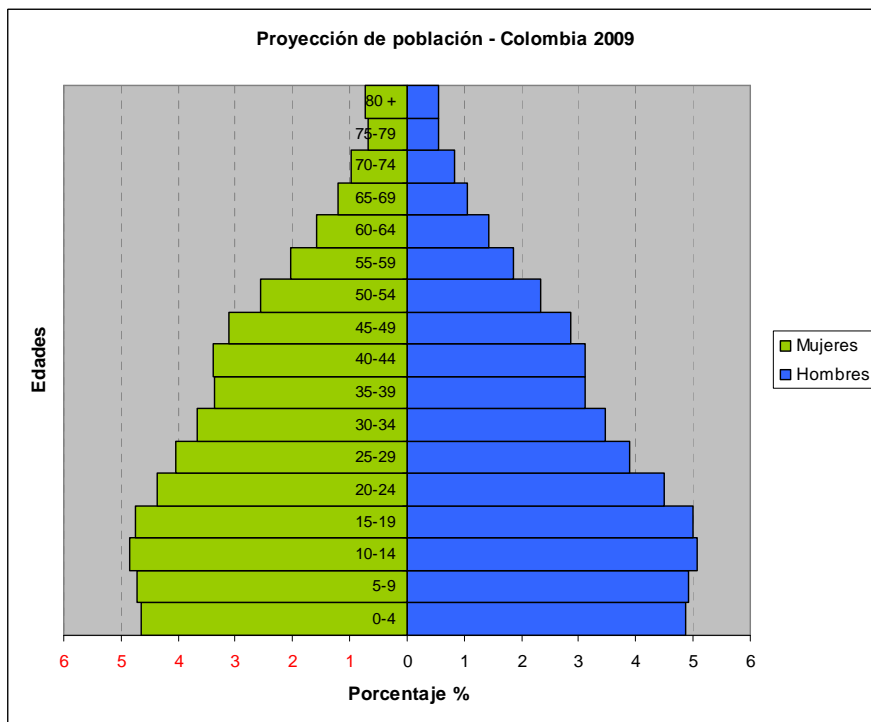
La Misa de las siete los días domingos en Santa Teresita, se convierte en un espacio particular para la gente joven que, a su vez, representan la mayoría dentro del culto. Las prácticas rituales y, específicamente la Eucaristía, se ha constituido, en gran parte, para recrear las creencias ya constituidas en un pasado, como lo es el sacrificio de Jesús y, en esta medida y en este contexto, “lo que expresan las tradiciones cuyo recuerdo se perpetua es el modo en que la sociedad concibe al hombre y al mundo; es una moral y una cosmología, a la vez que una historia. El rito, pues, no sirve y no puede servir mas que para mantener la vitalidad de esas creencias, para impedir que se borren de la memoria, es decir, en suma, para reavivar los elementos más esenciales de la conciencia colectiva. Por medio de él, el grupo reanima la conciencia de si mismo y de su unidad; a la vez, los individuos resultan reafirmados en su naturaleza de seres sociales” (Durkheim, 1992, 349).

Sin embargo, la particularidad del rito en Santa Teresita, obedece no sólo al recuerdo del sacrificio de Jesús por la humanidad, sino también a una dinámica “diferente” del rito que no sólo recuerda este hecho, sino que invita constantemente, a través de las

particularidades de éste, a una reflexión en la cual Dios tiene un lugar “especial” en la vida de los individuos, no se trata únicamente de morir por las personas, se trata de un constante “recibimiento” de personas que lo necesitan, personas que pasan por un sin fin de problemas, inconvenientes que son propios de la condición humana. Por esto, incluye a personas que usualmente están por fuera de este tipo de prácticas y que son considerados como una población reacia a ellas, este es el caso de los jóvenes.

La población.

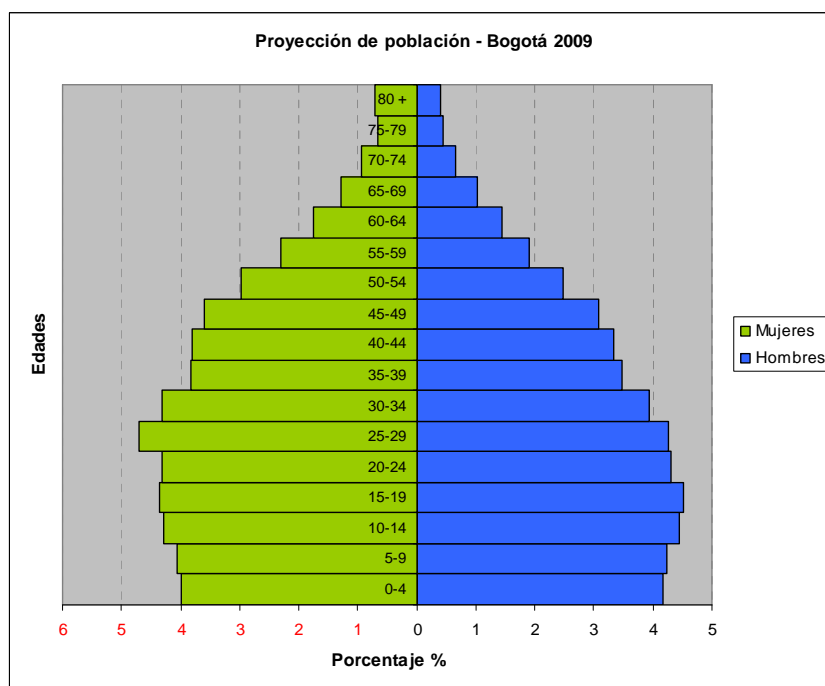
De acuerdo con los resultados arrojados en el último censo (2005) la población colombiana para ese año era de 42,888,592¹⁷ habitantes. Las estimaciones para este año (2009) apuntan a 44.977.758 de habitantes, de los cuales entre 15 y 24 años hay 8.356.702 que representan el 20% de la población total aproximadamente. Esta población es la que en general se considera joven, consideración que hemos aceptado en este trabajo. Dividida la población en quinquenios, se obtiene la siguiente grafica.



En el caso de Bogotá la población es de 7.259.597 para el 2009 (según proyecciones oficiales) casi un 10% de la población a nivel nacional. De esos 7.259.597, tomando los mismos grupos de edades que acá consideramos como población joven, es decir, entre 15 y

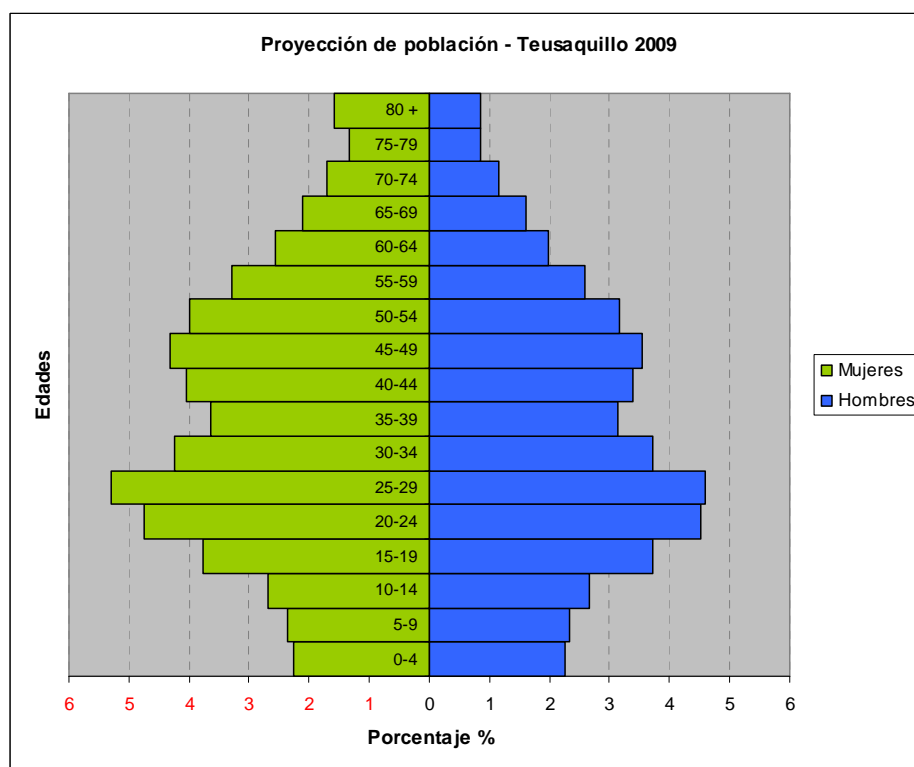
¹⁷ Fuente DANE

24 años, la población sería de 1.570.240 habitantes, los cuales representan el 20% del total de la población citadina respectivamente.



A nivel local, Teusaquillo para el 2009 se calcula que tiene una población de 143,891 habitantes que, respecto a Bogotá representan aproximadamente el 2% de la población. Si aplicamos la misma tasa nacional (20%) nos daría una población juvenil de 24.105 jóvenes. Por otra parte, si tenemos presente que hoy en día se calcula alrededor del 78 y 82% de la población como católica en Colombia (Conferencia Episcopal de Colombia) y usando ese porcentaje en la localidad, nos daría una cifra aproximada de 19.280 jóvenes católicos. Además, considerando que la población juvenil asistente a Santa Teresita está entre los 1400 y 1600 jóvenes (estos datos hacen parte de la estadística de la parroquia), y que estos predominantemente son de dicha localidad, este grupo compone casi el 10% del total de la población juvenil en Teusaquillo. Esto nos muestra que, en efecto, Santa Teresita logra reunir un gran porcentaje de población joven, que en una sola iglesia de la localidad alberga casi el 10% de los jóvenes que en esta localidad residen. Reconocemos que el templo cuenta con tradición en la historia del barrio y de Bogotá, empero, teniendo la población joven la característica que hemos descrito en capítulos anteriores, es decir, problemática y reacia a las prácticas religiosas, esta cifra parece muy importante en materia

de alta presencia juvenil y en consecuencia del análisis del fenómeno que en esta investigación tratamos de dar cuenta.



Por esto, mantener como objeto de estudio a los jóvenes, particularmente en esta localidad que tiene una presencia considerable de estos, es importante puesto que son una población con cierto tipo de necesidades, que, como cualquier individuo, orientan sus acciones en pro de satisfacerlas pero que además, estas necesidades, se enmarcan en la demanda de identidad (Ospina, 2007), identidad que está siendo forjada, en gran medida, por el trabajo de Santa Teresita en los jóvenes.

