

Pensar con Francisco Taborda: hacia una teología fundamental de los Sacramentos en nuestros días

Think along with Francisco Taborda:
Towards a fundamental theology of
the Sacraments in our days

Pedro Rubens Ferreira Oliveira¹

Resumen: El autor de esta investigación propone la relectura de la obra “Sacramentos, praxis y fiesta” de Francisco Taborda, un clásico de la teología latinoamericana, en un contexto diferente al de los años 80, momento en que el texto fue publicado en portugués y español. La mayor pertinencia de esta relectura es la necesidad de una reflexión fundamental de los sacramentos en los días de hoy. El artículo se desarrolla en tres momentos. Primero, el autor enumera las razones para retomar la tarea del teólogo brasileño. Luego, se presenta la obra, indicando el método, los temas y las reflexiones fundamentales. Finalmente, Pedro Rubens elabora conclusiones para “pensar con” Taborda y resalta algunas preguntas relevantes que nos llevan “hacia una teología fundamental de los sacramentos”.

Palabras-clave: Praxis; fiesta; Sacramentos; signos de los tiempos

1 El autor es Doctor en Teología por el Centro Sèvres, Facultés Jésuites de Paris (Francia) y profesor del programa de Maestría en Teología de la Universidad Católica de Pernambuco. El texto original está en portugués y contó con la colaboración de Juan Salazar para efectos de la traducción.

Abstract: The author proposes a rereading of the work “Sacramentos, práxis e festa” by Francisco Taborda, a Latin American theology classic, in a context quite different from the 1980s when it was published in Portuguese and Spanish. The greatest significance of this reinterpretation is the lack and need for a fundamental reflection on the sacraments nowadays. The reflection undergoes three moments. Firstly, the author pinpoints the reasons for undertaking the task of the Brazilian theologian. Secondly, a presentation of the work signals the method, themes and fundamental reflections. Lastly, Pedro Rubens draws conclusions to “think along with” Taborda about certain relevant issues “towards a fundamental theology of the sacraments”.

Keywords: Praxis; party; Sacraments; signs of the times

América Latina, uno de los continentes del silencio cuando comenzó el concilio Vaticano II, se convirtió en uno de los protagonistas más creativos en la recepción conciliar. Al postular que el contexto era un “lugar teológico”, la teología latinoamericana dio un giro en el modo de hacer teología y reveló la dimensión contextual de toda teología (cf. GIBELLINI, 1998, p. 546-554). A más de 50 años del concilio, podemos afirmar que hubo mudanzas enormes como consecuencia de la propia recepción conciliar (cf. LAMBERIGTS et alí, 2015)² y de las transformaciones contextuales en el mundo y en nuestro continente. A partir de lo anterior, cabe preguntarnos ¿qué actualidad podría tener un pensamiento situado en un momento histórico? ¿La teología contextual latinoamericana sería esclava de su propio contexto y, por ello, carente de universalidad espacio-temporal?

Habitado por preguntas como las que se presentaron previamente, quiero proponer una relectura de la obra “Sacramentos, praxis y fiesta: para una teología latinoamericana de los sacramentos” (TABORDA, 1987), publicada en 1987. Sin embargo, ¿Hasta qué punto la teología del libro en cuestión, precisamente por su valor para el tiempo en el que fue escrito, podría continuar siendo pertinente en pleno siglo XXI? Buscaremos, en este artículo, razones de la pertinencia de un pensamiento sólido y sistemático,

2 Esa obra (traducida en inglés, francés, italiano y portugués), de la que también participé en la organización, es el resultado de un Coloquio que reunió a más de cien teólogos de diferentes generaciones, de los cinco continentes (París, 2015), promovido por la iniciativa de teólogos y que contó con el apoyo de la Federación Internacional de Universidades Católicas.

como el de Francisco Taborda³, en tiempos caracterizados como posmodernos y líquidos.

En primer lugar, vale la pena releer ese libro, porque se trata de un pequeño “clásico” de la teología contextual latinoamericana. Ítalo Calvino afirma que un clásico es un libro que las personas no suelen decir que están leyendo, sino que siempre lo están releyendo (CALVINO, 2007, p. 9). Siguiendo las pistas de la definición de Calvino, el libro de Taborda necesita ser releído, porque es una obra que todavía no dijo todo “lo que tenía para decir” (ibid., p. 11). En ese sentido, el libro “persiste como un rumor donde predomina la actualidad más incompatible” (ibid., p. 15). Por eso, propongo releer este pequeño clásico de la teología sacramental latinoamericana, resituarlo en su contexto y dejar que sus temas y método provoquen ecos en nuestra actualidad, aunque esta sea diferente del contexto de reflexión tabordiano, permitiendo que diga lo que necesitamos oír, bajo el evidente riesgo de hacer teología contextual. Al final, “una teología que no es actual es una falsa teología” (BOUILLARD, 1941, p. 219)

En segundo lugar, esta propuesta de relectura posee una perspectiva relacionada a mi campo de investigación, a saber, la teología fundamental, en su tarea permanente de “dar razones de la esperanza cristiana” (1 Pe 3,15), no sin recolocar la cuestión por el estatuto hermenéutico y contextual de toda teología. De hecho, esta obra de teología de los sacramentos se inserta en esa perspectiva y método, según indica el mismo autor: “Partir de una aproximación antropológica para llegar a un dato teológico es un procedimiento que está en la tradición de la teología fundamental, entendida como una dimensión de toda la teología” (TABORDA, 1987, p. 100)⁴. Reinterpretando, fenomenológicamente, la teoría de los sacramentos en América Latina, Taborda realiza un gesto de teología contextual. Se trata, por lo tanto, de una teología fundamental de los sacramentos que responde a los desafíos de una cuestión epocal latinoamericana, según la orientación del Concilio Vaticano II, de escrutar los signos de los tiempos. En ese ejercicio, el autor prepara las bases para la elaboración de criterios de discernimiento teológico y pastoral, tan urgentes

