



Que esta misa nos haga soñar

Laurel Marshall Potter

COLECCIÓN REFLEXIONES DESDE
LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA VOL. 3



REFLEXIONES
DESDE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA
VOL. 3

Que esta misa nos haga soñar

por
Laurel Marshall Potter

ENERO DE 2025

Colección Reflexiones desde la Teología Latinoamericana

Volumen 3

Que esta misa nos haga soñar

Primera edición

Antiguo Cuscatlán, La Libertad, enero de 2025

Maestría en Teología Latinoamericana

Universidad Centroamericana

José Simeón Cañas

Comité Editorial de la Colección:

MARTHA ZECHMEISTER, directora

ENA MORALES DE CALDERÓN, lectora y asesora
teológica

PEDRO IRULA, editor de los textos

Imagen de portada:

Fotografía tomada por Laurel Marshall Potter

Imagen de portada: Alexander Serpas, 2022.

Encabezados y dibujos interiores: Alexander
Serpas, 2022.

Fotografías interiores:

Laurel Marshall Potter, 2022.



Esta obra se distribuye de manera gratuita a través de una Licencia Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0. Usted es libre de copiar y distribuir el libro. Debe dar crédito de manera adecuada al usarlo. No se permiten usos comerciales de esta obra. No se permite la distribución de materiales derivados de esta obra. Para más información, visite este [enlace](#).



Sobre la autora

Laurel Marshall Potter

En cuanto a la teología, Laurel Marshall Potter se diplomó en la escuelita de teología de las CEB del país en 2014. Posteriormente, siguió trabajando en comunidad su reflexión sobre la praxis de la fe como parte de la Maestría en Teología Latinoamericana en la Universidad José Simeón Cañas en San Salvador (2015) y en la Facultad de

Teología en Boston College (Ph.D., 2024). Actualmente, vive en mni sota makoce, “donde las aguas reflejan los cielos,” tierras ancestrales de los pueblos dakota y anishinaabe, y forma parte de la Facultad de Teología de la University of St. Thomas. Estos dos cuadernillos representan un resumen muy general de su trabajo dialogal y participativo con las CEB acerca de su práctica actual litúrgica y sacramental, un mirador para la reflexión en el largo camino de articular una teología litúrgica de la liberación desde las comunidades.

Contenido

Sobre la autora	3
Capítulo introductorio	8
La teología sacramental y su crisis en América Latina	18
<i>Sacrosanctum Concilium</i> : la renovación litúrgica conciliar	32
La realidad sacramental latinoamericana	38
El contexto eclesial de la práctica litúrgica de las CEB contemporáneas: ¿de dónde venimos?	53
La Iglesia salvadoreña	55
Las CEB: una historia incompleta en 4 viñetas	67
I: Nacimiento	68
II: Re-existencias en la posguerra	75
III: Marginalización	88
IV: Actualidad	100

**Escuchemos al pueblo:
escuchemos la tradición 113**

Escuchemos al pueblo 113

La Eucaristía 120

Escuchemos la tradición 142

Símbolos de libertad 143

Colonización e inculturación 149

Los altares 168

Los altares 170

Ver 174

Altar 1: El pago de la tierra 174

Altar 2: Acción de gracias 182

Altar 3: El aniversario de la cooperativa
186

Juzgar 194

El sacrificio de la misa 194

El sacrificio de los altares de las CEB
202

Ver con criterios del juzgar:

***Masacre* 208**



Las celebraciones eucarísticas	218
Las comunidades de San Salvador	222
Las comunidades del padre Pedro (Bajo Lempa)	235
La CEB responde por su estilo litúrgico	250
Conclusiones: “Una adaptación más profunda”	268
Bibliografía	279



Capítulo introdutorio

A quien lee,

Queride:

Te escribí la vez pasada desde el inicio de este proyecto, desde los primeros puntos del entretrejo del hilo de mi vida con el ñandutí de las CEB en El Salvador. Hoy te escribo desde el final—

Miento, nuevamente. Estos escritos, el del método y éste que estás leyendo sobre la teología sacramental de las CEB, no son despedidas ni conclusiones, sino una pausa en el camino—un momento para dejar pistas del trayecto que llevamos, un mirador para tomar aire. Para terminar con la sobrecarga de metáforas, son un tipo de espejo, una reflexión de lo que hemos vivido en

estos diez años de trabajo conjunto, queriendo celebrar una fe que libera, una fe que da vida en medio de tanta muerte, tanta destrucción.

En el presente trabajo, me dirijo a lo que identifico, junto a José María Castillo, como una *crisis sacramental* en la Iglesia contemporánea: vivimos actualmente una brecha entre liturgia y praxis cristiana. Para algunas comunidades o grupos con gran celo por una praxis social liberadora, parecería que la liturgia y la sacramentalidad no tuvieran nada que ver con lo primero. Y para otras, una litúrgica escrupulosamente celebrada no lleva al anuncio del reino fuera de las paredes parroquiales. En los dos casos, afirma Castillo, vamos mal:

[...] si hay gente que no ve el culto como la tarea más eminente y más eficaz que la iglesia puede realizar para humanizar nuestra sociedad

y para conseguir que en este mundo haya menos sufrimientos, en eso tenemos la prueba más clara de que el culto cristiano no se celebra como Dios quiere y como Dios manda. En otras palabras, precisamente porque queremos ser más radicales y más eficaces en el servicio liberador a la humanidad, por eso debemos ser más exigentes en la fidelidad al culto cristiano¹.

Es decir, sin la celebración de los signos y contenidos de la fe, nuestras luchas por inaugurar el reino quedan cortas. Y si nuestra celebración no nos lleva a esta misión, hemos olvidado quién es el Dios que nos acompaña en ella.

Y en medio de esta crisis, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de El Salvador surgen, para mí, como una experiencia que

1 Castillo, *Símbolos de libertad*, 114.

intenta, que quiere, que trabaja por mantener tanto la celebración de la memoria de Jesús de Nazaret como el compromiso fiel al prójimo. Entienden que es una sola cosa, que la una lleva a la otra. El problema que enfrentan, a su vez, ha sido la expresión de una sacramentalidad más allá de los límites de las normas católicas.

Otra manera de decirlo: las CEB apuntan hacia una resolución a la crisis, pero solo si somos capaces, como Iglesia, de renovar nuestra práctica litúrgica y sacramental, sin miedo de –como me lo expresó una vez una persona de las CEB con mucha ternura y risa– “salirnos del guacal”.

De eso se trata, entonces, el presente escrito: queremos contar cómo las CEB de El Salvador se atreven a vivir una celebración de su fe, una sacramentalidad que alimenta y motiva su praxis cristiana por el reino de Dios. Lo haremos a lo largo de cinco

capítulos: el primero expone un poco de teología litúrgica y sacramental tradicional, hasta llegar al Concilio Vaticano II y la Segunda Conferencia del CELAM en Medellín. Un segundo capítulo retoma la recepción del Concilio y del CELAM en El Salvador y cuenta cómo las CEB vivieron esos años, hasta llegar a vivir con libertad una expresión eclesial que va más allá de los muros parroquiales. El tercer capítulo escucha la experiencia de algunas CEB con la celebración sacramental normativa de la Iglesia, junto con algunas perspicacias de la teología que apoyan las inquietudes de las comunidades y dejan pistas para su continuo discernir. Los últimos dos capítulos muestran dos propuestas constructivas de las CEB para una vivencia sacramental y litúrgica que anuncie el Evangelio en El Salvador hoy. Veremos la teología profunda de sus altares, y nos enseñarán cómo celebrar la eucaristía con la materia de nuestros alrededores.

Debo contarles que la base de este resumen *muy general* se encuentra en dos investigaciones que se han trabajado de manera participativa con diferentes comunidades.

Realicé la primera para mi tesis de maestría en el 2014–2015. Consistió concretamente en un proceso de “observación participativa”, a través de la asistencia regular o semanal a las reuniones de una CEB urbana y a diferentes celebraciones grandes de varias comunidades: aniversarios martiriales, cierres de procesos formativos, diferentes temporadas litúrgicas, y actividades en el marco de luchas sociales relevantes para diferentes comunidades. Entrevisté a líderes y participantes de la CEB urbana donde participé regularmente, y observé las varias expresiones de fe que se realizaron durante esos años. También desarrollamos dos pequeños talleres sobre la teología eucarística y bautismal en tres comunidades diferentes, que

representaban diversas generaciones de CEB, diferentes contextos geográficos, y diferentes edades de participantes. Después de cada taller, entrevisté al grupo participante para escuchar sus reflexiones acerca de sus experiencias con la eucaristía y el bautismo, tanto desde la parroquia como dentro de la CEB, a la luz de la teología que habíamos trabajado en el taller. Para más detalle acerca de la elaboración de esta investigación y sus resultados, pueden consultar el trabajo final, “Un gesto vale más que mil palabras: las Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador en la construcción de celebraciones eucarísticas y bautismales”, presentado en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas en 2015.

La segunda investigación duró todo el 2022, ya para la tesis doctoral. En un pequeño estudio diagnóstico en el 2021, identificamos once elementos

de las celebraciones litúrgicas de las CEB, relevantes a su manera particular de expresar la fe. Al año siguiente, reinicié un proceso de “observación participativa” enfocado en estos elementos. Me reconocí más bien como una “participante observadora”, que llevaba seis meses visitando y celebrando con CEB y otras comunidades eclesiales de los departamentos de Morazán, Usulután, Sonsonate, La Libertad, y San Salvador. Al finalizar esta etapa, ocho comunidades o núcleos de comunidades, representando estos mismos departamentos, se comprometieron a realizar otros tallercitos y un proceso de photovoice, en que les participantes tomaban fotos de sus celebraciones comunitarias según los temas y las preguntas acordados por el grupo. Realizamos entrevistas grupales y presentamos las fotos escogidas por les participantes al final del año. Para la tesis, logré analizar

dos de los once elementos. Estas son las reflexiones que aparecen en los últimos dos capítulos de este escrito, sobre los altares y la materia eucarística. Para más detalle, se puede referir al trabajo completo, “Que esta misa nos haga soñar: In(ter)culturación litúrgica y la recepción nustramericana de *Sacrosanctum Concilium*”, presentada en Boston College en enero del 2024. Hace falta seguir trabajando y analizando los datos y cuentos que salieron durante el proceso investigativo, pero aquí adelantamos las esperanzas y luces que ya han aparecido.

Más que todo, ofrezco este trabajo con una profunda gratitud a las Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador. Si a mí me han recibido y enseñado a lo largo de estos años con mucho cariño, confianza, y apertura para colaborar y conspirar, mucho más tienen para ofrecerles

a otras comunidades hermanas en la fe y trabajadoras por otro mundo posible. También me da mucha satisfacción poder integrar estos dos trabajos y compartirlos con el apoyo del equipo de la Maestría en Teología Latinoamericana de la UCA. Agradezco y me sumo a su continua apuesta por una teología cristiana coherente con la realidad y fiel a nuestros mártires queridos.

Como dije al principio, escribo desde un final que es también apertura al futuro, desde un agradecimiento que es también impulso para seguir, desde una celebración de fe que es a la vez compromiso con nuestro mundo y nuestra historia.


Espero escuchar de ti.

Con cariño,

Laurel, como el árbol

16 de enero del 2025

St. Paul, *Mni Sota Makoce*,
NuestrAmérica



1 La teología sacramental y su crisis en América Latina

Los sacramentos en El Salvador se viven así:

Al interior de la iglesia parroquial de Cacaopera, Morazán, tres mujeres solemnes y un sacerdote rodean a un niño en traje blanco. Sus cabellos están mojados y llora. Las olas de sonido del teclado puesto en modo “órgano” rebotan en las paredes enyesadas y en el piso de cerámica en medio de la oscuridad del templo. El tono grave de la canción hace recordar a una de las madrinas que hace unos meses mintió en la charla de preparación bautismal, cuando el catequista le preguntó si estaba tatuada.

En una ermita rural, una niña lee la segunda lectura de la carta de San Pablo a los Romanos. Sus entrañas tiemblan de nervios, pero su rostro es una máscara de formalidad. Después de una semana desvelada ensayando con la Biblia Latinoamericana de su mamá-abuela, siente un alivio al terminar la lectura. Evitando la mirada de la comunidad reunida, retoma su silla en la primera fila de la misa. Al sentarse, escucha al lado que la monitora le dice a su hija: “No estaba preparada para leer en la misa, ni andaba falda...”

En Catedral Metropolitana, San Salvador, una pequeña fila de fieles marcha lentamente hacia el altar para recibir la Eucaristía. En los bancos, hay mujeres con niños en los brazos, hombres con sombreros en las manos, abuelas arrodilladas con la cabeza inclinada o sentadas en los extremos de los bancos

rezando rosarios. Las figuras del fresco de la cúpula, arriba del altar, miran con sus ojos azules todo el escenario. Hay muchos bancos vacíos.

También se viven así:

Una celebración litúrgica de acción de gracias en honor a la primera joven de una comunidad rural que se gradúa de la universidad. La capilla de adobe y tejas está repleta de flores, palmas, una manta con palabras de *foami* con brillantina cuidadosamente cortadas y pegadas felicitando a la graduada. Su mamá y su papá se paran al lado de ella, quien sostiene el diploma en la mano. Durante el ofertorio, lo ofrece en el altar, entregándolo a su comunidad. Un mes después, una tormenta lava la calle. Ella está allí, arreglándola con el grupo juvenil.

Una casa en plena ciudad de San Salvador, cubierta de murales por

dentro y por fuera. Llegan personas de distintas CEB para celebrar el aniversario de las comunidades en el país. Algunos, con el pelo blanco, han estado desde el principio; otros, que nacieron después, traen sus guitarras, flautas, y ukeleles para aprenderse bien los cantos históricos y para soñar otros nuevos. Cada uno lleva un alimento para poner en la mesa grande. Se comparten después de la celebración y quedan doce recipientes de sobras.

Desde su púlpito, a finales de los 70, el arzobispo Romero denuncia la injusticia sistemática y llama a la Iglesia al servicio: "Hacemos una llamada a la cordura y a la reflexión. Nuestro país no puede seguir así. Hay que superar la indiferencia entre muchos que se colocan como meros espectadores ante la terrible situación, sobre todo en el campo. Hay que combatir el egoísmo que se esconde en quienes no quieren ceder de lo suyo para que alcance a los

demás. Hay que volver a encontrar la profunda verdad evangélica de que debemos servir a las mayorías pobres”². Años—décadas—después, en la cripta de Catedral, la comunidad romeriana sigue bailando una misa ruidosa, ofrecida por las luchas justas del pueblo, cundida de colores y alegría.

—

Estas viñetas nos muestran la realidad de las celebraciones litúrgicas en El Salvador, donde conviven múltiples visiones, símbolos y experiencias de Dios.

Para empezar, ¿qué es un símbolo? En nuestros talleres, con las comunidades entendimos el símbolo como una cosa que representa *más* de lo que es. En una ocasión, alguien salió al jardín y regresó con una piedra que puso en medio del círculo de participantes. Hubo

2 Tomado de la homilía del 2 de abril de 1978.

quienes vieron en esa piedra fuerza, fortaleza, estabilidad. Cambiamos la piedra por una camiseta de monseñor Romero: remitía a la justicia, a la lucha, al martirio, a Jesús. Un símbolo hace visible lo invisible, da presencia a lo ausente. Vuelve tangibles las realidades que experimentamos en un plano distinto al de las cosas concretas.

Cambiamos ahora la camiseta de Romero por una bandera de Estados Unidos. La imagen remitía a la guerra civil, a Reagan, al Tratado de Libre Comercio, al militarismo, pero también a los grupos solidarios que han visitado a las comunidades. Lo que en Estados Unidos puede ser un símbolo de autodeterminación, en El Salvador puede significar imperialismo o solidaridad. La misma cosa puede ser símbolo de dos realidades diferentes y hasta opuestas, dependiendo del contexto social desde el cual se interpreten.

El concepto de símbolo sirve al concepto de sacramento.

Más allá de los siete Sacramentos reconocidos normativamente por la iglesia católica, hablar de sacramento es hablar de cualquier símbolo o acción que haga presente a Dios en el mundo.³

Por ejemplo, en su libro *Los sacramentos de la vida*, Leonardo Boff descubre un sacramento en la montaña que ve desde la ventana de su estudio: su enormidad y su carácter macizo le hablan de una realidad última, definitiva; le remite

3 En este cuadernillo, cuando hablamos de Sacramentos con la "S" mayúscula, nos referimos a los siete Sacramentos normados por el magisterio episcopal católica: el bautismo, la eucaristía, la confirmación, la reconciliación, el orden sacerdotal, el matrimonio, y la unción de los enfermos. Cuando hablamos de sacramentos o sacramentalidad con la "s" minúscula, nos referimos a cualquier hecho u objeto que trae presente a Dios o en general de la actitud de ver la presencia de Dios en las cosas concretas del mundo, en el "imaginario sacramental."

a Dios. Esta percepción sacramental de la realidad exige una actitud de *ver más allá*. Requiere fe en la existencia de una realidad que trasciende la apariencia de las cosas, en un Dios al que apunta lo mundano.

La actitud sacramental es una apertura a los mensajes del Dios de Jesús, a quien seguimos los cristianos, en los actos del día a día: una montaña, una noticia en el periódico, una conversación con un amigo.

Boff también define los sacramentos como palabras visibles según las cuales debemos actuar. No sólo representan a Dios, sino que también nos comprometen a oír su llamada y actuar según su voluntad. Ya en su etimología latina, la palabra *sacramentum* se refería a un voto de lealtad al emperador que tomaba un soldado al entrar al ejército. Las primeras comunidades eclesiales

y los escritos cristianos tempranos vincularon ese sacramentum militar con el compromiso del bautismo, que incorpora a quien lo recibe a la Iglesia, al Cuerpo de Cristo. Entonces, si vemos un sacramento en la belleza de la naturaleza, recordamos al Creador que la sostiene, pero asumimos también el mandato de cuidarla. Si lo vemos en la confianza de una niña, que nos recuerda que somos todos hijos de Dios Padre y Madre, asumimos el mandato de defender los derechos de la niñez.

En pocas palabras, los sacramentos son símbolos de un Dios *activo* en la historia. Hacen concreto y visible su proyecto de vida para toda la Creación, y nos llama a participar en él.

La vida cristiana requiere una actitud sacramental. Si se cree que Dios se encarnó en el mundo en la persona de Jesús y que participa activamente

en la historia, es lógico que lo busquemos en estos ámbitos. Aún más cuando creemos que en Jesús de Nazaret, Dios se reveló de manera plena. En este sentido, Jesucristo es el proto-sacramento: “Podemos decir que solamente Cristo es el sacramento fundamental del amor de Dios para el mundo. Cristo es el ministro fundamental de toda celebración sacramental, la cual da a conocer el poder de su presencia entre nosotros”.⁴ La revelación de la vida, muerte y resurrección de Jesús es la base y el criterio para los sacramentos.

Para Leonardo Boff, Jesús es autor, tanto de los sacramentos que podemos llamar cotidianos—tomando por ejemplo la montaña—, como de los siete Sacramentos reconocidos por la iglesia católica.

4 Kurt Stasiak, *Teología sacramental: Fuentes de gracia, caminos de vida*, versión Kindle DX (Chicago: Loyola Press, 2001), Capítulo 2, sección 2, subsección 3, p. 3.

Aunque Jesús no enumeró una cantidad específica de sacramentos oficiales ni explicitó los rubros que hoy están en uso, en él tienen su origen, y su vida la entiende el magisterio episcopal como sello de la autenticidad sacramental de los Sacramentos normativos. Y además, la tradición cristiana lo entiende como ministro o, más exactamente, “garantía” de éstos: por eso se enseña que un Sacramento funciona *ex opere operato*: “por medio de la obra realizada.” El Sacramento no depende, por ejemplo, del calibre moral del ministro que lo celebra, sino de la iniciativa y la voluntad de Dios de estar ahí por sus seres queridos. Boff explica la garantía sacramental así: “Dios nos pronuncia su sí categórico”,⁵ es decir, permanente, absoluto. Dios continuamente nos ofrece su presencia en los Sacramentos —y en los

5 Leonardo Boff, *Los sacramentos de la vida* (Santander: Sal Terrae, 1978), 10.

sacramentos— y allí continuamente tenemos chance, les participantes, de afirmar nuestro propio “sí”.

La afirmación de la presencia de Dios en los sacramentos tiene su valor: imaginemos a un niño que es bautizado, pero después no recibe una formación cristiana. ¡No podemos negar que Dios sí está presente en la vida del niño! Sin embargo, a lo largo de la tradición, el principio *ex opere operato* se ha interpretado en momentos diferentes como garantía de una gracia que salva sin llamar al compromiso. Pero si nuestra respuesta a la presencia divina en el sacramento no lleva un compromiso, podemos preguntar en qué se queda. Boff además denuncia una “actitud capitalista” hacia los Sacramentos oficiales de la iglesia católica: se consumen tanto como sea posible a fin de acaparar gracia. La Iglesia ha respondido a esta interpretación subrayando la santidad

de los Sacramentos para evitar una actitud codiciosa. Pero luego, a su vez, resulta que algunos fieles ya no se sienten dignos de participar, por ejemplo, en la eucaristía dominical, o de “casarse por la iglesia.” Es decir: a lo largo de su historia, la teología sacramental se ha articulado y re-articulado según distintos contextos y problemas—y hay que tener cuidado al momento de universalizar estas enseñanzas.

Por otra parte, el *ex opere operato*, que se refiere a la eficacia o garantía del sacramento, se complementa con otro principio menos conocido: el *ex opere operantis*, que se refiere al aspecto provechoso del sacramento, que solo dará fruto si la persona procura aprovecharlo cuando lo recibe. La gracia de Dios está siempre disponible en los sacramentos, pero tenemos que vivir nuestro compromiso para que resulte provechoso.

Ahora bien, si Jesús es el proto-sacramento, la Iglesia, entendida como cuerpo de Cristo en la historia, es —o debe ser— también sacramento primordial de Dios en la historia. Los siete Sacramentos de la tradición, basados en diferentes momentos de la vida de Jesucristo, confirman la pertenencia de quien los celebre a la iglesia católica, tanto a su aspecto *comunidad* como a su aspecto *institución*. Pero venimos del Vaticano II, de las conferencias episcopales de Medellín y Puebla. Hemos descubierto que la Iglesia es también Pueblo de Dios e Iglesia de los Pobres. Esto conlleva cierta opción sobre la comunidad a la que nos aferramos y el proyecto histórico de Dios con el que nos comprometemos a través de los Sacramentos. Nuestra comunidad tiene como centro y medida a los pobres, y nos comprometemos con el proyecto del reino de Dios, que es buena noticia de vida para ellos.

Esta centralidad de los pobres la ubicamos también en la praxis de Jesús y en el motivo de su muerte. Por eso, tanto los siete Sacramentos católicos como los sacramentos “cotidianos” deben medirse con este criterio.

***Sacrosanctum Concilium:* la renovación litúrgica conciliar**

El Concilio Vaticano II supuso una renovación de la teología sacramental que hemos expuesto hasta el momento. La constitución *Sacrosanctum Concilium* (1963), uno de los primeros documentos conciliares promulgados, expresa los cauces de la renovación litúrgica en siete capítulos que se ocupan de la liturgia, la eucaristía, otros sacramentos y sacramentales,

el oficio divino, el año litúrgico, la música, el arte y los objetos sagrados.

Tras el texto conciliar se asoman debates previos sobre la renovación litúrgica sostenidos por movimientos en Bélgica y Francia, pero que también tenían presencia en NuestrAmérica. Estos movimientos buscaban recuperar la historia litúrgica de los primeros siglos del cristianismo, y es de esta tradición que SC retoma uno de sus conceptos centrales: el misterio pascual.

En la liturgia anterior, el sacerdote, agobiado por la culpabilidad del ser humano pecaminoso, sacrificaba una y otra vez a Cristo, la víctima inocente, para expiación nuestra. El énfasis en el misterio pascual convertía a la liturgia en una invitación a participar en la vida, muerte y resurrección de Cristo. Una celebración que precipite este

encuentro con Cristo se vuelve “la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza” (SC 10).

La liturgia tridentina comprendía la misa como un trabajo propio del sacerdote, de espaldas a la asamblea y hablando en un latín muchas veces ajeno a los fieles, meros testigos del espectáculo representado en el altar. Donde antes la presencia real de Cristo se restringía al ministro, SC la amplía a la asamblea orante y cantante y a la Palabra proclamada. El propósito era la participación “plena, consciente y activa” de la asamblea presente en la celebración (SC 14). De ahí la aprobación del uso de lenguas vernáculas en la liturgia y la revisión de los libros litúrgicos.

Para limitarnos a los elementos que conciernen más de cerca a nuestra investigación, terminaremos

por mencionar el reconocimiento de la “adaptación cultural de la liturgia” (SC 37-40), uno de los puntales para la recepción conciliar en NuestrAmérica y el Caribe.

Aparece una voluntad por superar el eurocentrismo de expresiones anteriores del cristianismo para dejar que el misterio pascual se celebre dentro de los marcos culturales de los pueblos: “La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la Liturgia: por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos” (SC 37). Además de las medidas que ya mencionamos, el Concilio reconoce que “en ciertos lugares y circunstancias, urge una adaptación más profunda de la Liturgia, lo cual implica mayores dificultades” (SC 40). La formulación es vaga y, si se quiere, radical, pero sobre todo permitió el surgimiento

de propuestas creativas y distintos criterios para evaluarlas—y de eso nos ocupamos ahora.

Los sacramentos son parte ineludible de la tradición cristiana. La importancia de estos momentos viene de la autoridad de Jesús como Cristo, pero también porque marcan una profunda humanidad en la que Jesús nació, creció, alimentó y vivió dentro del compromiso con Dios Padre y Madre. Al seguirlo, debemos celebrar estos momentos humanos con el sentido que él les dio. En los sacramentos encontramos el *sí* categórico de Dios—su presencia absoluta—y podemos descubrirlo en los momentos importantes de nuestras vidas, en medio de la Creación donde sigue actuando.

Hasta aquí hemos descrito nociones básicas de la teología sacramental. Por teología

sacramental entendemos una reflexión de la vivencia de los sacramentos dentro de la tradición cristiana que ya lleva dos mil años. Desde las cartas de Pablo hasta los documentos conciliares, esta teología ha producido reflexiones de gran profundidad y riqueza. Pero hay una ausencia notable en este cuerpo teológico: la experiencia nustramericana, a pesar de que actualmente es la región con la mayor población católica en el mundo, según datos del Pew Research Center. Aunque Medellín y Puebla, y en especial la teología de la liberación, asumieron los lineamientos del Vaticano II desde la realidad del continente, los sacramentos no ocuparon un lugar central en su reflexión.

La realidad sacramental latinoamericana

En el pueblo creyente latinoamericano vivimos una profunda sacramentalidad: no nos falta la actitud y la disponibilidad de ver a Dios en las cosas de nuestro mundo, y además, contamos con una fuerte tradición teológica que insiste en un Dios activo en la historia para la liberación. ¿Pero cuál es, entonces, la experiencia de Dios en los Sacramentos desde la Iglesia latinoamericana?