Esto se evidencia cuando se reconoce que el rito en esta iglesia está orientado a la congregación de la población juvenil que es una población “llevada del putas” (sacerdote) y que para lograr dicho efecto, ha tenido que reestructurar la forma de realizarlo. Como se trata de “satisfacer” las necesidades de los jóvenes, cada sistema religioso busca hacerlo ofreciendo un “bienestar” con estrategias “que están medidas por la fórmula de “salud, dinero y amor”, demandas fundamentales de los dolientes de la modernidad, anudadas a la búsqueda angustiada de un referente unitario colectivo – arrebatado por la fluidez de la estructura secular—con el cual identificarse” (Ospina, 2007: 391). Weber advierte que “la

acción cuya motivación es religiosa o mágica aparece en su existencia primitiva orientada a este mundo. Las acciones religiosas o mágicas deben realizarse para que “te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra”” (Weber, 1997, 328).

Los jóvenes como todos los seres humanos en su actividad religiosa buscan bienestar. En consecuencia, lo buscan acorde con su condición social, económica, cultural y las situaciones asociadas a su condición juvenil. Este bienestar no se refiere exclusivamente a la obtención de bienes materiales de manera inmediata, el bienestar también hace relación a bienes y favores a largo plazo, muchas veces intangibles o en todo caso, sólo manifiestos en periodos de tiempo amplios, a manera de ejemplo: bienestar familiar, tranquilidad espiritual, hallazgo de sentido para sus vidas, explicaciones a catástrofes familiares o personales, superación de crisis personales, etc.

Así, en Santa Teresita, más que ofrecer una solución inmediata a los problemas cotidianos, el rito y el discurso asociado a él se enfoca en resaltar el amor de Dios hacia los partícipes en éste, amor universal en donde nadie es rechazado por su condición social, económica, cultural e incluso religiosa, y en donde dicho amor sería el punto de partida y el pathos en donde todos los acontecimientos de la vida tienen sentido, incluso, los dolorosos (teodicea).

Hay que resaltar, como lo señalábamos anteriormente, que en la iglesia Santa Teresita las prácticas rituales y eclesiales se inscriben dentro de la normativa oficial de la Iglesia Católica, normativas que aceptan una diversidad dentro de la unidad. Sin duda alguna una mirada sociológica permite advertir en las prácticas rituales algunos elementos en común con las religiosidades pentecostales o evangélicas, elementos que hacen presencia en muchas manifestaciones del catolicismo, en particular en América Latina. Dentro de estos elementos del rito debemos mencionar de especial manera el uso de cantos y la participación masiva de los fieles en ellos, la comunidad en gestos y posturas corporales en especial en algunos momentos del rito, la creación de escenarios propicios para el éxtasis religioso tal como la oscuridad en una parte de la Misa.

Sin embargo, de ello no se desprende el carácter necesariamente pentecostal de dichos ritos, pues, a nuestro juicio, faltan elementos que los historiadores y teóricos han definido como esenciales, tal es la creencia manifiesta y vivificada de la presencia del espíritu santo, el don de lenguas, la sanación, el énfasis en el patetismo, el llanto masivo,

etc. Es sabido que dentro de la apertura contemporánea de la Iglesia Católica son aceptadas diversas manifestaciones rituales parcialmente distintas a las tradicionales del rito latino siempre y cuando no contradigan ni el espíritu ni las formas esenciales definidas oficialmente y en particular aquellas ya mencionadas en el Misal Romano. Es en este contexto que creemos que deben entenderse las modificaciones en la práctica del rito en la iglesia en mención.

Santa Teresita dentro de la población.

Santa Teresita se desarrolla dentro de un marco particular de población joven. El corredor vial que la rodea se comprende entre la Universidad Javeriana y la Universidad Nacional, la Universidad Católica y la Universidad Cooperativa. Dentro de los institutos tecnológicos se destacan el Instituto INPAHU y algunos institutos de estudio criminalístico, configurándose así, en una población juvenil flotante en la que además, la localidad provee las casas para usarlas, en gran parte, como acomodación universitaria. Por esto, Santa Teresita puede ser vista como el centro de convergencia de la zona, es decir, la rodean estos lugares estudiantiles, lo cual, en principio, permite una mayor presencia de la población juvenil dentro de la Misa. Sin embargo, una parte de los fieles vienen de otras localidades como Suba, Chapinero o Engativa (ver anexo 8).

A esta iglesia, acuden todo tipo de personas “así como hay viejitas, vienen viejitas, y como hay hombres, vienen hombres y como hay gays vienen gays” (sacerdote). Este último grupo es en gran parte población joven y por lo mismo se busca la congregación de ellos dentro de la Misa. La parroquia reconoce que existe también, dentro de la misma Iglesia, una marginalidad social hacia las personas de diferente orientación sexual y que, responder a dicha marginalidad, es su deber. Cuando se habla de Iglesia se refiere “a todo el mundo, el sector, el barrio, el obispo, el cura, el Papa” (sacerdote), puesto que la misma Iglesia “en muchos casos lo que hace es rechazar, condenar y juzgar... pero nadie les tiende la mano y nadie dice usted debe ir por aquí por aquel camino fórmese así, viva así su sexualidad su afectividad, estas son las márgenes que usted tiene dentro del cristianismo. Sino condenados ya” (sacerdote).

Bajo este contexto, la configuración del rito ha girado en torno a “qué vamos a hacer para que los jóvenes vuelvan a la Iglesia y para que los jóvenes descubran que la Eucaristía es el centro de su vida cristiana y católica” (sacerdote). El sacerdote llegó a

Santa Teresita hace 15 años y a su llegada notó que la población juvenil en el sector era grande pero que su presencia en el templo era mínima. Entonces, se planteó el diseño de la Eucaristía en la cual los jóvenes tuvieran su espacio sin excluir a las demás personas. Por esto se pensó respecto a las necesidades y características de los jóvenes. Con esto, como fondo, se decidió que lo que le gustaba al joven era “la fiesta, la celebración que lo hagan participes, no ser un espectador sino al contrario, lo que pretende la Eucaristía es que todos celebremos el mismo misterio” (sacerdote). Por esto, la clave de la Eucaristía es que integra la vida del joven y “la hace celebrativa porque aquí a todos se les ofrece ese espacio” (sacerdote). Considerando que las personas que vienen a la Misa van desde “el más culto y preparado como el más ignorante y viene el más rico con el más pobre” (sacerdote)

Participación de los jóvenes en el rito.

Desde la perspectiva del sacerdote el papel de los jóvenes dentro de la Eucaristía es que ellos la celebran, el papel de éste se remite a presidir y llevar el ritmo de la Misa, “cuando vos venís a la Misa resultas vos celebrando la Misa, o sea vos lees, vos cantas, vos estas participando de la oración. Mira vos vas a una Misa y vos sos un espectador, vos te sentas o te paras cuando toque sentarse o pararse. Pero vos escuchas una cantidad de información, de cosas, de oraciones, aquí no aquí vos haces la oración aquí vos proclamás la palabra entonces por eso aquí se participa activamente, aquí no se viene a oír Misa, acá se viene a celebrar la Misa” (sacerdote). Entonces, se puede destacar el papel integrador que hace el rito de las personas que lo asisten, considerando así, lo que Mary Douglas propone respecto al hombre y su papel en el rito. Para la autora la relación entre el hombre y el rito está en cuanto a que el individuo como “animal social, el hombre es un animal ritual... el rito bajo ciertas formas no deja de surgir en otras, con mayor fuerza mientras más intensa es la interacción social...es imposible mantener relaciones sociales sin actos simbólicos” (Douglas, 1973: 88,89). Los ritos configuran cierto tipo de realidad que le explican cosas a los individuos, fuera de esa realidad el rito no tendría sentido. En particular, la Misa describe una realidad compartida por los individuos que asisten a ella llenando de sentido cualquier tipo de acción o acto que tenga lugar dentro de la misma.

En la iglesia, durante el rito, la participación en general de los creyentes puede variar según la persona, es decir, no todas ellas celebran la Misa con la misma emoción e intención. Se puede observar que, en efecto, los jóvenes son los que más la celebran, los

que más cantan, los que más bailan, acompañados de algunos adultos que se unen en esta “euforia” que produce el rito. En este contexto podemos destacar lo que plantea Roger Caillois sobre el hombre religioso, éste en Santa Teresita se puede ver como aquel para el cual “existen dos *medios* complementarios: uno donde puede actuar sin angustias ni zozobras, pero donde su actuación sólo compromete a su persona externa, y otro donde un sentimiento de dependencia íntima retiene, contiene y dirige todos sus impulsos y en el que se ve comprometido sin reservas” (Caillois, 2006: 11). En el rito, los jóvenes en gran medida actúan “desinhibidos”, no se trata de sentirse avergonzado por bailar o cantar muy fuerte, en efecto no existe zozobra, hacen manifiesto todas sus emociones y expresan lo que sienten colectivamente. También se abren espacios para que dichas emociones se den en un espacio de “intimidad” en momentos particulares de la Misa, como lo es en la Homilía con la luz apagada, por medio de la invitación del sacerdote a la reflexión y en donde este espacio permite, precisamente, la posibilidad de expresar lo que se siente llegando incluso, en algunos de los asistentes, al llanto.

Para entender mejor el rol que cumplen los jóvenes en el rito, es necesario entender el papel que éste cumple dentro de ellos. Víctor Turner, retoma la distinción que la disciplina antropológica hace del rito al dividirlos entre “ritos de crisis vitales, ritos estacionales o cíclicos” (Turner, 1988: 172). Los primeros se usan para describir transiciones en la vida de los individuos, por ejemplo en sociedades tribales simbolizan el nacimiento o desprendimiento del hijo de la madre como un hecho importante y trascendental en la vida de los individuos, pero también pueden representar un cambio de estatus, como lo describe Leach, de niño a hombre, de vivo a muerto por medio del rito del entierro, de soltero a casado por medio del rito del matrimonio, etc. Los segundos, “hacen casi siempre referencia a grandes grupos y con suma frecuencia llegan a extenderse a sociedades enteras” (Turner, 1988: 172). Este tipo de rituales tienen lugar o pueden estar representados por ritos que conmemoran épocas de cosecha, la cual está marcada por una temporada que es cíclica. Como se ve, los ritos representan algún tipo de intención humana, se manifiestan por medio de las necesidades de los individuos o, bien, representan momentos significativos para estos.

De la misma manera, podemos resaltar los ritos reparadores los cuales “ayudan a readaptar a los individuos a las condiciones básicas de la vida social, en especial cuando

éstas se han fracturado ya sea por procesos económicos, tecnológicos o por rupturas en las relaciones cruciales” (Mayer, 2000: 22), y es éste en particular el que mejor resalta las propiedades del rito en Santa Teresita, considerando que la Iglesia Católica ha tenido que readaptarse para satisfacer las necesidades cambiantes de la sociedad en un rito que busca el “bienestar” de los jóvenes.