3 Sobre el teólogo brasileño, cf. CHEZA, 2017, p. 445-446; RIVAS; GODOY, 2018.

4 A partir de este momento, indicaremos las referencias a la obra estudiada solamente con el capítulo y/o el número de página, dentro del cuerpo del presente artículo.

cuanto necesarios en nuestros días, que todavía se consideran parte de un tiempo de recepción del Vaticano II, concilio que sigue siendo “referencia y brújula” (Cf. LAMBERIGTS, 2015).

Pensar con un autor es ir más allá de él, pero no sin él⁵. De este modo, para pensar “con” Francisco Taborda, resulta necesario identificar los rasgos de la actualidad y encontrar nuestra manera de continuar la tarea de la teología. Este es un tercer motivo para realizar la relectura, reconociendo que existen diferencias contextuales. Entre tantos aspectos que podrían definir el contexto actual, en toda su complejidad, se volvió casi ordinario caracterizarlo como “tiempos líquidos”, según la categoría privilegiada de Zygmunt Bauman, particularmente en lo que se refiere a la inseguridad y al fin de las utopías: “El miedo constituye, posiblemente, el más siniestro de los múltiples demonios que anidan en las sociedades abiertas de nuestra época. Pero son la inseguridad del presente y la incertidumbre sobre el futuro las que incuban y crían nuestros temores más imponentes e insoportables” (BAUMAN, 2007, p. 32). Esos sentimientos de incertidumbre e inseguridad, además de la falta de perspectiva utópica, ciertamente, nos distancian mucho del universo de reflexión de Taborda, fundado en la solidez de la experiencia antropológica y marcada por el horizonte de las utopías históricas. En ese paso, la problemática indicada por el autor y la respuesta que intenta dar, en pocas palabras, se refieren a la disociación entre los sacramentos de la Iglesia y la manera de reflexionar/actuar en nombre de la fe. En la era de los tiempos líquidos, marcada por la inseguridad y la carencia utopías, se corre el riesgo de agravar la disociación entre sacramentos y vida, reduciendo el sentido vital de la fe cristiana. Nos interesa, por tanto, reinterpretar la cuestión de la experiencia fundamental del ser humano y nos anima el proyecto de reconstruir la utopía en la perspectiva de una nueva apología de la esperanza.

En cuarto lugar, por último, nuestro tiempo también está fuertemente marcado por el pontificado de Francisco. Se trata de un papa que no cesa de lanzar urgentes y diversos llamados, delante de los que la teología no puede quedar indiferente. Francisco, por ejemplo, exhorta a la Iglesia a entrar en proceso de salida (Iglesia en salida) para las periferias del mundo

5 “Comprendre Kant c’est aller au-delà de lui” (TILLICH, 1971, p. 273). Inspirado en esa frase, en mi proyecto de tesis me propuse “pensar con Tillich” una realidad que es la nuestra (cf. RUBENS, 2004).

(cf. AQUINO JUNIOR, 2017; *ibid.*, 2019). El obispo de Roma no deja de levantar cuestionamientos concretos *ad intra* y *ad extra*, sea denunciando la cultura del descarte en la sociedad actual, sea combatiendo problemas eclesiásticos, exhortando a los pastores a vencer el clericalismo. Enfocado en lo esencial, el primer pontífice latinoamericano acentúa, constantemente, el valor de la persona humana y el testimonio de vida inspirado en la fe, afirmando la centralidad de Cristo, la alegría del Evangelio y el cuidado de la “casa común”. El papa del “fin del mundo” y primer ordenado sacerdote después del concilio que abrió el camino de la Iglesia al mundo contemporáneo, demuestra, en gestos y palabras, una gran capacidad de comunicación. Habla de manera sencilla y según el principio conciliar de la “pastoralidad” (cf. THEOBALD, 2007, p. 159-165)⁶. Fundada en el *modus agendi* del propio Cristo y sus apóstoles (*DH* 11), la pastoralidad es una manera de proceder que implica escuchar la Palabra de Dios y, al mismo tiempo, escucharse mutuamente y percibir los acontecimientos del mundo: por lo tanto, la escucha de la Palabra de Dios no puede ser separada de un discernimiento concomitante de los signos de los tiempos. A partir de hechos concretos que el papa Francisco valoriza, con gestos simbólicos que él multiplica, y orientando a una comunión de la Humanidad con las grandes causas, su pontificado entra en sintonía con una estructura de reflexión de Taborda, según la relación dialéctica entre el hecho valorado, gesto simbólico e intercomunidad solidaria.

Además de las razones expuestas anteriormente, que justificarían una buena relectura del libro en pauta, existe también una serie de otras cuestiones de nuestro tiempo que exige una reflexión teológica y pastoral en la perspectiva de un verdadero discernimiento, una vez que estamos inmersos en una realidad líquida y en una ambigüedad sin precedentes. Siguiendo los tres ejes temáticos (sacramentos, praxis y fiesta) abordados en el libro de Taborda, podemos destacar algunas de las cuestiones que merecen nuestra atención y discernimiento.