Un dato revelador es que la presencia católica en América Latina decrece. Según los datos mencionados anteriormente, del 84% de adultos criados católicos, solo un 69% mantiene esta identidad religiosa. De las personas que mudaron su identificación católica, ¡al 69% le resultó más atractivo

el estilo litúrgico de otra iglesia! Además, un 60% buscaba un mayor énfasis en la ética. Hemos visto que los sacramentos se describen como símbolos que nos acercan a Dios y nos llaman al compromiso con su proyecto, pero las estadísticas sugieren que una gran parte de la gente católica en la región no experimentan ni una cosa ni la otra en su práctica sacramental-litúrgica. Sin afán de establecer conclusiones definitivas, estos datos apuntan a una brecha entre los postulados de la teología oficial aquí descrita y la vivencia de los sacramentos en América Latina.

Una de las razones que se escuchan con más frecuencia para explicar las fallas en la vivencia sacramental del pueblo es la deficiencia de la *catequesis* sobre los sacramentos. Una y otra vez escuchamos que la formación sacramental común y corriente no prepara a la persona

para asumir un compromiso ni para vivir una fe adulta, sino para recitar el Padre Nuestro o los diez mandamientos. Promueve una concepción mágica y formulista de los Sacramentos, donde el encuentro con Dios y la llamada al compromiso son secundarios al cumplimiento de los detalles ceremoniales del rito: la ropa adecuada, el pago a la parroquia, el festejo posterior. Pero el teólogo español José María Castillo señala que esta formación deficiente no explica toda la crisis. Él ubica el problema de fondo en la cuestión que antes señalamos: la teología sacramental, con toda su sabiduría acumulada, no contempla la experiencia de nuestro continente, la NuestrAmérica, con sus historias y sus culturas, y así con el tiempo se vuelve inadecuada.

Inadecuada, en primer lugar, porque ignora la historia colonial del continente. Los Sacramentos

vinieron a NuestrAmérica como parte de una imposición política, social y religiosa, impulsada por motivos económicos, que implicó el sometimiento, la explotación y la muerte de la población originaria, como lo denunció en su momento Bartolomé de Las Casas, entre otros. El apoyo eclesial, que justificó la invasión y ocupación militar de las Américas, la famosa unión de *la cruz y la espada*, hizo que los Sacramentos, símbolos tangibles del cristianismo, se vincularan con la opresión y la muerte. Más que un encuentro con el Dios liberador de Jesús, eran un encuentro con la corona española. En el contexto del colonialismo, se rompe el significado de los Sacramentos sostenido por la teología tradicional.

Por esta brecha entre el significado tradicional de los Sacramentos y el significado histórico-social que adquirieron desde la conquista,

además del cambio del contexto cultural que ocurrió durante el siguiente medio siglo, los ritos preconciliares—fijados en los cánones del Concilio de Trento, en el siglo XVI—difícilmente podían propiciar un encuentro con Dios y su “sí” categórico. Y después del Vaticano II, la falta de seguimiento a los procesos incipientes de inculturación litúrgica hizo que los ritos posconciliares tampoco utilizaran un lenguaje simbólico adecuado para la iglesia actual.⁶

Ocurre lo que Boff llama la *momificación ritual*: “Los ritos actuales hablan poco por sí mismos. Necesitan ser explicados. Y una señal que tiene que ser explicada,

6 El recorrido de la recepción de SC en el magisterio episcopal latinoamericano lo detallo en la tesis doctoral completa, “Que esta misa nos haga soñar: in(ter)culturación litúrgica y la recepción nustramericana del *Sacrosanctum concilium*” Boston College (2024), capítulo 2.

no es señal.”⁷ Por eso primero hay que preparar a los participantes con charlas y catequesis: ya no son acciones que hablan, sino que hay que hablar por ellas. Y éste, en segundo lugar, es el segundo motivo por el que se juzga inadecuada la teología sacramental en los contextos nustramericanos.

En pocas palabras, el problema es que los Sacramentos se suelen vivir acomodadamente, como prácticas religiosas donde lo importante es cumplir el rito en lugar de propiciar un encuentro vivo con Dios en la historia mediado por símbolos inteligibles. Y a su vez, la teología sacramental del magisterio episcopal no toma en serio la experiencia histórica de Dios ni la realidad actual del continente y sus comunidades eclesiales. Al revés, la teología intenta moldear la práctica a su medida, recortando todo lo

7 Boff, 11.

que no se ajusta. Cuando hablamos de una reforma de la práctica sacramental, en la línea de Castillo y de Boff, buscamos, en primer lugar, restaurar el ciclo hermenéutico de práctica-teoría, y más aún, de considerar explícitamente la experiencia nustramericana de Dios como parte imprescindible de una teología sacramental universal *viva*.

Surgen otras preguntas que también se hacen las comunidades. Más radicalmente, ¿es importante resolver la brecha entre la teoría y la práctica de los Sacramentos? ¿No podemos continuar celebrando los Sacramentos según la formulación clásica y a la vez buscar una conexión real con Dios a través de sacramentos cotidianos, extraídos de la realidad de NuestrAmérica? A fin de cuentas, se sabe que es riesgoso cuestionar la doctrina.

Pero como subraya Castillo, admitir y permitir un *status quo* disfuncional para quienes lo viven no es coherente con la praxis de Jesús y de las primeras comunidades cristianas. Jesús retó a un sistema religioso cuyas prácticas ya no comunicaban a Dios. En su época, el templo, los tiempos sagrados, los cargos religiosos y la propia Ley judía, que el cristianismo sostiene como revelación, se habían tergiversado por la colusión entre autoridades religiosas y autoridades imperiales romanas. Jesús estaba convencido de que “el centro de la religiosidad no es el ritual fielmente observado, ni la sacralidad como categoría básica. El centro es la persona y la experiencia humana.”⁸ Al actuar desde esta convicción, que las autoridades político-religiosas leen como una amenaza a su poder, lo matan.

8 J.M. Castillo, *Símbolos de libertad* (Salamanca: Sígueme, 2001), p. 53

Según Castillo, las primeras comunidades cristianas, siguiendo el patrón de Jesús, rechazaban la idea de límites estrictos en torno a lo sagrado y recibían con recelo los primeros patrones y proto-rituales emergentes: “Se puede asegurar que el Nuevo Testamento dejó la puerta cerrada para que, en el futuro, no se diera la evolución que de hecho se vino a imponer más tarde hacia la sacralidad y los rituales sagrados como mediaciones entre Dios y el hombre.”⁹ Estas primeras comunidades, inspiradas también en las líneas anti-cultuales de los profetas, la tradición sapiencial y los salmos del Antiguo Testamento, postularon que “el culto de los cristianos es la existencia en el amor, la donación y la unidad”¹⁰. Cuando Justino Mártir habla de la Eucaristía:

9 Ibid, 90.

10 Ibid, 96.

...no se refiere a un ritual exactamente detallado y fijado a unos condicionamientos de sacralidad (templo, ceremoniales y sacerdotes), sino que trata de una celebración de la comunidad creyente, en la que participan los 'que se han adherido a nosotros' y los 'que se llaman hermanos' y en la que, además, se exige como condición, no sólo la fe y la regeneración que produce el bautismo, sino también el 'vivir conforme a lo que Cristo nos enseñó'.¹¹

Es decir, la celebración cristiana comporta una experiencia de fraternidad y de adhesión a la forma de vida que trazó Jesucristo. Y a pesar de esta centralidad de la libertad y de lo cotidiano de la expresión cristiana, empezaron a surgir patrones simbólicos y

11 Ibid, 99.

gestos repetidos entre las primeras comunidades. ¡Somos seres culturales! Por naturaleza buscamos marcadores materiales para las realidades espirituales e intangibles que sobrepasan el espacio y el tiempo.

Ireneo de Lyon ayudó a resolver el conflicto entre el rechazo de las prácticas religiosas culturales establecidas y la continua tendencia y necesidad de las comunidades cristianas de los siglos I y II—necesidad que se mantiene hasta hoy—de crear patrones de celebración comunitarios y memoriales. Aclaró que la Torá fue dada, y las prácticas religiosas fueron establecidas, no para el bien de Dios, sino para el ser humano. Es decir, el culto bien entendido es una herramienta de apoyo y fortalecimiento para el pueblo, no un sacrificio para agradar a Dios. Por ello, cuando el pueblo veterotestamentario dejaba

de inspirarse en el culto para vivir un compromiso con la justicia, los ritos se vaciaban de sentido y Dios se enojaba con el pueblo. Así también, lo esencial para el culto cristiano tendría que ser “la marca distintiva de la libertad”: se hace real en la experiencia interior y libre del ser humano. Lo que santifica es la vida de la persona que participa plenamente en el culto.

Otras evidencias confirman la importancia de la celebración comunitaria en el cristianismo primitivo. La tradición se ocupa constantemente del equilibrio óptimo entre la contemplación y la acción. La primera sin la segunda no da frutos. Pero tampoco es posible luchar por otro mundo posible, en la calle, las veinticuatro horas del día, sin recurrir a la contemplación –incluyendo la celebración comunitaria– que inspira y motiva la acción. Jesús encomendó una


misión a los discípulos: “Vayan, pues, y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos. Bautícenlos en el Nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enséñenles a cumplir todo lo que yo les he encomendado a ustedes.” (Mt 28, 19-20a). La evangelización que manda Jesús no separa celebración y acción. La comunidad cristiana está llamada a predicar la Palabra y celebrar los símbolos vivos que comunican a Dios.

En El Salvador, escuchamos entre las comunidades que los Sacramentos se parecen más a las costumbres religiosas subvertidas por Jesús que a las palabras visibles de compromiso y vida que deberían ser. Es necesaria, por ende, una renovación del imaginario sacramental, que solo es posible con un diálogo honesto y abierto—sinodal, diríamos ahora—entre la tradición eclesial y la experiencia y fe del pueblo.

En este trabajo, exploramos las reflexiones y las perspectivas sacramentales que ofrece la iglesia popular salvadoreña como un aporte a la teología sacramental universal. Son reflexiones vivas, pues abordamos comunidades que celebran y reconocen la presencia de Dios en las cosas del mundo a su manera, pero siempre arraigadas en la tradición cristiana. No rechazan sin más la tradición, sino que a falta de encontrar una práctica sacramental oficial que facilite el encuentro con Dios, han tomado un paso valiente, arriesgado: cuestionar la normatividad y celebrar para recordar y compartir la vida, el Reino de Dios, la liberación y la salvación cristiana. La Iglesia popular salvadoreña ha caminado más allá de las normas sacramentales vigentes para hacer ver su fe, denunciar lo que está mal y compartir lo bueno y salvífico de la sacramentalidad cristiana. Como

dice el dicho, *sus gestos valen más que mil palabras*, y nos interesa conocer qué dicen estos gestos. Algunas CEB salvadoreñas nos cuentan qué significan para ellas los cambios que han hecho a los rubros normativos y por qué los celebran como los celebran, en su compromiso por seguir a Jesús más fielmente.





2 El contexto eclesial de la práctica litúrgica de las CEB contemporáneas: ¿de dónde venimos?

El pueblo salvadoreño tiene el cielo por sombrero.

*Tan alta su dignidad
en la búsqueda del tiempo
en que florezca la tierra
por los que han ido cayendo
en que venga la alegría
a lavar el sufrimiento [...]*

*Y dale, salvadoreño,
que no hay pájaro pequeño
que después de alzar el vuelo
se detenga en su volar.*

—Alí Primera, «El sombrero azul»

Debemos decir primero dos palabras sobre la historia eclesial de El Salvador después del Vaticano II y ubicar dentro de ella a las comunidades particulares que estudiamos. Al hablar de celebraciones litúrgicas que van “más allá” de la normatividad doctrinal del magisterio episcopal, suelen surgir preguntas acerca de la “pertenencia” oficial de las CEB a la iglesia católica. Aunque este escrito no es una tesis eclesiológica, la celebración de la liturgia, como veremos, tiene fuertes vínculos con nuestras concepciones de la comunión eclesial.

Primero, veremos brevemente algunos detalles de la recepción del Vaticano II y el CELAM en el país, que despertó resistencia en la mayoría de los obispos salvadoreños. El resultado fue una iglesia nacional bifurcada. Después, presentaremos en cuatro viñetas una breve reseña

histórica —parcial, incompleta— de las etapas o generaciones de las CEB salvadoreñas. Contaremos cómo, en este contexto eclesial, se han quedado actualmente en su mayoría afuera de las fronteras parroquiales. A pesar de eso, propongo interpretar su «nueva forma de ser iglesia», como dicen sus cantos, como un compromiso de fidelidad arriesgada a la teología conciliar.

La Iglesia salvadoreña

La Iglesia salvadoreña tuvo una participación reducida en los grandes parteaguas de la década del 60: el Vaticano II y la Segunda Conferencia General del CELAM de Medellín. En ambas instancias participaron los titulares de la Arquidiócesis de San Salvador: el arzobispo Luis Chávez y González y su auxiliar Arturo Rivera y Damas.

Ninguno asistió a la celebración de los representantes de la «Iglesia de los pobres» ni firmó el Pacto de las Catacumbas. Pero el sentido de ambos movimientos parece haber afectado el trabajo pastoral posterior de los dos delegados salvadoreños. Sobre todo fueron fieles al Concilio y a Medellín con sus esfuerzos por aterrizar ambos mensajes teológicos en El Salvador. La resistencia del resto de los obispos salvadoreños al llamado “espíritu” del Concilio provocó, con el paso del tiempo, la bifurcación de la Iglesia salvadoreña. Esa no era un fenómeno único en el país: en los mismos documentos del Vaticano II se yuxtaponen diferentes modelos eclesiológicos, y su recepción es debatida en las diferentes Conferencias Generales del CELAM¹².

12 Ronaldo Muñoz, «La Recepción de la Lumen Gentium en América Latina: a los cuarenta años de su promulgación», *Revista Latinoamericana de Teología* 21, no. 62 (2004)

En fin, la influencia de la teología conciliar y del magisterio del CELAM, se sintió a cuentagotas en la iglesia salvadoreña. Podemos decir que el Vaticano II tocó tierra en El Salvador hasta 1970, durante la llamada Primera Semana de Pastoral de Conjunto. Monseñor Chávez y González lanzó la invitación en junio de 1970 a los otros cinco obispos salvadoreños, sus sacerdotes, y a miembros de congregaciones religiosas y del laicado. Con el apoyo entusiasta de algunos sacerdotes pendientes de este renacimiento teológico, quienes ya trabajaban con algunas de las primeras CEB, la propuesta de la Semana siguió el método *ver-juzgar-actuar*.

El desarrollo de la Primera Semana reveló que en el país ya funcionaba una doble eclesiología. Por un lado, estaban los que impedían la recepción del Concilio y de Medellín: «[...] una Iglesia fundamentalmente tradicionalista e identificada

con la oligarquía y los militares salvadoreños. Por otro lado, el sector que impulsaba la recepción del Vaticano II y de Medellín había optado por los pobres y por la liberación del pueblo salvadoreño»¹³. El padre Edgard Beltrán, del Departamento de Pastoral del CELAM, en un análisis de la realidad eclesial durante la Primera Semana, también identificó la existencia de dos modelos en la iglesia salvadoreña: “El primero estaba satisfecho con lo que sabía y hacía, y, por lo tanto, se contentaba con aumentar la cantidad de sacramentos administrados. Este sector no estaba interesado en cambiar y siempre encontraba excusas para no renovar. En cambio, el otro sector se mantenía en actitud de búsqueda y de diálogo, y en proceso continuo de conversión»¹⁴.

13 Cardenal, Rodolfo. *Vida, pasión y muerte del jesuita Rutilio Grande*. 2a ed. San Salvador: UCA Editores, 2020, p. 98.

14 Ibid, 101.

Se nota que la eclesiología, la liturgia, el sacramento y la misión están fuertemente entretreídos: el modelo eclesial determinaba el estilo de liturgia o sacramento —o bien administrativo y jurídico, o bien celebrativo— y el estilo de misión —de crecimiento eclesial cuantitativo, o bien de diálogo y fomento cualitativo.

Tras la Primera Semana, se redactó un documento conclusivo en la línea renovadora. Sin embargo, pasó por la edición de la Conferencia Episcopal de El Salvador (CEDES), que disimuló la opción por el pueblo e impuso una visión eclesiológica jerárquica y preconiliar. Mientras el texto original comenzaba así: «Nosotros, la Iglesia de El Salvador, seglares, religiosos y religiosas, sacerdotes y obispos, nos comprometemos a configurar en el país una Iglesia renovada que sea comunidad de amor, servidora de la comunidad humana salvadoreña y que prefigure

la comunidad eterna [...]», el documento publicado por la CEDES dice: «La Conferencia Episcopal, a la luz de la reflexión de esta Primera Semana de Pastoral de Conjunto [...]»¹⁵. El documento además eliminó las referencias a los equipos pastorales itinerantes que atendían las zonas rurales, disminuyó el énfasis en la formación pastoral y de liderazgo laical y se negó a articular las funciones particulares de los delegados y ministros laicos, que, en la práctica, incluían predicar, bautizar, distribuir la Eucaristía y presidir bodas. Y en cuanto a la liturgia, «[no] quisieron reconocer la ruptura existente entre la liturgia oficial y el alma popular»¹⁶.

15 Ibid, 103.

16 Cardenal, Rodolfo. *Historia de una esperanza: vida de Rutilio Grande*. San Salvador: UCA Editores, 1985, p. 150.

Aunque los cambios decepcionaron a los participantes de la Primera Semana, Roma, desde la Congregación para el Clero, aplaudió la intervención de la CEDES. La Congregación centró sus reservas más fuertes en la función pastoral de los delegados de la Palabra, por la imposibilidad jurídica de delegar un rol ministerial estable a un laico. Tampoco avaló la creación de una Comisión Nacional de Pastoral de Conjunto, pues su eclesiología jurídica y jerárquica no permitía que un órgano asesor que propusiera estrategias pastorales –incluyendo a personas laicas o religiosas– tuviera autoridad sobre otros «superiores». Se revelaba una oposición fundamental al emergente proyecto teológico latinoamericano. Sus compromisos inflexibles con una teología jurídica y clerical obstaculizaron la recepción salvadoreña de la «nueva forma de ser Iglesia» de las CEB.

Tales diferencias eclesiológicas también afectaron mucho la celebración litúrgica a nivel práctico. La mayoría de la CEDES, apoyada por Roma, consideraba que formar agentes pastorales que llevaran las celebraciones litúrgicas entre las comunidades era «un contrasentido teológico». El resultado fue que el laicado salvadoreño no recibió formación litúrgica de manera continua. En un primer momento, existían centros de formación catequética y pastoral en cada diócesis, a instancias del obispo o de una congregación religiosa¹⁷. Con el tiempo, y a medida que arreciaba la persecución contra los espacios eclesiales populares, estos centros se fueron cerrando. Tampoco había mucha tolerancia para los elementos

17 Peter Michael Sánchez, *Priest under Fire: Padre David Rodríguez, the Catholic Church, and El Salvador's Revolutionary Movement* (Gainesville: University Press of Florida, 2015), p. 89

de la religiosidad popular presentes en las celebraciones comunitarias. Temerosos de posibles «actos jurídicos inválidos e ilegítimos», los obispos salvadoreños, en su mayoría, no acompañaban ni animaban los procesos de adaptación y sobrevivencia cultural que emprendieron, con alguna timidez, las comunidades. El gran potencial de las CEB salvadoreñas para recibir y dar vida a la teología litúrgica del Concilio quedó estancado por las batallas eclesiológicas de la jerarquía.

Es importante mencionar que después de la Conferencia General del CELAM en Medellín, tuvo lugar a nivel continental un Primer Encuentro Litúrgico Pastoral en 1972. El documento final de este encuentro se conoce como el “Medellín de la liturgia”, y, entre otras cosas, reconoce a las CEB como “lugar privilegiado para una liturgia

viva".¹⁸ En concreto, el Encuentro reconoció el parecido entre las celebraciones litúrgicas de las CEB con la experiencia cristiana de la Iglesia primitiva, igualmente perseguida: «[...] no se trata de volver a lo antiguo por ser antiguo, sino de captar el espíritu de los primeros cristianos y vivirlo conforme a nuestros tiempos: a un contexto litúrgico nuevo, corresponde una expresión litúrgica nueva».¹⁹ Por supuesto que esta nueva expresión litúrgica tendría que sobrepasar los rubros litúrgicos establecidos y una comprensión meramente jurídica de la celebración cristiana del misterio pascual, pero los participantes del Primer Encuentro confiaron en las CEB como *líderes y generadoras de nuevas propuestas*: «Por ser la CCB [otro nombre temprano de la CEB]

18 Primer Encuentro Litúrgico-Pastoral, El Medellín de la liturgia (Bogotá: Departamento de la Liturgia del CELAM, 1973), 55.

19 Medellín de la liturgia 55

auténtica célula de la Iglesia, puede integrar y explicitar el contenido cristiano de ciertas manifestaciones de la vida familiar y de la devoción popular [...]».²⁰

Desafortunadamente para las CEB de El Salvador, las batallas eclesiológicas ya habían dado lugar a que se sospechara su «autenticidad» desde un sentido jurídico.

Las fuertes divisiones de la iglesia salvadoreña, presentes antes de 1968, habían debilitado la implementación plena de la teología conciliar en el país. La recepción de la renovación y su encuentro con los fieles dependió casi exclusivamente del compromiso personal de párrocos y catequistas locales, que a partir de la década de los 70, empezaron a ser perseguidos, exiliados y desaparecidos. No negamos que hubiera una profunda recepción del espíritu conciliar—el

20 Ibid 56.

mismo testimonio de las CEB y de los mártires que dieron la cara por el pueblo lo confirma. Pero tampoco hay que romantizar esa época anterior a la guerra.

Reitero: las CEB nunca gozaron del apoyo total de la jerarquía eclesial nacional, aún en los períodos más propicios, como los tres años del arzobispado de monseñor Romero (1977-1980). A pesar de ser celebradas a nivel del CELAM en Medellín en 1968, en el Primer Encuentro Litúrgico-Pastoral en 1972, y en Puebla en 1979, las sospechas de la mayoría de obispos justificó un continuo cuestionamiento excluyente de las CEB y sus expresiones de CEB.

A la luz de estas contradicciones históricas y los actuales conflictos entre diferentes CEB con sus parroquias, nos podemos preguntar: ¿son las CEB las que se han separado de la Iglesia universal, o

eran estos obispos y los párrocos actuales los que han abandonado a su rebaño? Puesto de otra manera, y recobrando el sentido de la metáfora conciliar, ¿son las CEB o las autoridades eclesiásticas quienes han dejado la tarea de ser pueblo de Dios e Iglesia de los pobres? Abramos cuatro ventanas a distintas etapas de la historia de las CEB.

Las CEB: una historia incompleta en 4 viñetas

*Nueva forma de ser iglesia
Nos buscamos, Señor, aquí en tu
mesa*

— *«Ofertorio de la comunidad»,
canto popular de las CEB*

*Tantas veces me mataron, tantas
veces me morí
Sin embargo, estoy aquí,
resucitando
Gracias doy a la desgracia y a la
mano con puñal
Porque me mató tan mal, y seguí
cantando
Cantando al sol como la cigarra
Después de un año, bajo la tierra
Igual que el sobreviviente
Que vuelve de la guerra*

*—María Elena Walsh,
«Como la cigarra»*

I: Nacimiento

Una de las primeras experiencias de CEB en El Salvador ocurrió en la colonia Zacamil. Esta zona semirrural de las afueras de San Salvador se convirtió en una colonia popular completamente inserta en la capital a mediados del

siglo XX, cuando se construyeron las viviendas y los edificios multifamiliares. Entonces la Zacamil recibió un gran flujo de población rural que acudía a la ciudad en busca de trabajo en casas particulares y en fábricas.

En 1969, cuatro sacerdotes misioneros belgas llegaron a la Zacamil después de una breve estancia en las comunidades de San Miguelito en Panamá. En su nueva comunidad, observaron una realidad de alcoholismo, desempleo, sexismo e infidelidad conyugal, desnutrición —en suma, de pobreza deshumanizante. Uno de los sacerdotes, Pedro Declercq, describe el nacimiento de las CEB de Zacamil como un trabajo de «murciélagos»: por las noches, diferentes miembros de un equipo pastoral hacían visitas en los barrios pobres y marginales de San Salvador. En el equipo figuraban los misioneros belgas

y las hermanas salvadoreñas de la Pequeña Comunidad, una congregación de mujeres que tomaron votos propios en la presencia de monseñor Romero, comprometidas con el Evangelio y con los pobres. Una de estas hermanas era la mártir Silvia Maribel Arriola, quien atendía a la comunidad del barranco de Tutunichapa.

Para el padre Pedro, el nacimiento de las CEB fue la respuesta de un pueblo creyente al llamado a ser pueblo sacerdotal —de anunciar las buenas nuevas de la llegada del reino de Dios, el proyecto de Jesucristo, a un mundo afligido por la muerte y el pecado estructural. Siguiendo el camino antiguo de la preparación para el sacerdocio ministerial, describe cómo las personas participantes de la comunidad se convirtieron en ostiarios, exorcistas, lectores, acólitos y diáconos en su camino de formación comunitaria.

Al principio había simples invitaciones a reflexionar sobre la Biblia o a ayudar a un prójimo, invitaciones que Declercq interpreta como un figurativo repique de campanas y como una apertura de puertas—las funciones tradicionales del ostiario.

Las reuniones avanzaron. Para que los pequeños grupos sobrevivieran, las personas participantes de las CEB tuvieron que exorcizar, unas a otras, los demonios del alcoholismo. Comenzaron a leer las circunstancias de sus propias vidas a la luz de las Escrituras, como lectores. Y a lo largo de sus reuniones semanales, las CEB se convirtieron en acólitas, como se llama el cargo de quienes preparan el altar para la celebración litúrgica: encienden las velas y alistan el santuario. En las comunidades, se rotaba el cuidado de la niñez para que toda persona adulta pudiera participar. Arreglaron el techo de la

casa de uno de los miembros que, avergonzado por la avería, no quería prestar más el lugar como espacio de reunión. Y terminaron convirtiéndose en diáconos al bautizar a sus comunidades como específicamente eclesiales, comprometidas desde la fe para servir a los demás.

Cuando comenzó la persecución de los regímenes militares contra las comunidades por sus acciones a favor de los pobres, las autoridades sospecharon que la CEB de la Zacamil era revolucionaria y subversiva. Habían comenzado a protestar. Y es pagaban más por las velas que les alumbraban por las noches que los hogares con conexión eléctrica por su factura de consumo mensual. Era más cara la entrega de cántaros de agua que el servicio de agua corriente. Entre más analizaban la realidad social, más crecía su diaconía: lanzaban talleres de formación teológica,

cursos de primeros auxilios, clases de alfabetización para adultos, clases de costura, talleres sobre organización cooperativa para vendedores ambulantes informales. Algunas personas pertenecientes a las CEB perdieron sus empleos y otras más terminaron en la cárcel por su trabajo comunitario de fe, pero no por eso dejaron de hacerlo. Finalizando la década de los 70, según el Padre Pedro, la CEB de la Zacamil se constituyó en pueblo plenamente sacerdotal, mientras El Salvador se deslizaba hacia la guerra civil.

Sin embargo, él mismo señala que, además de la persecución del gobierno, «las primeras “persecuciones” las sufrimos de parte de gente de la misma iglesia, de sacerdotes, de personas que presumían ser muy piadosas»²¹.