El enfoque un poco “festivo” que le ha dado el sacerdote al rito en el templo, ha permitido que, en efecto, muchos jóvenes se congreguen dentro de la iglesia. No sólo la población de la localidad acude a este rito. Fuera de la iglesia en las calles se puede contar muy fácilmente unos noventa carros de particulares que acuden a la celebración y en algunos casos se contratan buses para traer personas de otras localidades. De los noventa carros escogimos al azar algunos de ellos para preguntar básicamente de dónde venían y por qué venían a esta iglesia. En cuanto a la primera pregunta, los barrios de procedencia de estas personas se puede destacar Villas de Granada cerca del portal de Transmilenio de la 80, la Castellana que se ubica por el sector de la Av. Suba con calle 100, la Campiña cerca del portal de Transmilenio de Suba, Pablo VI cerca del parque Simon Bolívar, entre otros. Esto evidencia que el templo es de interés no sólo para los habitantes de la localidad sino también para algunos habitantes de la ciudad.

Respecto a la segunda pregunta, la mayoría de la de las respuestas centraban su atención en la forma de realizar el rito, para los asistentes, el rito se realiza no de la manera convencional que tiene lugar en otras iglesias católicas en donde es más “monótono” y no se sienten a gusto. Por esto llegan a Santa Teresita, porque acá el rito es “diferente” en palabras de ellos, no es igual a las demás iglesias en las que han estado y por eso tratan de venir cuantas veces les es posible, hecho que resalta la particularidad de la Misa en el templo.

El rito para los jóvenes se ha convertido en un espacio en el que se sienten participes e incluidos, “es algo muy chévere, es algo inexplicable porque tu tienes un espacio de conexión donde no tienes presión como en cualquier otro grupo social sino es un espacio en que realmente somos amigos, se brinda amor, se siente el amor entre las personas y no importa quién eres o de dónde vienes” (Diana). De esta manera, no es sólo lo que ocurre durante el rito sino la forma en que se articula éste. Entonces, acá se puede destacar la interacción del sacerdote con los fieles, en donde los jóvenes lo ven como un “amigo es un

vacan, nos entiende y sobretodo nos demuestra su amor” (Diego). Se resalta el papel del rito diferenciándolo de otro tipo de experiencias que han tenido en otros templos católicos al decir: “cuando he hecho el intento de ir a otras iglesias para ver cómo se maneja, realmente no me siento totalmente a gusto, digamos que los padres de pronto son muy litúrgicos, no hay aplicabilidad de la religión a la vida cotidiana, es como más Dios es el todopoderoso y el hombre es un pecador, mientras que en esta iglesia la prédica de los padres va mas destinada a por qué hacerle el mal a otra persona, por qué no amas por qué no tratas de vivir en total paz amor, convivencia, hacerle la vida más fácil a todo el mundo...acá el mensaje es Dios es amor, Dios te da paz y tranquilidad y es tu apoyo cuando posiblemente estas solo en algunos momentos” (Diana).

Todo esto se da dentro de un marco en el que las ideas son generalizadas, en efecto se ven como una comunidad. Los jóvenes durante el rito se toman de las manos simbolizando una unión una fraternidad, en ese contexto la aglomeración favorece “eminentemente el nacimiento y el contagio de una exaltación que se agota en gritos y gestos, que incita a abandonarse sin traba a los impulsos más irreflexivos” (Caillois, 2006: 101), permitiendo que los jóvenes se desahoguen, se comprometan con el desarrollo del rito, que canten alegremente y se sumerjan profundamente en sus reflexiones. Este espacio, aunque se desarrolla de manera periódica, es decir, cada domingo, les permite escapar de la cotidianidad de sus vidas.

Tal como lo muestra Durkheim, los días de fiesta se configuran para resaltar la relación de lo profano y lo sagrado. Mientras que la cotidianidad de los individuos se desarrolla en un marco de días de trabajo, los días de fiesta, dedicados a la divinidad, le dan sentido a la cotidianidad, a lo profano, se configuran como un espacio para salir de esa cotidianidad y enmarcarse en el espacio de lo sagrado. Los jóvenes ven en Santa Teresita el espacio en donde pueden romper con las rutinas de sus vidas y en el que “se pueden alejar de sus problemas del día a día” (Diego). La forma de interactuar y articular su participación se puede señalar como colectiva; todos se reconocen como parte de un mismo grupo, nadie se siente rechazado, sin embargo, en los momentos de reflexión cada uno expresa sus emociones de manera diferente, mientras unos se expresan abiertamente por medio del llanto, algunos se limitan a quedarse en un silencio profundo; mientras unos cantan fervorosamente, unos lo hacen más recatado. No obstante, eso no impide que se

“sientan cómodos, tranquilos y sin miedo del que dirán... se quedan atrás las preocupaciones los problemas, se siente uno nuevo” (Diego).

En efecto, este rito, se ha configurado en un espacio en el que las personas en general “descargan” sus problemas y angustias. Si la población juvenil es definida como una población problemática, el rito de Santa Teresita está dispuesto a ofrecer un “terapia” para ese tipo de problemas. Durante el rito los jóvenes en efecto se apropian de las oraciones y canciones articulando todas sus expresiones en pro del desarrollo de éste. En este punto, el rito en términos de fiesta, se puede describir a la manera que lo hace Caillois al decir que: “en su plenitud, en efecto, la fiesta debe definirse como el *paroxismo* que a la vez purifica y renueva a la sociedad... Aparece como un fenómeno *total* que manifiesta la gloria de la colectividad y la impregna de su ser; el grupo se regocija entonces de los nacimientos que demuestran su prosperidad y asegura su porvenir... Es también el momento en que, en las sociedades jerarquizadas, las distintas clases sociales se acercan y fraternizan...” (Caillois, 2006: 133,134). En Santa Teresita, como lo han dicho los jóvenes, no se sienten “más o menos” que las demás personas que van al templo, se da lugar a un espacio que busca promover la fraternidad entre los individuos por medio del discurso del sacerdote en el cual los jóvenes se sienten “escuchados y sin miedo a enfrentar los problemas que tenemos, sentimos que Dios nos escucha y nos entiende” (Carlos).

Así, el rito en Santa Teresita se configura a partir de las expectativas de los hombres, no en vano, el sacerdote lo ha pensado de acuerdo a las necesidades de los jóvenes, “la Misa se les da con otro sabor” (sacerdote), en la cual, en efecto, son los jóvenes quienes la celebran, hacen propio el rito. De esta manera, el discurso de la Religión Católica y en particular este rito, se configura en un elemento simbólico que cumple dos funciones. Por un lado motiva a los creyentes a que se inclinen a participar en él, en un marco en el que éste se estructura dependiendo de las necesidades que los jóvenes puedan tener. En este sentido, se piensa en el amor por uno mismo, en brindar un sentido a la existencia de los mismos, en promover, no una vida católica en sentido estricto, sino una vida como mejor persona. Por otro lado se encarga de producir ciertos estados anímicos que les permita exteriorizar sus problemas a través de la suplica o el perdón.

Los jóvenes durante el rito manifiestan diferentes estados anímicos que corresponden a un determinado tipo de motivaciones. En esta medida, “se da sentido a las

motivaciones con referencia a los fines a que ellas deberían conducir, en tanto que se da sentido a los estados de ánimo con referencia a las condiciones que les habrían dado nacimiento. Interpretamos los motivos atendiendo a sus realizaciones, pero interpretamos los estados anímicos atendiendo a sus fuentes” (Geertz, 1995: 95). Los jóvenes encuentran un espacio en el rito que motiva su asistencia, es decir, se motivan a asistir porque se sienten comprendidos. De la misma manera, se entienden todas las emociones manifiestas durante el rito puesto que éste es el que ha permitido que esto tenga lugar.

En conclusión podemos resaltar lo siguiente: 1) El rito en Santa Teresita tiene particularidades respecto a otros ritos católicos, en especial lo que se refiere a la participación masiva de jóvenes. 2) Los jóvenes son una población demográficamente importante tanto en el país, la ciudad y, especialmente, en la localidad. 3) La particularidad del rito está dada en el interés por comprender a los jóvenes e integrarlos a la vida cristiana. 4) En la flexibilidad que dentro de la Iglesia Católica tiene lugar, Santa Teresita hace uso de estrategias pentecostales, evangélicas o cristianas, sin que se pueda decir que en efecto este rito es alguno de los anteriores. 5) Por todo lo anterior, Santa Teresita es una alternativa para los jóvenes frente a las otras misas que tienen lugar en Bogotá.

Capítulo Cinco

Posibles funciones del rito eucarístico e interpretaciones subjetivas de los jóvenes y papel de éste en su vida diaria.

Como resultado de la observación participante, de las entrevistas, del trabajo de campo en general y del paralelo entre lo advertido y dicho por los jóvenes, lo visto en la investigación y la lectura de ello con el instrumental teórico-analítico señalado, en particular con los elementos advertidos de Berger y Luckmann, podemos concluir y postular cuatro funciones del rito eucarístico sobre los individuos que a Santa Teresita asisten y, respectivamente, en la población joven. Estas son las siguientes: 1) El rito integra a los jóvenes a la sociedad y la estructura religiosa. 2) El rito reafirma creencias sociales y religiosas a través del manejo del discurso y los símbolos durante la ceremonia, de esta manera se contribuye a la integración social. 3) En el ritual se reafirman y crean nuevas solidaridades¹⁸ entre sus participantes. 4) El rito educa en lenguajes comunes a sus participantes, crea valores, pautas de comportamiento y ubica en una tradición histórica.

Como se mencionó, estas cuatro hipótesis que acá postulamos, son producto de un extenso trabajo de campo y de las conversaciones con los jóvenes sostenidas durante la realización de la investigación en Santa Teresita. Los cuatro elementos que en este capítulo señalamos como característicos del rito son hipótesis que no van a ser probadas ni desechas en este trabajo.

En relación con el objetivo de esta investigación que es describir las interpretaciones subjetivas del rito eucarístico por parte de los jóvenes y el papel que éste tiene en su vida cotidiana, las conversaciones realizadas con estos giran en torno a contrastar las cuatro hipótesis acá postuladas, no con el objeto de probarlas o rechazarlas, sino con el propósito de entender lo que los jóvenes “creen” que es el rito y lo que en general Santa Teresita hace por ellos. Las hipótesis que defendemos apuntan al análisis que se hizo de la participación de los jóvenes durante el rito, reconociendo que son características particulares las que han dado cuenta de estas por lo cual no podemos generalizar que en todos los ritos católicos

¹⁸ Consideramos solidaridad como una expresión de entendimiento sobre los problemas que las personas puedan tener, de esta manera solidaridad también implica el repertorio de estrategias y respuestas que la parroquia de Santa Teresita en particular usa para ayudar o entender a sus fieles.

ocurra de la misma manera. No obstante, es importante considerar para futuras investigaciones respecto a este tema, los análisis comparados que puedan tener lugar con base en estos cuatro elementos que del rito eucarístico señalamos.