En lo que respecta a las celebraciones cristianas, notoriamente católicas, algunas manifestaciones religiosas suscitan preocupaciones que

6 Ver también la conferencia realizada por el autor, en la Universidad Católica de Pernambuco, bajo el título “Vaticano II: do “concílio pastoral” à “pastoralidade conciliar”, artículo publicado en la revista on line: cf. <http://unicap-sociodeteologia.blogspot.com.br/2012/10>.

hacen pensar en la ausencia e importancia de una reflexión teológica fundamental acerca de los sacramentos y de su relación con otros aspectos de la vida cristiana. Asistimos, por ejemplo, a la reedición de prácticas, objetos, símbolos y gestos religiosos que carecen de sentido original y de actualización, según el modo de proceder de la Iglesia. Resulta imposible no levantar la cuestión sobre el porqué de ese retorno a medievalismos y barroquismos en el corazón de la vida moderna, llamada de post-moderna. Sostenemos que esas expresiones no pasaron por una reelaboración de la tradición teológica ni son fruto del discernimiento eclesial. Cabe preguntarse hasta qué punto ese nuevo interés por la ‘ortodoxia’ de las liturgias romanas es una expresión de la verdadera unidad con la Iglesia universal o es una reacción injustificada de cara al laborioso esfuerzo iniciado por el Concilio Vaticano II. Causa perplejidad el estilo que se ha propagado en una expresiva mayoría de nuestras celebraciones dominicales católicas, asemejándose a los grandes programas de audiencia o imitando los espectáculos religiosos en espacios públicos, llenando un cierto vacío de sentido, pero no sin comprometer la profundidad de la mistagogía cristiana. Aun si reconocemos valores en estas manifestaciones, no se nos dispensa de un discernimiento criterioso entre el ritualismo mimético y el espectáculo religioso. Urge, por ello, trabajar, con la misma envergadura de Taborda, las dimensiones de una verdadera actualización fundada en la bella y fecunda tradición de la Iglesia, enriquecida con expresiones culturales, gracias a la experiencia evangelizadores de los diversos continentes.

Por su parte, el concepto de praxis cristiana, elaborado en las teologías del siglo XX y ampliamente difundido en la teología latinoamericana, postula una articulación indisociable entre “teoría/reflexión” y “práctica/acción” y no puede ser descartado sin más (Cf. BOFF, 1990). La tradición católica tiene la costumbre de reelaborar, profundizar y resignificar categorías, más que abandonarlas delante de las primeras constataciones. Además, no por cualquier razón ni sin interrogaciones, somos testigos del retorno de antiguas prácticas y añejos discursos que expresan nuevas formas de disociación entre la reflexión y la acción, dos dimensiones irreductibles del ser humano y, por ello, estas resultan fundamentales para la fe y la teología. Evidentemente, se puede y debe buscar nuevas formas de decir y considerar tales dimensiones; sin embargo, parece notorio que la relación entre reflexión y acción encontró en el concepto de praxis una articulación feliz. De ese modo,

independientemente de su silueta conceptual y sus aplicaciones contextuales, parece indispensable reconsiderar la praxis (o lo que ella implica) en relación a la teología y la vida cristianas, en vista a superar las ambigüedades históricas, tan propias de nuestra humanidad. Paradójicamente, identificamos reacciones de muchas personas, usando el nombre de Dios y asociadas a la fe cristiana, que no reflejan criterio, ni mucho menos el patrimonio de la gran tradición del cristianismo, de las antiguas apologías a la teología fundamental moderna y contemporánea (Cf. SESBOÜÉ, THEOBALD, 1995). Con todo, vale destacar que la categoría de praxis resista al tiempo y hace pensar más allá del significado que tenía en las décadas de los 70 u 80 en América Latina.

En el libro “Sacramentos, Praxis y fiesta”, para elaborar el problema de la polarización entre “práctica” sacramental (estilo pre-Vaticano II) y la praxis histórica (cuestión de los años post-conciliares), el teólogo brasileño propuso la mediación de la categoría “fiesta”, rescatándola de la antropología cultural y aplicándola a la teología. Como bien acentuó Taborda, los latinoamericanos, en general, son reconocidos por sus fiestas y manifestaciones culturales, tan ricas y variadas, como únicas, con una fuerte referencia al calendario cristiano. Ahora bien, en el Brasil contemporáneo, para no ampliar mucho el horizonte, la relación entre cultura y fe, necesita ser trabajada, dentro de una visión transdisciplinar y multifacética. Pues, nuestras manifestaciones culturales no entraron solamente en un proceso de masificación mediática y empresarial, sino que se desvían de su sentido original, privilegiando producciones sofisticadas, creando necesidades e induciendo el consumo de masa. La existencia de este modelo no depende de nuestra deliberación cristiana, pero tampoco podemos quedar indiferentes: importa, pues, reinventar las fiestas comunitarias, sobre todo en las periferias e interiores, donde los recursos son menores y el riesgo de manipulación cultural, mayor; principalmente, en las camadas populares. Ese movimiento comercializado de la cultura no respeta ni promueve las tradiciones culturales más genuinas de nuestro pueblo, ni realiza un trabajo de actualización que merezca reconocimiento. El papel del cristianismo en la cultura, ciertamente, no puede ni debe ser de “control”, como si todavía viviéramos en la época de la cristiandad. No obstante, la fe cristiana y sus tradiciones no pueden ser negligentes y deben asumir su responsabilidad con la fe y la dimensión cultural, de manera lúcida, crítica, humilde y propositiva. Una reflexión interdisciplinar sobre la fiesta y el ocio podrá contribuir a una actitud más

críteriosa de los cristianos y de las comunidades delante de la masificación cultural dominante y estereotipada, que amenaza con una reducción de sentido o banaliza las celebraciones de los sacramentos.