21 Pablo Galdámez, *La fe de un pueblo: historia de una comunidad cristiana en El Salvador (1970-1980)* (San Salvador: UCA Editores, 1983), p. 37.

Incluso tuvieron un conflicto con Monseñor Romero en 1972, cuando era secretario de la CEDES. Ese año, el presidente Arturo Armando Molina cerró la Universidad de El Salvador, ubicada junto a la Zacamil. Romero lo apoyó desde la CEDES, con una carta que sostenía que la Universidad era un centro de actividad comunista. En el operativo, los militares destruyeron las champas de cartón y lámina y los negocios informales que rodeaban el campus. Los empleados y vendedores que se resistieron, incluyendo algunos miembros de las CEB, fueron detenidos. Dentro de esta coyuntura, las comunidades de la Zacamil invitaron a Romero a conversar y a celebrar misa. Él llegó, pero en su homilía acusó a las comunidades de desobedecer a las autoridades eclesíásticas, además de mezclar fe y política. Se fue sin concluir la celebración eucarística.

A pesar de ese encuentro decepcionante, en medio de la oposición del Estado y de la Iglesia, las CEB permanecieron convencidas de su misión: «[...] que la diaconía—servicio—más esencial para la iglesia, para nuestras comunidades, era entonces la proclamación de los derechos humanos y el de dar voz a los que en aquel sistema ni tenían ni llegarían jamás a tener voz.»²² Las CEB confirmaron su identidad como Cuerpo de Cristo anunciando el reino a pesar de la Pasión que venía con la guerra civil.

II: Re-existencias en la posguerra

El 2 de febrero de 1980, desde Lovaina, Monseñor Romero—ya reconciliado “como hijo pródigo”²³ con la CEB de la Zacamil—hizo una denuncia que

22 Galdámez, 91.

23 Galdámez, 82.

se mantendría vigente durante los doce largos años de la guerra civil en El Salvador (1980-1992): «Se ha perseguido y atacado aquella parte de la Iglesia que se ha puesto de lado del pueblo pobre y ha salido en su defensa. Y de nuevo encontramos aquí la clave para comprender la persecución a la Iglesia: los pobres»²⁴. Y en esta Iglesia martirial despuntaban las CEB.

Muchos sacerdotes y líderes pastorales que trabajaban con las CEB fueron asesinados: Rutilio Grande, Octavio Ortiz, Rafael Palacios, el propio Romero, Silvia Maribel Arriola, entre otras personas. Otros líderes y participantes más fueron exiliados, como el padre Pedro y

24 Oscar Arnulfo Romero, «La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres: Una experiencia eclesial en El Salvador, Centroamérica», *Revista electrónica latinoamericana de teología* 135 (Febrero 1980), <https://www.servicioskoinonia.org/relat/135.htm>

José Inocencio “Chencho” Alas, quien trabajaba con las CEB en Suchitoto. Algunos fueron empujados tras los frentes de guerra para dar atención pastoral a la guerrilla, como Rogelio Ponseele, uno de los misioneros belgas de la Zacamil, y David Rodríguez, un sacerdote que trabajaba con comunidades rurales de San Vicente. Y estos destinos—secuestro, desaparición forzada, tortura, asesinato—los compartieron los y las mártires con el pueblo, con un número desmesurado de personas laicas y anónimas, cuyos casos quedan en la impunidad.

Después de la década de los 80, las CEB sobrevivientes emergieron como parte de un pueblo traumatizado. Algunas habían sobrevivido la guerra huyendo a refugios dentro y fuera del país, en guinda²⁵ constante

25 Huida a marcha forzada, especialmente de una población desplazada por enfrentamientos armados.

por lugares rurales disputados por la guerrilla y el ejército, o en la diáspora internacional, fiel reflejo de la realidad de las mayorías salvadoreñas oprimidas. Las primeras repoblaciones de personas refugiadas a finales de los 80, todavía en plena guerra, fueron motivadas por la espiritualidad y la organización comunitaria de las CEB.

Tras la firma de los Acuerdos de Paz, comenzó la tentativa de reconstrucción de El Salvador. Grupos de refugiados seguían repatriándose del exterior. Se desmovilizaron los grupos armados. Familias desplazadas dentro del país regresaron a sus tierras. Ya no era como antes: hallaron las casas quemadas y los líderes comunitarios estaban desaparecidos o asesinados—había que empezar desde cero. En esta nueva realidad, los miembros dispersos de las CEB tuvieron que reconstituirse como Pueblo de Dios.

Sacerdotes, miembros de diferentes congregaciones religiosas, catequistas, y otros líderes laicos y laicas de la primera generación de CEB se disgregaron por el país. Acompañaban a grupos de refugiados que regresaban del exilio a sus tierras originarias, en algunos casos con la posibilidad de comprarlas gracias a una tibia reforma agraria contemplada en los Acuerdos de Paz y al apoyo financiero de grupos solidarios desde el exterior. Los jesuitas asumieron un compromiso con las comunidades repatriadas de Chalatenango provenientes del campamento de Mesa Grande (Honduras): Guarjila, Arcatao, San José Las Flores, San Antonio Los Ranchos. Las hermanas de la Pequeña Comunidad se dispersaron en lugares como Perquín, en Morazán, donde acompañaron al padre Rogelio Ponsele, así como en las comunidades locales de Torola,

San Fernando, y San Ramón, esta última en Mejicanos, donde iniciaron una guardería y una CEB urbana.

Liderazgos laicos de las CEB y personas de la Pequeña Comunidad también fundaron CEBES, una ONG sin fines de lucro que buscaba canalizar recursos a las comunidades repatriadas y a las CEB emergentes durante la reconstrucción nacional. A partir del 2000, CEBES se convirtió en la Fundación Hermano Mercedes Ruiz (FUNDAHMER), bautizada en honor a un laico y padre de familia comprometido con el trabajo pastoral en Morazán. La Fundación, con participación de la familia del mártir Octavio Ortiz, entre otros liderazgos de la primera generación, atendió comunidades de San Salvador, Morazán y La Libertad, donde las nuevas cooperativas necesitaban acompañamiento técnico y pastoral.

Otro núcleo de liderazgos de las CEB de la primera generación, incluyendo al padre Pedro Declercq y a otras hermanas de la Pequeña Comunidad, se desplazó al Bajo Lempa. Así se le conoce al delta del río Lempa en el Pacífico, cerca de la Bahía de Jiquilisco, en el departamento de Usulután. Son tierras de gran productividad agrícola: antes de la guerra se dividían entre grandes terratenientes, y aún es posible ver algunas de las viejas casas de los hacendados, ahora en ruinas. Después de la guerra, gracias a la mencionada reforma agraria, pudieron comprarlas algunas asociaciones de excombatientes del FMLN y desmovilizados de la Fuerza Armada, quienes llegaron a asentarse con sus familiares, muchas veces repatriados desde Honduras, México, Nicaragua o Panamá. Si antes de la guerra las CEB se constituyeron en Pueblo de Dios al identificarse con las mayorías

pobres, durante la reconstrucción lo hicieron mediante la lucha por establecer cooperativas de tierras: «La gente humilde y aplastada se había levantado y con la cabeza en alto y el corazón decidido empezaron a construir casas y hogares [...] Era la Pascua de los repatriados»²⁶. En gran medida, esta resurrección corporal del Pueblo de Dios fue posible gracias al acompañamiento de la primera generación de CEB.

Durante este período también cambió la perspectiva de las comunidades acerca de la liturgia, o como la llamaban, *la celebración*. Explica el Padre Pedro: «[...] en cuanto a la liturgia, o sea la expresión celebrativa de la vida, por una parte, se hace al estilo romano, válida en todo el mundo, y por otra parte hay muchas iniciativas que celebran la vida a partir de la realidad en la cual están involucrados los

26 Galdámez, 25.

miembros». Es decir, las CEB de los años 1990–2000 mantenían experiencias y prácticas litúrgicas en la línea promovida por el Primer Encuentro Litúrgico-Pastoral de 1972, que buscaba adaptar el culto a las diferentes culturas humanas del continente. Así describe el padre Pedro las celebraciones de las CEB del Bajo Lempa en los 90:

Alguien convoca en el patio de la casa para hablar como vecinos y amigos sobre temas de vida real, temas que embargan a todos y todas. Por ejemplo: la educación de los hijos, la vida de la familia, la vida y la muerte, la familia, las relaciones conyugales, etc. Sobre todos estos temas todos y todas tienen una opinión y la pueden compartir.

Luego buscamos iluminar las opiniones con un texto del Evangelio de Jesús. Esta opinión del evangelio de Jesús es a la vez iluminadora de lo anteriormente dicho y orientadora para la vida.

Si estamos satisfechos con lo hablado y lo orientado muchas veces se adquiere un pequeño compromiso, por ejemplo, dialogar con los hijos, compartir en la vida familiar las tareas, el acompañamiento de enfermos o familias dolientes, dialogar entre esposos, hablar con los vecinos, o apoyar a crear una iniciativa en bien del vecindario o de la nación. Luego compartimos un vaso de agua, o de refresco, a veces con un pancito. Terminamos con algunos avisos, en qué patio nos reuniremos la próxima semana y rezamos juntos el padre nuestro. Nos despedimos estrechándonos la mano...

*¿Esto no es una nueva liturgia?
¿Qué falta para que sea misa?
Quizás, que todo lo que hablamos,
compartimos, lo haríamos en
MEMORIA de Jesús. Quizás,
juntos nos podíamos ACORDAR
lo que Jesús hizo en la última
cena, haciéndonos hereditarios de
esta memoria. Hereditarios de su
testamento. Vendrá el momento
que lo podemos hacer²⁷.*

En este primer testimonio histórico, la celebración de la Palabra no suele conllevar una eucaristía, como anhela Pedro Declercq, aunque sí se comparte una bebida y a veces «un pancito» antes de la despedida. La base de la celebración es la liturgia de la Palabra que forma parte de la misa romana, y sobresalen muchos elementos reconocibles: la bienvenida, la lectura del Evangelio y su reflexión, el reconocimiento de un compromiso, y una despedida.

27 Galdámez, La esperanza de un pueblo, 40.

Estas celebraciones llevaron a las CEB del Bajo Lempa a muchas experiencias concretas de diaconía: un fondo comunal para emergencias médicas, organización social para la educación, esfuerzos por una vivienda digna y por la propiedad comunitaria de tierras de la clase trabajadora, entre otras. Desde su liturgia, evidentemente «fuente y cumbre» (SC 10) de la vida de la comunidad, las CEB se convirtieron, en un lugar nuevo y en un tiempo nuevo, en Pueblo de Dios.

En ese momento, la relación entre las comunidades e iglesia local fue amistosa. En 1999, el obispo de Santiago de María, pastor de las comunidades del Bajo Lempa, anunció su intención de elaborar un nuevo plan pastoral. Las CEB participaron con entusiasmo en los talleres de redacción, que siguieron la metodología de *ver-juzgar-actuar*. Terminaron por definir un objetivo

general y cuatro objetivos específicos para el trabajo pastoral de la diócesis. El objetivo general de la diócesis era «consolidar en comunión y participación nuestra iglesia diocesana, testimonio y fermento del Reino de Dios, para acompañar los procesos hacia una sociedad de justicia, fraternidad y solidaridad» a través de cuatro líneas: las CEB, la formación del liderazgo pastoral, la atención a la familia, y la atención a nuestra realidad social²⁸. Este plan buscaba «potenciar el proceso de las CEBs, que viviendo el triple ministerio de Cristo, sean fermento del Reino de Dios en la historia»²⁹. Aquí podemos ver resabios de Medellín, que comprendía a las CEB como “primero y fundamental núcleo eclesial” (Medellín 15, 10) y a la parroquia como un centro que coordinaba y unificaba las diversas expresiones

28 Galdámez, 227.

29 Ibid, 228.

eclesiales dentro de su jurisdicción. Y trae a colación la formación de las CEB como un pueblo sacerdotal. La diócesis había reconocido a las CEB como Iglesia, Pueblo de Dios en comunidad, y las llamó a un compromiso más profundo con el sacerdocio común de los bautizados.

III: Marginalización

A la par de ese trabajo de reconstrucción, a lo largo de los años 90 y principios de los 2000, la relación entre las CEB y la jerarquía eclesiástica se deterioró a tal grado que podemos hablar de un tercer momento, caracterizado por la marginalización eclesial de las comunidades salvadoreñas. El sector eclesial que se opuso a la renovación conciliar y latinoamericana retomó su palabra pública.

Este grupo halló respaldo en el papado de Juan Pablo II, quien impulsó la “Nueva Evangelización”, que priorizaba un Cristo Jesús universal por sobre las particularidades de las iglesias locales, y aprobó rápidamente muchos movimientos parroquiales que planteaban una eclesiología alternativa al modelo conciliar y popular. En este período, se desarrolló con fuerza en El Salvador una teología de recepción conciliar que se puede llamar “romana”: una tendencia de obispos y teólogos latinoamericanos que seguían el diagnóstico general de Roma sobre los problemas eclesiales sin contemplar los matices históricos y coyunturales del subcontinente. Esto que existía desde la Primera Semana de 1970 se consolidó en 1995, cuando Fernando Sáenz Lacalle fue nombrado arzobispo de San Salvador. Era miembro del Opus Dei, había sido administrador

apostólico del Ordinariato Militar Salvadoreño a inicios de los 90, y tenía poca experiencia pastoral con las CEB. El nombramiento consternó al ala liberacionista de la iglesia salvadoreña.

Bajo el arzobispado de Sáenz Lacalle, las CEB recuerdan que: «oficialmente hubo un abandono de las CEB en todas las Diócesis y no son incluidas en los Planes Pastorales, a excepción de una Diócesis. Es una década [los 90] donde también se suprime en la Arquidiócesis el Departamento de Comunidades Eclesiales de Base»³⁰. Fueron golpes materiales y morales. El ambiente eclesial era cada vez más crítico hacia la teología de la liberación. A medida que la iglesia

30 CEBs Continental, «Camino histórico de las CEBs 1960-2016, Región centroamericana: Nicaragua, Panamá, Guatemala, El Salvador, Honduras» (2016), 17, https://www.cebcontinental.org/_files/ugd/2ca47e_f8019ec7c7954581bf1329acdc7bcdad.pdf

salvadoreña se llenaba de obispos y sacerdotes de la tendencia romana, la “nueva forma de ser Iglesia” de las CEB fue barrida, o cuando menos, activamente ridiculizada.

Esta distancia produjo dos características fundamentales de las CEB de este tercer momento histórico. La primera es una falta de apoyo institucional a raíz de la alienación de la jerarquía. Antes, si una CEB quería organizar una actividad para recaudar fondos para la compra de equipo médico, o adquirir terrenos en nombre de una cooperativa o una diaconía similar, la parroquia podía ofrecer facilidades financieras y legales. Podía ofrecer su personería jurídica frente a los bancos, ceñirse a las leyes de las organizaciones sin fines de lucro y aplicar a proyectos internacionales de ayuda humanitaria. Por eso, algunos terrenos, capillas, centros de formación y vehículos que resultaron

del trabajo y de la organización de las CEB fueron registrados a nombre de la parroquia. Cuando las estructuras jerárquicas eliminaron a las CEB de su plan pastoral y rechazaron su estilo de diaconía, también recobraron estos recursos materiales. Una de las comunidades participantes de la investigación, por ejemplo, cuenta cómo, en el año 2000, el párroco diocesano les dijo que escogieran entre sus trabajos pastorales en las comunidades aledañas o la recolección de fondos para remozar el piso del templo. Otra descubrió un día de 2009 que las puertas del templo estaban cerradas con llave por orden del párroco. Tras la expulsión, la comunidad celebraba la Palabra en una galera de troncos, en medio de sus casas, sin mayor acompañamiento pastoral. En una procesión de Viernes Santo, en 2014, una CEB presentó una alfombra elaborada por la juventud de la parroquia. Como contenía un

cuestionamiento de la riqueza del Vaticano, el párroco se molestó y eliminó la pastoral juvenil parroquial.

De modo que las CEB contemporáneas han tenido que formar sus propias organizaciones sin fines de lucro para llevar a cabo su diaconía. Algunos ejemplos son CEBES-FUNDAHMER, CEBES Perquín, Nuevo Amanecer y la Asociación Juvenil Acción y Vida, entre otras. La estrategia ha apoyado los esfuerzos de las CEB en materia de promoción humana y acompañamiento pastoral, pero ha traído una nueva serie de desafíos. Los críticos de las CEB interpretan estas organizaciones como evidencia de la inautenticidad eclesial de las comunidades, de sus tendencias separatistas y de un obstinado resentimiento. Para las CEB, la cuestión tiene un desafío práctico: el trabajo administrativo quita recursos y energía de la diaconía directa. Deben dedicarse a

redactar estatutos, elegir una junta, registrarse ante el gobierno con una serie de requisitos legales, discernir políticas de empleo, llevar a cabo auditorías, demostrar su “estatus no religioso”, es decir, eclesiástico. Hay un riesgo de cambiar la identidad eclesial por una identidad oenegera.

La segunda característica, quizás más significativa, es que las CEB contemporáneas han visto la necesidad de responder ante el abandono moral y pastoral de la iglesia jerárquica. Aunque su modelo comunitario nunca fue mayoritariamente aceptado dentro de la Iglesia, la sospecha y la exclusión que han encontrado en sus parroquias desde el 2000 ha resultado en la toma de decisiones: o se conforman con las indicaciones del párroco o asumen la separación institucional. La mayoría optó por la segunda vía.

Las comunidades han tenido que buscar apoyo y aliento entre ellas. En la década de los 2000, empezaron a articular una organización nacional. Comunidades que se mantenían en contacto buscaron a otras que permanecían más aisladas. En 2005 celebraron una primera conferencia nacional y al año siguiente, con una representación mayoritaria de CEB de distintas regiones del país, organizaron su primer congreso nacional, titulado “No nos avergonzamos de ser la Iglesia de los pobres”. Tuvieron además participación en encuentros continentales de CEB. En medio de esta actividad organizativa, se formó el 21 de agosto de 2010 la Articulación Nacional de CEB de El Salvador. Entre otros beneficios y desafíos, esta integración más formal ha facilitado la recuperación de la memoria histórica de las comunidades. Ha aumentado la conciencia colectiva de la entrega de

los ancestros y ancestras en la fe a través de celebraciones martiriales, y se ha dado lugar a la participación de nuevas artistas en la memoria colectiva.

Mientras hay altos y bajos de cada comunidad a lo largo del tiempo, algunas comunidades aletargadas se han reactivado, y han surgido otras nuevas. Si en un primer momento las CEB crecieron como “murciélagos en la oscuridad”, al decir de Pedro Declercq, y luego ganaron alguna intuición de dirección y método, las CEB de la segunda década del siglo XXI han cultivado una red explícita de autoexpresión, formación, y memoria colectiva. Enfrentan desafíos internos (incluso feroces diferencias de opinión), pero los manejan sin recurrir a la jerarquía eclesiástica y con el deseo de ser Pueblo de Dios: de manera horizontal, participativa, con dignidad para todes y espacio

para cada carisma. Esta constante es el hilo que vertebra los distintos momentos de la historia de las CEB.

A pesar de la distancia con las parroquias que marca este tercer momento, las CEB tienen claro que buena parte de su imaginación, su lenguaje y su espiritualidad es una herencia de la tradición católica romana. Pero sus prioridades son distintas: «[...] varias CEBs ante la marginación y más por parte de algunas parroquias y los sacerdotes que no comparten su manera de ser iglesia, deciden trabajar ya no para un proyecto parroquial sino para el proyecto del Reino de Dios, por lo que empiezan a caminar de manera autónoma y en la base»³¹. Por ello, a veces, son retratadas como grupos intransigentes, sectarios, cerrados al diálogo. Lo cierto es que muchas CEB están abiertas a la reconciliación, aunque no están

31 Ibid, 21.

dispuestas a sacrificar su diaconía, sus cantos, sus mártires: nada de lo que han descubierto en los últimos cincuenta años.

Ha habido avances y retrocesos en el diálogo con la Iglesia. Para la beatificación de Monseñor Romero en 2015, la Arquidiócesis organizó una celebración oficial en San Salvador. Al lado de los obispos y sacerdotes, se acordonaron cien sillas en la plaza para la “iglesia popular”. Como nadie en las CEB sabía quién había sido invitado exactamente a esos asientos, las comunidades organizaron una vigilia paralela en una rotonda vecina, el Monumento a la Constitución. Durante la noche, llegó gente de las afueras de la capital, las comunidades ofrecieron café y refrigerios, y llovió hasta el amanecer. Por la mañana, la vigilia marchó cantando a la celebración arquidiocesana.

En el contexto de la canonización de san Romero, en 2018, el arzobispo José Luis Escobar Alas solicitó una reunión a las CEB. Escobar Alas inspiraba cierta desconfianza entre las comunidades. Para empezar, había guardado silencio ante las luchas sociales de aquellos días (soberanía alimentaria, pensiones, privatización del agua). Luego mandó derribar el mosaico elaborado por Fernando Llort para la fachada de Catedral Metropolitana. Y aún más, cerró Tutela Legal, la oficina arquidiocesana de derechos humanos fundada por Romero. A pesar de ello, la reunión fue provechosa. El arzobispo invitó a las CEB a participar en la planificación de la liturgia de la canonización, que se celebraría en San Salvador. Más aún, pidió perdón a las comunidades por el trato que recibieron de la jerarquía. Reveló que él desconocía que hubiera CEB activas en el país. Así arrancó una relación continua—

también con altos y bajos—signada por la actitud de escucha, de invitación, de compromiso, de humildad, caridad y fe.

IV: Actualidad

De la canonización de Romero en el 2018 nos separan ya dos grandes hitos: la pandemia de COVID y el régimen de Bukele en El Salvador. Ambos tuvieron un impacto en las comunidades, que empezamos a percibir en enero de 2022, cuando se realizaba la segunda etapa de observación participativa.

Cuando detonó la pandemia, El Salvador cerró sus fronteras en marzo de 2020. Cualquier persona proveniente del extranjero a partir del cierre debía someterse a una cuarentena militarizada en centros de contención durante treinta días, que en muchos casos se prolongó indefinidamente. Algunos miembros

de las comunidades se encontraban en Ecuador para el XI Encuentro Continental de CEB y pasaron por los centros de contención. El resto de la población se sometió a una cuarentena domiciliaria, bajo el marco legal del “estado de emergencia” que suspendió varios derechos ciudadanos, como las libertades de tránsito y asociación. El gobierno de Bukele entregó “bonos” de trescientos dólares a familias sin ingresos económicos, así como paquetes de alimentos. Ambas medidas estuvieron signadas por la corrupción y el incumplimiento. Miles de personas guardaron detención en bartolinas, centros penales, en sus propias casas, en hospitales y en cuarteles, donde no se salvaron del contagio.

En lo referente a las CEB, la pandemia trajo consigo la muerte de muchos líderes comunitarios contagiados del virus. Como las

personas enfermas de COVID morían aisladas en hospitales, algunos murieron lejos de sus familias y privados de un entierro digno. Recordamos y tenemos presentes a Pedro Pérez Pérez y a su hijo Nelson de la Comunidad Monseñor Romero de Jardines de Colón; a Santiago Portillo y a su esposa Raquel, de la comunidad de la Zacamil; a Mariana Nerio y a Juan López de la CEB de San Antonio Abad; a la niña Jovita de la Comunidad Monseñor Romero de Jocoaitique (Morazán); a Wilfredo y a Lucas, familiares del personal de FUNDAHMER; a Wilfredo Medrano de Tutela Legal “María Julia Hernández” y a Margarita Posada, luchadora social afín a las CEB, entre otros familiares, amistades, y colaboradores.

COMUNIDADES

EN IGUALDAD • EQUIDAD • JUSTICIA SOCIAL • COMPROMISO COMÚN • SOLIDARIDAD • VERDAD • INCLUSIÓN • MEMORIA
RESISTENCIA



PEDRITO PÉREZ
PRESENTE
31/108/2020

Para muchos fue un amigo, para otros un hermano, para ella, su esposa y para sus hijos, un padre; para FUNDAMEN, un miembro fundador; para su comunidad, un líder comprometido; para las CEB, un gran animador; para la iglesia un sacerdote, para quien lo conocí, era brisa suave, para quienes lo descubrimos él con nosotros, un compañero. Pedrito, para para muchos y nosotros era presencia actual. Te guardaré en los momentos de miseria caminaré contigo de las familias y amigos. En tu comunidad, Fundación de Color; Como el gran animador que he acompañado.

Un dibujo en memoria a don Pedro Pérez, cariñosamente llamado el "obispo de la comunidad" (Alexander Serpas, 2022)

La falta de reuniones presenciales también afectó a las CEB, incluyendo su expresión litúrgica. Con gran determinación y paciencia, las comunidades insistieron en reunirse virtualmente. Sin embargo, la conexión a internet en las zonas rurales de El Salvador depende en gran medida de redes celulares, y la señal suele ser débil e inestable. Muchas veces era necesario subir a una cumbre cercana para tener conexión inalámbrica, además de gastar en planes de datos telefónicos. Esto afectó las reuniones de cada comunidad, pero también las reuniones entre varias CEB y de la Articulación Nacional. Se suspendieron las formaciones teológicas y pastorales, y también las conmemoraciones y fiestas de la iglesia popular. Fue hasta 2022 que se empezaron a retomar, con cierto recelo, las actividades presenciales.

El régimen de Bukele mostraba ya signos preocupantes, como la militarización y la centralización absoluta del poder político. En febrero de 2020, Bukele ocupó con tropas el Salón Azul de la Asamblea Legislativa y se sentó en la silla del presidente de dicho órgano para forzar la aprobación de un préstamo. Las tensiones con el poder legislativo terminaron en 2021 cuando el partido de gobierno, Nuevas Ideas, obtuvo una mayoría calificada en la Asamblea. Poco después, esta mayoría destituyó ilegalmente a los magistrados de la Sala de lo Constitucional y al fiscal general de la República, dos autoridades clave del poder judicial. Con estas y otras movidas políticas, desde inicios de 2022, Bukele controla prácticamente todo el aparato estatal salvadoreño.

En marzo de ese año hubo un repunte de homicidios a nivel nacional. Bukele convocó a una sesión especial de la Asamblea Legislativa, donde se aprobó un régimen de excepción que restringe la libertad de asociación y de reunión, el debido proceso a las personas detenidas por la policía, y la inviolabilidad de la correspondencia y las telecomunicaciones. El período de detención administrativa se ha extendido de 72 horas a 15 días y las personas detenidas han perdido el derecho a conocer la razón de su detención y de contar con un defensor público. Este régimen ha sido prorrogado mes a mes hasta el día en que escribo estas palabras.

Nuestra investigación sobre las celebraciones litúrgicas de las CEB estaba ya en camino para la primera semana del régimen. Soldados detenían los autobuses capitalinos

hasta tres veces en una misma ruta. Obligaban a los hombres a bajarse. Los militares revisaban sus documentos y esculcaban sus pertenencias. Jóvenes, adolescentes, niños, adultos mayores se levantaban la camisa para mostrar algún tatuaje y desbloqueaban sus celulares para que los soldados buscaran referencias directas o indirectas a las pandillas. Y se los llevaban: por un tatuaje, por una foto, un meme. Fue una invasión total del derecho personal.