El rito como integrador de los jóvenes a la sociedad y a la estructura religiosa.

En esta investigación hemos señalado que el rito representa y simboliza la unidad para los que lo integran. No obstante, cada persona se diferencia del resto respecto a las necesidades que busca satisfacer y en la misma medida de los problemas o situaciones que cada quien enfrenta. Los jóvenes son conscientes de su particularidad, incluso, dentro de ellos mismos, sin embargo se reconocen como iguales en la medida que hay “adherencia”, es decir, las personas se identifican con las demás personas que al rito asisten. El identificarse, proporciona tranquilidad para los individuos en la medida que creen que las situaciones que hacen que ellos vayan a la Misa, son compartidas por las otras personas que asisten a la iglesia.

Las razones por la cual los jóvenes acuden a la iglesia son muy variadas, o también podríamos decir que las necesidades que conscientemente buscan satisfacer cambian. Debe diferenciarse en todo caso, según claras indicaciones de la teoría sociológica (Durkheim, Merton, otros) entre las causas de un fenómeno social y las funciones de éste; de igual manera diferenciar entre las “causas” y “funciones” aducidas por los autores y el comportamiento sociológico real de estas y en general lejanas de lo manifestado por los agentes sociales. Esta diferenciación es fundamental pues es ella la que permite la construcción de un escenario sociológico que se separe del sentido común.

Para algunos son razones espirituales las que los acercan, fallecimientos de seres queridos devotos de la comunidad y de la iglesia en particular, asistencia permanente a ella de las personas mayores, de sus familias, han hecho que generacionalmente se transmita la vocación de ir a esta iglesia. Otros han llegado porque la iglesia se ha convertido en el centro de “amistad”, es decir, algunos encuentran dentro de ella nuevos amigos o es una oportunidad para conocer gente nueva, en particular en los grupos de oración¹⁹ que se han

¹⁹ La oración es una petición a Dios, un reconocimiento de la majestad de Éste, un vincularse con Él, un implícito sentido de reconocimiento de comunidad con los demás orantes. Cuando hablamos de oración la estamos entendiendo en su forma más básica. Dentro de las características que ésta pueda tener, resaltaremos que la oración es “al Dios de la Trinidad: al Padre, a través del Hijo, por el Espíritu Santo. Puede incluir elementos de adoración, confesión, intercesión, petición o oración de gracias” (Diccionario de las Religiones; 1992: 182). Estas características tienen lugar en los creyentes durante la misa y en otros espacios de su

creado. Respecto a este último punto, habíamos señalado en capítulos anteriores que la iglesia, y en particular el sacerdote que preside la Misa de las siete de la noche, describe a la población joven como un grupo que “está llevado del putas”, por esto la parroquia de Santa Teresita ha creado tres grupos de oración juvenil con los cuales se busca “guiar” y ayudar a las personas jóvenes que a estos asisten.

Para algunos de los jóvenes la iglesia se ha convertido en un puente que le permite desarrollar actividades que no logran realizar en otros espacios. El ver el rito como una estrategia para conseguir amigos es prueba de eso. Entendiendo que para algunos de los jóvenes es complicado socializar en sus contextos más cotidianos, como lo es el colegio o el barrio en donde viven, ya sea por miedo a prejuicios o al rechazo, Santa Teresita posibilita ese espacio de una manera particular. En efecto se consiguen amigos, no obstante, se hace desde una perspectiva religiosa, es decir, que además de ofrecer un espacio para satisfacer cierto tipo de necesidades que no satisfacen en otros espacios, la iglesia se configura en una especie de cotidianidad para los jóvenes que se enmarca dentro de preceptos religiosos, en donde se les enfatiza que no es sólo el amigo por ser amigo, se enfocan en la idea del hermano.

En conversaciones con los jóvenes, los que dentro de la iglesia se han conocido, realizan actividades por fuera de ella, no son sólo los espacios que la iglesia ofrece, una vez abiertos, los jóvenes los toman y participan de ellos, pero al final son estos los que deciden mantenerlos o extenderlos, así conversan entre semana, van a cine, o a fiestas.

Como se define a los jóvenes como una población que necesita ayuda, que presentan problemas y de los cuales, los que a la iglesia acuden, “son vidas que se están transformando... hay muchos problemas en los jóvenes y por su misma edad no saben cómo enfocar su vida... no estamos diciendo que le estamos enfocando la vida a ellos pero si les estamos dando tal vez algunos matices para que ellos sepan y pues tengan el discernir para saber que hacer con ella” (líder de uno de los grupos). Existe un reconocimiento por parte de ellos de esa función o trabajo que la iglesia hace sobre ellos, los jóvenes reconocen que por medio de la iglesia tienen un espacio que no suelen tener en otros momentos de sus vidas y que a través del rito, ven a sus integrantes como sus “semejantes”, con los cuales,

cotidianidad. Cuando hablamos de grupos de oración, no decimos que se remita a la acción que acá describimos, en efecto aparte de orar, los grupos realizan otro tipo de actividades.

en algunos casos, pueden compartir no sólo la integración propia del rito y que se da en él, sino que amplían y consolidan su mundo de relaciones sociales, y con ello, se integran más a la sociedad y a la cultura religiosa específica de la cual pertenece.

Por lo anterior, podemos decir que el rito integra a los participantes de manera firme en la estructura religiosa católica, no de la manera “dogmática” y “autoritaria” que podría desprenderse de muchos de los discursos de las jerarquías católicas y de los sermones y predicas religiosas en muchas iglesias de la ciudad y del mundo, sino por medio de una comprensión del hecho religioso como una relación con un Dios que se manifiesta a través de Jesús con los hombres, para que estos (según la teología cristiana) a través de Él lleguen al Dios padre, un Dios que, a propósito, es único para todo el mundo.

Esta comprensión es un fenómeno sociológico del mayor interés, pues es la que permite darle sentido a la acción de los jóvenes en su relación con ellos mismos y con la comunidad religiosa en general. Objeto de la sociología sería la comprensión de esta comprensión, el advertir el sentido que ella tiene. Esta relación se hace más constante a través de la periodicidad, es claro que algunos sólo acuden a Misa en el momento que lo “necesitan”, necesidad que es momentánea y que se reduce a la asistencia en el rito, no obstante, es claro que los que más asisten, más integran este discurso y comienzan a definir sus relaciones sociales a partir de los preceptos religiosos o a través de su experiencias que tienen lugar en la Eucaristía por medio del discurso del sacerdote durante la Homilía.

Por esto, el rito integra a sus partícipes a través de un discurso en el cual se trata de relacionar a sus integrantes con un lenguaje común pero que busca a su vez diferenciarlos. En la Eucaristía “el mensaje para los jóvenes es muy fresco y el mensaje sí es algo que sí es importante cómo llegue... que el mensaje sea fresco, realista” (Carlos). Esta particularidad, o este intento por “aterrizar” el sermón en algo cotidiano, se evidencia en el momento en el que los jóvenes afirman que el “sacerdote si los entiende, que no se va a la Misa para que lo regañen, sino para que lo acojan a uno y lo entiendan” (Diego). Esta característica nos permite dar cuenta del segundo punto que en este capítulo tratamos.

El rito reafirma creencias sociales y religiosas a través del manejo del discurso y los símbolos durante la ceremonia, de esta manera, se contribuye a la integración social.

Consideramos que por medio de la repetición del rito, se acepta de forma natural, por parte de los asistentes en general y de los jóvenes en particular, las estructuras religiosas, en este sentido se apunta un poco a la alienación de los individuos, en los términos que el marxismo entiende el proceso de alienación. Además de reconocer un orden social, se entiende que éste se corresponde con lo que ocurre en el “mundo de lo divino”. Las representaciones sagradas buscan tener correspondencia con el orden de lo profano. Durante la Homilía se insiste en la necesidad de ser pareja de una sola persona, de concebir a la familia como centro de amor y atención, es más, el mismo sacerdote apunta a que algunos de los problemas que los jóvenes presentan, se deben a la descomposición familiar.

Para los jóvenes lo que el sacerdote dice durante el sermón se basa “en cosas realistas, él no endiosa a Dios sino que coge a Dios y lo baja aquí y dice que Dios es como cualquiera de nosotros y tiene pues si sus cosas que lo hacen ser Dios pero no lo deja lejos sino que lo trae aquí cerca” (Diego). Esto le permite al sacerdote reafirmar el “amor” que debe existir entre los fieles, para él, en el caso de los grupos de oración más que amigos, o una amistad, es una fraternidad, el grupo se define como hermanos.

Respecto al discurso, o mejor, el sermón, los jóvenes lo sienten diferente a la forma que se predica en las demás iglesias católicas. Como se ha mencionado en el capítulo 4, la Homilía para los jóvenes es diferente en la medida que no se sienten “regañados” sino más bien comprendidos y esto es una diferencia grande en términos de efectividad del sermón puesto que la disposición de los participantes para escucharlo y participar en el rito es mayor. Además, también contribuye en la presencia de fieles dentro del templo, presencia que se “unifica” bajo una sola creencia.

Entonces, en efecto, el rito indica la forma de actuar de los individuos, no quiere decir que esto se cumpla cabalmente, algunos, dependiendo de sus necesidades, tomaran o escucharan sólo lo que quieren escuchar en el rito y lo integran de la forma que consideren adecuado en el resto de su cotidianidad. No obstante, para otros, el rito sí estructura gran parte de su accionar diario, permitiendo diferenciar entre fanáticos religiosos y creyentes

corrientes. Los primeros hacen una interiorización más grande del rito y de lo que durante el sermón tenga lugar, los segundos lo hacen de una forma más mesurada y, por que no decirlo, más a su conveniencia.

Hay que aclarar que el rito se puede plantear en términos de una persistente negociación. Durante el trabajo de campo, se advirtió como una constante la invitación por parte del sacerdote de unirse a Dios mediante el perdón por parte de Él hacia sus fieles. Se trata entonces de reconocer que se ha pecado pero que, dentro de ese reconocimiento, se sabe que Dios siempre está dispuesto a perdonar esas culpas, ejemplo de lo anterior es que Jesús decidió morir por los pecados de la humanidad.