Esos tres grandes tópicos (sacramentos, praxis, fiesta) por separado y/o en una (nueva) relación, relevan preguntas fundamentales para la teología. De la misma forma que la categoría de liberación fue importante para provocar la identidad de una teología latinoamericana que respondía a la necesidad epocal de realizar el trabajo de un *aggiornamento* eclesial y de recepción del Concilio Vaticano II en nuestro continente, nos corresponde levantar la pregunta, en el contexto actual, con sus desafíos y oportunidades: ¿Cuál es la agenda de las teologías latinoamericanas⁷, en tiempos notoriamente líquidos y sociedades plurales, con respecto a la relación entre sacramentos y praxis cristiana?

En las tres partes de la obra, retomamos los títulos y, libremente, presentamos los grandes ejes de la reflexión del teólogo, indicando, paulatinamente, capítulos y páginas, no sin dejar de hacer algunos comentarios breves.

1. Relectura de la obra “Sacramentos, praxis y fiesta” paso a paso

1.1. El punto de partida es el cristianismo como compromiso de vida

E cristianismo se resume en la fe, porque solamente la fe salva (capítulo 1, p. 21), según las Escrituras y la lectura hecha por la tradición y expresada en el Concilio de Trento: La fe es el inicio de la salvación humana, “fundamento y raíz”. Con esas dos imágenes importantes, una más estática y otra más vital, relatando esas categorías, Taborda indica al pasar, una tercera (p. 19-20) que me resulta valiosa: “por su propia dinámica interna, la fe quiere ser viva, exige la compañía de la esperanza y de la caridad” (cf. D 800). Delante de una situación en la que los fundamentos se han corroído, interesa buscar las dinámicas de la fe, según Paul Tillich (1957), o como dice Christoph

⁷ En el campo de la teología fundamental, ver los temas abiertos por el mexicano MENDONZA-ÁLVAREZ., 2011.

Theobald, la cristiana fe está delante de un cantero de obras, delante del cual, la tarea es buscar un “estilo” (cf. THEOBALD, 2007). De todas formas, esas reflexiones apuntan para la categoría paulina de *dynaméis* y, retomando la lectura de Taborda, su obra indica el camino de una dinámica espiritual fundante, como se confirmará con su conclusión (cf. p. 181s)⁸.

Sin embargo, si “el cristianismo se resume en la fe”, esta verdad basilar se expresa en varias categorías y paradigmas, según los contextos en que se deba “dar razones de nuestra esperanza”: el camino, primera designación de los cristianos (Hch, 9,2s), relacionada con la noción de seguimiento de Jesús, y, finalmente, caminada, según la terminología que brotó en las Comunidades Eclesiales de Base (p. 15). Por tanto, y ese es el tema del capítulo 2, la praxis histórica traduce la característica epocal de la fe en América Latina.

Definiendo lo que es praxis (“conjunto de acción/reflexión, por el que el hombre construye la historia”, p. 25), Taborda desarrolla su estructura interna, por ello, compuesta de acción y reflexión, más allá de la oposición teoría y práctica, según la formulación del axioma kantiano: “La actividad sin teoría está vacía; la teoría sin acción está muerta” (p. 26). En la trabajosa construcción del concepto, el teólogo distingue dos dimensiones indisociables: la dimensión de la experiencia y la dimensión de la trascendencia (p. 29-32), dimensiones que evidencian la influencia rahneriana en la formación del autor.

Y así, el teólogo jesuita brasileño abre un bello horizonte, situando la noción de praxis en el mundo de la espiritualidad como “alma” (aquello que anima) la acción/reflexión del ser humano. Fundamentando la espiritualidad en la noción de Espíritu (*Ruach*), se distancia de la oposición griega cuerpo/espíritu. Espíritu significa fuerza, movimiento, en oposición a la inactividad. La dinámica de la fe es la *dynaméis* espiritual. Por eso, nuestro autor puede concluir con la afirmación: la praxis histórica es gracias (p. 33). Con ese encadenamiento lógico, cuando se establece la estructura interna del concepto de praxis, surge una nueva pregunta sobre la especificidad cristiana: ¿Qué es lo cristiano en la praxis? (p. 34s)

8 En la edición brasileña, el autor adiciona un subtítulo a la conclusión, a saber: “Los sacramentos como culto y oración” [En el original: “Os sacramentos como culto e oração”] (cf. op. cit., p. 174).

Por un lado, la racionalidad propia de la praxis histórica es común a todos y, por otro, el cristiano la asume con una motivación distinta, porque está iluminada por la fe. “A partir de la espiritualidad cristiana que mueve a la actuación de una persona es como se alcanzará la teoría de esa práctica” (p. 37): Primero, en la mediación hermenéutica y, después, en la mediación socio-analítica. Por lo tanto, “la espiritualidad de la praxis acabará influyendo en la acción, en el método y en la meta de la transformación de la realidad” (p. 37).