Durante el primer mes de régimen, las autoridades detuvieron a más de 19,000 personas, que en seis meses se elevaron a 52,000. Los familiares de los detenidos no sabían siquiera en qué centro penal estaban sus seres queridos, mucho menos sus cargos ni las fechas de sus audiencias. Muchos denunciaban que sus seres queridos no eran miembros de pandillas ni

tenían relación con la delincuencia social. Contaron que los detuvieron mientras trabajaban, o en sus casas, mientras dormían, en plena noche. El gobierno se ha esforzado en ocultar las noticias sobre muertes en los centros penales.

Hay mucho más por decir sobre el régimen de excepción, la administración de Bukele y el populismo personal que parece ser el nuevo patrón político en El Salvador. Nos limitamos a mostrar la relación de esta situación política con la liturgia de las CEBs. Cierro señalando que el primer esfuerzo comunitario por apoyar a los familiares de las personas detenidas bajo el régimen surgió dentro de una CEB que participaba en este proyecto. Tomaron la decisión durante una celebración eucarística, después de comulgar. Vieron cómo sufrían las familias vecinas, incluyendo algunas familias

propias, cuando sus hijos e hijas, compañeras y compañeros de vida, hermanos, hermanas, primos, primas, y madres y padres fueron detenidos y detenidas injustamente. Entonces superaron el miedo y llamaron a una reunión—en un momento en el que la libertad de asociación estaba restringida y en una capilla ubicada a unos kilómetros de la delegación policial local. Llegaron unos 11 familiares y unos cuantos miembros de las CEBs—jóvenes que, a diferencia de las personas mayores, no habían vivido la represión militar de los 70. Cuando los y las familiares tomaron la palabra, contaron qué les había pasado. Lloraron, gritaron, enseñaron carpetas de papeles—constancias de trabajo, copias de documentos, testimonios de vecines y amigos—que habían recogido desesperadamente en sus casas antes de asistir a la reunión.

A partir de este encuentro, la CEB ha acompañado a más de cien familias en el transcurso de los meses, en un clima de miedo marcado por amenazas de la policía y el ejército.


A la par de las familias afectadas, los miembros de la CEB han dado entrevistas a diferentes periódicos y radios, dando la cara y sus nombres, y han organizado y participado en marchas hasta San Salvador para protestar contra el régimen de excepción. Una de las jóvenes de la CEB estuvo detenida en los centros de contención durante la pandemia, y para regresar a su casa interpuso un recurso de *hábeas corpus* para sí misma. Así nació la idea de usar esta figura legal para exigirle al gobierno información sobre las personas detenidas. Han buscado asesoría legal con organizaciones de derechos humanos y han empezado a recibir a los pocos familiares suyos que han salido de las cárceles en

un estado lamentable: enfermos, desnutridos, traumatizados. Muchos más quedan adentro.

A pesar de la dificultad y las continuas amenazas, hay vida nueva entre el grupo de familiares y el equipo pastoral. Algunos de los familiares más comprometidos son personas que antes criticaban a las CEB cuando empezaron a celebrar fuera de las normas litúrgicas, y hasta disputaron la tenencia del terreno de la capilla tras la muerte del padre Pedro. Otras hermanas, hermanos, madres, y padres de personas detenidas han asumido un protagonismo creativo en el grupo, motivado y apoyado por el acompañamiento de la CEB.

Desde esta primera reunión en abril del 2022, no han dejado de congregarse con familiares de las personas detenidas bajo el régimen, a pesar de las amenazas, del desánimo, de los conflictos, y de un

peligro muy real. Más recientemente, en diciembre de 2024, en el marco del Adviento, las CEB y los familiares organizaron una marcha desde Comalapa a San Salvador, pidiendo para la Navidad la libertad de sus seres queridos y un fin al régimen de excepción. Y seguirán: los domingos celebran y los jueves se reúnen con las familias crucificadas de hoy. Así es su ritmo: vida y liturgia.



3 Escuchemos al pueblo: escuchemos la tradición

Escuchemos al pueblo

Hemos conocido a grandes pinceladas la trayectoria histórica de las CEB salvadoreñas, desde la chispa inicial del Vaticano II y Medellín pasando por los diferentes avatares que han cruzado en su compromiso por ser cuerpo de Cristo, Iglesia de los pobres en la historia. Ahora escucharemos cómo viven la crisis sacramental en sus comunidades y cuáles chispas desde la tradición cristiana afirman y apoyan sus inquietudes. En la primera parte del capítulo, veremos de cerca los talleres que realizamos

con cuatro comunidades en el 2014-2015, conscientes de que en los últimos 10 años han vivido nuevas experiencias sacramentales, nuevas realidades eclesiales y sociales, y un continuo discernimiento acerca de la fe y la praxis cristiana. Escuchemos las palabras compartidas por las comunidades participantes como una reflexión sobre cómo se viven los Sacramentos y la sacramentalidad en la iglesia salvadoreña, y cómo las personas creyentes y comprometidas entienden sus experiencias.

Tomando en serio su testimonio, en la segunda parte del capítulo consideremos cómo la tradición cristiana, a lo largo y ancho de su articulación, apoya las intuiciones y desafíos que identifican las CEB. Desde la historia colonial eclesial, diferentes experiencias de inculturación, y la diversidad de prácticas y vivencias sacramentales

que nos acompañan, aceptamos que las experiencias de las CEB urgen a la Iglesia a abordar la crisis sacramental por el bien de su misión. Los signos de la fe de las comunidades expresan la libertad y el amor de Dios para toda la Creación, llamándonos a conspirar con el Espíritu para anunciar el reino. *Eso es precisamente lo que está en juego.*

Los talleres iniciaron con una breve presentación sobre la teología sacramental que hemos desarrollado anteriormente. Una de las primeras afirmaciones de las CEB fue que el contexto es importante para que un sacramento propicie un encuentro con Dios. La teología sacramental sostiene que la fe ya es el contexto sacramental de los cristianos, pero en una de las comunidades, apuntaron que la fe, a su vez, se desarrolla en un contexto:

Es que la realidad te la hace tu fe. Y la fe es algo que... tú tienes un formato de fe, pero él tiene uno diferente, ella tiene otro diferente. Y la fe no puedes decir: "Aquí la voy a encontrar, o allá". No, la fe es como el viento. Y cada uno encuentra parte de su fe en una realidad contextualizada, y por tanto... Es que estábamos hablando con ella, y ella estaba hablando de su amiga [muerta], una amiga que para ella, en este momento, el estar aquí la hizo sentir que está todavía viva. ¿Y qué es esto? Es la fe.

Este es un primer problema que identifican las CEB con su experiencia sacramental: los rubros fijos que se dan por universales, como la forma de los Sacramentos, les resultan inflexibles y, sobre todo, se interponen en el encuentro con Dios que hemos mencionado.

Aunque la teología normativa afirma, *ex opere operato*, que el Sacramento celebrado según la tradición es garantía de la presencia de Dios—de su “sí” categórico—lo que las CEB observan es que la recepción de esta gracia por la persona, la parte *ex opere operantis*, no se nota.

Otra dificultad sacramental de las CEB es el temor a proponer renovaciones en la forma del Sacramento para propiciar su inculturación profunda, según SC 40. Dicen:

Yo pienso que, basándose en los Sacramentos, la Iglesia institución los ha metido a través de un temor. Si usted no cumple el Sacramento, se va a perder o está pecando, qué sé yo, en la Iglesia institución lo hacen así. Pero viéndolo desde el punto evangélico, como Jesús lo vio, creo que los Sacramentos... ni hablaba Jesús

de los Sacramentos. Hablaba de compromiso. Jesús habló mucho de la Eucaristía y del Bautismo. Entonces para Jesús fue un compromiso que asumió y se bautizó y de allí empezó su misión desde el bautismo. Y la Eucaristía es algo que Jesús también vio como compromiso. La Eucaristía es más amplia. El bautizo es cuando empieza su misión y la Eucaristía es el punto de trabajo final en que dio a entender qué tenemos que hacer... Viéndolo yo así desde el punto evangélico de Jesús. Con la Iglesia institución son Sacramentos metidos a la fuerza. Si no los cumple, está pecando.

Como lo resumió alguien más, de una CEB de Morazán:

“Yo pienso que estos siete Sacramentos son un inicio. De allí para allá tenemos que ir viendo dónde están otros”. Las CEB buscan

un cambio en su experiencia sacramental —los siete Sacramentos bien pueden ser un punto de partida, pero Dios puede comunicarse a través de otros signos. Por eso buscan crear y proponer otras expresiones sacramentales, aunque se salgan de la normatividad, para dar con una liturgia que les anime en su camino cristiano y les acerque a un Dios que se hace presente en sus vidas y sus contextos. No se trata de un abandono de la tradición: al contrario, firmemente plantadas en ella, las CEB quieren renovar la doctrina actual para insuflarle nueva vida y nuevos significados.

¿Pero dónde más hay que “ir viendo dónde están otros sacramentos”? La respuesta no tardó en llegar: “En los pobres, en los marginados. En el delincuente. En el enfermo. En la prostituta. Acordémonos que Jesús vino por los que nadie quería. Por los pecadores.” Las CEB buscan

sacramentos de acompañamiento, de anuncio, de denuncia, que busquen a Dios en los márgenes de la sociedad, en consonancia con Jesús y con los mártires salvadoreños.

La Eucaristía

La Eucaristía es una celebración central para la liturgia y la sacramentalidad cristiana, además de ser constantemente practicada en la vida de las comunidades. Por ello, es uno de los primeros sacramentos que las CEB deben asumir al momento de realizar celebraciones acordes a su fe. En este cuadernillo nos limitamos a las reflexiones y experiencias eucarísticas de las CEB. Sigamos la metodología de los talleres en torno a este Sacramento para escuchar las experiencias y juicios de las comunidades.

Empezamos los talleres mirando hacia atrás. Las comunidades leyeron y reflexionaron tres textos de la más temprana tradición sobre la Eucaristía.

El primero nos lleva a la fiesta de la Pascua en Jerusalén, cuando Jesús se sienta con los Doce a compartir una cena de pan sin levadura y vino. Y tras bendecir y repartir el pan entre los presentes, Jesús decía: “Tomen y coman; esto es mi cuerpo”. Y lo mismo con el vino, que bebían todos de la misma copa: “Beban todos de ella; esto es mi sangre, sangre de la Alianza, que es derramada por una muchedumbre para perdón de sus pecados”³².

El segundo texto nos lleva unas páginas más adelante en el Nuevo Testamento y unos años después en términos históricos. Nos hallamos en la comunidad cristiana de Corinto, donde se celebraba la cena del Señor

32 Mt 26, 17-30.

por separado, cada uno con su cena, en lugar de poner los alimentos en común, como había hecho Jesús. Esto despertó tal cólera en Pablo de Tarso que dedicó parte de una carta a regañar severamente a los corintios. “Ustedes, pues, se reúnen, pero ya no comen la Cena del Señor”. Atrás había quedado el modelo de Jesús, que compartió el pan y el vino que eran su propio cuerpo y su propia sangre³³.

Y luego, para el tercero, saltamos algunos siglos, para que Justino nos describiera cómo celebraban la Eucaristía durante el cristianismo temprano:

Desde aquel tiempo siempre hacemos conmemoración de estas cosas, y los que tenemos bienes socorremos a todos los necesitados y siempre estamos unidos los unos con los otros. Y

en todas las ofrendas alabamos al Creador de todas las cosas por su Hijo Jesucristo y por el Espíritu Santo. Y en el día que se llama del Sol se reúnen en un mismo lugar los que habitan tanto las ciudades como los campos y saben los comentarios de los apóstoles o los escritos de los profetas por el tiempo que se puede. Después, cuando ha terminado el lector, el que preside toma la palabra para amonestar y exhortar a la imitación de cosas tan insignes. Después nos levantamos todos a la vez y elevamos nuestras preces; y, como ya hemos dicho, en cuanto dejemos de orar se traen el pan, el vino y el agua... Los que abundan en bienes y quieren dar a su arbitrio lo que cada uno quiere, y lo que se recoge se deposita en manos del que preside, y él socorre a los huérfanos y a las viudas y a aquellos que, por

enfermedad o por otro motivo, se hallan necesitados, como también a los que se encuentran en las cárceles y a los huéspedes que vienen de lejos; en una palabra, toma el cuidado de todos los indigentes³⁴.

Después de las lecturas, nos dividimos en pequeños grupos para compartir nuestras reacciones e interpretaciones. Cuando regresamos al grupo grande para compartir, pedimos grabar el audio de lo que allí se socializaba. Escuchemos ahora sus respuestas a una primera pregunta: ¿qué les llamó la atención a las CEB sobre las tres lecturas?

Un joven de 17 años resumió las respuestas de su grupo: “Es que las tres lecturas hablan de compartimiento, como entre hermanos”. Esta palabra—compartir—

34 Justino, *Apología*, Capítulo 67.

salió una y otra vez en el análisis de los grupos. En otra comunidad, hallaron un contraste que veían entre la misa normativa y la celebración de la CEB: la ofrenda, tanto de las hostias y el vino como la colecta de la misa, se suele llamar “ofrenda del Señor”, entendido como algo que la comunidad le ofrece o sacrifica a Dios. Pero en verdad, dijeron, “el Señor no cobra, ni come ni nada, sino que el que come es el necesitado. Y a veces dicen que es para el más necesitado, pero no, es para que se quede ahí en los templos, para comprar adornos o tal vez para... a saber para qué más lo necesitarán.” Se contrasta esta experiencia con la práctica de compartir de su comunidad: “Nosotros que cuando hacemos las posadas de la comunidad, cuando pedimos la ofrenda, la traemos aquí en el templo y decimos en el grupo cuánto hemos recaudado cada colonia.

Y de ahí se ocupa para otras cosas, no para nosotras.” Concuerdan las dos comunidades en que una función importante, o un fruto, de la eucaristía es el compartir con los más necesitados.

También hablaban sobre el ambiente de las liturgias tempranas. En una comunidad, observaron en las lecturas un ambiente festivo que ya no sentían en las celebraciones eucaristías normativas. En otra, notaron que las tres lecturas describen distintas versiones de una misma celebración:

...en la primera es cómo fue la Última Cena. Jesús dijo que hicieran esto en memoria de él. En la segunda ya habla de ya cuando las primeras comunidades están y que Pablo da ciertas normas de cómo tiene que ser este recordatorio, que no puede ser si se está en pecado... Dice él

que comen indignamente... Y en la tercera es que ya más relacionado como lo ve la Iglesia como tiene que ser... Yo siento que las primeras dos [lecturas] están ya en la Biblia y la última es cómo ya la Iglesia lo interpretó. Y si solo nos quedamos con cómo la Iglesia lo interpretó, quizás ni nos ponemos a estos momentos de estar analizando qué dice la Biblia y qué debería de significar la Eucaristía.

Es de reiterar aquí que las CEB quieren ser fieles al testimonio evangélico. Socializan sus experiencias e inquietudes con el fin de analizar si la práctica actual refleja las intenciones de estas primeras comunidades. No lanzan críticas por mera rebeldía, sino por un compromiso con el mensaje de Jesús.

Seguimos con otra pregunta:
¿Era importante la Eucaristía para la Iglesia primitiva? Y en esa misma línea: ¿por qué tanto enojo de Pablo contra los corintios?

Las comunidades se refirieron nuevamente al mandato de compartir. En la CEB de Morazán, recordaron la primera comunidad cristiana después de Pentecostés: “Todos los que habían creído vivían unidos; compartían todo cuanto tenían, vendían sus bienes y propiedades y repartían después el dinero entre todos según las necesidades de cada uno. Todos los días se reunían en el Templo con entusiasmo, partían el pan en sus casas y compartían sus comidas con alegría y con gran sencillez de corazón” (Hch 2, 44-46). En otra comunidad capitalina, dijeron que Pablo se enfureció con los corintios porque habían dejado de compartir la cena del Señor, abandonando el modelo de la Última Cena:

... por eso se enoja, porque no tenían que estar peleando sin saber el significado de unión en una cena. Se estaba repitiendo esto de la eucaristía, de la Última Cena, pero ya no la estuvieron llevando como hermanos. Quizás compartían en la mesa, pero aquí... digamos que habían robado o que uno estaba enojado con el que estaba a la par: no estaban cumpliendo las enseñanzas de Jesús. Estaban recordando este momento, pero no estaban recordando todo lo demás. Entonces, ya se pierde el significado de la Última Cena, que es como una cena en comunión.

Han identificado que el sentido original de las tradiciones eucarísticas era una cena que conmemoraba la vida de un hombre al que tenían por modelo: había dado su vida por los demás y había enseñado a compartir y a

preocuparse por el otro y la otra. En Corinto cumplían con el rito, pero se perdía el significado. Se enoja Pablo porque es importante ese punto: la memoria de Jesús es central para la comunidad cristiana, y por eso las CEB también se preocupan por su celebración.

Por último, hicimos un ejercicio. Usamos las lecturas como criterio para evaluar cuáles partes del rito normativo actual no tienen asidero o actualización en éstas. Sin ánimos de desmontar tradiciones surgidas después de la época bíblica, queríamos identificar cuáles aspectos de la celebración eucarística provienen de experiencias de inculturación que quizás necesiten renovarse.

La respuesta de una comunidad fue inmediata y concreta: Jesús no usó hostias, sino pan. Las lecturas hablaban de una comunidad

que celebra una cena, pero hoy en día, ven que la Eucaristía se ha convertido en un rito de cumplimiento obligatorio. Otra comunidad comentó además que las lecturas mostraban una celebración comunitaria, mientras que hoy comer la hostia parece un acto más individual. Sus observaciones continuaron señalando muchas contradicciones:

¿Qué sirve hacer tanto rito tanta cosa, si no se pone en la práctica, que es lo que más importa?... Tanta gente en la calle, los vecinos a veces no sabemos si tienen para comer o qué. En las personas que necesitan es donde está Jesús. Entonces, pienso yo, si somos egoístas, así vamos a criar a nuestros hijos. Y Jesús no vino a enseñar esto. Entonces así siento yo que ha venido la Iglesia. Como sacando lo que a

ellos les conviene, como solo más para adentro, para adentro, y no tocan ni siquiera los documentos de la Iglesia que son hechos por sacerdotes. Se han reunido y han dicho: vaya, es como la Constitución, digamos. Se podría decir. ¿Por qué la han hecho si no la ponen en práctica? Ni siquiera la leen en una Misa. Mucha gente no conoce esto.

Aquí escuchamos enojo, dolor, lástima, frustración, tristeza. Para esta persona, la eucaristía está verdaderamente en los pobres y aunque los documentos de la Iglesia animan al servicio y a la justicia social, en la práctica del rito normativo, que afirma—hasta garantiza—hacer presente a Jesús, ni los dan a conocer ni tienen lugar en la misa. A las CEB les inquieta que muchas veces se puede acudir al Sacramento sin aludir al compromiso que éste lleva.

Una comunidad urbana agregó otro texto fundamental para comprender la eucaristía: la multiplicación de los dos pescados y los cinco panes, una historia que aparece en los cuatro evangelios. Es otro momento importante de la vida pública de Jesús que gira en torno a una comida compartida. Ahí encuentran pistas de las comidas que celebraba Jesús y la importancia que tenía para él la responsabilidad ineludible de compartir:

Si no, ves allá cuando dice Jesús, en la multitud de los panes: Mira, despacha a éstos, porque estos dicen que tienen hambre. Y entonces Jesús no dice: Ok, va, hallo yo qué comer. No dice esto, sino: Denles ustedes de comer.

Aquí, claramente, el mandato queda con los discípulos: dar de comer, compartir y compartirse con la persona que tenga hambre. Para las

CEB, esto es parte imprescindible del significado de la eucaristía, algo que ya está presente en los documentos normativos de la Iglesia, pero que no se evidencia en el rito actual ni se experimenta en la mayoría de celebraciones eucarísticas.

—

El balance general de los talleres ofreció varios puntos en común y patrones para evaluar una celebración eucarística según criterios y reflexiones de las CEB.

Una idea fundamental fue la afirmación, ya descrita, de que la palabra clave de la Eucaristía es *compartir*. En primer lugar, como es evidente, se comparte el signo de la Última Cena. Pero es importante compartir de manera inclusiva, como acota una mujer de Altavista: “la manera que se hace en la comunidad es bien distinta porque no se excluye a nadie. En cambio en

la Iglesia, si usted no está bautizado, no puede recibir la comunión. También excluyen a niños y en cambio en la comunidad, no. Todos sabemos el significado que tiene para nosotros la comunión.” Otra compañera mencionó la importancia de compartir con quienes no tienen, aunque no pertenezcan a la comunidad:

Hemos tratado, anteriormente, antes de que se pusiera tan peligroso, a salir, y vamos a las calles a repartir a los de la calle, a los huelepega, a todos, verdad. Les íbamos a compartir, nos reunimos, preparábamos todo y salíamos. Entonces esta sensación no debe ser: “ay, le dimos para que nos vean”. No es esto, sino sentir que allí me llenaba yo. Porque veía yo al hambriento que probaba algo. Entonces siento que en la comunidad, hemos aprendido

mucho a compartir y a tener este compromiso como comunidad, pero no solo para adentro, sino para afuera.

Su hijo añadió: “Yo me siento más lleno de Dios cuando voy a La Fragua [una comunidad a la que acompaña esta CEB] y comparto con la gente allí o cuando vamos al centro para dar comida... allí está Dios. Cuando uno comparte con el hermano, con el hermano desprotegido”. Los miembros de la comunidad sienten plenitud eucarística en el compartir, dentro y fuera de la comunidad, e incluso de la sociedad.

En segundo lugar, dicen las CEB, se comparte lo que se tiene, no lo que sobra ni solo lo bonito. Por eso critican el siguiente gesto del sacerdote en la eucaristía de la misa: la bendición de una hostia distinta a las que recibe la gente.

“Y la Eucaristía que levanta el padre, solo él la come. Es solo para él.

(Otro:) Se ve bien egoísta". Hacen un señalamiento similar sobre la práctica regular de reservar el vino al cura:

Porque Jesús dice que este es el pan y después dice que este es el vino. Y así como da el pan, comen el pan todos, y así como da el vino, beben el vino todos. Pero ¿es verdad que en la Iglesia institución, comparten todos el vino?... Él hasta le echa más. ¿Y a la gente le da esto? Jesús no dijo que solo él echa la copada y no le dio a los demás. Tomó y empezó a repartir... En la eucaristía que Jesús hace, prácticamente el compartir es esto. Que si él está enfermo, todos van a enfermar. Y esto es compartir todo, penas y todo, porque allí estaba Judas allí adentro. Y nosotros todos en algún momento somos pecadores. Y como dice: a la santidad se llega

en la medida que se va cambiando y se deja el viejo hombre o la vieja mujer. El viejo joven. Cuando se va haciendo una nueva persona. Por eso San Pablo va a decir esto: Dejen el hombre viejo y busquen el hombre y la mujer nueva. Porque si usted sigue haciendo las mismas burradas, digo yo, siempre vamos a hacer lo mismo. Y la idea es que le demos vuelta a esto.

Las CEB no hablan de un modelo de caridad, sino de bienes comunes. Permite la solidaridad entre los pobres, un cuidado real del prójimo y una salvación histórica concreta. Hablan de la importancia de dar lo que se tiene y no lo que sobra:

...¿De qué sirve algo que te sobra, si ya no lo necesitás? ¿Entonces dónde está el sacramento en este momento?... No se refleja nada. Pero si vos compartís una porción de tortilla, una porción de semita,

una porción de pupusa, pero creés firmemente que este pedazo que has compartido no sólo es comida, sino también tu obligación con Dios de hacer el trabajo que a Dios corresponde hacer, este es sacramento. Es allí donde vas a encontrar el verdadero fermento de la fe.

En seguida, cuentan que recaudaron fondos para una silla de ruedas que necesitaba una señora que vivía en lo alto del volcán. La gente con más recursos les contestó que en ese momento no tenían dinero. Al final, la comunidad logró comprar una silla con las coras y monedas que guardaban en una canasta los hijos de una familia de la comunidad.

En el compartir, entonces, se descubre dónde está el sacramento: allí se siente la presencia de Dios.

Las CEB expresaron también un sentimiento de protagonismo del pueblo pobre: “La buena nueva que Dios nos trajo fue que creamos en el Dios liberador... que creamos en nosotros mismos, en la pobre o en el pobre, no solamente creamos en el sacerdote que viene de afuera... sino que entre nosotros mismos”. La celebración compartida de la memoria de Jesús empodera a la comunidad a actuar en la historia. Por ello las CEB disciernen su propio camino sacramental frente las insuficiencias que experimentan en las prácticas normativas, y defienden su derecho a hacerlo. Es evidente que la eucaristía es el motor central de su quehacer comunitario. Alguien afirma: “Es importante siempre y cuando nosotros la hagamos de corazón y con un compromiso y no hacerlo solo por un rito”. Otro, en esa misma línea, añade con contundencia: “Es importante porque es un signo... pero el problema es

que la Iglesia lo hace demasiado vacío... Es una eucaristía egoísta, anti-reino. Lo veo yo como anti-reino, este vacío". No descartan los ritos ni los símbolos: al contrario, guardan por ellos un profundo respeto. El compromiso de las CEB con la eucaristía se evidencia en sus fuertes críticas. Lo que se quiere es una celebración significativa, que comunique al Dios liberador y que haga memoria real de Jesús.

Vemos en los comentarios de las CEB una confirmación de la crisis sacramental latinoamericana diagnosticada por Castillo. No todos los comentarios que escuchamos en este capítulo son compartidos por las CEB, y ciertamente hay inquietudes a las que se podría ofrecer una respuesta, pero el sentir común de las comunidades es que algo tiene que cambiar. Lo discuten con frecuencia en las escuelas

de formación y en la Articulación Nacional. ¿Cómo se llegó a este punto en que la tradición eclesial no guía más a las personas fieles a un encuentro transformador con Dios? ¿Cuándo dejó la tradición de permitir que la experiencia de Dios de los fieles influyera en la teología y en las enseñanzas pastorales? En la siguiente sección, reflexiono sobre estas y otras preguntas desde el testimonio de las CEB en diálogo con pensamientos de otros autores.

Escuchemos la tradición

Hemos escuchado ya la voz decisiva del pueblo que no se siente a gusto con su experiencia sacramental. Sus opiniones pueden ser contundentes y a menudo se las ha querido caracterizar como reacciones furiosas contra la tradición eclesial. Escuchemos entonces qué dice la tradición, que se remonta aún

antes de los cánones de Trento que fijaron la forma de los Sacramentos que hoy conocemos. Articulemos un diálogo entre las críticas de las CEB y las propuestas de la teología, permitiendo que el *sensus fidei* recupere su debido lugar en la tradición de la Iglesia.

Símbolos de libertad

A lo largo de los talleres y de mis interacciones con las comunidades, surgió una pregunta: si la práctica sacramental resulta tan problemática, ¿por qué no dejarla, como han hecho tantas personas y tantos movimientos, según nos cuentan las estadísticas? ¿A qué tanta crítica –y una crítica tan aguda– a prácticas que sienten que ya no funcionan más? ¿No sería más fácil que se salieran de una vez de la tradición que para ellas ha dejado de servir, en lugar de intentar abrirse un lugar ahí dentro?