Ahora bien, se debe entender que, en nuestro caso particular, la visita a la iglesia ocurre cuando los fieles “quieren renovar la fe, cuando se sienten solos, cuando se quiere conversar con el Señor, a veces cuando uno se siente triste o contento, el templo siempre ha simbolizado un lugar de encuentro entre tu y el Señor” (tomado de uno de los sermones) (ver anexo 9). Lo que dentro de la iglesia tiene lugar durante el rito, se extiende en la cotidianidad de los fieles. Dios entiende en todo momento los problemas por los cuales los hombres pasan. Por ejemplo, el ser joven, es encontrarse en una condición de incertidumbre que se evidencia en situaciones concretas como no tener trabajo, no poder estudiar, etc., por esto, dentro de todos los problemas por los cuales las personas puedan pasar, Dios esta *ahí* para escucharlos y perdonarlos.

Es importante resaltar que la periodicidad en este tipo de discurso ha permitido que los jóvenes se “sientan” comprendidos, que no todo está perdido, que hay alguien dispuesto a escucharlos. La ayuda en este sentido no se mide materialmente, Dios no provee trabajo, pero si provee entendimiento a la situación del desempleo, factor determinante en el inconsciente de los jóvenes, los cuales empiezan a “ver” y “entender” su situación como algo “normal” (teodicea).

En este proceso, no se desconoce el papel que cumplen las canciones. Por medio de ellas se reconoce muchas de las funciones de Dios con los individuos. Podemos citar una en particular que se da en forma de dialogo entre el creyente y Dios pero que reúne precisamente todo lo que componen las teodiceas religiosas, esto es; el afán por explicar las penurias como algo característico de lo humano sin el desconocimiento o abandono de Dios:

Señor, ¿estás aquí? Sí, aquí estoy. No puedo verte Señor, dónde te busco? No busques más, estoy en ti. Hay tantas cosas en mí que no te puedo encontrar. Acaso no confías en mí? Tengo tantas preguntas Señor, No sé por dónde empezar. Se te ha olvidado que soy tu Padre...verdad? Qué sabes tú Señor del mundo, Del hambre de los niños. Y del llanto de las madres? Qué sabes tú Señor? Hijo, yo entiendo tu dolor; Comprende que hace tiempo te di todo mi amor. Te di tierra, semillas que el hombre no cuidó, Y el llanto de las madres mi madre lo vivió. Qué sabes tu Señor, dame una razón. El hombre se destruye sin compasión, y aquí se ha puesto precio a la vida y al amor. Hijo, te di la libertad tu extraviaste el camino. Elegiste matar. Yo te extendo mis manos te ayudo a levantar, pues tu eres mi hijo, nadie te puede comprar. Padre porqué no bajas. Hijo yo estoy aquí. Padre yo quiero verte. Estoy dentro de ti. Dame una mano ahora. Caminaré junto a ti. Yo te doy las fuerzas. Pero por ti no puedo vivir... Déjalo entonces todo y ven en pos de mí. Dile a tus hermanos que el camino es el amor. Quiero decirte Hijo que debes estar seguro. Habrá muchos tropiezos, el mundo está confundido... (Cancionero de Santa Teresita).

Aunque un poco larga, esta canción explica muy bien la condición por la cual el hombre es lo que es porque él lo ha querido. No obstante, Dios está siempre presente para ayudarnos, entendernos y salvarnos. Esto precisamente se reafirma con mayor fuerza cada domingo, ese día, en particular, el fiel se siente más cerca de Dios, y sabe, que como es de humanos error, Él esta para perdonarlo. Retomando la “negociación” que dentro del rito tiene lugar, el reconocimiento que el fiel hace de su pecado, se traduce en la cuota que éste debe “pagar” para ser perdonado. Es negociación en cuanto los fieles saben que cada domingo, y a pesar de todos los errores o pecados cometidos, es un requisito el arrepentimiento como mecanismo de salvación o perdón. Sólo a través de un arrepentimiento sincero, Dios en su infinita misericordia, es capaz de perdonar, en otras palabras lo podemos resumir así: “yo me arrepiento, entonces Dios me perdona”, “estoy dispuesto a arrepentirme, Dios está dispuesto a perdonarme”.

Durante el rito, éste se configura como un factor fundamental en la creación de conciencia colectiva como lo describía Durkheim. En este sentido es claro que el rito “crea” una unidad compartida por los asistentes. Este reconocimiento que los individuos hacen de si mismos como grupo, es lo que permite crear solidaridades que llegan a extenderse en lazos de amistad (como ejemplo de la extensión del rito en la vida de los individuos es lo que ha tenido lugar con los grupos de oración para los jóvenes). La solidaridad en esa medida, parte de la identificación que cada joven hace de si mismo y de los demás,

definiéndose(los) como alguien particular con características similares pero que, por lo mismo, pueden crear lazos solidarios.

El comprender el sistema religioso como algo configurador de conciencia que además está determinado por una relación entre los individuos y Dios, le permitirá a las personas entender los sistemas sociales como algo natural, si bien la Religión Católica defiende la unión familiar censurando, en alguna medida, el divorcio; los individuos que pasen por este tipo de situaciones reconocen la postura de la Iglesia respecto al tema pero, a su vez, entienden a través de ésta cómo funcionan otros sistemas de organización social que contemplen situaciones “no ideales” para los individuos. Esto nos indica que, en efecto, los creyentes no desconocen otros sistemas religiosos y nos muestra que, el tipo de respuestas que en este rito consiguen, satisfacen sus necesidades y explican sus preguntas.

El dinamismo del discurso, permite que los jóvenes entiendan o integren mejor el mensaje y, por lo mismo, se sientan satisfechos con lo que dentro de la iglesia tiene lugar, “yo he ido a muchas iglesias que quedan por mi casa y la verdad que son, no son tan buenas porque hablan y hablan y uno quiere dormirse, en cambio acá no, acá colocan música acá uno baila y la pasa uno muy chévere, acá entiendo que Dios me quiere y me entiende... me ofrecen alegría por medio de los mensajes del padre” (Sandra). Por medio de la iglesia, del rito y del discurso en particular, algunos de los jóvenes se han integrado a los grupos de oración que la parroquia de Santa Teresita ofrece. Esto no quiere decir que los que a estos grupos no asisten no reciban el mensaje del rito de la misma manera, lo que queremos resaltar con esto, es que el tipo de necesidades varía pero, para las que dentro de los jóvenes tienen lugar, la iglesia ha intentado ofrecer una respuesta o cierto tipo de ayuda que intenta hacer un trabajo de integración social con los jóvenes a partir del reconocimiento que ellos hagan de sus problemas.

En el ritual se reafirman y crean nuevas solidaridades entre sus participantes.

Durante el ritual se da paso tanto a la tristeza como a la alegría. Ambos estados anímicos son conducidos por el sacerdote, de la misma forma, ambos estados anímicos están enfocados a “desahogar” las penas, los problemas, las frustraciones por medio de la alabanza a Dios. Se debe aclarar que esta alabanza no se configura como lo mencionó alguno de los jóvenes, “endiosando a Dios”, se da de una manera en la que se instaure a Dios en lo terrenal, en lo propio de cada individuo, en el plano de la cotidianidad, así, la

distancia entre los creyentes y Dios se reduce y, al tenerlo más cerca, los problemas que cada cual pueda tener parecen tener mayor solución, no porque Dios los solucione, sino porque a través de Santa Teresita se ofrecen los medios para la solución de algunos de esos problemas, que no siempre se traducen en problemas materiales (dinero) sino que pueden ser cuestión de ser entendido, no sentirse rechazado, o la necesidad de ser perdonado.

Una de las máximas expresiones solidarias que dentro de Santa Teresita tiene lugar, son los grupos de oración. En Santa Teresita se han creado tres grupos de oración enfocados a la ayuda de los jóvenes, como se menciona en el capítulo 4, y como lo hemos hecho constantemente durante todo el texto, existe una preocupación por parte de la parroquia respecto a qué hacer con los jóvenes. Estos grupos de oración están separados, podríamos decir, por problemáticas. Los grupos de oración se encuentran divididos en dos comunidades: una comunidad ecuménica, es decir, que no se necesita ser católico para pertenecer a ella y ha sido “fundada por otro sacerdote Juan de Dios Amado y esa comunidad se llama el discípulo amado” (sacerdote), la cual enfoca su ayuda a la población gay, reconociendo que “la problemática social y moral del gay es distinta a cualquier problemática” (sacerdote). Este grupo se basa en una ayuda espiritual, por medio de la oración y una ayuda de formación humana la cual se enfoca en “orientar” sus vidas. Los otros grupos se enfocan en la ayuda a la población juvenil en general, en la cual, sus integrantes son en totalidad católicos.

Por fuera de los grupos de oración, y en materia ritual se recuerda la necesidad de entender a las demás personas como semejantes, basándose en experiencias cotidianas para los fieles y que, además de ser entendidas por Dios, son experiencias por las cuales también ha pasado Jesús.

El sacerdote por medio del sermón, ofrece un espacio de comunicación con Dios, dando lugar a un momento único entre el fiel y Dios:

...olvídate de este lugar, de los que están acá, yo quiero que te des cuenta que el Señor nunca se ha cansado de buscarte y que el Señor nunca se ha cansado de esperar tu respuesta... el sigue apostando a tu vida a tus proyectos, el Señor te sigue bendiciendo, a lo mejor tu en este momento no estés experimentado ni la ayuda, ni la fortaleza, ni la presencia de Dios, porque has tenido un dolor muy grande, o porque tienes dificultades en tu relación de pareja, o porque estas atravesando una situación económica complicada, o porque perdiste un ser querido, han sido unos días difíciles... han sido situaciones muy duras, de separación, de tomar decisiones radicales, ha sido a lo mejor una semana, no la mejor para ti, pero no por eso el Señor se ha ido de tu vida y no por eso

puedes afirmar que el Señor te abandono, espera con paciencia un poco, recuerda aquella oración que la paciencia todo alcanza y quien a Dios tiene nada le falta...todo sucede, para aquellos que tienen fe, sucede para el bien, puede ser que tu no estés entendiendo muchas cosas y puede ser también que te sientes tan derrotado que ni quisieras saber de Dios. Pero yo vengo a darte una voz de esperanza, una voz de aliento, Él en su amor, no te abandona, espera un poco, espera un poco y el tiempo de Dios te mostrará por qué suceden las cosas. Por eso, nunca te olvides que Dios te está acompañando, Dios está yendo contigo, Dios viene contigo, Dios siempre está muy ahí contigo, porque está en lo más íntimo, está en tu corazón, tu eres presencia de Dios, y cuando tu caigas en cuenta de que eres presencia de Dios, seguramente no te meterás a los lugares que te metes, tu estas revestido de Cristo, cuando tu eres consciente de que eres presencia de Dios, seguramente tendrás la fuerza para tomar decisiones un poquitico más importantes en tu vida, porque si tu eres presencia de Dios y mis hijos también lo son y tu esposa también lo es y tu padre y tu hermanos también lo son, seguramente tu no los insultarías ni los tratarías como los tratas, cuando descubras la infinita riqueza que tu llevas, cuando tu comprendas lo importante y lo profundamente amable que eres, seguramente aprenderás a respetar la vida de las demás, porque tu estas llamado a ese lugar de encuentro, un oasis, un lugar de reconciliación, porque yo quiero que en este momento tu le abras el corazón al Señor...que le digas que te limpie, que el es el único que te entiende sin juzgarte... (parte del sermón del sacerdote).