La praxis histórica no está, en cambio, vinculada a una única, sino a diversas espiritualidades. Por ello, es importante identificar la contribución de la espiritualidad cristiana en la praxis. Se trata de explicar cómo el seguimiento de Jesús potencia y califica la experiencia y la esperanza. Por una parte, la experiencia de identificación del sufrimiento del pueblo, sobre todo el empobrecido, con el Cristo sufriente, en la perspectiva de la liberación (expresión epocal latinoamericana). Por otra, la dimensión de la esperanza permite interpretar las utopías en la perspectiva de la utopía del Reino de Dios “que tiene a la comunidad eclesial como sacramento y señal” (p. 38).

La conclusión de Taborda, en esta primera parte, permite pensar bien la letra y el espíritu de la teología de los años 80: “Cuando se afirma que la praxis histórica es la expresión epocal de la fe hoy en América Latina, se tiene presente que la espiritualidad cristiana en este continente pasa no solo por el pobre-persona que sufre, sino por el pobre-clase oprimida, y busca no solo su salvación eterna, sino la salvación que se hace presente ya ahora en el signo y en la esperanza de una sociedad más justa” (p. 39). En ese contexto, el autor justifica la pertinencia de la categoría de praxis para designar lo que la tradición llama de fe (p. 39): la praxis significa, finalmente, la unidad y distinción entre acción y reflexión, así como la articulación de las dimensiones de la experiencia y trascendencia de toda la acción humana como respuesta del hombre (fe) al Dios que se le revela.

Importa hacer notar que ese lenguaje de la fe (praxis histórica) se sitúa en el propio recorrido de la teología del siglo XX (Cf. GIBELLINI, 1998). En América Latina, la categoría de praxis histórica se fue incorporando en las ciencias sociales y en la teología, sobretudo en el período fecundo de recepción creativa del Concilio, se hizo parte nuestro teólogo de los sacramentos.

1.2. *La celebración de la praxis histórica*

Articulada, en la definición del cristianismo, la fe cristiana y la praxis histórica en vistas a la liberación, como seguimiento de Jesús en el contexto de América Latina, Taborda se aproxima del tema de los sacramentos desde otro polo: “sería unilateral e incompleto ver al ser humano ser humano tan solo como el ser de la praxis. También es, al mismo tiempo, el ser de la fiesta” (p. 41). La dimensión celebrativa distingue al ser humano de los otros animales: el *homo faber* es también el *homo ludens* y el *homo celebrans* (p. 43). El autor, de forma metódica, reafirma su modo fundamentalmente dialéctico de pensar: así como trató el tema, primero, filosóficamente, y, después, teológicamente, (Parte I), ahora, en la secuencia, realiza un abordaje antropológico (Parte II) antes de desembocar en una teología de los sacramentos (Parte III). Se trata de pensar dialécticamente (p. 100), articulando dimensiones irreductibles, que un pensamiento simplista tendería a oponer.

Partiendo de un abordaje fenomenológico (capítulo 3), Taborda distingue tres elementos constitutivos que son verdaderos criterios de discernimiento de una fiesta (o de una anti-fiesta, cf. p. 56-58). En primer lugar, la valorización de determinados acontecimientos como dignos de celebración: ese hecho valorado está presente tanto en las fiestas cíclicas, según el calendario, como en las fiestas ocasionales, según las diversas circunstancias de la vida, de un pueblo o de la humanidad. El segundo elemento constitutivo de la fiesta es la expresión significativa: “La valorización del acontecimiento se traduce y se hace visible por medio de gestos simbólicos significativos del acontecimiento y del valor que se le da”. (p. 46). En tercer lugar, no puede haber fiesta sin la intercomunidad solidaria: toda fiesta congrega personas que en común valorizan el acontecimiento, como bien indica una comunidad que celebra.

Afirmando que toda fiesta tiene su motivo, el capítulo 4 (El hecho valorado: celebración y praxis) reflexiona sobre el sentido de la fiesta a partir de la relación entre trabajo y fiesta: ¿oposición o alternancia? Ese es un aspecto interesante del abordaje que realiza el autor sobre la ideología del trabajo que consideró como civilización de la pereza a las culturas que privilegian la fiesta. Taborda alude al conflicto ideológico entre europeos colonizadores e indígenas y negros. “la civilización del trabajo ha destruido la fiesta, transformándola en trabajo” (p. 50). Aunque

se pueda matizar la afirmación del autor (la profesionalización de las grandes fiestas ¡genera trabajo!), se entiende la perspectiva de su enfoque. Lo que importa es retener la necesidad de repensar la relación entre trabajo y fiesta. Además del distanciamiento del día a día, la fiesta es una alternativa al trabajo productivo, que expresa la dimensión de la gratuidad, de lo estético y lo simbólico. Sin embargo, mientras el trabajo y la praxis tienen en vista el nuevo mundo a ser creado, la fiesta es esperanza o anticipación de ese mundo renovado. La fiesta, por tanto, es expresión tanto de la gratuidad como de la historicidad humana. “La valorización del acontecimiento liga a la persona al pasado, bajo la forma de *memoria*, /y/o al futuro, bajo la forma de *esperanza*” (p.52).

El ser humano construye la historia, pero eso no significa que festejar es ocio u opio: “los valores humanos (incluso la transformación de la historia), para ser humanos, tienen que realizarse ciertamente en la praxis, pero han de ser perceptibles en el plano intersubjetivo de la significación y la expresión, en el plano de la emotividad que se comunica” (p. 54). De hecho, no hay praxis sin fiesta: “la fiesta es esencial a la praxis, porque en ella se elabora y se asimila vivencialmente la espiritualidad de la praxis” (p. 55). *Mutatis mutandis*, no hay fiesta sin praxis.