Venía un silencio tenso, reflexivo. Al principio, parecía que pesaba sobre nosotros el anatema del Concilio de Trento, que condena a quien niegue la necesidad de los Sacramentos para la salvación. Pero algo más que el miedo y la obligación colocan los sacramentos al centro de la vida comunitaria. Son parte esencial de las CEB porque las anclan al seguimiento de Jesús. En sus reflexiones hay una consonancia con el teólogo José María Castillo, quien afirma que los sacramentos son inseparables del quehacer “mundano” o social de los cristianos. Un amigo de una comunidad, que nunca ha leído a Castillo, expresó una intuición similar cuando respondía a mi pregunta: “Esto que hacemos nosotros no es trabajo social. Pastoral social le llama la Iglesia. Yo siempre he mantenido que esto es el verdadero trabajo de Jesús. Jesús no hizo pastoral social ni Monseñor

Romero hizo pastoral social. Ellos lo que hicieron fue la verdadera praxis del ideal de Jesús a través de sus evangelios... El verdadero sacramento es el evangelio.” Junto a Castillo, entonces, afirmamos que los sacramentos son acciones que dan frutos en la vivencia del Evangelio y el seguimiento de Jesús: “si hay gente que no ve el culto como la tarea más eminente y eficaz que la Iglesia puede realizar para humanizar nuestra sociedad y para que en este mundo haya menos sufrimientos, en esto tenemos la prueba más clara de que el culto cristiano no se celebra como Dios quiere”³⁵. De ahí que los sacramentos sean imprescindibles—no hay manera de abandonarlos.

Sin embargo, para las CEB, la práctica sacramental actual en El Salvador, regida por las normas doctrinales, no está vinculada a la Palabra. Observan un quiebre entre

35 Castillo, 114.

las acciones de Jesús o de la Iglesia de los primeros siglos y la realidad contemporánea. Por una parte, como lo discutimos en el capítulo 2, la teología sacramental tradicional se desarrolló fuera del continente y llegó como una imposición colonial. Las masas leyeron la Palabra en círculos bíblicos y aplicaron el mensaje del Evangelio a sus vidas cotidianas hasta el siglo XX, con el florecimiento de la teología de la liberación. Las CEB vincularon Palabra y acción en un contexto de injusticia social y de guerra civil, pero los sacramentos quedaban, junto a las catedrales, como signos de una forma “antigua” de ser Iglesia. Durante esos años, las comunidades sobre todo redescubrían la Palabra y encontraban en ella renovación y liberación. De ahí que sus celebraciones, ya fuese en casas clandestinas de San Salvador o bajo un árbol en las montañas controladas por la guerrilla,

eran una liturgia de la Palabra sin eucaristía, por describirlo en términos tradicionales. Se enfocaron en anunciar la Palabra porque ahí encontraban el sueño del Reino de Dios que inspiraba su lucha.

Como la Iglesia popular encontró el compromiso de fe y el *compartir* en las luchas sociales, sin ser protagonista de los ritos oficiales de la Iglesia, los sacramentos casi quedaron excluidos de la primera ola de teología popular en El Salvador. Además, la Iglesia popular se apoderó de su fe y la puso en acción en su contexto, cosa que no se permitía en el caso de los sacramentos, que ya estaban dados y fijos por una tradición jerárquica. La crisis actual refleja la tensión insoportable entre una Palabra liberadora y un sacramento desvinculado de ella.

Aquí encontramos también una contradicción de importancia: la Palabra es maleable al contexto, como lo han evidenciado las CEB al aplicarla, mientras que – supuestamente– los Sacramentos no lo son. Pero el Dios liberador que las comunidades conocieron en sus reflexiones bíblicas no se corresponde con una teología sacramental mágica. En pocas palabras: la crisis de la teología sacramental latinoamericana es que no ha alcanzado la misma madurez y libertad que la teología de la Palabra.

Para aliviar la tensión alrededor de los Sacramentos en la Iglesia salvadoreña, hay que abrirnos a su verdadera renovación, tomando como punto de partida a los pobres. Las experiencias y sugerencias de las Comunidades Eclesiales de Base sobre la Eucaristía son parte de una renovación propiamente nustramericana.

Al reflexionar sobre sus experiencias, es importante tomar en cuenta la historia que las formó, la sabiduría de la tradición eclesial (con sus muchas renovaciones sacramentales) y la santidad del sacramento que es la Iglesia de los pobres en El Salvador. En esta línea podemos comprender el tenaz forcejeo crítico de las CEB con los aspectos más normativos de la tradición y su compromiso por alcanzar una práctica sacramental que rinda frutos y por celebrar – al decir de Castillo– símbolos de libertad.

Colonización e inculturación

Hay que tener en cuenta, por tanto, además de la inmensa variedad étnica y cultural del continente, el proceso de búsqueda en que se encuentra empeñada la Iglesia Latinoamericana, si se quiere que

aflore la personalidad particular de nuestros pueblos, lo cual, sin duda, redundará en beneficio de toda la Iglesia universal.

**—Primer Encuentro Pastoral-
Litúrgico (1972),
«El Medellín de la liturgia»**

Las CEB no encuentran estos símbolos de libertad en los símbolos sacramentales de la doctrina actual. ¿Por qué genera tanta resistencia la idea de cambiar la forma de los sacramentos, si el Vaticano II ya pedía una “adaptación más profunda de la liturgia” en las culturas? A fin de cuentas, los Sacramentos en El Salvador, y en toda América Latina, están vinculados al proceso de colonización violenta del continente, en el que la Iglesia colonial jugó un papel estratégico. Con este trasfondo, expresan un mensaje de violencia, de imposición y de supremacía europea.

Llegamos al tema de la inculturación, es decir, de la ubicación del mensaje cristiano dentro de una cultura humana, o en palabras de Pedro Arrupe: “la encarnación de la vida y del mensaje cristiano en un área cultural concreta, de forma que esta experiencia no solamente llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no pasaría de ser una adaptación superficial), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificado que transforme y recree esta cultura, dando así origen a una nueva creación”³⁶. A diferencia de la conquista, la inculturación permite al pueblo recibir e interpretar el espíritu jesuánico desde sus patrones culturales.

36 Pablo Suess, “Inculturación,” en *Mysterium Liberationis II*, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino [San Salvador: UCA Editores, 1993], 392.

Además, presupone que no hay un cristianismo “puro” flotando por encima de las culturas humanas: al contrario, hablamos de un estilo de vivir que dignifica y eleva las culturas hacia el Reino de Dios. Tampoco hay una cultura más dispuesta que otras al mensaje cristiano. Este mensaje, que es para el mundo, llega siempre con diálogo y con respeto. La conquista niega este postulado. ¿Cómo podemos hacer hoy para fomentar valores verdaderamente evangélicos en la Iglesia de nuestro continente y en su celebración sacramental?

Encontramos pistas y modelos en la historia de la Iglesia. Pablo de Tarso, de cosmovisión judía, logró llevar el mensaje de otro judío, Jesús de Nazaret, a los pueblos gentiles. En el Areópago (Hch 17, 22-23), aprovechó la religiosidad ateniense para explicar el mensaje cristiano. No exigía a los gentiles que se circuncidaran ni que

se ajustaran a una dieta judía para ser cristianos. Siglos después, los obispos latinoamericanos en Medellín adaptaron las reflexiones conciliares, enmarcadas en la modernidad europea y estadounidense, para que tuvieran sentido en su realidad, marcada por la desigualdad y el sufrimiento.

Vemos la prioridad del mensaje sobre los símbolos y los ritos culturales. Ni Pablo ni los obispos tuvieron miedo de descartar o renovar los símbolos propios de su tiempo para preservar el Evangelio. ¿Qué significa entonces la inculturación hoy ante la crisis sacramental de la Iglesia salvadoreña? La renovación de los símbolos sacramentales puede ser necesaria para preservar el mensaje de los Sacramentos. Tomemos el caso de los cambios a la materia eucarística que muchas CEB proponen –y ya practican. Ni la

hostia de trigo ni el vino de vid son autóctonos de El Salvador ni tienen uso cotidiano fuera de la Iglesia. Además, una interpretación de su sentido simbólico remite a una Iglesia colonial. Tal vez otra materia, desvinculada de este pasado y más propia de una cena entre amigos, exprese mejor el compartir y el compromiso de la Eucaristía. Veremos en el capítulo 6 de este cuadernillo qué se debate entre las CEB en torno a esta propuesta.

La tradición de la Iglesia universal, de hecho, tiene una historia dividida sobre los cambios a la materia eucarística después de su definición tridentina como “pan de trigo y vino de vid”. Un caso concreto es el de fieles y sacerdotes con enfermedad celíaca, que no les permite consumir gluten sin fuertes complicaciones de salud. La Congregación para la Doctrina de la Fe se negó a hacer concesiones para estas personas,

pues una hostia sin gluten dejaría de ser “pan de trigo”, y recomendó comulgar bajo la sola especie del vino. Pero tomó otra determinación con las personas, fieles y sacerdotes, alcohólicas, quienes no podrían beber “vino de vid” sin arriesgar una recaída en la dependencia. Para estas personas, la Iglesia permitió el uso de mosto, jugo de uva natural cuya fermentación se haya suspendido mediante procedimientos no invasivos.

Puede parecer que la Iglesia tiene más simpatía por las personas alcohólicas que por las celíacas. No es así. Su razonamiento es que el pan sin trigo deja de ser la materia eucarística del “pan de trigo”, pero que el jugo de uva fresco es, por decirlo así, “vino de vid” en potencia, pues no ha pasado por la fermentación. Pero la fermentación es un cambio químico: cuando el azúcar se convierte en alcohol, hay

un cambio de sustancias. El mosto no es de igual naturaleza que el vino. La validez del mosto y la invalidez del pan sin trigo como materias eucarísticas son ambigüedades doctrinales.

Esto permite que las CEB cuestionen y exijan una materia eucarística que responda a su realidad. La diferencia es que no quieren cambiarla por motivos de salud, sino para comunicar mejor el mensaje sacramental. De modo que las CEB ya usan comidas más autóctonas que permiten un ambiente íntimo, familiar, semejante a la Última Cena, sin apuntar, quiérase o no, al legado eclesial colonial.

Siguiendo al teólogo David Power, a lo largo de la historia cristiana, son precisamente las experiencias de grupos marginales las que han servido para identificar y corregir elementos del rito normativo que no tocaban la piedad popular de

los pueblos cristianos. Tengamos presente además que las CEB no insisten en que sus prácticas se acepten en toda la Iglesia universal. Son el intento de un pueblo fiel que quiere hacer presente a Jesús en el seno de su comunidad.

Por otro lado, Power también reconoce que el uso de elementos eucarísticos distintos al pan y el vino pueden ayudar a inculturar la liturgia:

Un elemento preliminar necesario para la asociación de la Eucaristía con modelos culturales sería permitir a la gente a que llevan sus propias vidas y luchas vitales a la mesa a través de las comidas y bebidas que proveen sus tierras y manos. De esta manera, serían bendecidos en memoria a Cristo en sus propias vidas para comulgar con su cuerpo y sangre a través de la transformación de los símbolos de su propia existencia y vida-

mundo [...] Parece ser un tema de ideología institucional que haya todavía una insistencia por un pan de trigo y vino de uva. Esta disposición difícilmente tiene base sobre una petición de continuidad histórica con lo que bendijo Jesús en la Última Cena. Si lo que él usó fue pan fermentado, esto ya se ha perdido en las iglesias de occidente. Si lo que usó fue pan ácimo, se ha perdido en las iglesias de oriente. En otras palabras, la adaptación de la materia del sacramento no es novedosa para la tradición. Al contrario, es vital para la memoria de Cristo desde adentro de una cultura.³⁷

El propio Tomás de Aquino también reconoce la variación en los signos materiales de la eucaristía en la tercera parte de la *Suma teológica*,

37 David N. Power, *The Eucharistic Mystery: Revitalizing the Tradition* (Dublin: Gill and Macmillan, 1992), 341, traducción mía.

cuestión 74, tomando en cuenta las experiencias de diferentes iglesias locales. En el primer artículo, afirma que pan y vino son la materia adecuada para la celebración de la Eucaristía: en primer lugar, por el testimonio bíblico de Mt 26, 26; luego, porque es importante, sacramentalmente, que la materia de la eucaristía sea reconocida como *alimento común*.

Pero considera la posibilidad de ofrecer un pan de cebada, áspero como el sufrimiento de Cristo. Piensa en granos semejantes al trigo, o granos que se mezclan con el trigo del pan eucarístico. Y si vuelve al trigo es porque éste «es el que los hombres más comúnmente utilizan, ya que las otras clases de pan parece que se han introducido cuando faltaba el trigo»³⁸. Insiste en que la materia funciona cuando

38 ST III, Q. 74, a. 3, «Solución» en Tomás de Aquino, V:646.

dirige a la iglesia local al aspecto de alimento común del sacramento. Casi escuchamos el eco de Boff: *los ritos deben hablar por sí mismos*.

Por otra parte, las variaciones que Aquino menciona no son inventos, sino prácticas sacramentales de diferentes iglesias locales, que en ningún momento condena como “fuera de comunión”. Sobre todo reconoce la importancia de que la materia sea un alimento común del contexto de la iglesia.

¿Qué pasó en nuestros días, entonces, con la inculturación? Sospecho que la respuesta está en el período de la Contrarreforma, cuando la iglesia católica se sintió obligada a estandarizar sus celebraciones eucarísticas. Este cristianismo se extendió por NuestrAmérica como parte de la colonialidad del saber, e impuso una narrativa sacramental exclusiva. La hostia de trigo y el vino de

uva eran comidas extrañas en el continente, útiles religiosos con significados coloniales. Cambiarlas contiene una potente lección para la celebración actual de la eucaristía, directamente relevante para la crisis litúrgica.

Los cambios a la materia eucarística son una decisión de buena fe, fiel a la tradición de inculturación que vimos en san Pablo, en santo Tomás de Aquino y en los obispos de Medellín. En la construcción de una teología sacramental adecuada al continente, es importante considerar la historia de la región y las opciones que han tomado los y las fieles para preservar el mensaje evangélico en su contexto.

Los sacramentos y sus símbolos no son inmutables. Han cambiado a lo largo de la tradición eclesial en respuesta a los distintos contextos históricos de la Iglesia: problemas, herejías, cambios históricos. Como

señala Stasiak, el bautismo se trasladó a los niños por el influjo de la doctrina del pecado original y la tasa de mortalidad infantil hacia el siglo VII. La Unción de los Enfermos pasó de ser una práctica de cuidados solidarios hacia las personas enfermas de la comunidad a una bendición final a las puertas de la muerte.

Si los sacramentos actuales no producen frutos en el ser humano ni en la sociedad, las CEB preguntan: ¿por qué no renovarlos? La pregunta cae sobre el *ex opere operantis*. ¿Cómo hacemos que los Sacramentos den frutos en nuestro contexto salvadoreño actual?

Un miembro de una CEB tenía un amigo que estaba muy enfermo y por ello lo visitaba todos los días. Un día, el amigo quiso ir a misa en la parroquia, y lo llevaron, muy débil,

en su silla de ruedas. En el momento de la eucaristía, le pareció al amigo que la hostia brillaba, y empujó su silla de ruedas al altar para ser uno de los primeros en comulgar. Esa noche, lo asaltó una gran fiebre, la peor que había sufrido. Sus seres queridos se quedaron a su lado toda la madrugada, acompañando a la madre del enfermo, pues pensaban que él iba a morir. Al día siguiente, el enfermo se levantó, tomó un baño, comió y la calentura no volvió más. Estaba curado. Hoy en día es misionero y cree fielmente en el Sacramento tal como es celebrado normativamente en su parroquia. Dice el miembro de la CEB:

Entonces allí bien reflejado la gran diversidad de formas, de engrapar la fe en cosas como eso. Ahora no fue en sí el propio sacramento, no. Fue la convicción de él de querer ir y compartir este sacramento en su vida lo que lo

salvó lo que le mejoró y eso es lo que voy contando. Sin embargo, esta último momento, es como aquella viejita que va a ver el santo y se acerca en las rodillas y le lava la cara y se persigna. Esta es fe. Para mí quizás no es bien vista, y para otros quizás no es bien vista, pero es su fe. Y esta fe es lo que le libera, la que la libera.

El miembro de la CEB tiene un gran respeto por la fe de su amigo, aunque no la entiende ni la vive así él mismo. Este espíritu de respeto y apertura debería estar presente en todos los grupos de la Iglesia salvadoreña para abordar la crisis sacramental. Repetimos: si las CEB mantienen una distancia crítica con la “iglesia institución”, no es por capricho ni rebeldía recalcitrante. No quieren desechar dos mil años de tradición establecida: al contrario, les interesa conocer y actuar en la historia de la Iglesia y de la fe en Jesús.

Al escuchar las experiencias sacramentales de las CEB y articularlas con sus propias reflexiones y con la teología, hemos querido resaltar que las comunidades tienen críticas legítimas al estado actual de los sacramentos. Algunas se dirigen hacia fallos que perciben de la jerarquía salvadoreña en las celebraciones sacramentales. Las parroquias cobran por los sacramentos, imponen normas moralistas para ser padrino o madrina de bautizo, o para comulgar en la eucaristía, y, sobre todo, las actitudes de los párrocos que se oponen al estilo de las comunidades.

Cuestionan también que símbolos y estilos coloniales se impongan como universales y absolutos. Claman por la necesidad de una verdadera inculturación del mensaje cristiano en el continente, como vemos en la pregunta por la materia eucarística

y otros símbolos sacramentales, que presentan a un Dios mediado por la colonización violenta o que no comunican un sentido eucarístico por ser ajenos al contexto local.

Y por último, critican que la celebración sacramental y la eclesiología que ésta anima no se centren en la persona, y mucho menos en los y las pobres. Este compartir, esta auto-entrega para les demás, que muchos párrocos llaman “trabajo social” parece desvinculada de la práctica sacramental salvadoreña. Para responder a estas críticas, será necesario un proceso de diálogo abierto entre las CEB, otros grupos eclesiales, teólogos, agentes pastorales y la jerarquía.

Es imprescindible examinar a fondo la crisis sacramental. Hemos aterrizado en una situación de *momificación ritual*: la ejecución rutinaria de ceremonias y símbolos

desvinculados del compromiso que implica la misión de la Iglesia. Por ello, las CEB quieren celebrar gestos de vida y de esperanza, centrados en el ser humano desde los pobres, que hagan realmente presente a Jesús de nuevo en sus contextos locales. Ahora conoceremos sus propuestas.

4 Los altares

*«Y ¿por qué hay que seguir el ejemplo de los mártires?»
«¡Por el amor que les tenemos!»*

—una CEB de La Libertad

*«El diablo se equivocó, como siempre se equivoca
Al querer llenar la boca de él que se dio entero
Porque vive con nosotros Óscar Arnulfo Romero.»*

—«Cumbia a Monseñor Romero»

How we spend our days, of course, is how we spend our lives³⁹.

—Annie Dillard, escritora norteamericana

39 La manera en que pasamos cada uno de nuestros días, claro está, es la manera en que vivimos.

Recordemos que nuestro problema de fondo es la brecha entre la liturgia y la praxis cristiana, agudizada en los debates de la recepción nustramericana del Concilio Vaticano II. Dice José María Castillo que ni una vida sin liturgia ni una liturgia sin vida puede llamarse cristiana: de ahí surge nuestra actual preocupación teológica por buscar experiencias cristianas que logren unir las.

¿Qué les permite a las CEB mantener unidos estos dos polos de la vida cristiana? ¿Cómo superan la brecha? ¿Por qué ha sido tan difícil lograr esta sintonía en el contexto nustramericano?

Los altares

En las celebraciones de las CEB, los altares destacan como un elemento importante. Aunque en el Vaticano II y en las conferencias generales del CELAM no se dice mayor cosa sobre éstos (se mencionan brevemente en SC, en el capítulo final sobre el arte sacro y la incorporación del arte y la cultura local en el espacio litúrgico), en las celebraciones de las CEB se despliegan como un espacio central para el desarrollo de su teología litúrgica. Son fuente de significado simbólico, de expresión creativa, y de identidad cultural. La comunidad se reúne en torno a los altares. Además, aparecieron en todo momento de la investigación: en ocasiones, las comunidades los construían activamente durante las celebraciones, como un símbolo vital de sí mismas.

A diferencia de las mesas permanentes que suelen servir como altar fijo, los altares de las CEB se construyen y se arreglan nuevamente para cada celebración. Muchas veces se hacen en el suelo, en medio de un círculo de sillas. Algunas CEB sí ocupan una mesa como base del altar para las celebraciones dominicales, pero los signos y símbolos que colocan casi siempre se desbordan hacia el suelo o a otras mesas y sillas.

En los altares observé un núcleo de símbolos comunes a todas las CEB: siempre incluyen una Biblia, una vela, elementos naturales (flores, hojas verdes, frutas) y una imagen de Monseñor Romero. Con frecuencia colocan, además, un libro de cantos, un vaso con agua, un poco de tierra, libros atesorados, y mantas o pancartas de alguna manifestación. También hay elementos semejantes a las reliquias católicas: en el Bajo

Lempa, colocan una pequeña cajita de madera pintada al estilo de Fernando Llort que contiene una parte de las cenizas de Pedro Declercq. Al centro de la celebración eucarística van retratos de las personas que, como el padre Pedro, como Jesús, han dado la vida por los amigos.

Los altares funcionan casi como un texto. Expresan símbolos con significados compartidos entre las distintas CEB. Producen y enseñan a la vez la expresión sacramental del Pueblo de Dios, porque ven en las cosas un mensaje de Dios. En coherencia con la teología litúrgica conciliar, son sitio de la vivencia del misterio pascual, donde participa toda la comunidad reunida de manera plena, consciente y activa.

Sentipensando con los altares de las CEB, seguiremos el método de la teología de la liberación: *ver, juzgar, actuar*. Vamos a *ver* tres altares

específicos para conocer el lenguaje y la gramática de los sacramentos de las CEB: intentaremos explicitar qué enseñan. Luego, en el *juzgar*, me apoyaré en las ideas de Robert Daly, Carlos Mendoza-Álvarez y James Alison para desmenuzar las diferentes y conflictivas interpretaciones en torno al “sacrificio de la misa” —el que tiene lugar en el altar— para identificar qué enseñan las CEB. Al final, haremos un pequeño desvío: volveremos a ver un último altar para cerrar el círculo hermenéutico. Aquí leeremos la transformación sacramental de la comunidad que se entrega, convirtiéndose en el cuerpo de Cristo en la historia. El *actuar* lo ubico en las acciones que las CEB emprenden a partir de estas celebraciones con estos altares.

Ver

Altar 1: El pago de la tierra

El primer altar no se construyó para una celebración explícitamente eucarística, sino que lo erigieron jóvenes y adultos de distintas comunidades de Cacaopera, Morazán, para el *pago de la tierra*. Esta es una costumbre del pueblo kakawira, la etnia que ha habitado históricamente estas tierras.

Cacaopera también es fecunda en comunidades que sobrevivieron a la guerra civil, cuando la gran mayoría de la población se refugió en los bosques o huyó al campamento de Colomoncagua, Honduras, para después repatriarse al final del conflicto.

En el cantón Agua Blanca de ese municipio nació el padre Octavio Ortiz Luna, martirizado en San Salvador el 20 de enero de 1979 junto a cuatro jóvenes

que participaban en un retiro. La familia Ortiz Luna donó una parte de sus tierras a FUNDAHMER para la construcción de una capilla memorial que funciona también como centro comunitario para los cantones aledaños. En un terreno adjunto a la capilla, se han desarrollado diferentes trabajos comunitarios: milpas, siembras de árboles frutales, tanques de captación de agua, apiarios y peceras de tilapia. Entre 2015 y 2016, ahí se organizó una escuelita campesina para jóvenes. El equipo coordinador y los estudiantes de la escuelita tuvieron la inquietud de conocer la cultura kakawira de sus ancestros y ubicaron a varios habitantes de Cacaopera que aún conocen el idioma y las costumbres kakawiras. Por eso, en mayo del 2016, la escuelita invitó a un rezador llamado Capirio a celebrar una ceremonia kakawira de la temporada de siembra: el *pago de la tierra*.

En ella, los rezos mezclan símbolos cristianos e indígenas, contando velas con nombres de santos según el calendario maya y los nahuales del día. Capirio advirtió que después de esa primera ceremonia, era importante celebrar el *pago de la tierra* todos los años antes de sembrar. La escuelita asumió el compromiso, y como parte de la presente investigación, participé de nuevo en la ceremonia de 2022.

En esa ocasión, quien presidía la ceremonia era una nana (abuela) de una comunidad vecina. Ella mandó construir el altar con trece piedras medianas colocadas en círculo en medio del terreno. Mandó que las piedras no se movieran ya más, porque con ellas se había abierto una *puerta*. Sobre el círculo, los participantes construimos un altar basado en el calendario maya con los materiales que la nana ordenó juntar a los jóvenes. Me abrumó la

cantidad de referencias y detalles del altar. Madera de laurel y de quebracho, árboles que se usan para estabilizar paredes y techos en las casas de la zona. Flores y frutas de la temporada. Los colores de los cuatro rumbos cardinales (amarillo, rojo, blanco, morado o negro) y del corazón de la tierra y del corazón del cielo (azul y verde). Incienso y cortezas de árbol: los olores concretos del mundo donde nos parábamos. Y azúcar y dulce de panela: la dulzura original del mundo, borrada por la historia. Añadió la Nana que todo el altar era una reconstrucción del mundo original, el cual buscábamos restablecer a través de la ceremonia.



Ilustración 2. La nana y el altar del pago de la tierra. Tomada por Laurel Potter (2022) con permiso.

A una orden de nana Chepa, ardió el altar. Fue como un grito que traspasó la puerta abierta en la ceremonia, imposible de ignorar. El pequeño claro donde nos reunimos se llenaba de un humo oloroso y me sentí transportada. Alimentamos las llamas con pan de maíz, con cacao y chicha de maíz fermentado: así pagamos a la tierra aquello que necesitaba para la siembra venidera. Unas cien personas rodeamos el altar. Para mí fue un contraste fuerte con los altares limpios, casi vacíos, sencillos, del catolicismo posconciliar.

Luego, ordenamos veinte velitas, una por cada nahual, según el patrón del calendario maya, y las llevamos al fuego. Nana Chepa nos indicó que con las velitas colocáramos, en voz alta, una intención que cada participante llevara para la ceremonia. También ofrecimos ramos de palmas elaborados con antelación,

y cada persona pidió según su necesidad. Mientras bajaba el fuego, compartimos los alimentos y la chicha que sobró. Nos quedamos ahí, comiendo, hablando, llevando a nana Chepa nuestras muchas preguntas mientras sudábamos junto al fuego, hasta que solo quedaron las ascuas.

El altar de esta celebración ancestral es una primera ventana a los altares de las celebraciones eucarísticas de las CEB. El *pago de la tierra* es un ejemplo original, potente, que expresa las distintas culturas particulares de la zona que influyen en el arte, los materiales, la construcción y el propósito de un altar. A lo mejor, este altar no fuera legible en otro sitio, para otro pueblo; recordemos que la cultura y el contexto vital no están separados de las tradiciones sapienciales o espirituales de los pueblos originarios. La interculturación de la fe que mencionamos anteriormente,

necesaria para su vivencia, también es un diálogo inter-espiritual, un encuentro de sabidurías que han nacido en cada lugar. Las CEB reconocen este requisito para una espiritualidad coherente con la vida y con la historia, y quieren asumir las propuestas cósmicas de sus ancestros al hacer una polinización cruzada entre la práctica maya-kakawira y la tradición cristiana.