Como vemos, el sermón incluye muchos aspectos de la cotidianidad de los individuos y, la forma de tratarlos, es a través de la comprensión de los mismos. Por esto, podemos afirmar que el rito también da forma a las solidaridades, es decir, los participantes se congregan en una unidad con características específicas y comportamientos determinados durante el rito (conciencia colectiva), sin embargo la solidaridad se reconoce en el momento que se aceptan las características particulares que hacen que cada individuo se congregate, haciéndose necesario que éste se identifique con lo que dentro del sermón tiene lugar, por ejemplo, reafirmar que hay una familia que lo espera a uno y que lo quiere, reafirma la solidaridad familiar para el individuo.

Si bien dentro del rito se reafirman las solidaridades primarias de los individuos, es decir, todas aquellas que a su vida pertenecen, también se crean nuevas que tienen lugar en el momento se acude a la iglesia, por ejemplo; los que se sienten solos pueden contar con los grupos de oración, los que se sienten rechazados “cuentan” con Dios y con otros espacios en los que son comprendidos (el caso de la comunidad gay y los grupos de oración). Así, podemos decir que el rito no sólo reafirma solidaridades primarias sino que crea nuevas que pueden ser definidas por categorías como lo son género, edad, trabajo, etc.

Estas características les ha permitido, en el caso de los grupos de oración, definirse como comunidad, “se comienza como un grupo pero se vuelve una comunidad, comunidad en cuanto a que nosotros, aparte de este espacio, nos buscamos y seguimos haciendo amistad en otros espacios, si tu hablas con los demás, muchas veces ellos se ven entre semana, salen entre semana. Entonces no es algo que quede únicamente aquí en el grupo o es algo que se vea reflejado únicamente en venir a la Eucaristía” (Diego).

Como conclusión, podemos afirmar que el rito abre la posibilidad de pertenecer a nuevos grupos en los que existe un reconocimiento de individualidades, las cuales, son ubicadas en espacios apropiados de la vida social y la vida religiosa, el rito de esta manera no sólo es visto por los jóvenes como algo netamente religioso “ellos muchas veces toman la Misa como un ejercicio social, donde se pueden encontrar y hablar... también es un espacio de encuentro con Dios, cumpliendo una doble función para los jóvenes” (Roberto, líder de uno de los grupos de oración).

El rito educa en lenguajes comunes a sus participantes, crea valores, pautas de comportamiento y ubica en una tradición histórica.

Por medio del lenguaje y los símbolos el rito socializa a los individuos en valores y normas. Como hemos mencionado anteriormente, cada uno en su proceso de interiorización y construcción de biografía, acatará y aceptará algunos valores y algunas normas, en la medida que representen una parte importante de su vida, es decir que cada individuo asignará la importancia correspondiente a cada norma y cada valor que la religión profese.

El rito ubica a los partícipes en una tradición histórica específica y, en esa medida, los hace partícipes de ella dándoles sentido a sus biografías individuales y colectivas, permitiéndoles entenderse como inscritos en una línea de continuidad en la cual ellos son esenciales, ocupan un lugar, representan una tradición, son responsables por el futuro de ella, y en consecuencia, deben asumir toda las responsabilidades que de dicha situación se desprenda. Así, el rito inscribe a sus partícipes en un flujo institucional, al ubicarlos en éste reafirma los valores, normas, técnicas y relaciones sociales propias de este sistema religioso y en calidad de tal, permite la construcción de sentidos individuales y colectivos.

Con todo esto, los símbolos, tanto religiosos como discursivos, permiten la construcción de una moral religiosa. De la misma manera nos referimos a Durkheim al considerar a la religión como una comunidad moral, si bien existe una conciencia colectiva,

también existe una moral que identifica al grupo que por el rito se reúne. Para cada cual, dentro de su cotidianidad, esta moral representa diferentes niveles.

Max Weber señala los acentos místicos y acéticos en el ejercicio de la actividad religiosa. En el primero, el creyente se asume como un recipiente de Dios; en el segundo como un ejecutor de sus mandatos. El místico predominantemente contempla, el ascético ejecuta. El cristianismo, en particular el catolicismo y sus diferentes corrientes, ha tenido en diversos momentos de su historia este tipo de acentos.

En particular, en Santa Teresita, el discurso que se profesa es un discurso “abierto” en creencias religiosas. Esto nos indica que en efecto esta parroquia como manifestación de las nuevas orientaciones del catolicismo, en particular desde el Concilio Vaticano II, ha redefinido sus relaciones con los demás sistemas religiosos, dando la opción o la libertad de que sus creyentes puedan escoger otras opciones y en consecuencia abandonar su pertenencia al catolicismo. No obstante por la misma razón muchos se quedan, es decir, la forma abierta en la cual se articula el rito, ha permitido que los jóvenes se sientan libres de escoger lo que más les gusta. En este punto y hablando en un tono mercantilista (mirada, como mencionamos, muy reductora pero que ha sido utilizada, no obstante, para el análisis de las iglesias contemporáneas y en particular para sus estrategias de consecución de fieles) en el cual la religión es una empresa y el rito su producto, la satisfacción de sus clientes, que además son libres de escoger los productos, está garantizada. Para algunos jóvenes “en otras iglesias son más dar el sermón, el evangelio y ya, pero en esta es preocuparse más en crecer como persona en cada Misa y sanar las heridas que uno tenga...esta iglesia se conoce en Bogotá por la libertad de expresión...no existe discriminación religiosa, yo creo que por eso esta Misa es especial... existe discriminación en las demás religiones que depende de la conducta y la ideología que lleve la iglesia” (Pedro).

Aunque en particular los jóvenes se definen como católicos en una amplia gama de definiciones que van desde una cercanía con Dios, o “una parte de la religión que a uno lo forma... es un estilo de vida en cuanto lo que uno busca, es más que creer en Dios o Cristo, es llevar a Dios en la cotidianidad...ser católico implica un orden del ser al hacer, es un ser moral porque la religión no solo se limita a acciones dogmáticas sino también acciones que van en la práctica, en la vida, porque vemos que Dios fue humano y divino, se combinan las dos cosas, ser católico es eso: ser humano y divino...” (opiniones de varios jóvenes). En

efecto en Santa Teresita han encontrado un espacio en el cual se les ofrece algún tipo de bienestar que no encuentran en otra parte, enmarcado en la lógica católica.

El trabajo que hace el rito sobre los jóvenes lo podemos caracterizar de la siguiente manera: al socializar los jóvenes crean personalidades (en términos de Luckmann identidades), además personalidades con características particulares determinadas por un contexto religioso, ese contexto determina que esas particularidades se traduzcan en propiedades de la personalidad que le permiten a los jóvenes convertirse en sujetos activamente religiosos. Dicho de otra manera, los procesos de interiorización que experimentan los jóvenes a través del mundo religioso y los cuales, en parte, definen su personalidad, permiten que los jóvenes estén más dispuestos a la participación de actividades enmarcadas en ámbitos religiosos, que, además en dichos ámbitos, se les puede garantizar la satisfacción de cierto tipo de necesidades, las cuales no siempre logran satisfacer por otros medios.

En esta medida, aunque algunos jóvenes no se acerquen a la iglesia por una intención netamente religiosa (como es el caso de los jóvenes que asisten para conseguir amigos), su socialización está determinada por un contexto religioso que estipula, o por lo menos indica, la forma “correcta” de actuar con los semejantes. Por lo cual creemos que por medio del rito, se les determina a los jóvenes pautas de comportamiento en un proceso de aprendizaje para que, los asuntos de materia religiosa, sean interiorizados por ellos y, con el tiempo, le sean propios los lenguajes religiosos que le permitan discernir lo que la iglesia espera de ellos. Ejemplo de lo anterior es que no todos usan el mismo lenguaje religioso, es claro que algunos usan palabras propias del catolicismo como lo es decir homilía en lugar de sermón, situación que depende, en muchos casos, de la periodicidad con que se asiste a la Misa.

En efecto, podemos decir que la Eucaristía en Santa Teresita reúne las cuatro características anteriormente expuestas. Los niveles de intensidad con que cada una de estas es interiorizada por el individuo, depende de la disposición que éste tenga al respecto. En general podemos decir que Santa Teresita es definitivamente particular, ésta se enmarca en un contexto que acepta las libertades de los individuos, libertades enmarcadas en una atmósfera de pluralidad religiosa, en la cual ésta iglesia, enfoca sus actividades a partir del reconocimiento de dicha pluralidad y libertad que tienen los individuos de escoger el

sistema religioso que más les guste o en el que mejor se sientan, tratando de ofrecer una experiencia diferente para todos los creyentes que a ella asisten.

Así, sus esfuerzos se definen en un intento de evangelizar a la población por medio de un sermón que cambia la relación de Dios con los fieles. El rito busca ayudar a los feligreses a “ser mejor cristiano” por medio de un discurso que pone a Jesús en el plano de lo cotidiano:

“Jesús muchas veces intentó escapar como lo hacemos todos en situaciones difíciles... pero por qué Jesús sigue hasta el final? Por qué Jesús sintiendo que todo está en su contra, que todo está adverso, va hasta la cruz... y la única respuesta a esta pregunta, es que Jesús tenía claro su proyecto de vida, porque Jesús tenía claro que no estaba haciendo ningún mal, que él para alcanzar sus objetivos o para alcanzar sus metas, no estaba matando como hacen muchos, ni estaba pisoteando a nadie como hacen muchos... Jesús lo único que hizo en esta vida fue promover los evangelios... Jesús se arriesgo a perdonar a los pecadores, Jesús se arriesgó a sanar a los enfermos, Jesús se arriesgó a abrazar a los desprotegidos, a coger pecadores públicos como prostitutas, Jesús sencillamente se dedico a decir amanse los unos a los otros, pero amanse con un amor muy propio muy personal, amen como son capaces de amar al otro...porque no son las normas las que cambian al mundo, no son los mandamientos los que transforman el corazón del hombre, no es que lo que traigo puesto lo que genera una conversión en el ser humano, lo único que realmente cambia al hombre, que transforma al hombre, es la experiencia de amor que pueda tener en el corazón... donde uno es amado y se siente acogido tu siempre respondes con el respeto y la solidaridad, donde tu te sientes no solamente amado, acogido y actúas con respeto, tu también aprendes que a las otras personas se les puede tratar con docilidad con dulzura... se trata de cambiar tu corazón, de decir que a pesar de todo lo que tu haces, que yo te amo, que yo estoy contigo hasta el final, eso es lo que nosotros debemos aprender de Jesús” (parte de un sermón).