Sin embargo, esa esencialidad de la fiesta, también puede revestir algunos elementos negativos, si se la considera como un elemento enajenante. El autor señala tres categorías de la que puede llamarse “anti-fiesta”: En primer lugar, la fiesta como manifestación del vacío; luego, la fiesta como afirmación del poder y, en tercer lugar, la fiesta como desvío o distracción de la realidad (pan y circo). Tanto el trabajo como la fiesta están orientados a la realización del ser humano. Por lo tanto, el hecho valorado (primer elemento constitutivo de la fiesta) resguarda la conexión esencial entre fiesta y praxis: “Toda fiesta verdadera requiere que se tenga algo que festejar” (p. 60).

La expresión significativa (capítulo 5) en una fiesta es lenguaje verbal y no-verbal, en ella, se trata de expresar lo que se valoriza, mediante la celebración y los gestos simbólicos. Partiendo de la distinción entre señal, símbolo y gesto simbólico, el autor explicita cómo este último implica una actitud humana y, por ello, es más amplio que una mera señal o un símbolo. En un sentido más concreto, el gesto simbólico tiene una triple función: asumir las experiencias más fundamentales y más profundas del ser humano;

traducirlas a nivel de la conciencia y expresarlas y comunicarlas a nivel de la totalidad humana. Desde esa lógica, “el gesto simbólico es, así, vehículo explicitador de la espiritualidad de la praxis histórica”. (p. 73). El gesto simbólico, sin embargo, “no tiene sentido en sí mismo, sino por la experiencia (por la praxis) que simboliza” (p. 80), pues la atención no se vuelca al gesto, sino a lo que este simboliza.

El autor postula que la fiesta está inmersa en esa lógica de la narratividad, lo que permite unir la expresión significativa al hecho valorado. La narración, más allá del género literario, es el lenguaje propio de la fiesta y del gesto simbólico, en cuanto estos son expresiones de la historicidad humana. Así, “La convergencia de las dimensiones del tiempo en el presente de la narración confirma la existencia de una infraestructura narrativa en la fiesta y el gesto simbólico, ya que ambos son también un punto de convergencia del pasado y del futuro, presentes como memoria y promesa en el compromiso del gesto y en la alegría de la fiesta” (p. 87).

Taborda desarrolla lo que hace a la fiesta ser fiesta: la intercomuni3n solidaria (capítulo 6). Ahora bien, el ejercicio de la intercomuni3n solidaria apunta para una circularidad hermenéutica. Por un lado, es la comunidad la que hace la fiesta, y, por otro, la fiesta hace a la comunidad. Se pueden distinguir, por lo menos, tres implicaciones de la fiesta sobre la comunidad: primero, la fiesta ayuda al grupo a encontrar su identidad; en segundo lugar, en la fiesta, el grupo que celebra encuentra legitimaci3n para su praxis; finalmente, en la fiesta, el grupo se reorganiza socialmente: “haciendo la fiesta, la comunidad descubre que fue la fiesta lo que la hizo a ella” (p. 95). Concluyendo la reflexi3n de la parte II, el autor confirma la compleja relaci3n dialéctica entre fiesta y praxis: la fiesta afirma la praxis (no hay fiesta sin praxis), a la vez que la niega (la praxis no es su finalidad última) y la supera (en cuanto relativa y pasajera). Así, la fiesta crea y recrea la praxis, colocándola en su debido lugar: importante, necesaria, pero relativa y pasajera (p. 97).

1.3. Los sacramentos, celebraci3n de la praxis histórica en el Se3or

En la tercera y última parte de la reflexi3n, Taborda propone una teología de los sacramentos (capítulo 7). Delante de la polaridad entre

sacramento de la fe cristiana y la praxis histórica de la liberación (seguimiento de Jesús), el autor propone la mediación de la categoría de fiesta, postulando su tesis central: los sacramentos son, esencialmente, celebración de la praxis histórica del Señor.

El punto inicial de la reinterpretación de la teología de los sacramentos es el hecho valorado, primer elemento de la fiesta, ahora bajo la perspectiva teológica: momentos decisivos a la luz de la memoria del Señor. Ahora bien, esos momentos decisivos son designados en el Nuevo Testamento como *kairós*: tiempo privilegiado, inesperado y, al mismo tiempo, deseado. Y “el *kairós* epocal en América Latina es hoy el encuentro con el pobre, en cuyo rostro se reconoce el rostro doliente de Cristo” (p. 105). Porque el *kairós* es esa experiencia fundante que revela la oportunidad de transformación histórica motivada por el seguimiento del Señor en un contexto preciso y en un momento favorable, abierto a la trascendencia: nótense las dos categorías fundamentales (experiencia y esperanza) que van costurando el texto. “La experiencia del Dios revelado es una experiencia histórica, no solo en el sentido de que se da en la historia, considerada como un escenario en el que Dios se aparece, sino en el sentido de que se da *a través* de la historia, *como* creación de historia por parte de los que lo experimentan” (p. 107). Y al desenmarañar la historia salvífica, la proclamación del Reino de Dios por Jesús es por excelencia el *kairós*: “El misterio pascual de Cristo es el gran *kairós*, el momento propicio en el que Dios se acerca al hombre, llamándolo a la salvación” (p. 107). Según la visión cristiana, todos los otros momentos son derivados del misterio de Cristo, *kairós* que representa la raíz y el sentido, el principio de interpretación de los demás: a partir de ese principio hermenéutico, el autor describe (cf. p. 109), sucinta y magistralmente, los siete sacramentos como *kairói* dignos de fiesta, celebrados por la comunidad eclesial.