Veremos más adelante cómo diferentes elementos y patrones del altar del «pago de la tierra» aparecen en los altares más explícitamente eucarísticos de las CEB. La herencia indígena de los pueblos originarios es, para diferentes CEB en diferentes regiones, un marco cultural y un imaginario importante para la lectura sacramental del mundo, un recurso que facilita la mediación del Dios Creador. Al contrario de otras perspectivas que ven una oposición entre las sabidurías indígenas y el

mensaje cristiano, en los altares vemos cómo la recuperación de la identidad, el arte, y la cultura propia de los pueblos sigue posibilitando la función del altar cristiano.

Altar 2: Acción de gracias

Aquí la comunidad, también de herencia cultural kakawira, se reúne para celebrar la primera graduación universitaria de su historia: una joven se ha convertido en técnica en gestión del desarrollo territorial por la Universidad de El Salvador en San Francisco Gotera, Morazán.

El espacio celebrativo refleja el mismo mundo imaginado por “el pago de la tierra”, mezclado con la tradición cristiana de la comunidad. Tuvo lugar en la ermita, una casa pequeña de paredes de adobe apoyadas por horcones de quebracho. En el techo, vigas de madera de laurel soportan las

tejas de barro. La comunidad ha dispuesto las flores según los colores de los cuatro rumbos del cosmos. Hay frutas de temporada: mango, naranja, pepino y limón. La velita hace presente al fuego. Los símbolos más explícitamente cristianos, la Biblia y el retrato de Romero, están junto a una bolsita de tierra, otra de aire y una botella de agua. Vemos el diploma de la joven graduada y fotos de mártires. Uno es Rafael Palacios, cuyo aniversario se celebra el mes de la graduación, y otro es Rutilio Grande, cuya beatificación era inminente en aquel momento. También está una página ilustrada con información sobre otros mártires del mes de junio.



Ilustración 3. Foto del altar de la celebración de la graduada. Tomada por Laurel Potter (2022) con permiso

Algunos de estos elementos fueron colocados hasta el momento de la ofrenda, pero todos conforman una narrativa de fe, de auto-ofrenda por el bien de una comunidad. Primero los elementos de la Creación: tierra, agua, fuego y aire, que se entregan para producir las flores y las frutas de la ofrenda. Luego, está representada la entrega de Dios, lo que pone para la vida: su revelación a esta misma Creación a través de su Palabra (la Biblia), que cobra vida en la entrega de los mártires: Romero, Rutilio y Rafael, cuyas vidas siguen el patrón de Jesucristo. El tercer elemento de esta celebración es la entrega de la joven a sus estudios, que produjo el fruto del diploma. El conocimiento que ella ha recibido nutre a la comunidad a través de varios esfuerzos comunitarios en que participa: la reparación de calles después de una lluvia, el acompañamiento a un grupo de la niñez, la elaboración de un proyecto

para la reparación de techos, entre otros. Se establece una continuidad entre la entrega de la joven por su comunidad, la entrega de Jesús y los mártires, y el ciclo de entrega de todos los seres de la creación que genera la vida. El altar cuenta una sola historia de entrega en tres mundos simbólicos distintos: el mundo ancestral de la Creación, el mundo cristiano, y el mundo de una comunidad pobre que sigue re-existiendo en medio de los sistemas actuales de muerte.

Altar 3: El aniversario de la cooperativa

Llevamos estas historias de vida en resistencia a otro altar. Este conmemora los treinta años de una cooperativa del Bajo Lempa, una zona fértil cerca de la costa. Hay diversas actividades productivas: ganadería y cultivos de caña, maíz, coco y plátano.



Ilustración 4. Foto del altar de la celebración de los 30 años de la cooperativa, tomada por Laurel Potter (2022) con consentimiento.

Vi parcelas experimentales de cacao y aguacate. Por la cercanía al Pacífico, durante los años 90 y los primeros años de la década de los 2000, hubo producción de sal, pero perdió rentabilidad tras la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos en 2005. Ahora en las antiguas salineras se crían camarones y tilapias.

Ese mismo año, parte de la Bahía de Jiquilisco fue declarada “sitio Ramsar”⁴⁰ por los manglares, un hábitat nativo de muchas especies de flora y fauna en peligro de extinción. Hoy solo las cooperativas tienen un permiso limitado para ejecutar obras productivas o turísticas cerca de las áreas protegidas. Por eso han recibido amenazas de grupos interesados en ocupar estos terrenos.

40 Los sitios Ramsar son humedales escogidos para su conservación, entre otros motivos, por su gran biodiversidad.

Estos grupos privados han presionado a las cooperativas para parcelar y vender sus tierras, o han cuestionado en la corte la autenticidad de las escrituras. Ha significado una crisis económica para las cooperativas, y algunas han visto la necesidad de buscar otros caminos. Pero también han habido momentos de resistencia a estas estructuras económicas de muerte: en 2011, por ejemplo, el gobierno salvadoreño prefirió comprar una semilla híbrida cosechada en el Bajo Lempa para los paquetes agrícolas y no la semilla transgénica de Monsanto, a pesar del TLC. Es mucho lo que se celebra en el 30 aniversario.

Casualmente, muchas familias de la cooperativa provienen de Cacaopera y reconocen su herencia kakawira. Mantienen lazos con sus tierras originarias, entre las montañas, aunque ahora vivan en las llanuras

calientes de la costa. El régimen de excepción azotó con fuerza a esta comunidad, y a otras de sus vecinas. Muchas personas jóvenes y adultas, trabajadoras de la cooperativa, fueron detenidas injustamente o amenazadas. Además del dolor familiar, del peligro de los centros penales y de la detención injusta de inocentes, el régimen ha amenazado el trabajo, y con él la existencia tenue de estas cooperativas.

La comunidad se reunió a celebrar en un kiosco céntrico en mayo de 2022. Aquí también construyeron un microcosmos sobre el altar, ofreciendo las primicias de su mundo. Sobre la mesa está el fuego presenciado en las velitas, y en el suelo, una bolsa de tierra. Al lado de la tierra, hay hojas cortadas de los patios de las casas, y comidas cotidianas: los alimentos que se cultivan en la zona, frutos de la entrega de la tierra y de las familias

socias. Hay camarones cultivados por la cooperativa. En una canasta grande, han colocado maíz y frijoles, y en otra más pequeña, cebolla, tomate y plátano. Al lado de estos frutos del trabajo conjunto de la Creación y de la Vida, sobre la mesa, vemos un plato y un cáliz elaborados con barro negro de Guatajiagua, el municipio vecino a Cacaopera. En el altar se ofrece una comida de verdad: no se distinguen con claridad alimentos materiales y espirituales.

En el momento eucarístico, la comunidad canta “El banquete ya está listo”, de la Misa Salvadoreña. *Con su blanco y gran mantel*, al decir de la canción, la mesa de la comunidad está puesta para el banquete. Aquí la comunidad encuentra sostén en el “conqué⁴¹” de

41 En las zonas rurales de El Salvador, se refiere a los alimentos que acompañan a la tortilla. Rutilio Grande utilizó este término en el contexto de la imagen del banquete inclusivo del Reino de Dios.

Cristo: la Palabra (la Biblia sobre la mesa) y los alimentos. El altar es un lugar de formación, de convivencia y de sustento.

En el altar también se ven imágenes de mártires y ancestros de la comunidad: monseñor Romero, Rutilio Grande, Nelson Lemus y Manuel Solórzano. En el centro del suelo hay un cuadro del compañero guerrillero cuyo nombre lleva la comunidad. Están el padre Pedro Declercq y Octavio Ortiz: en el suelo, han colocado con cuidado la cajita con las cenizas del padre Pedro. No hay separación entre figuras martiriales y alimentos: el mismo “conqué” de Cristo en el que participan los elementos de la Creación es el modelo de martirio jesuánico que testifica la Biblia y por el que ha inspirado a estas personas a dar sus vidas por los demás. Ya lo rememora el canto eucarístico:

*Quien acepta el pan y el vino,
acepta la comunión
con la lucha y el camino de Jesús
en su pasión,
ofrendar también su vida
en generosa oblación,
darse entero y sin medida
en cada paso y acción
con el pueblo que camina
hacia su liberación.*

Los mártires presentes en el altar ofrecieron sus vidas por el proyecto de Jesús, que es el mismo *logos* de las mutuas entregas cíclicas de las tierras y la cooperativa, cuyo fin son los alimentos ofrendados. Si “en el principio era el Verbo [*logos*], y el Verbo estaba ante Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba ante Dios en el principio. Por él se hizo todo, y nada llegó a ser sin él. Lo que fue hecho tenía vida en él” (Jn 1, 1-3), este *logos* contiene la lógica de toda la Creación. En esta lógica del ciclo de la vida entran los mártires de la comunidad y los frutos de la tierra.

Ahora bien, debemos desarrollar una hermenéutica adecuada para leer bien estos tres altares a los que nos hemos acercado. Interroguemos con las reflexiones de la teología para conocer qué está en juego con la propuesta de las CEB y entender qué ofrecen a la liturgia de la Iglesia.

Juzgar

El sacrificio de la misa

Hasta ahora, en esta presentación de altares, he evitado usar una palabra muy propia de la tradición cristiana: *sacrificio*. Y es que desde el siglo XVI, desde la época de la Reforma y el Concilio de Trento, en la formulación doctrinal de la transubstanciación hay un énfasis equivocado: se impone un concepto erróneo de sacrificio por encima del misterio pascual. Esto, señalado por Robert Daly, ha tenido repercusiones en la soteriología

cristiana, en la teología eucarística y en la celebración de la liturgia. También, con el apoyo de la teoría decolonial y la teoría mimética, Carlos Mendoza-Álvarez indica que la religión sacrificial participa de la matriz colonial del poder. Por otra parte, James Alison postula que la celebración cristiana puede darle otro sentido al sacrificio si se enfoca desde la acción divina, la *kénosis* de Dios que “siempre desde ya” se ha dado. Con los insumos de estos tres pensadores, veremos qué se juega en el *sacrificio de la misa* que se celebra sobre el altar y cómo los altares de las CEB, correctamente leídos, nos preparan para la auto-entrega que Dios quiere.

El sacrificio en la época postridentina

Los cánones de Trento insisten en que la misa es un sacrificio “verdadero y apropiado”, pero

evitan definir qué entienden por sacrificio. Por esta omisión, cuando tanto católicos como protestantes defendían o atacaban lo “verdadero y apropiado” del sacrificio de la misa en sus debates del siglo XVI, no contaban con una definición teológica de *sacrificio*, sino de una tomada de las ciencias religiosas: un sacrificio *real* implica la destrucción *real* de una víctima. Una criatura destrozaba a otra. Por eso se debatía la *presencia real* de Cristo en la materia eucarística —era necesario que la víctima estuviera realmente presente para probar la eficacia del *sacrificio de la misa*. En consecuencia, el catolicismo articuló la doctrina de la transustanciación, que enfatizaba el sacrificio real en el altar, y los distintos movimientos protestantes articularon otras definiciones metafísicas —la consubstanciación, por ejemplo— para afirmar la *presencia real* de Cristo más allá del catolicismo.

Robert Daly señala que la teología eucarística de Trento olvidó el propósito verdadero de la celebración. El énfasis ha caído en la destrucción de una víctima *realmente presente* durante siglos. Esto resulta en una celebración eucarística donde pareciera que el misterio pascual —fundamento de la fe y de la salvación atestiguado por la Biblia y por la fe de siglos— no hubiera sucedido. Por eso Daly exige la recuperación del significado adecuado de la eucaristía. La transformación de la materia eucarística refleja y efectúa la transformación de *la Iglesia* en Cuerpo de Cristo en un horizonte escatológico. Es una transformación que responde al misterio pascual activo en la historia.

Mendoza-Álvarez observa que la manera victimizante de comprender el sacrificio cristiano forma parte de la matriz colonial del poder.

Mientras se fijaba la teología de Trento, los ejércitos cristianos invadían NuestrAmérica y la Inquisición reprimía con dureza a las poblaciones judías, musulmanas y a las mujeres acusadas de brujería. Se justificaba el sacrificio de estas víctimas para dotar de estabilidad al sistema-mundo vigente.

Ciertamente rimaba con la narrativa en la que Dios había salvado al mundo sacrificando a su Hijo por el pecado de la humanidad, y que este sacrificio se repetía en la liturgia a través del sacerdote. Así se instaló la lógica del cristianismo colonial, que destruye a personas y grupos acusados de desviación. Mendoza-Álvarez señala que esto tergiversa el mensaje original del cristianismo, pues Jesús mismo desenmascaró estos linchamientos colectivos para cohesionar un grupo.

¿Qué quisieron testimoniar, entonces, las primeras comunidades cristianas en sus celebraciones eucarísticas cuando usaron un lenguaje sacrificial? Y sobre todo, ¿qué símbolos son adecuados hoy en nuestros contextos para recuperar el significado del misterio pascual en la liturgia?

Daly sugiere comprender el sacrificio del altar litúrgico desde una perspectiva trinitaria, donde ya no se concibe a un *Dios-poder* que destruye a otro, que es víctima, para satisfacer su enojo. Se trata de una auto-ofrenda o una donación de Dios mismo. Concretamente hablamos de la fe en un Dios que se ofrece a sí mismo en el misterio de la Encarnación, haciéndose parte de su propia Creación y solidarizándose con ella como hermano nuestro en la persona de Jesús de Nazaret. Es Creador y Creación. Como Cristo, principio

(Logos) de la Creación, responde a su Padre y Madre, Creador del cielo y de la tierra, amando como el Creador enseña a amar. Anuncia el reino de Dios, fin escatológico de la Creación, hasta el punto de que los beneficiarios del *status quo* lo matan por anunciar el fin de todo sistema de pecado. Es decir, *lo que satisface a Dios no es el asesinato de Jesús, sino su vida entregada por amor.*

La vida entregada, la auto-entrega por los demás, la preparación para la llegada del reino definitivo: éste es el sacrificio cristiano y trinitario, una Creación que responde a la revelación de Dios y su promesa del reino ofreciéndose.

Por su parte, James Alison propone abandonar una comprensión del sacrificio salvífico como una operación de rescate, en la que Dios entra a la historia desde afuera para solucionar el problema del pecado. Más bien, propone que Dios se ofrece

a sí mismo “siempre desde ya,” *antes y afuera* del tiempo, mientras en paralelo la Pasión ocurre en la historia, como signo explícito y visible de ello, comprensible dentro de nuestros límites como criaturas finitas. De manera análoga a Daly, Alison afirma que la actividad de Dios, kenótica y reveladora de sí mismo, nos precede siempre. Entonces, realizamos un sacrificio cristiano cuando nos ofrecemos o nos entregamos libremente en respuesta a la anterior autorrevelación kenótica y primordial de Dios. En lo referente a la celebración eucarística, este concepto está más cerca del espíritu del Vaticano II, donde la teología litúrgica enfatiza el misterio pascual que se celebra, una “obra del pueblo” que se convierte cada vez más en Cuerpo de Cristo. Siguiendo esta línea, el sacrificio de la misa se distingue por la transformación del pan y el vino en Cuerpo y Sangre de Cristo, pero se vuelve *real* cuando

invita a la asamblea a reconocerse como creación deseada y amada por Dios, conocimiento que gratuitamente se derrama en actos de auto-entrega y de amor hacia los demás, como reflejo del amor que nos ha atravesado y nos sostiene. Gracias a esta *presencia real* del Cristo que se auto-ofrece, vemos la posibilidad de una vida humana totalmente transparente al amor de Dios y sostenida por éste, para nosotros mismos y para el prójimo.

El sacrificio de los altares de las CEB

Regresemos a dos altares de las CEB: el de la acción de gracias y del aniversario de la cooperativa.

¿Qué tipo de sacrificio enseñan y a qué invitan?

Hojas, frutas, flores, los elementos primordiales de la tierra, el agua, el fuego y el aire son una campana

clara que canta al Dios creador. Su diversidad de colores, formas, olores y sabores son obras de arte de Dios. Y contienen esa dinámica de auto-entrega que siguió Dios al crearlas. El limón se ofrece para sazonar al camarón. Sus semillas mueren en la tierra para dar a luz a otros limoneros. La tierra se entrega para producir las flores, y cuando las flores mueren, alimentan otra vez a la tierra. La vida continúa porque los elementos se entregan a sí mismos para transformarse en otros.

No romantizo lo que veo: las CEB enseñan estas ideas explícitamente. En el aniversario fúnebre de don Fernando, abuelo de una CEB, uno de sus sobrinos reflexionó en medio de la comunidad con tres semillas que había recogido. Las semillas y sus frutos son diversos, dijo, así como son diversas las vidas de la comunidad. Y ambos, semillas y miembros de la comunidad, deben

morir para dar alimento. Contó cómo don Fernando se había sacrificado para formar la comunidad: construyó su casita, cultivó alimentos y heredó su cultura kakawira a los suyos. Vi entonces a sus descendientes: en verdad se veían mucho más altos y nutridos que ese abuelo delgado, refugiado de la guerra y agricultor pobre de Cacaopera. El sacrificio de don Fernando dio fruto, y él resucitó en su familia y en su comunidad. El sacrificio no satisface a un Dios que lo requiere, sino es una entrega libremente escogida que es la alegría propia y da vida al prójimo.

Los altares de las CEB también enseñan qué es el sacrificio cristiano a través de la presencia de los mártires: monseñor Romero, Rutilio Grande, Alejandro Ortiz y su hijo el padre Octavio, Rafael Palacios, padre Pedro, entre otros. Ellos nos enseñan qué es vivir en total auto-entrega al amor primordial de Dios en

nuestros contextos. Sus respuestas de compasión frente a la miseria humana que marcaba sus contextos fluyeron de su fe en un Dios que nos amó primero. Si bien no todas estas personas fueron asesinadas, sí entregaron sus vidas de manera total, anunciando el Reino de Dios a través de sus denuncias de los sistemas de muerte y de su opción por las gentes oprimidas. Algunos sufrieron enfermedades bajo una atención médica deficiente, propia del injusto sistema de salud pública y de cuidados. Como la primera generación de CEB en la Zacamil, sufren el pecado del mundo junto con el pueblo, y en medio de este, el Espíritu activo de Dios en sus vidas nos abre el sentido de los Evangelios y de la vida cristiana.

El patrón martirial también ayuda a distinguir entre una auto-entrega que refleja el amor gratuito y primordial de Dios y otra que más bien se

presta a la manipulación. Muchas teólogas feministas, mujeristas y *womanistas* han notado que las mujeres suelen verse obligadas a sacrificarse por su familia, sus hijos, sus patronos, la sociedad—hasta perder el sentido de tener una vida propia para entregar. Las luchas feministas que también vemos reflejadas en los altares de las CEB recuerdan: el auto-sacrificio cristiano siempre responde libremente al amor previo de Dios para la persona. Los controles patriarcales y machistas de nuestras sociedades exigen que las personas se encojan para encajar en los roles asignados (“la buena mujer”, por ejemplo) y ser así dignas de amor. Estos no son los sacrificios que pide Dios para acercarse al altar. Al contrario, la auto-entrega cristiana depende tanto del “auto”, la decisión propia, como de la “entrega”, de la donación, y no de la exigencia externa de un hombre, de un sentido de obligación o de una cultura patriarcal.

Al tener presentes a los mártires en las celebraciones de la graduación de la joven y del aniversario de la cooperativa, las CEB ubican estos eventos dentro del patrón martirial de la vida cristiana: celebran la vida que la joven y la cooperativa han dado, en respuesta al amor primordial de Dios, por sus hermanos y sus prójimos. Los frutos de este sacrificio son palpables: su trabajo, su entrega, la superación colectiva de las demandas jurídicas por la tierra, el apoyo de la familia de la joven que cuidó a sus hijas mientras estudiaba. Los altares celebran que ha renacido la vida de la entrega amorosa, libremente escogida, de la misma vida. Dan testimonio de la participación en el mismo sacrificio del misterio pascual de Jesús de Nazaret.

Ver con criterios del *juzgar*: Masacre

Analicemos este último altar con ojos sensibles a la historia que cuenta, a la invitación que extiende. Es más sencillo que los altares anteriores. Veamos las flores y las velitas junto a la imagen del padre Octavio Ortiz, impresa en color negro sobre la tela roja de la mesa. Más que celebrar los frutos de la vida cristiana, aquí se conmemora la masacre de una familia ocurrida el 10 de marzo de 1981 en el cantón El Tablón, a manos de la Fuerza Armada que “peinaba el territorio” en busca de guerrilleros y colaboradores. Era la primera vez que se conmemoraba esta masacre: el año anterior se habían exhumado los restos humanos—el fruto de una lucha de años. El altar lleva los nombres de la familia: Patrocinia Luna (67 años), su hija Epifanía (32), su nuera María Asunción Hernández (27), sus nietos y nietas Julia (13),

Ricardo (5), Cristela (3), Juan (2) y Margarito (3 meses). Hay fotos de la exhumación y una página informativa del caso. Está colgado un crucifijo con una figura del Jesús campesino hecho de barro.

El Jesús campesino asume su condición humana tal como la vive la población de Cacaopera: una zona agrícola, campesina, de mucha pobreza. Sufre las mismas consecuencias que la familia: esa vez, la crucifixión se ha vivido como una masacre a balas. Pero esto no sugiere que haya algo de salvífico en el asesinato de la familia de Patrocinia. El *Kyrie eleison* de la Misa Campesina Nicaragüense nos arroja una pista:

*Cristo, Cristo Jesús, identifícate
con nosotros,
Señor, Señor, mi Dios, identifícate
con nosotros
Cristo, Cristo Jesús, solidarízate*

*No con la clase opresora
Que oprime y devora a la
comunidad
Sino con el oprimido,
Con el pueblo mío sediento de paz.*

Para las CEB, la misericordia de Dios es la solidaridad con la humanidad oprimida. Este altar denuncia los sistemas fundados sobre el miedo, que conducen a la muerte y al exterminio. Mataron a Jesús y hoy siguen matando a las familias pobres con quienes Jesús se solidarizó. Son sistemas que hacen víctimas y que exigen sacrificios de estas víctimas para alimentar una falsa paz.

Reunida alrededor del altar, la comunidad también lamenta las muertes de la familia y reafirma su denuncia: al poner sus nombres en el altar, *insisten* en que los asesinados viven en sus corazones y siguen presentes, aunque el sistema de muerte los quiso exterminar.



Ilustración 5. Altar compuesto en conmemoración de una masacre. Foto tomada por Laurel Potter (2022), con permiso.

Esto requiere cierto valor y una confianza que provienen de la fe de las CEB. Denunciar el asesinato de una familia puede ser peligroso en un contexto de continua guerra e impunidad. Además, si no hay posibilidad de reparaciones o de justicia, ¿por qué conmemorar una masacre después de 41 años?

“Esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro”, reza el Credo Niceno-Constantinopolitano. Esta frase poco entendida recobra sentido en los altares de las celebraciones eucarísticas de las CEB. Recordemos que las autoridades político-religiosas de su época quisieron exterminar la amenaza a su poder que representaba Jesús, pero el pueblo no lo olvidó. No desapareció porque Dios fue quien lo deseó y lo engendró primero. Lo mismo sucedió con Monseñor Romero y con Rutilio Grande. Y la celebración

eucarística es el memorial de la muerte y resurrección de Cristo: vivimos de nuevo en el corazón (recordamos) el misterio pascual y re-membramos el Cuerpo de Cristo en los dones eucarísticos y en la asamblea. Entonces podemos decir que el corazón de la liturgia cristiana es una conmemoración activa y efectiva de un trabajador nazareno asesinado por su gobierno hace dos mil años, paralela a esta conmemoración de una familia asesinada por su respectivo gobierno hace cuarenta años. Parafraseo a Mateo: “Cuando recuerdan a alguno de los más pequeños de estos mis hermanos – Patrocinia, Epifanía, María Asunción, Julia, Ricardo, Cristela, Juan, Margarito— me recuerdan a mí”.

Logramos discernir un significado común entre los distintos altares de las CEB, sobre todo en las fotos de los mártires: apuntan y re-cuerdan el

patrón de auto-entrega establecido por Jesús, y dan testimonio de la vida plena entregada por los demás. Pero también hay que tener en cuenta otro significado relevante: los mártires son, simplemente, seres queridos que nos han querido de regreso. La comunidad que se reúne en torno a un póster del padre Pedro lo quiere y lo extraña. La comunidad de Octavio Ortiz en Mejicanos, San Salvador, enterró su cuerpo en su iglesia para tenerlo cerca: recuerda a las catacumbas donde se reunieron las primeras comunidades cristianas en Roma, alrededor de las tumbas de sus amigos que habían sido asesinados por el imperio. Sus nichos eran los primeros altares cristianos. Desde esta perspectiva, se percibe la cercanía familiar de las personas martirizadas: son amigos, padres, madres, hermanas, hermanos, vecinos. Y les extrañamos.

En esta última celebración, estuvo presente don Guadalupe, quien recibió los restos exhumados. La comunidad abrió el espacio conmemorativo para que él “tuviera dónde ir este día del aniversario”, como me dijo una compañera. Después de más de cuarenta años, él pudo ver a sus familiares en los papeles de colores y en las fotos. Al tenerlos presentes y denunciar su masacre, la comunidad insiste en que hay una versión del mundo donde la familia vive todavía. El altar posibilita un encuentro con ellos otra vez.

Esta conmemoración me dio la clave de interpretación de los altares de las CEB. Vi que toda una comunidad de personas colmadas de quehaceres diarios donó un día de sus vidas para hacer presente a la familia asesinada de don Guadalupe, para acompañarlo en su sufrimiento. Vi con claridad la respuesta gratuita de amor que podía dar la comunidad

desde su fe cristiana enraizada en la sabiduría kakawira. Se aprecia una expresión concreta de la misericordia de Dios reflejada perfectamente en la comunidad, hecha, aunque fuese sólo por un momento, Cuerpo de Cristo en la historia.

En suma, en la liturgia cristiana extrañamos a nuestros seres queridos, incluyendo a nuestro hermano mayor, Jesús, y esperamos construir un mundo en el que todavía vivieran. Entre la reconstrucción del pasado y la esperanza para el futuro, los altares de las CEB abren espacios en el presente para saborear, a través del tiempo de la celebración, la promesa que hizo Dios desde antes de la fundación del mundo. Los colores fuertes, los detalles elaborados con mucho amor (por ejemplo, las palmeras tejidas y decoradas con flores delicadas en «papel de China» a los lados del altar de la cooperativa)

son expresiones del amor tierno de las CEB en sus encuentros con los seres queridos y con Dios. Que estos altares estén colocados en el suelo, que haya objetos que no se reconocen a nivel universal como sagrados, que haya imágenes de personas no-canonizadas, o que exista cierta flexibilidad entre los altares de las CEB y las ceremonias kakawiras: todos estos elementos extraordinarios *fortalecen* la celebración del misterio pascual entre las CEB.



5 Las celebraciones eucarísticas

Al acompañarnos nos quiere alimentar.