Lo anterior es un ejemplo de cómo a través del sermón Jesús se pone como un total “humano” que también tiene miedos, problemas como cualquier hombre, esto le permite a los creyentes entender que sus problemas, sus miedos, también son experimentados por un ser superior a ellos, la diferencia está en que Jesús sabía cómo vivir su vida, promoviendo el perdón y la comprensión entre los seres humanos. Es esto precisamente lo que apunta al objetivo de ser mejor cristiano, por esto podemos decir que el rito tiene esas cuatro características que constituyen un “todo” de acción para sus creyentes, es decir, que por medio del rito se imparte una doctrina religiosa y se espera que los individuos actúen de acuerdo a ella.

En este capítulo, hemos dado muchos argumentos a favor del rito, de las funciones que vemos él cumple. Sin embargo, como hemos dicho anteriormente, esas funciones se plantean como argumentos a favor de la formulación de hipótesis, que deben ser aprobadas en otra investigación, en donde se trabaje con muestras más grandes y de igual manera con análisis comparados. No obstante, consideramos que este trabajo sí constituye un punto de partida importante en el desarrollo de la disciplina sociológica, estamos dando cuenta de un fenómeno social específico. De la misma manera que llegamos a concluir cosas importantes sobre el mismo, esto es; las funciones que el rito cumple sobre los jóvenes. Resaltamos, de igual forma, que no es sólo el rito el que hace todo el trabajo sobre los jóvenes, en efecto podemos afirmar que éste cumple las funciones anteriormente descritas, pero a su vez la iglesia de Santa Teresita proporciona el espacio social y cultural (además del templo o estructura física propiamente dicha), estructurado de una manera particular, para que todo lo que postulamos, tenga lugar y se pueda extender a lazos sociales más amplios, es decir, que las interacciones que los individuos sostienen dentro de éste, no se quedan solamente en el rito, sino que éste, al cumplir sus funciones, se recree permanentemente en la vida de los participantes en él, vale decir en lo que de profano tiene y en sus vínculos con lo sagrado.

Conclusión.

Hemos visto cómo los símbolos, no sólo se configuran como algo del ejercicio cotidiano del hombre, sino que por ello mismo son de vital importancia en el contenido religioso. En el rito de la Eucaristía o Santa Misa de la iglesia de Santa Teresita en Bogotá, los símbolos cobran vital importancia a través del discurso. También mencionamos los posibles cambios durante la realización del rito de la Eucaristía en Santa Teresita, advirtiendo que no había nada en él que no estuviera sugerido por el Concilio Vaticano II y se realizaba cumpliendo con las directrices del Misal Romano. Respecto a la participación de los jóvenes, vimos cómo ella define una de las características más importantes de esta iglesia puesto que en la Misa del día domingo a las siete de la noche, estos son mayoría. Las respuestas del por qué ellos van a Misa, se puede generalizar en que en esta iglesia el rito se realiza de manera diferente, es decir, que se articula de forma tal que los jóvenes no se aburren, no se sienten regañados, y dentro del templo, no se sienten rechazados o diferentes. Respecto al rito y el papel de éste en la vida de los jóvenes, observamos que el éste se caracteriza por cuatro funciones en particular (funciones expresadas a manera de hipótesis) y que estas son reconocidas por los jóvenes, no de manera explícita, sino a través del desarrollo de sus vidas.

Así, podemos decir que la representación del mundo para los jóvenes a través de Santa Teresita se da, como describíamos en el capítulo 3, basándose en dos dimensiones: una “dimensión de representación del mundo, de cosmovisión: ¿cuál es el orden que tiene el mundo? Y otra dimensión normativa: ¿qué es lo que yo debo hacer en el mundo?” (Hernández, 2007: 101). Durante el sermón, se explica la relación de lo divino con lo profano, situando al primero en el plano de lo segundo. De la misma manera se invita a los creyentes a “ser” como Jesús, guiando sus vidas bajo la idea de “ser mejor” persona, cumpliendo así las dos dimensiones.

Durante el rito, refiriéndonos a lo sagrado, podemos decir que existe una polaridad en el momento de realizar el rito, esta polaridad la podemos definir a través de la relación entre lo puro y lo impuro, no necesariamente como algo que se repele el uno al otro sino como características de las personas que se encuentran dentro de la Misa. “el uno atrae, el

otro repele; *uno* es noble, el otro innoble; uno provoca el respeto, el amor, el agradecimiento; el otro, la repugnancia, el horror y el miedo” (Caillois; 2006: 37) estas características se pueden retomar, la primera como algo propio de Jesús y la segunda como algo propio de los humanos, no obstante, como las primeras son características tan nobles, son capaces de entender y perdonar lo errores de las segundas, permitiendo ejemplificar la vida de Jesús como el modelo a seguir, como el principio para ser un “buen cristiano”, creando en consecuencia puentes entre lo humano y lo divino, entre lo profano y lo sagrado e invalidando la oposición absoluta entre estos dos términos.

En este punto, podemos destacar la participación del sacerdote y la forma en la cual él preside la Misa. Podemos afirmar que se trata de una relación entre él y los fieles en la cual “cuanto más intensa es la fuerza, más prometedora es su eficacia; de ahí la tentación de transformar las manchas en bendiciones, de hacer de lo impuro un instrumento de purificación. Con este fin, se recurre a la mediación del sacerdote, al hombre cuya santidad lo hace capaz de acercarse a la impureza o de absorberla sin temor, que sabe en todo caso los ritos que le han de preservar. Que posee el poder y conoce los medios de desviar hacia el bien la energía maléfica de la infección, de transformar una amenaza de muerte en garantía de vida” (Caillois, 2006: 40). Para los jóvenes, el sacerdote no es esa figura jerárquica que infunde temor, para ellos éste se perfila más bajo la figura del amigo que los entiende y que además los puede acercar a Dios; a través del sacerdote, los jóvenes no sólo adquieren el perdón de Dios sino que además logran que los entiendan, los escuchen y los guíen.

Así, el rito se convierte en una fuente de renovación social, podemos situar las hipótesis que planteamos sobre la función del rito, como características del rito reparador que describíamos en el capítulo 4, esto es, que en Santa Teresita se ayuda a readaptar a los jóvenes y en general a sus fieles a las condiciones básicas de la vida social, precisamente porque es una población que ha sido “ultrajada” social, económica, afectivamente, entre otros.

Plantear la participación de los jóvenes en términos de negociación permite entender que los fieles se arrepienten de las cosas malas que hayan podido hacer durante la semana, esto a fin de que traten de cambiar las mismas conductas que los convierten en pecadores, pero con la satisfacción de que, una vez más, Dios los escucha, entiende y perdona. Por

medio del rito, las personas se sienten renovadas, han entendido sus posibles tragedias y han encontrado el espacio donde tratarlas, pueden ir a la iglesia con la garantía de ser perdonados por Dios.

Los jóvenes y en general los asistentes a esta Misa, se desahogan y exteriorizan sus problemas a través del llanto o de los cantos “los excesos de los arrebatos colectivos ejercen *también*, sin duda alguna, esta función: aparecen como una deflagración brusca tras una comprensión larga y severa” (Caillois, 2006: 105). Esto quiere decir que los jóvenes, por medio de sus problemas, logran tener los motivos suficientes para lograr dicha participación, la cual está guiada por el sacerdote y en la cual las “subidas” y “bajadas” anímicas son constantes. Se empieza en forma de fiesta por medio de los cantos colectivos, posteriormente, se hunde en profundo recogimiento, en un silencio total en una relación no colectiva, sino que cada persona está ensimismada en las situaciones que lo llevan a la iglesia, por último, se retoma de nuevo el carácter festivo de la Misa a través de los cantos colectivos.

Considerando que la población juvenil es una población “problemática”, que necesita ayuda y que por lo general se encuentra por fuera de las actividades religiosas, en gran parte porque en búsqueda su identidad, se sumergen en espacios de interacción social diferentes a una iglesia (como lo son centros comerciales, parques de diversión, cine, discotecas, etc.) no se puede garantizar que el rito se constituya como un “cohesor social eficaz” (González, 2007). No obstante en Santa Teresita ocurre un fenómeno digno de ser revelado. Allí se “rescata” esa población poco entendida, problemática y reacia a las actividades religiosas. Entonces podemos decir que en esta iglesia el rito sí se constituye como un cohesor social eficaz, en la medida que está orientado a integrar sectores de la sociedad que usualmente no asisten a este tipo de prácticas y que en algunos casos, son sectores marginados o rechazados del ejercicio religioso (el caso de la comunidad gay).

Así, la iglesia *está ahí* para quienes la necesitan, más que decirle a los jóvenes qué hacer, se trata de entenderlos y de esta manera “guiar” sus vidas. Los espacios para la extensión del rito en la cotidianidad de los jóvenes se evidencian por medio de los grupos de oración. En efecto estos, al ser proporcionados por la parroquia, tienen una orientación religiosa, pero cabe anotar, que no se trata de un adoctrinamiento religioso, al menos en sentido estricto. Cada joven toma lo que considera necesario para su vida, unos darán más

importancia a los contenidos religiosos, mientras que otros se centrarán en la posibilidad de ser escuchados o tener amigos.

Por esto, para algunos más que un rito, es un espacio en el que pueden desarrollar actividades que usualmente no desarrollan por fuera de éste. Así, no se trata de la parroquia como tal, es decir, los jóvenes no acuden a ella por el solo hecho de ser parroquia y necesitan una ayuda de tipo espiritual o religioso. Lo que ocurre es que Santa Teresita es un espacio en el cual se pueden desarrollar actividades necesarias para los jóvenes (como lo puede ser el hacer amigos), y que no les han sido provistas en otros contextos, o por lo menos de manera exitosa.