La memoria del Señor (*anamnesis*) ligada a los momentos decisivos de la vida de las personas es vivenciada en la comunidad narrativa, que es la Iglesia, o en comunión con ella: “a cada uno de los *kairói* celebrados en los sacramentos les corresponden unas actitudes o unos acontecimientos de la vida de Jesús” (p. 114). Debemos recordar, en este sentido, no solamente el significado de traer a la memoria, sino de provocar, aquí y ahora, una nueva praxis que corresponde a la acción de Jesús. Esa celebración, narrando los grandes acontecimientos de Dios en la historia, despierta el potencial crítico de

la narratividad, según la expresión del apóstol Pablo (p. 116): la Palabra de la Cruz (1Cor 1,18), salvación para nosotros es “escándalo para los judíos, locura para los gentiles” (1 Cor 1,23). Al evocar a J. B. Metz, padre de la teología política, el autor indica el sentido teológico de la *anamnesis*: “la memoria peligrosa y subversiva de Jesús de Nazaret” (p. 112).

Taborda retoma el sentido más profundo de la afirmación de que los sacramentos fueron instruidos por Cristo: de hecho, “Cristo es el origen de los sacramentos” (p. 117). No obstante, el punto central de esta afirmación dogmática es profesar el origen de la iniciativa divina. Incluso, “la exégesis moderna no permite ya que se busquen en el Nuevo Testamento, textos que demuestren la institución de cada uno de los sacramentos, entendiendo por “institución” el acto jurídico de Jesús, determinando que haya tan sacramento y que sea administrado de tal o cual forma” (p. 117). La propia evolución histórica de los gestos sacramentales prueba variaciones que refuerzan esa tesis, pero como el Concilio de Trento no quiso dirimir sobre este tema e hizo una afirmación general sobre la institución por Cristo, la pregunta sigue abierta. Sin embargo, dentro de una visión más amplia y considerando los sacramentos como celebración de la praxis histórica en el Señor, el autor afirma que “instituyendo un camino, invitando al seguimiento, Cristo instituye los sacramentos” (p. 119). Así, se concluye que Dios es la fuente última de la salvación, Jesús el único mediador, el Espíritu Santo como el que hace presente a Cristo a través de los siglos, y la Iglesia el cuerpo del Señor Resucitado. La institución de los sacramentos y de la Iglesia permanecen como expresión de la palabra del Señor “estaré con ustedes todos los días hasta el fin de los tiempos” (Mt 28,20) y, por ello, el sacramento independe de la dignidad y santidad del ministro: “La institución de los sacramentos es una acción permanente del Señor en la Iglesia por su Espíritu” (p. 122). El evangelista Juan habla de los signos de Jesús: estos son momentos de su praxis, pero que remiten al todo de su vida, de la misma manera que los sacramentos se relacionan con el todo de la vida cristiana (cf. p. 124-125).

Existe, con todo, una jerarquía de los sacramentos (p. 126s): de entre los momentos privilegiados (*kairói*) en el seguimiento del Señor, destacan como principales, la conversión de los ídolos al Dios verdadero, el Dios de Jesucristo, y la comunión fraterna, expresión de la vivencia del Reino de Dios, anunciado e inaugurado por Jesús.

La expresión significativa es el segundo elemento de la fiesta, ahora aplicado al gesto simbólico en nombre del Señor (capítulo 8, p. 131s). Los dos elementos constitutivos de la expresión significativa (el gesto simbólico y la palabra-narración que evocan el hecho valorado) permitirán la reinterpretación de los siete sacramentos. El autor distingue dos tipos de gestos simbólicos. Por un lado, los que son mediados por algo distinto a los sujetos envueltos en el gesto: bautismo (agua), confirmación (óleo perfumado), eucaristía (pan y vino) y unción de los enfermos (óleo vegetal medicinal). Por otro lado, están aquellos en los que el gesto simbólico es una acción de los sujetos sin mediación: en la penitencia (acogida del pecador), orden (imposición de manos), matrimonio (intercambio de consentimientos y la propia vida conyugal). Tanto en un caso como en el otro, el carácter simbólico de los sacramentos revela su propia provisionalidad y potencial crítico, mientras corrige las distorsiones en el uso de la materia y en el relacionamiento humano, dentro de la dinámica del Reino, presente ahora ya, y todavía no plenamente. Todo gesto simbólico y, con mayor razón, los sacramentos de la Iglesia, tienen fuerza de provocación y promesa. La crisis de los sacramentos es, fundamentalmente, la pérdida de ese sentido de pre-realización del Reino, presente ahora ya, pero todavía no plenamente (cf. p. 135).

Al gesto simbólico, se asocia el polo de la palabra, referido a la estructura narrativa de la fiesta y de los sacramentos: “quien celebra es la comunidad de narración, la comunidad que, por sentirse envuelta en la historia del Señor, quiere también envolver a los demás en esa misma historia narrada y celebrada” (p. 136). La primera consecuencia de la identificación de esa estructura narrativa de los sacramentos como fiesta y gesto simbólico va al encuentro del viejo problema de la relación palabra-sacramento. El autor evoca el cambio de perspectiva de esa relación, antes más volcada para lo interno de la acción sacramental y, a partir de la Reforma, disociando y hasta oponiendo ‘palabra de la predicación’ y sacramentos.