*En la eucaristía él se quiso quedar.
Y quien se lo coma se fortalecerá,
y allí donde vive, y allí donde vive,
lo anunciará.*

*Pero hay un lugar donde no está
Dios:*

*Donde hay injusticia Dios no puede
estar.*

***—Canto de la iglesia
nuestramericana***

El momento eucarístico de las celebraciones de las CEB es diferente en cada lugar. Algunas CEB celebran con pan y vino junto con una serie de oraciones similares a las plegarias del Misal romano.

Otras rechazan un esquema litúrgico fijo –en una comunidad le llaman críticamente “guion”– y celebran con más fluidez, aunque nunca falta el Evangelio del día. Otras CEB expresan una memoria indígena más arraigada que otras, como la herencia kakawira en Morazán y en el Bajo Lempa o las tradiciones nawat de Izalco. Otras más siguen el Misal de cerca y solo se atreven a articular un momento eucarístico en días y fiestas de gran importancia. En estas últimas, a menudo hay personas que participan en la CEB y al mismo tiempo asisten a la parroquia, a veces con roles de liderazgo en ambos espacios eclesiales. Es importante recalcar aquí que la vida de las CEB es un proceso de fe cristiana que expresa sus convicciones y esperanzas en distintas situaciones concretas a nivel personal, familiar y comunitario.

Es imposible señalar características de una supuesta celebración eucarística que las CEB sigan como un modelo general. No hay uniformidad, sino una diversidad de expresiones que debemos respetar. Conoceremos distintos estilos de prácticas rituales que nos muestran la diversidad de intuiciones eucarísticas de las CEB. Son grietas en la tradición eclesial: la luz que se cuela por ellas ilumina diferentes dificultades para la celebración—pero también posibles respuestas.

Para la presente investigación, las CEB mismas discernieron los momentos que contaban como celebración litúrgica o eucarística. En los grupos focales, iniciamos preguntando: ¿Hay un momento eucarístico en su celebración? ¿Cómo se ha desarrollado? ¿Cómo lo celebran? ¿Qué significa para ustedes? Quería indagar si las comunidades entienden parte

de su celebración actual como consagración y celebración plena del misterio de la eucaristía: si se quedan con una celebración de la Palabra, o si creen importante incorporar la segunda parte de la liturgia cristiana, la “liturgia eucarística”.

Veremos entonces las prácticas eucarísticas de dos comunidades muy distintas. La primera es en realidad una amalgama de dos CEB de San Salvador: más adelante expondré por qué las vinculamos. La segunda es la red de CEB que surgieron con el acompañamiento del padre Pedro después de la guerra entre las cooperativas del Bajo Lempa. Ambas señalan retos distintos a las costumbres eucarísticas parroquiales y nos ayudan a ver la constelación de intuiciones eucarísticas que apunta a la superación de la brecha entre liturgia y praxis.

Las comunidades de San Salvador

En San Salvador encontramos dos CEB que tienden a resistir la institucionalidad y a celebrar la liturgia con fluidez. En la red de comunidades capitalinas, algunas nacieron en la primera generación, como las CEB de la Zacamil y de San Antonio Abad, y otras surgieron después de la guerra. Varias mantienen comunicación con la Articulación Nacional y con otras ONG afines para participar en los aniversarios mayores, pero evitan liderazgos en estos espacios y manejan su cotidianidad de manera más independiente.

La primera comunidad que abordaremos nació en el seno de una parroquia Maryknoll. Acompañaba a comunidades pobres en las faldas del volcán de San Salvador cuando éstas no

tenían agua ni luz y luchaban por construir tanques de agua y por la capacitación productiva de grupos de mujeres. Ha recibido visitas de grupos internacionales interesados en conocer el camino de las CEB y voluntariados de jóvenes que se han sumado por semanas o meses a sus actividades. El espacio celebrativo de la comunidad es una casa grande y abierta, la casa familiar de una integrante, una hermana de la Pequeña Comunidad. Un artista de la CEB pintó las paredes con murales brillantes de paisajes, animales y maizales. Del techo y las paredes cuelgan nidos de pájaros, artesanías, conchas marinas y fotos históricas. Se encuentra en un lugar de densa población urbana que ha conocido altos índices de violencia.

En el 2000, la diócesis empezó a administrar la parroquia. El nuevo párroco, según cuenta la comunidad, no apoyó el trabajo de

acompañamiento de la CEB. Quería que los miembros dejaran su “trabajo social” para enfocarse en reparar el edificio de la iglesia parroquial. Tras recibir un ultimátum, optaron por salirse.

La comunidad ha vivido cambios en su estilo celebrativo. Hace diez años, había mucho canto, llegaban integrantes de la comunidad que vivían cerca y lejos, y la CEB seguía, a grandes rasgos, la estructura del Misal. Su signo eucarístico era compartir pan dulce al final de la celebración. En 2022, las celebraciones litúrgicas seguían afectadas por el COVID. La CEB se reunía cada quince días y la asistencia mermaba por los diferentes problemas de salud de sus miembros. Por opción de los y las integrantes, el estilo es más ascético. El músico que antes animaba el canto popular explica que ya no les interesa hacer *mucha*

*bullá*⁴²: “Ya no cantamos. Quizás a veces una canción para meditar, pero ya no los cantos litúrgicos”. La CEB también busca ahora lecturas que no están prescritas por el leccionario— una práctica común entre el resto de las comunidades. A veces son las homilías de Romero; otras veces buscan recursos más allá de las fuentes cristianas. En una ocasión, por ejemplo, leyeron el nahual del día y el Evangelio. Un miembro de la comunidad explicó que las espiritualidades e historias indígenas son el Antiguo Testamento de la región y por eso ofrecen el nahual en lugar de otras lecturas. Ese día, todos estaban quietos: reflexionaban y conversaban con serenidad, disfrutando de la atmósfera casera, en descanso y sin *performance*.

La comunidad identificó su momento eucarístico en el compartir de una torta con café al inicio de la

42 Bullicio, alharaca.

reunión. Explicaron que no había por qué esperar hasta el final, sino que “el refrigerio” había que disfrutarlo durante el encuentro. En reuniones de otro tipo—por ejemplo, de una ONG desarrollista o algún taller de la universidad—el refrigerio se entrega hasta el final, como una estrategia calculadora para garantizar que los asistentes se queden durante todo el encuentro. La CEB se reúne y da de comer de inmediato. ¿No hay un significado en esta práctica que apunta al origen divino del auto-sacrificio cristiano: al hecho de que Dios nos ama primero y se da por nosotros antes de la fundación del mundo? Es un detalle pequeño que produce un sorprendente cambio de tono.

La comunidad no sigue una serie de oraciones ni de ritos antes del reparto de la torta y del café. Basta con agradecer a quien lo preparó: un “quien” inclusivo, que abarca

explícitamente a los elementos naturales (el trigo, la caña y el azúcar, las gallinas ponedoras), a las personas que cultivaron y hornearon y vendieron el pan, a Dios que dio la vida y el sol y el aliento. Esta comunidad lleva décadas celebrando reunida, y quienes aún se reúnen son mayores que se han conocido por años y a lo largo del tiempo han decidido cómo celebrar. Han soportado hambre, violencia y maltratos; conocen el valor de una tacita de café caliente y un pedazo de torta. Hay una humildad que marca este momento eucarístico, lo callado de la celebración y los murmullos de la conversación.

Ya regresaremos a esta CEB. Hoy nos vamos al otro lado de la ciudad, a Ilopango, a visitar a su comunidad-hija. Esta CEB se formó en 2014, en un contexto urbano muy signado por la violencia policial y de pandillas, cuando el párroco también la orilló

a abandonar sus prioridades o salirse de la parroquia. La CEB está compuesta por dos o tres familias y otras cuatro o cinco personas adultas que en ocasiones llegan con sus familiares. Sus miembros se conocieron en los pequeños grupos parroquiales de reflexión familiar y de estudio bíblico, y la mayoría estaba relacionada con la administración anterior de la parroquia, que estuvo a cargo de los franciscanos. A la administración siguiente, la comunidad le resintió la falta de buena formación teológica para el laicado y el autoritarismo del párroco. Cuando empezaron a reunirse fuera de la dinámica parroquial, contactaron a la primera CEB de este capítulo para conocer su historia y unirse a la experiencia comunitaria de base. Por este vínculo histórico uní ambas comunidades, que además comparten algunas perspectivas sobre la celebración eucaristía.

Esta CEB se reúne los domingos por la mañana en la casa de una de las familias. La celebración es pequeña: entre diez y quince personas sentadas en círculo. El círculo para las CEB es un símbolo de la pastoral horizontal: todos y todas son iguales y participan en igual calidad. Entre sus lecturas también incluyen los escritos de Monseñor Romero, pero hacen una “lectura de la realidad” previa al Evangelio: discuten las noticias locales, nacionales o internacionales. Para la CEB, se trata del momento *ver* de la metodología de la teología de la liberación. También utilizan los cantos populares eclesiales, canciones de protesta y de trova de los años 70 y 80: “Casas de cartón” de Los Guaraguao, “Yo te nombro” de Savia Negra, y la más representativa de la comunidad, “Casa abierta” del Dúo Guardabarranco.

Y en verdad es una CEB de radical apertura y generosidad. Dan la bienvenida a quien sea que llegue a la celebración. Animam a las personas tímidas al canto y asisten y apoyan las actividades de otras CEB a nivel nacional. Este compromiso de apertura y bienvenida es total: los miembros de esta CEB son curiosos y enérgicos al momento de dialogar, aprender y compartir.

Su momento eucarístico es un desayuno que comparten al iniciar la celebración. La familia anfitriona prepara algo y los demás llevan lo que pueden: café, fruta, curtido, frijoles, queso. Cada miembro o familia contribuye a una canasta básica o a una colecta en efectivo destinada a alguna familia vecina, dentro o fuera de la CEB, que lo necesite. Esta es la ofrenda eucarística. Al igual que el desayuno, es el fruto de lo que han dado y el sostén de la reflexión compartida que viene.

Los participantes comen a medida que otros siguen llegando. Luego empieza la “lectura de la realidad”: comparten noticias y reaccionan frente a los sucesos de la semana. Siguen tomando café, tal vez alguien se levanta para traer otro pedazo de queso. Entonces pasan a la lectura del Evangelio para ver qué tiene que decir Dios sobre la realidad. Este momento de la celebración lo identifican con el paso teológico del *juzgar*. Entre todes, construyen una interpretación del Evangelio. A veces se apoyan de libros de teología: tienen en estima a José María Castillo y a José Comblin. Terminan con los anuncios, el momento del paso teológico del *actuar*: deciden la entrega de la colecta o los preparativos de un evento venidero. “No tenemos guion”, dice la comunidad. Insisten en que su libertad es lo que más valoran de sus celebraciones. Sin embargo,

la celebración no carece de sentido. Cuando les pregunté cómo llegaron a celebrar así, me respondieron con risas: “¿Querés preguntar por qué nos hemos salido tanto del guacal⁴³?” Dicen que es consecuencia del ritmo altamente estructurado de la parroquia. Les duele la expulsión, pero han descubierto una libertad de expresión ausente en la misa parroquial. A pesar de la flexibilidad de la celebración, insisten en que hay tres elementos permanentes: (1) el encuentro, (2) el compartir, y (3) la Palabra de Dios que les anima. El encuentro es la reunión donde se ven cara a cara, cosa que cobró un valor especial tras las dificultades del COVID. El compartir tiene varios niveles: primero, compartir alimentos entre todes; compartir ideas y reflexiones; por último, compartir ofrendas con personas de

43 En El Salvador, “salirse del huacal” es transgredir la norma.

su vecindario que las necesitan. Las ofrendas del desayuno, de la canasta y del pequeño fondo de dinero son un solo compartir.

Ambas CEB capitalinas se caracterizan por su libertad al celebrar, y en el momento eucarístico, libertad de escoger el material más apropiado para ofrecer y comer generosamente. Ninguna describe este momento como “eucaristía”, pero ambas reconocen que los alimentos compartidos sustituyen *la* Eucaristía de la misa. De hecho, la segunda CEB llama a su desayuno compartido “el compartir del pan”. En ambas comunidades bendicen los elementos: piden a Dios que los alimentos les den fuerza para seguir a Jesús. Podemos describir esta celebración como una teología eucarística “baja”, como quien habla de una cristología “baja”, que enfatiza lo humano y local del alimento, y subraya que la comida

de la eucaristía es la cena del Señor y un viático para la vida cristiana. Pero no es una teología materialista: las CEB saben que no se trata de un mero refrigerio, sino que ahí ven al Dios que da el pan de cada día; al Jesús de Nazaret que comió con gratitud, que celebró a Dios en la mesa compartida y se ofreció a los demás en sus comidas cotidianas.

Estas dos CEB han seguido con sus «trabajos sociales», que según uno de sus miembros, no es otra cosa que «la verdadera praxis del ideal de Jesús a través de sus evangelios». Obligadas por los párrocos a elegir entre el rito oficial o la praxis cristiana, han optado por la praxis. Hecha esta opción, no dejan de buscar una práctica eucarística que cierre la brecha entre ambas. Las comunidades no siguen los ritos exactos prescritos por una Iglesia que aún disfruta los efectos de la consolidación de poder que le otorgó

la Contrarreforma. Pero sí se reúnen en celebraciones para valorar el encuentro y la Palabra de Dios «que nos tiene que animar». Y tras celebrar, salen comprometidas a entregar sus canastas o subir el volcán para visitar a las comunidades pobres. De esta manera, su celebración es «cumbre y fuente» (SC 10) de su vida cristiana dentro de su contexto histórico y cultural.

Las comunidades del padre Pedro (Bajo Lempa)

Nos trasladamos nuevamente al Bajo Lempa, a las comunidades donde vivió el padre Pedro Declercq después de la guerra hasta su muerte en 2015. Aquí, la libertad y la apertura de las CEB de San Salvador dan paso a un estilo celebrativo más formal, aunque tampoco ceñido al Misal romano, ni al derecho canónico ni a

las preferencias de los sacerdotes. Ya conocimos la historia de la zona: son CEB que surgieron después de la guerra, en el proceso de repatriación y de la formación de cooperativas. Además del padre Pedro, las acompañaron fielmente tres hermanas de la Pequeña Comunidad que aún viven en la zona y un equipo local de líderes adultos formados durante su juventud con la CEB.

En una de las CEB de la zona, se celebra en una iglesia construida con bloque, igual que las casas que la rodean. La adorna un mural de muchos colores desteñidos por la fuerza del sol. Por dentro, las paredes lucen muchos adornos: un vía crucis, cuadros de Romero y otras figuras históricas, y mantas de manifestaciones y marchas. Al centro está una mesa sobre la cual se colocan algunos elementos del altar, aunque la cantidad de fotos, signos, pancartas, velas, frutas, y

flores también ocupa algunas sillas y el suelo. Como si fuera la repisa de una chimenea familiar, el altar está repleto de fotografías: figuras nacionales e internacionales, seres queridos de la comunidad, mártires y líderes que han dado su vida por sus amigos. Al lado de un cuadro grande del padre Pedro han colocado sus cenizas. Hay elementos con los que ya estamos familiarizados: velas, maíz, flores, una canasta para recolectar víveres.

Hay dos generaciones de participantes. El grupo de «las señoras» aglutina a las mujeres que fundaron la comunidad y trabajaron con el padre ya siendo adultas. Llevan a sus hijas, yernos, y nietes a la celebración, y su palabra tiene peso en la comunidad. También está la generación que conoció al padre al integrarse el grupo de jóvenes; en su mayoría forma parte del «equipo pastoral» de la CEB de la zona.

El equipo pastoral juega papeles diferentes en la celebración: se rotan para limpiar y preparar la capilla y organizan la logística de diferentes viajes y actividades: marchas, visitas a otras CEB, reuniones de la Articulación Nacional. Los jóvenes son músicos también, por lo que celebran cantando, acompañados de flautas, guitarras y un tambor grande. Escogen los cantos antes de la celebración y anotan las letras en una pizarra blanca. Cada participante lleva su libro de cantos—excepto una gringuita que a veces aparece por allí y siempre olvida el suyo en casa. Lo cierto es que la mayoría puede cantar de memoria.

Pero vayamos a lo que se puede identificar como una «liturgia de la Eucaristía». Para iniciar, después de una reflexión compartida sobre las lecturas bíblicas del día, se acercan tres personas del equipo pastoral a la mesa y se turnan dando voz

a la plegaria eucarística que la comunidad ha compuesto. Ofrezco aquí unos ejemplos de su oración, en comparación con la Plegaria Eucarística I según el Misal romano (versión de México).

Oración eucarística de la CEB	Plegaria Eucarística I
<p>Así pues, Padre, al celebrar ahora el memorial de la muerte y resurrección de tu Hijo</p> <p>Te ofrecemos el pan de Vida y el cáliz [sic] de Salvación, que son la representación de nuestras vidas en la vivencia de su memoria [...]</p>	<p>Padre misericordioso, Te pedimos humildemente Por Jesucristo, nuestro Señor, Que aceptes y bendigas</p> <p>Estos dones, Este sacrificio santo y puro que te ofrecemos,</p> <p>Ante todo, por tu Iglesia santa y católica, Para que le concedas la paz, la protejas, La congregues en la unidad</p> <p>Y la gobiernes en el mundo entero [...]</p>

Confirmamos lo que aprendimos al leer los altares: la CEB ofrece el pan y el vino que representan sus vidas, vividas en memoria de Jesús. No mencionan la palabra sacrificio, que sustituyen con “la muerte y resurrección” de Jesús, pero está presente la idea de ofrecer los elementos eucarísticos para que la asamblea también pueda ofrecer sus vidas según el modelo de Jesucristo. Hay consonancia con el propósito tradicional de la celebración. Veamos también su adaptación de la conmemoración de los santos:

Oración eucarística de la CEB

Para nosotros

te pedimos que seamos capaces de vivir como vivió la virgen María, fiel seguidora de su hijo Jesús

Que podamos vivir como vivieron los apóstoles constructores de las primeras comunidades cristianas;

Que podamos vivir como vivieron tantos santos a través de los tiempos, con el privilegio de haber conocido a San Romero de América, fiel a Dios y fiel al pueblo;

Que cada uno de nosotros viva de esta manera donde nos toque, en nuestros hogares, nuestras cooperativas, nuestras comunidades, nuestros lugares de trabajo o de estudios, para que juntos con todos los que ya cumplieron podemos brindar nuestro compromiso;

Por Cristo, con Él y en Él, a ti Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos,

Amén.

Plegaria Eucarística I

Reunidos en comunión con toda la Iglesia, Veneramos la memoria,

Ante todo, de la gloriosa siempre Virgen María,

Madre de Jesucristo, nuestro Dios y Señor; la de su esposo, San José;

la de los santos apóstoles y mártires

y la de todos los santos

por sus méritos y oraciones

concédenos en todo tu protección

Por Cristo, nuestro Señor,

Amén.

La CEB pone en contexto a María, a los apóstoles y a los santos.

Además, enfatiza el llamado de *todo* el Pueblo de Dios a la santidad en los contextos cotidianos: el hogar, la cooperativa, el trabajo, los estudios.

Así, todo participante, hasta los niños y las niñas, se incluyen en la Iglesia universal y escatológica.

Esta CEB sí celebra la eucaristía con “pan francés”⁴⁴ y un vino tinto comprado en la tienda. Con una sola voz, la asamblea recita unas palabras de consagración muy parecidas a las del Misal romano. Aunque un grupo de tres hombres y mujeres presiden el momento, toda la asamblea pronuncia la oración. A invitación de una de las personas que presiden, otros dos asistentes se ofrecen a distribuir la comunión, por lo general dos de las señoras mayores. La asamblea se forma en fila y cada persona toma un pedazo de pan y lo moja en el vino. Un canto típico del momento de distribuir la comunión dice:

44 En El Salvador, se le llama “pan francés” a los bollos de pan artesanal más ampliamente consumidos en las comidas: es *alimento común*.

*No es posible encerrar la verdad
Al espacio que quieren dejar;
Dios creó lo infinito del mundo
Para ser siempre más*

*Es Jesús este pan de igualdad
Venimos a comulgar*

Con la lucha del pueblo

*Que busca justicia y dignidad
Comulgar es volverse un peligro
Venimos a incomodar*

*Con la fe y compromiso
Su reino va a llegar.⁴⁵*

A la vez que afirman un concepto tradicional—Jesús presente en el pan de trigo—entretejen el anhelo de ser como Jesús, trabajando por la igualdad, la justicia, y la dignidad en la sociedad. Para esta CEB,

45 «Pan de igualdad» en Cantos del pueblo, 111.

celebrar el momento eucarístico es, en sus palabras, «volverse un peligro [...] incomodar» al *status quo* para preparar la llegada del reino de Dios. Y, de hecho, la comunidad incomoda, tanto a los poderes políticos del estado como al poder religioso.

La diakonía de la CEB

A lo largo de su historia, esta CEB del Bajo Lempa ha dado muchos signos de conversión en Cuerpo de Cristo en la historia. En los altares podemos leer muchos signos de estos esfuerzos que la CEB llama *diakonía*: servicios, ministerios que atienden el sufrimiento y la necesidad del prójimo. Parece casi un insulto enumerarlos a la brevedad y sin ahondar en detalles. Al mencionarlos, tengamos en mente que se trata de décadas de trabajo pastoral, días enteros de reuniones, conflictos, reconciliaciones, y, en fin, de vida entregada y comprometida.

Mencionaremos la Fundación Tierra y Esperanza del Campesino—ROMERO (FUTESCAM—ROMERO), establecida en 1997 para facilitar préstamos agrícolas sin intereses a las cooperativas al borde del colapso. Esta alternativa a los bancos internacionales, construida con la colaboración de congregaciones religiosas de Estados Unidos, Bélgica e Italia, ha sido esencial para la supervivencia de las cooperativas.

Luego iniciaron un fondo de emergencia para la salud en protesta a la privatización del sistema médico. Reforzaron las bordas⁴⁶ del río Lempa, que una y otra vez inundaba las casas. Buscaron ayuda para la construcción de viviendas dignas. Se organizaron para trabajar contra el aumento de la violencia

46 Estructuras erigidas a cierta altura a la orilla de un río con el propósito de contener su cauce en caso de crecida o inundación.

de pandillas en la zona. Apoyaron a jóvenes para que estudiaran el bachillerato y luego la universidad. Y actualmente nació otra *diakonía* sorprendente que ya mencionamos: el acompañamiento a familiares de personas detenidas injustamente bajo el régimen de excepción.

Siguiendo la comprensión cristiana del sacrificio que hemos explorado en el capítulo anterior, afirmamos que las liturgias que han celebrado las comunidades del Bajo Lempa, y con ellas las *diakonías* que éstas alimentan, han hecho presente a Cristo siempre-más en la historia, de una manera innegablemente real. Es posible trazar una línea entre la celebración eucarística regular de la CEB, su respuesta de auto-entrega a quienes sufren los signos de sus tiempos, y, aún más, la auto-entrega que sus gestos impulsan entre todos y todas en el grupo de familiares, que luchan por una meta común,

les unos por los otros. Recuerdo el testimonio de una mujer cuando los esfuerzos del grupo consiguieron que su hermano injustamente detenido lograra salir del centro penal. Este fruto tan valioso de la auto-entrega reforzó su compromiso con la lucha del grupo: en lugar de retirarse del grupo al conseguir su propósito personal, quedó unida a éste con un propósito común.

No sé si puede haber una prueba más clara de la presencia real de Jesús en estas celebraciones litúrgicas, aunque divergen de las normas del rito romano. Y no es que pretendamos librarnos de una vez de la autoridad eclesial: de hecho, esta CEB continuamente pide al arzobispo denunciar el régimen de excepción y encuentra inspiración en mártires eclesiásticos, como Romero. Digo que esta CEB, por caminos autónomos, ha buscado encontrarse con Jesucristo en

la liturgia como el corazón de su vida cristiana, “fuente y cumbre” de sus demás actividades, por amor al prójimo. Pan francés y vino, comunidad reunida en el momento eucarístico, las vidas entregadas en *diakonía* por el bien de las CEB y de les demás: las tres instancias son momentos de una sola transformación, un devenir en Cuerpo de Cristo en la historia que arranca en la liturgia.

La CEB responde por su estilo litúrgico

Por último, exploremos la tensión entre los estilos litúrgicos de las CEB capitalinas y las del padre Pedro. ¿Cómo se ven entre ellas? ¿Cómo entendemos esta diferencia?

La experiencia de las CEB es diversa, pero el país es pequeño. Las CEB de San Salvador saben cómo celebran

en el Bajo Lempa y viceversa. Como hemos dicho, se unen a las diferentes celebraciones cuando viajan entre sí para las fiestas y los aniversarios. No hay «distinción de ritos» al nivel que han llegado las diferentes denominaciones cristianas en sus debates litúrgicos; entre las CEB funciona algo más parecido a la colegialidad de los obispos en el Vaticano II, celebrando todos los ritos de las veinticuatro iglesias católicas que existen en comunión con el Papa. Pero no todas las diferencias son contextuales: otras reflejan prioridades teológicas distintas que pueden ser tema de discusión.

Las CEB capitalinas hablan críticamente de los “guiones”, un comentario que abarca la misa parroquial y la liturgia eucarística del Bajo Lempa. Se cuidan por no “sustituir un guión por otro”, ni caer incluso en un “clericalismo laical”,

una cierta convicción de que la liturgia *debe* verse de determinada manera. Para las CEB capitalinas, si la liturgia se repite sin cambios, la gente se adormece cuando debería despertar y ver a Dios en lo más sencillo y común de la vida, como un desayuno entre amigos. Entendemos la crítica y la vemos con simpatía.

Las CEB de San Salvador vienen de experiencias parroquiales sofocantes y valoran mucho su libertad. Después de los ultimátum que les dieron diferentes párrocos, se han atrevido a celebrar según les motiva su compromiso. ¡Qué aire más fresco! ¡Qué horizonte de posibilidades! Y repito: su exploración también ha dado fruto evangélico. Además del acompañamiento a las comunidades pobres de las faldas del volcán, las canastas básicas y las colectas, también han sido fuente de arte popular. En la primera comunidad,

cerca del volcán, han retomado el análisis de su historia colonial y la recuperación de su propia identidad indígena: han traducido el Padre Nuestro al nawat y siguen leyendo el nahual del día como primera lectura. En Ilopango han salido cantos de autoría propia. Desde la hermenéutica descolonial, que enfoca la potencia de las víctimas como portadoras de sentido, veo cómo surgen re-existencias eclesiales concretas, artísticas y creativas, como construcciones de una decolonialidad del ser que anticipa el Reino, nutridas desde una celebración litúrgica que se aleja de las rúbricas.

En segundo lugar, las comunidades no están solas en su preocupación por el “clericalismo laical”. Se refieren, concretamente, a la posibilidad de que cuando un laico o una laica asume un rol de liderazgo dentro de la comunidad eclesial,

se crea “por encima y aparte de los demás... con un exceso de autoridad, de derechos y responsabilidades”⁴⁷. Las CEB capitalinas temen que al introducir una persona celebradora que parezca ocupar “el lugar del sacerdote”, se sienta superior a los demás, o viceversa, que los demás asuman una participación más pasiva en la vida comunitaria y litúrgica. Más bien, el reto es pasar de un estilo “clerical” de liderazgo eclesial a uno “sinodal”: dialogado, participativo, independiente de la ordenación de la persona involucrada.