En esta medida nos permitimos señalar a Santa Teresita como un instrumento por medio del cual los jóvenes consiguen más que una ayuda espiritual o un “tratamiento” para ese tipo de necesidades. Si bien algunos necesitan cierto bienestar, de alguna manera, un entendimiento religioso que es provisto por el rito. Otros en cambio extienden sus necesidades y encuentran en Santa Teresita el espacio para satisfacerlas, este es el caso de los que buscan crear nuevos lazos sociales, amigos, pareja, etc. En todo caso, consideramos que por medio de esta iglesia las personas encuentran actividades que no suelen encontrar en otros espacios.

Por todo esto, no se trata de ser católico como tal, para muchos jóvenes las ideas que tienen acerca de lo que es o representa el catolicismo no coincide con las representaciones que el catolicismo hace de algunos de sus símbolos e incluso de su doctrina. En las conversaciones sostenidas con los jóvenes, estos, muchas veces no saben lo que simboliza la Cruz o el Credo y su lenguaje no está articulado por medio de palabras con alto contenido religioso, como para poder determinar que “viven” el catolicismo. Sin embargo, ya sea por medio del rito o de la parroquia en general, los jóvenes encuentran el tipo de ayuda que necesitan, ¿cuál? Depende de la necesidad de cada uno, para algunos será el entendimiento, el no ser rechazados, el sentirse igual a los demás, el tener la posibilidad de tener amigos, etc.

En conclusión, Santa Teresita a través del rito ejerce una función social que se enmarca en el contexto de la diversidad cultural y por ende religiosa. Tal como lo sugiere el Concilio Vaticano II, esta iglesia es el ejemplo de estar abierta al dialogo con otros sistemas religiosos. Logra integrar en el seno religioso población que se encuentra muchas veces

marginada del catolicismo (la comunidad gay), los perfila como una población que necesita ayuda y en esa medida enfoca sus esfuerzos en ayudarla.

El sacerdote reconoce que el camino a la construcción de ese “entendimiento” entre otras religiones y dentro de las ideas que se sostienen en el mismo catolicismo es largo. En el mismo sentido, “recuperar” al hombre, es decir, devolverlo a su vida religiosa es una tarea ardua:

“yo siento que la Iglesia comenzó a hacer un camino paralelo al camino moderno, al camino del hombre y se separaron y se distanciaron, o sea, vamos por dos caminos, la Iglesia está convencida que este es el camino y el joven está por este camino convencido que esa es su felicidad y no hemos encontrado un punto de unión... qué será lo que nos une, que la Iglesia se desarme un poquito frente al hombre, o sea, que la Iglesia deje de ser tan impositiva e inquisitiva en muchas de sus cosas, para que el hombre ahora que está menos impositivo y de menos compromiso pueda encontrar un vínculo de unión... la iglesia se volvió a veces como una serviteca, el hombre viene tanquea y se va, tanquea su espiritualidad, su fe y cree que cumple unos deberes, pero no se está sirviendo de la espiritualidad de la iglesia para nada, él está llevando una vida aparte, pero yo siento que ha sido culpa de la jerarquía de la Iglesia...yo siento que en Santa Teresita estamos haciendo algo muy simpático y es tratando de hacer lo mismo que hizo Jesús, qué hizo Jesús, trato de seducir al hombre y el hombre se descubrió amado en Jesús y reconciliado, nosotros estamos tratando de seducirlos y de enamorarlos de Dios, entonces el hombre ya no viene acá a cumplir una necesidad desde mandatos, sino que viene a alimentarse” (sacerdote)

Por lo anterior, podemos evidenciar en esta iglesia el Ágape cristiano en el cual se plantea “el acceso a la divinidad, por medio del amor al prójimo y del amor gratuito y sin distinción que Dios otorga a sus hijos... Este ágape igualitario y fraterno es ofrecido como una posibilidad discursiva con la cual identificarse, al tiempo que constituye una invitación a la satisfacción de las necesidades afectivas individuales, vulneradas de una u otra manera en la estructura secular” (Ospina, 2007: 397), por esto los sermones se enfocan a promover el amor como mecanismo por medio del cual se es “mejor” persona. No se trata entonces de acabar con el dolor, el sufrimiento, o los problemas de los creyentes, se trata de hacer llevadero cada uno de esos problemas.

Podemos entonces concluir que el sermón gira en torno al tratamiento de la teodicea, más que una promesa en el más allá o la salvación, se trata de entender a las personas por sus problemas diarios y así, proporcionarles “tranquilidad” mediada por el sacerdote y establecida con Dios. Podríamos decir que para los asistentes, los problemas “terrenales” se han configurado de mayor importancia que los “divinos”, es decir, que en

las sociedades modernas más que “ir al cielo” se trata de estar “tranquilo” en la tierra, y esa tranquilidad se logra a través de la satisfacción de necesidades materiales, pero que en el contexto religioso, la tranquilidad se logra con el entendimiento de esas “penurias” a las que los individuos se enfrentan y que, por medio de otras personas (sacerdote, amigos, etc, o de la relación directa con Dios), se puede llegar a interiorizar la idea de que esa situación es en efecto momentánea y que depende de cada persona saberla “llevar” o solucionarla. La diferencia en el discurso del sacerdote respecto a las otras iglesias católicas gira en torno a lo siguiente:

“La diferencia es cuando a mi me importa el que está sentado al frente, o sea cuando yo siento que tu sufrimiento, que tu dolor, que tu pecado a mi me duele, entonces yo hago todo hasta lo imposible por convencerte que las cosas pueden ser distintas. Y por eso el lenguaje trata de ser un lenguaje mucho más cariñoso y amoroso, yo te estoy aconsejando como alguien que quiere tu salvación, hay muchos sacerdotes que no les importa el que está al frente, entonces habla, y cuando uno no siente afecto por el que está enfrente difícilmente le llega” (sacerdote)

Así vemos que todo gira en el tratamiento de la teodicea contemporánea basada en el entendimiento de las situaciones sociales, se trata de “aguantar”, que Dios proveerá, ¿cuándo?, no lo sabemos, es por eso que acudimos a la iglesia y por eso lo que dice el sacerdote en ésta es importante, a través de él tenemos la “tranquilidad” que necesitamos para poder sobrellevar esos problemas.

Bibliografía.

- Aldazabal, José. *Gestos y Símbolos*. Centro de Pastoral Litúrgica, Dossier CPL no 40, Barcelona. 1997.
- Bastian, Jean—Pierre. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, D.F: Fondo de Cultura Económica. 1997
- Beltrán Cely, William Mauricio. *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe*. Bogotá, Editorial Bonaventuriana. 2006
- Beltrán Cely, William Mauricio. *Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá. Un acercamiento a la descripción del pluralismo religioso en la ciudad*. Serie *Encuentros*. Tesis laureadas, Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. 2004.
- Berger, P y Luckmann T. *la construcción social de la realidad*. Amorrortu. 1979.
- Berger, Peter Ludwig. *El dosel sagrado para una teoría sociológica de la religión*. Kaios. 2006.
- Bourdieu, Pierre. *Cuestiones de Sociología*. Istmo, Madrid. 2000.
- Caillois, Roger. *El hombre y lo Sagrado*. FCE. 2006.
- Catecismo de la Iglesia Católica Versión Virtual de la página oficial del Vaticano. http://www.vatican.va/archive/ESL0022/_INDEX.HTM.
- Cifuentes, María Teresa. *Pluralismo en el catolicismo actual*. Universidad Nacional de Colombia. 2007.
- Concilio Ecueménico Vaticano II, Constitución sobre la Sagrada Liturgia, [Sacrosanctum Concilium](#).
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE. www.dane.gov.co.
- Diccionario de las Religiones. Editorial Epasa, Madrid. 1992.
- Douglas, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, Madrid 1973.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones Akal. 1992.
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Ediciones cristiandad, Madrid. 1981.

- Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Aguilar, Madrid. 1976.
- Feurbach, Ludwig. "La esencia del cristianismo". Trota, Madrid. 1995.
- Fortin-Melkevik, Anne. *La exclusión recíproca de la modernidad y de la religión en algunos pensadores contemporáneos: Juergen Habermas y Marcel Gauchet*. 1993.
- García Moreno, A. *Simbolismo Religioso. II La Sagrada Escritura*. En: Gran Enciclopedia RIALP. Ediciones RIALP. S.A, Madrid. 1989.
- Garrido Bonaño, M. *Liturgia. I Estudio general*. En: Gran Enciclopedia RIALP. Ediciones RIALP. S.A, Madrid. 1989.
- Gassó, José María. *Cruz*. En: Gran Enciclopedia RIALP. Ediciones RIALP. S.A, Madrid. 1989.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona. 1995
- Gonzalez Cabra, Jaime. *¿Es posible un sagrado colectivo hoy?*. Universidad Nacional de Colombia. 2007.
- Gran Enciclopedia RIALP. Ediciones RIALP. S.A, Madrid. 1989.
- Hernández, Miguel Ángel. *Religión: Tradición y Modernidad*. Universidad Nacional de Colombia. 2007.
- Ipas, Jorge. *Simbolismo Religioso. I Historia de las religiones*. En: Gran Enciclopedia RIALP. Ediciones RIALP. S.A, Madrid. 1989.
- Jung, Carl. *El hombre y sus símbolos*. Caralt. 1997.
- Leach, Edmund. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Siglo XXI. 1985.
- Marx, Carlos. *El Capital*. FCE, México. 1977.
- Mauss, Marcell. *The gift the form and reason for exchange in archaic societies*. Norton. 1990.
- Mayer Leticia. *El análisis del ritual aplicado a la historia de México*. Alteridades. 2000.
- Ospina Martínez, María Angelica. *La renovación carismática católica: una fuente contemporánea de la eterna juventud*. Universidad Nacional de Colombia. 2007
- Salguero, José. *Altar. II Sagrada Escritura. Nombre y significación*. En: Gran Enciclopedia RIALP. Ediciones RIALP. S.A, Madrid. 1989.

- Sapir, Edward. <<symbols>>, *Encyclopedia of the Social Sciences*. En: Turner, Victor. *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid. 2005.
- Tejeiro Sarmiento, Clemencia. *La investigación social del fenómeno religioso en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia. 2007.
- Turner, Víctor. *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Taurus, Madrid. 1988.
- Turner, Víctor. *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid. 2005.
- Valadier, Paul. *La iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*. París. 1987.
- Weber, Max. *Tipos de comunidad religiosa en: Economía y sociedad*. Fondo de cultura económica. 1997.
- Yabar Lecea, J.M. *Simbolismo Religioso. III Liturgia*. En: Gran Enciclopedia RIALP. Ediciones RIALP. S.A, Madrid. 1989.