Por su parte, el estilo de las CEB del Bajo Lempa refleja otro proceso formativo y otras

47 Julie Hanlon Rubio y Paul J. Schutz, «Beyond ‘Bad Apples’: Understanding Clergy Perpetrated Sexual Abuse as a Structural Problem & Cultivating Strategies for Change», informe de investigación (2022), <https://www.scu.edu/media/ignatian-center/bannan/Beyond-Bad-Apples-8-2-FINAL.pdf>, 1

prioridades, también válidas para una comunidad cristiana. El fuerte acompañamiento pastoral que han recibido a lo largo de su historia de lucha como cooperativas es una riqueza espiritual, pues aprendieron viviendo desde el inicio que la Iglesia no es sólo el templo sino que es una comunidad inserta en el mundo y sujeto de la historias. Por eso, aunque viven actualmente sus conflictos con la parroquia local, tienen claro que ser Iglesia no termina con salirse del umbral del templo. Juntas, las comunidades de la zona buscan maneras alternativas de ser Iglesia. Dicho claramente, su eclesialidad es continua; no ven una ruptura y desean hacer ver que sigue siendo la Iglesia, la fe cristiana, que motiva sus *diakonías*.

Veamos algunos rasgos de su propia manera de entenderse. Primero, las CEB del Bajo Lempa llaman “misa” a la celebración dominical y “eucaristía”

a los elementos consagrados que comen. En San Salvador y en muchas otras CEB, a la primera la llaman “celebración”, una palabra que hace eco de las celebraciones de la Palabra surgidas después del Vaticano II, a cargo de delegados de la Palabra formados por sacerdotes. A tal punto está arraigada la palabra “celebraciones”, que una participante tuvo que explicar durante los talleres de la presente investigación que a esto nos referíamos con “liturgia”.

La CEB de Ilopango específicamente llama “compartir del pan” al momento eucarístico de su celebración, que es parte del “compartir” esencial de su celebración. Se resisten a llamarle “misa” y “eucaristía” porque les parecen palabras de la “iglesia institucional”, carentes de sentido por sí mismas. Tiene incluso su sentido estratégico: como la Iglesia no tiene un rito para el “compartir del pan”, no hay nada que la autoridad eclesial pueda corregir.

¿Por qué las CEB del Bajo Lempa sí hablan de “misa” y “eucaristía”?

Persona 1: [...] nosotros adoptamos una estructura litúrgica de la iglesia ... Y de ahí, le llamamos «misa» porque, dentro de un tiempo también cuando ya no estaba padre Pedro en las comunidades hubo ese debate, si llamarle «misa», «liturgia», «celebración de la palabra» o cómo llamarse. Entonces, sí, yo me acuerdo que hicimos varios debates por el nombre.

Laurel: ¿Y cuáles eran algunos de los argumentos ahí?
¿Qué decía la gente?

Persona 2: Que «celebración», es degradado. Porque «misa» sólo la da el sacerdote. Entonces decir «es una celebración» es decir

«es lo que puede hacer el laico». Y nosotros lo hacemos con el esquema que tiene la iglesia. Pero lo hemos reformado, digamos, porque las oraciones no son las mismas. Las lecturas son las dominicales, pero la diferencia es que no es el cura que lo hace. En el derecho canónico eso es facultad del sacerdote y es lo que —y es uno de los elementos que ha causado malestar en los sacerdotes— porque «misa» no pueden hacer los laicos. Pueden hacer «celebraciones»: leer una lectura, hacer una reflexión. No pueden bendecir el pan, no pueden dar comunión, eso no. Entonces para la comunidad es la novedad. Y es la revolución, digamos, en la liturgia porque no respetamos el derecho canónico. Pero a la vez es un acto de protesta, de decir los laicos no son —[o mejor dicho] no es que no pueden. La

iglesia tiene que abrirse, vea, a esta forma. Entonces, a la vez, es como un acto de celebración, pero también de exigencia a la iglesia que reconoce los laicos que sí pueden. ¿Quién ha dicho que sólo el sacerdote es sagrado? ¿O que sólo él tiene la facultad? La jerarquía. Entonces tiene también ese elemento de llamarlo misa.

Esta CEB quiere resignificar el lenguaje eclesial para expresar su confrontación con las estructuras eclesiásticas y las rúbricas litúrgicas. Usan las palabras “misa” y “eucaristía” para designar celebraciones que sí son una novedad.

Otro rasgo de las CEB del Bajo Lempa es que su materia eucarística es siempre pan y vino. Su afán es “conservar el gesto de Jesús y lo que él usó... No tiene que ver con que es parte de lo que la iglesia decidió, sino que es lo que dice la lectura”.

Detrás del planteamiento hay un signo de ternura: Jesús es uno de los seres queridos presentes en el altar y la CEB usa el pan para traerlo a la celebración.

¿Por qué estas comunidades se quedan con el pan de trigo y el vino de uva en lugar de buscar símbolos más locales y autóctonos, como las comunidades capitalinas? Por un lado, una de las hermanas explicó que se trata de una opción pastoral: «uno también tiene que ver dónde está parado, verdad, dónde está parado. Porque no vas a llegar haciendo cambios con un lenguaje radical cuando la gente no está a ese nivel». Por su parte, algunos participantes expresaron que entienden la opción más radical de las CEBs capitalinas: «Bueno, el pan forma parte de nuestra dieta también: pan francés, pan dulce, tanto como el de maíz — la tortilla. Entonces también estoy de acuerdo de que se pueda comulgar con tortilla

y chocolate, me parece una buena combinación para el gusto [risa—un momento de alivio de un tema muy serio]». Pero otro compañero expresó por qué era importante para él recurrir al pan y al vino. Su argumento parecía representar la justificación de esta práctica entre las comunidades de la zona:

[...] no se le debe de perder el sentido sólo por eso de las cotidianidades. Pero hay un sentido de la comunidad, que es un compromiso, que es una memoria. Es hacer un signo nomás, de que yo me comprometo a seguir en la semana en esta lucha. Y en la comunidad llego y me reúno los domingos y hacemos esta comunión juntos, de vivir juntos.. Ese sentido no se debe de perder. Y hay un riesgo de perderse cuando se hace comida, cuando es un almuerzo.

El compañero se preocupa porque, sin un hilo conductor que remita accesiblemente a Jesús, hay un riesgo de perder el sentido de la eucaristía. Es decir, la materia eucarística no puede ser definida sólo por ser *alimento común* del pueblo: también debe apuntar al testimonio específico de los evangelios. La CEB considera que celebrar con pan francés y vino es un equilibrio entre la sacralización vacía del rito normativo y el peligro de perder el hilo conductor de la tradición.

Considero que ambos modelos de celebración son valiosos, aunque ambos estilos existan en tensión. La flexibilidad y la libertad de las CEB de San Salvador les permite dejar atrás los patrones de la parroquia que impiden que la eucaristía invite realmente a la transformación de la comunidad. También en el Bajo Lempa critican la excesiva sacralización institucional de los

elementos eucarísticos, que hace a un lado la transformación de la asamblea en el Cuerpo de Cristo en la historia. Si las CEB capitalinas rechazan las estructuras rígidas, es para permitir que la comunidad exprese su fe orgánicamente, desde sus contextos y con nuevos símbolos. No temen equivocarse, ni a demostrar su fe en el Espíritu ni a dejar que Dios les hable en lo cotidiano.

Esto no implica un juicio negativo para las CEB del Bajo Lempa. Ante los patrones disfuncionales de las parroquias, estas comunidades resignifican los símbolos tradicionales de la Iglesia en su realidad actual. Usan pan como materia eucarística para afirmar que ubican su fe en el testimonio de Jesús según los relatos evangélicos, y llaman a sus celebraciones «misa» o «eucaristía» para enfatizar su participación comprometida en la tradición cristiana. Mientras las CEB

de San Salvador son pequeñas y, en su mayoría, los y las participantes ya saben qué se celebra en la misa, las del Bajo Lempa se preocupan por los jóvenes o los nuevos miembros de sus comunidades, que podrían ignorar cómo leer el mensaje de Jesús en un almuerzo.

Es decir, los contextos de las dos zonas requieren expresiones diferentes y son estas diferencias las que facilitan la comunicación de la buena nueva de Jesús. Un grupo dolido, traumatizado incluso, por el comportamiento de sus párrocos prioriza la libertad y la apertura del Evangelio. Para un grupo que quiere expresar su fe de manera comprensible para grupos externos, los signos del Evangelio tienen valor didáctico. La diversidad permite la continuidad del mensaje cristiano en su totalidad.

Ambas celebraciones comparten un solo propósito: devenir siempre más Cuerpo de Cristo en la historia. Este es el mismo por qué tradicional de la liturgia cristiana: “que los fieles expresen en su vida, y manifiesten a los demás, el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia” (SC 2). Desde la diversidad, las CEB viven a profundidad la catolicidad de la Iglesia, peregrinando hacia la plenitud de devenir Cuerpo de Cristo en la historia.


Las expresiones litúrgicas extraordinarias de las CEB salvadoreñas son un don para una Iglesia atrapada en la crisis litúrgica que abordamos. Sus celebraciones salen de lo normativo, pero mantienen vínculos con la tradición cristiana y con el testimonio evangélico de Jesús. Es preciso reconocer que las prácticas litúrgicas de las CEB, más en el tema de la materia eucarística

que en los altares, van en contra de la tradición normativa actual de la Iglesia católica romana. Pero cabe mencionar que las CEBs no buscan escandalizar con sus prácticas, sino que son opciones que ellas han tomado desde sus conciencias colectivas, en diálogo honesto como comunidad, dada la realidad de rechazo que han experimentado en las parroquias y el dilema al que fueron enfrentadas. Entre perder su membresía en la parroquia o perder el encuentro con Jesús en sus realidades, han escogido vivir en los márgenes de la Iglesia.

En resumen, recordemos aquí, a modo de vuelta a las fuentes, aquel Primer Encuentro Litúrgico-Pastoral del 1972, el llamado «Medellín de la liturgia», en que los obispos de NuestrAmérica identificaron a las CEB como lugar idóneo para la experimentación litúrgica: «Sólo en comunidades vivas que estén

vinculadas a una realidad humana concreta, será posible celebrar una liturgia viva. Es necesario que estas comunidades [...] vayan recreando y reformando una liturgia que asuma la propia realidad (vivencias, problemas y realizaciones) y la expresen con signos adecuados a un pueblo en proceso de liberación».

En suma, las CEB de El Salvador, que hemos acompañado aquí en su discernimiento teológico sobre sus celebraciones litúrgicas, han tomado en serio la tarea —y su sabiduría litúrgica se ha mostrado capaz, hoy en día— de ayudar a cerrar la brecha de la crisis que ha surgido en la iglesia católica romana dada la falta de seguimiento de los obispos a dirigir tal obra. Las CEB de El Salvador celebran una liturgia inculturada como «cumbre y fuente» de su vida cristiana, y llaman a toda la Iglesia a retomar su tarea.



6 Conclusiones: “Una adaptación más profunda”

Iniciamos este proyecto con un interés por las celebraciones litúrgicas de las CEB de El Salvador, que expresan su fe más allá de las rúbricas normativas de la Iglesia católica. Funcionan de todas maneras como “fuente y cumbre” (SC 10) de la vida cristiana comunitaria realizada en actos de servicio, o diakonía, interpersonal y sociopolítica.

Al lado, veíamos junto a Castillo y a Boff, la crisis sacramental en Latinoamérica que separa liturgia y vida. Por un lado, hay comunidades donde las rúbricas se siguen al pie de la letra sin que la eucaristía se integre en sus vidas. Por otro,

hay comunidades que se agotan en marchas, protestas, visitas pastorales, pero no encuentran en la liturgia un ancla para su diakonía. No es el caso de las CEB actuales, que en lugar de descartar la liturgia como un rasgo innecesario de la jerarquía eclesial, han retomado la celebración del misterio pascual.

Incluso han logrado desarrollar la teología litúrgica posterior al Vaticano II a grados que la jerarquía no ha querido, sobre todo en la “adaptación más profunda de la liturgia” (SC 40). No han temido experimentar con elementos extraordinarios en sus celebraciones, como la invocación a mártires no canonizados en sus altares o el uso de distintas materias eucarísticas. Estas prácticas profundas de inter-culturación—la expresión del cristianismo en las culturas y la transformación de las culturas siempre-más hacia los valores del

reino—hacen presente el misterio pascual de Jesús y actualizan la misión de la Iglesia como cuerpo de Cristo en la historia. Unen la celebración con las exigencias de los signos de sus tiempos y sus debates esclarecen qué está en juego en la liturgia de la Iglesia. Así fortalecen el compromiso con su *diakonía*, uniéndola al proyecto de Jesús: el anuncio del reino de Dios.

Consideramos que las expresiones litúrgicas de las CEB pueden abrir camino para toda la iglesia salvadoreña que vadea la brecha entre su ritmo y celebrativo en sus vidas. El desafío queda en evidencia tras la publicación, en octubre de 2018, de la tercera carta pastoral de monseñor José Luis Escobar Alas, arzobispo de San Salvador: «La Santa Misa llevada a la vida diaria». Aunque la carta también va dirigida a las CEB, signo de que su colaboración con la

arquidiócesis para la canonización de Romero ha impactado el imaginario eclesiológico del obispo, el documento no menciona sus celebraciones.

A las distintas comunidades eucarísticas, Escobar Alas les recuerda que:

la Adoración al Santísimo no se reduce a la parte celebrativa, ni es tampoco una práctica intimista entre el ser humano y Dios. Es la fuerza que nos empuja a la vivencia del Sacramento de los Sacramentos, fuerza que nos recuerda que fe y vida están íntimamente entrelazadas y no es posible separarlas en una auténtica vida cristiana. La Adoración al Santísimo no termina en el templo prolonga en nuestras vidas ya que es luz y camino que indica al cristiano el rumbo a seguir [...] No caigamos pues en la

tentación de reducir la Adoración al Santísimo a un momento de devoción privada. Es mucho más que eso, es la fuerza que nos anima y posibilita efectivamente a vivir nuestra fe en medio del mundo”.⁴⁸

El motivo de la carta es, justamente, la brecha existente entre estas prácticas celebrativas y la necesidad de «vivir nuestra fe en medio del mundo», cosa que las CEB también buscan y practican. Sugiero, además, que las comunidades pueden proveer recursos importante para la arquidiócesis en su deseo de promover una sacramentalidad que “es la fuerza que nos anima y posibilita efectivamente a vivir nuestra fe en medio del mundo”.

48 José Luis Escobar Alas, *Tercera Carta Pastoral: La Santa Misa Llevada a la Vida Diaria* (Arquidiócesis de San Salvador, 14 octubre 2018), 36-37.

Existen importantes precedentes para que el arzobispo de San Salvador y otros pastores busquen dialogar con comunidades creyentes que no se expresan cabalmente dentro de la normatividad eclesiástica. Sería una expresión del mismo camino sinodal a que está llamada toda la Iglesia para integrar las voces de comunidades que se consideran marginales, o que han sido empujadas a los márgenes de la comunión eclesial. El Sínodo sobre la Sinodalidad insiste que, en lugar de una lógica eclesiástica que expulsa a las personas o grupos que no se conforman con la normatividad, la persona o la comunidad que quiere participar debe ser escuchada. Hay un desafío para la jerarquía salvadoreña, que debe aprender a escuchar el testimonio y las expresiones litúrgicas de las CEB, que ayudan a iluminar una respuesta a la crisis.

Además, las expresiones litúrgicas de las CEB vuelven a abrir el camino para la inter-culturación profunda de la liturgia en toda NuestrAmérica, un esfuerzo interrumpido en la recepción magisterial episcopal del Vaticano II. Las CEB celebran el misterio pascual desde sus culturas y sus historias, lo que les facilita vivir en el mundo la transformación sacramental que se celebra en la liturgia. Recordemos la confianza con que el Primer Encuentro Litúrgico-Pastoral consideraba las expresiones de las CEB en 1972: la CEB «necesita expresarse en actos que no separan el amor de Dios y de los hermanos [sic], sino que los integran en un mismo amor. La liturgia expresa precisamente esa fe y ese amor. Siendo la CCB "comunidad de fe, esperanza, y amor" (Med 15,10), es por lo mismo un "lugar" privilegiado por una liturgia viva»⁴⁹.

49 Primer Encuentro Litúrgico-Pastoral, *El Medellín de la liturgia*, 55.

Por otra parte, como explicamos en un cuadernillo anterior, hemos optado por una subjetividad teológica, colectiva y descolonial que expresamos a través del símbolo del ñandutí. Desde ahí decimos que toda comunidad eclesial que busca unir el amor de Dios con el amor de los pobres, los subalternos que sufren la colonialidad, puede decir una palabra sobre la expresión de la liturgia cristiana en América: CEB, comunidades indígenas que dialogan con el cristianismo, grupos eclesiales que atienden a la diversidad sexo-genérica, etc. Todas forman parte del ñandutí descolonial nustramericano que resiste y re-existe en contra de la matriz colonial de poder, y están enraizadas en el testimonio de Jesús de Nazaret y sus seguidores que ofrendan los días de sus vidas para que los demás puedan también vivir.

Las CEB tampoco han permanecido estáticas después de este proceso de investigación, sino que han profundizado en su responsabilidad de vivir de manera jesuánica en su contexto particular. El reto interno de las CEB es seguir celebrando y seguir dialogando entre sí. Ya vemos que se retan y se cuestionan, como hacen las de San Salvador y el Bajo Lempa en el tema de materia eucarística. Y no nos equivoquemos: el reto no es que las CEB se conformen con un solo estilo de celebrar. Más bien, es comprender las razones del otro, honrar lo que rescatan de sus diferentes expresiones y aprender unas de otras. Esta diversidad les permite dirigir una palabra polifónica a la tradición cristiana a su vez diversa, contradictoria, y humana.

Hay que reconocer también que mientras algunas CEBs consideran que se ha roto la relación con la jerarquía —muchas veces vista

en la persona del arzobispo— hay otras, quizás una mayoría, que están abiertas al diálogo y a trabajar en conjunto. No están dispuestas a sacrificar la *diakonía* con la que expresan su fe y su vida cristiana, pero participan con la diócesis cuando se les extiende una invitación, como en la celebración de la canonización de Romero en octubre del 2018. En este contexto, se celebró una eucaristía según las rúbricas normativas, pero los lectores, la monitora y las moniciones, el baile litúrgico, los cantos, y algunos símbolos los prepararon las CEB. Las CEB también han acogido las cartas pastorales del arzobispo Escobar Alas. Las comunidades buscan formación litúrgica y toman en cuenta, de manera crítica, lo que enseña el arzobispo. Consideramos que esta apertura es positiva, aunque reconocemos que es doloroso mantenerla desde una posición marginal.

Esta publicación es parte del proceso de devolución a las comunidades para continuar el camino de mutuo acompañamiento y aprendizaje. Ojalá este trabajo sea como un espejo donde podamos vernos mutuamente, donde el reflejo de las CEB sea el de comunidades de fe que caminan a la vanguardia de la Iglesia peregrina, siguiendo los pasos de los mártires. Seguiremos dialogando los hallazgos que aquí presentamos, así como otros elementos de las celebraciones que quedaron fuera de los límites de este trabajo. Buscamos articular, desde las CEB y sus respuestas y propuestas, apuntes para una teología litúrgica de la liberación, un aporte a la posibilidad de un cristianismo descolonial y a una Iglesia que vive dándose para que todes vivamos como Dios quiere.

Bibliografía

Alas, José Inocencio. *Land, Liberation, and Death Squads: A Priest's Story, Suchitoto, El Salvador, 1968-1977*. Resource Publications, 2017.

Alison, James. *The Joy of Being Wrong: Original Sin through Easter Eyes*. New York: Continuum, 1998.

“Re-Thinking Sacramentality after René Girard: Desire, Sign, and the Intelligibility of Crisis.” Bogotá, Colombia, 2022.

<https://jamesalison.com/re-thinking-sacramentality-after-rene-girard/>

Althaus-Reid, Marcella. *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender, and Politics*. London: Routledge, 2000.

The Queer God. London: Routledge, 2003.

Bingemer, María Clara. *Latin American Theology: Roots and Branches*. Maryknoll: Orbis Books, 2016.

Boff, Leonardo. *Los Sacramentos de la vida*. Santander: Sal Terrae, 1978.

Cantos del pueblo: para animar la fe, la esperanza, y la lucha en comunidad. San Salvador: Talleres Gráficos UCA, 2021.

Cardenal, Rodolfo. *Historia de una esperanza: vida de Rutilio Grande*. San Salvador: UCA Editores, 1985.

Vida, pasión, y muerte del jesuita Rutilio Grande. 2a ed. San Salvador: UCA Editores, 2020.

Castillo, José María. *Símbolos de libertad*. Salamanca: Sígueme, 2001.

CEBs Continental. "Camino histórico de las CEBs 1960-2016, Región centroamericana: Nicaragua, Panamá, Guatemala, El Salvador, Honduras." Sitio web de CEBs Continental. 2016.

https://www.cebcontinental.org/_files/ugd/2ca47e_f8019ec7c7954581bf1329acdc7bcdad.pdf

Codina, Víctor. "Sacramentos." *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo II, 267-294. I. Ellacuría y J. Sobrino, eds. San Salvador: UCA Editores, 1991.

Concilio Vaticano II. *Documentos del Vaticano II: Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Trigésima edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

Comunidades Eclesiales de Base de la zona oriental de El Salvador. *Acompañando a la Iglesia de los pobres con nuestros mártires*. San Salvador: Equipo Maíz, 2011.

Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias generales del Episcopado Latinoamericano: Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida*. Bogotá, Colombia: CELAM San Pablo Paulinas, 2014.

Daly, Robert J. "Robert Bellarmine and Post-Tridentine Eucharistic Theology." *Theological Studies* 61, no. 2 (2000): 239–60.

"Sacrifice Unveiled or Sacrifice Revisited: Trinitarian and Liturgical Perspectives." *Theological Studies* 64, no. 1 (2003): 24–42.

Sacrifice Unveiled: The True Meaning of Christian Sacrifice. 1st ed. London: T&T Clark International, 2009.

- Escobar Alas, José Luis. *Tercera Carta Pastoral: La Santa Misa Llevada a la Vida Diaria*. San Salvador: Arquidiócesis de San Salvador, 2018.
- Estrada, Juan Antonio. "La Iglesia, Pueblo de Dios." En *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios: sobre las ambigüedades de una eclesiología mistérica*: 164–81. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Faggioli, Massimo. *True Reform: Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2012.
- The Rising Laity: Ecclesial Movements Since Vatican II*. Mahwah: Paulist Press, 2016.
- Finlan, Stephen. *Problems with Atonement: The Origins of, and Controversy about, the Atonement Doctrine* (Collegeville: Liturgical Press, 2005).

Galdámez, Pablo. *La fe de un pueblo: historia de una comunidad cristiana en El Salvador (1970-1980)*. San Salvador: UCA Editores, 1983.

Gandolfo, Elizabeth O'Donnell y Laurel Marshall Potter. *Remembering the Reign of God: The Decolonial Witness of El Salvador's Church of the Poor*. Lanham: Lexington Books, 2022.

Iglesia católica. *Misal Romano: reformado según las normas y los decretos del Concilio Vaticano II y promulgado por el Papa Pablo VI*. México, D.F: Conferencia Episcopal Mexicana, 1998.

La Semilla Que Cayó En Tierra Fértil : Testimonios de Miembros de Las Comunidades Cristianas. San Salvador: Consejo de Mujeres Misioneras por la Paz, 1996.

Lernoux, Penny. *Cry of the People: United States Involvement in the Rise of Fascism, Torture, and Murder and the Persecution of the Catholic Church in Latin America*. New York: Doubleday, 1980.

López Vigil, María. *Vida y muerte en Morazán: testimonio de un sacerdote*. San Salvador: UCA Editores, 1987.

Monseñor Romero: Piezas para un retrato. San Salvador, El Salvador: UCA Editores, 2011.

Lothes Biviano, Erin. *The Paradox of Christian Sacrifice: The Loss of Self, the Gift of Self*. New York: Crossroad, 2007.

Marshall, Laurel Anne. "Un gesto vale más que mil palabras: las comunidades eclesiales de base de El Salvador en la construcción de celebraciones eucarísticas y bautismales." Tesis de maestría, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2015.

Mendoza-Álvarez, Carlos. “La teología de la liberación en contexto posmoderno en América Latina y el Caribe.” *Perspectiva teológica* 48, no. 2 (2016): 269–88.

“La teología decolonial en México: desde abajo y desde el reverso de la religión sacrificial.” *Utopía Y Práxis Latinoamericana* 25, no. 91 (2020): 90–100.

Muñoz, Ronaldo. “La Recepción de la Lumen Gentium en América Latina: a los cuarenta años de su promulgación.” *Revista Latinoamericana de Teología* 21, no. 62 (2004): 267–82.

Parada, Hernán. *Crónica de Medellín: Segunda Conferencia General del episcopado latinoamericano*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1975.

Potter, Laurel Marshall. "Yeast in the Dough: Marginal Ecclesial Communities in Contemporary El Salvador." *Ecclesiology* 18 (2022): 198–215.

Power, David N. *The Eucharistic Mystery: Revitalizing the Tradition*. Dublin: Gill and Macmillan, 1992.

Primer Encuentro Litúrgico-Pastoral. *El Medellín de la liturgia*. Bogotá: Departamento de la Liturgia del CELAM, 1973.

Stasiak, Kurt. *Teología sacramental: Fuentes de gracia, caminos de vida* [versión KindleDX]. Chicago: Loyola Press, 2001.

Justino. "Apología," Tomo I, Capítulo 67. En *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1; trans. Marcus Dods y George Reith; ed. Alexander Roberts, James Donaldson y A. Cleveland Coxe. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.

Accedido el 19 de junio del 2015 en <http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm>

Ratzinger, Joseph. "Carta circular a los Presidentes de las Conferencias Episcopales acerca del uso del pan con poca cantidad de gluten y del mosto como materia eucarística", Congregación para la Doctrina de la Fe. Ciudad del Vaticano, 2003. Accedido de 27 de mayo del 2015 en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030724_pane-senza-glutine_sp.html

"Religion in Latin America," The Pew Research Center (El Centro "Pew" para la Investigación): Washington, D.C., 13 de noviembre del 2014. Accedido el 10 de marzo del 2015 en <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>

Romero, Oscar Arnulfo. "La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres: Una experiencia eclesial en El Salvador, Centroamérica." *Revista electrónica latinoamericana de teología* 135 (February 1980). <https://www.servicioskoinonia.org/relat/135.htm>

Homilías, 5 vols. Editados por Miguel Cavada Díaz. San Salvador: UCA Editores, 2005-2008.

Sánchez, Peter Michael. *Priest under Fire: Padre David Rodríguez, the Catholic Church, and El Salvador's Revolutionary Movement*. Gainesville: University Press of Florida, 2015.

Schreier, Robert J. *Constructing Local Theologies*. Maryknoll: Orbis, 1985

Suess, Pablo. "Inculturación" *Mysterium Liberationis II*. Ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. San Salvador: UCA Editores, 1993.

Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Editado por Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. 4ª ed. Vol. V de V vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

Uribe Ulloa, Héctor. “Misa Popular Salvadoreña: Banquete y Transfiguración.” *Anales de teología* 23, no. 1 (2021): 109–31.