Con el Concilio Vaticano II, se afirma la eficacia de la Palabra y de los sacramentos, desencadenando una teología más ecuménica en los círculos católicos. Después de presentar el debate entre algunos autores, Taborda concluye con su contribución a la discusión: “[...] la relación entre la praxis y la fiesta permite una solución que asume la perspectiva patrístico-escolástica (la unidad de la palabra y del gesto en el sacramento) y sale al encuentro del problema oriundo de la Reforma (oposición entre la eficacia de

la predicación de la palabra de Dios y la del sacramento)” (p. 140-141). Lo anterior, porque, por una parte, el sacramento como gesto simbólico y como fiesta es una condensación de la praxis histórica realizada en el Señor (teoría y práctica que refiere a la transformación). Por otra parte, en la vida de seguimiento de Jesús, la palabra de la predicación forma parte de la praxis histórica en el Señor y el sacramento es celebrado por esa praxis (teoría y acción). Por lo tanto, “el sacramento no es ni más ni menos importante o eficaz que la palabra de la predicación” (p. 141).

El número siete no tiene un significado cuantitativo-numérico, sino cualitativo. Se trata de una grande más simbólica que aritmética (cf. 142s). Dicho lo anterior, existe una traducción histórica en siete acciones simbólicas, pero no se deben perder de vista dos datos importantes, insiste el autor, a saber: la Iglesia no es solamente los sacramentos en sentido estricto, incluso porque lo más importante es el seguimiento histórico y real de Cristo; y la sacramentalidad no se reduce a los siete sacramentos, pues la diaconía y la predicación pertenecen también a la sacramentalidad de la Iglesia. En síntesis, el misterio de la Iglesia es más amplio que el septenario sacramental: “Sin Iglesia no hay sacramentos, como tampoco hay Iglesia sin sacramentos” (p. 147).

La intercomunidad solidaria, tercer elemento estructurador de la fiesta, refleja la dimensión eclesial de los sacramentos (capítulo 9, 149-167). “La intercomunidad solidaria de la comunidad reunida en nombre del Señor es el punto de apoyo de los sacramentos” (p. 149), comparable a la bisagra entre la expresión significativa y el hecho valorado. De la misma forma que, en el plano antropológico, sin comunidad no existe verdadera fiesta, en el plano teológico, sin Iglesia no hay sacramento. La Iglesia es sacramento-raíz porque, en la medida en que celebra los sacramentos como visibilidad del Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios, aquella se edifica.

La Iglesia hace los sacramentos: para que haya fiesta, no basta un hecho y un gesto simbólico, sino que es preciso una comunidad que lo valore y lo exprese. En el caso de los sacramentos, esa comunidad es la *ek-klesia*, la asamblea convocada por parte de Dios que realiza la memoria de Jesús, el Cristo. Si la Iglesia hace los sacramentos, estos se destinan a los que adhirieron a la fe cristiana. Esta es la dimensión eclesial como característica esencial de los sacramentos. Ahora bien, los otros que no participan de esa comunidad, no están excluidos de la salvación: importa, sin embargo,

distinguir proceso de salvación (historia universal) y mediación de la salvación (comunidad). La Iglesia es, finalmente, sacramento-raíz, que supone un tronco y ramas (septenario sacramental) para ser, en definitiva, un árbol completo.

Los sacramentos hacen la Iglesia: sacramento-raíz o sacramental radical, la Iglesia necesita de los sacramentos que celebran y visibilizan, en la intercomunidad solidaria, el misterio de Cristo, como Cuerpo del Señor Resucitado. “Los sacramentos, por tanto, hacen la Iglesia” (p. 155) quiere decir que los sacramentos construyen la Iglesia por ser acciones de Cristo, convirtiéndola en mediación de la relación de los cristianos con el Señor en el Espíritu Santo. El autor acaba diciendo: “La relación entre el efecto eclesial y el efecto crístico de los sacramentos permite profundizar en el sentido eclesial de los mismos dentro del contexto de toda la teología sacramental” (p. 156-157).

Los sacramentos organizan la Iglesia tanto en el plano de la visibilidad como en el plano espiritual: sacramentos irrepetibles (bautismo, confirmación y orden) y los demás sacramentos (penitencia, unción de los enfermos, matrimonio y eucaristía). Los tres sacramentos irrepetibles “imprimen carácter”, pero esta expresión agustiniana debe ser bien leída: estos marcan al sujeto con una señal visible, pero, en el fondo, se trata de una señal espiritual, indeleble e irreversible. Por eso, implica no solamente un función exterior, sino que se trata de la asimilación personal de la función recibida delante de Dios (p. 164-165).

“La Iglesia hace los sacramentos; los sacramentos hacen la Iglesia” (p. 166-167): el autor ultima de ese modo su argumentación de la reciprocidad de esa relación como contenido de la intercomunidad solidaria, advirtiendo que, cuando se interrumpe esa circularidad, se tergiversa el sentido del sacramento. Los siete sacramentos están inscritos en la totalidad de la vida de la Iglesia-sacramento, cuya vocación es ser, en su actuación histórica, una señal de Cristo: “por eso, solo en el conjunto de la vida en el seguimiento de Jesús adquieren los sacramentos su sentido. Apuntan a la praxis y brotan de la praxis” (p. 167).

Taborda retoma, por último, la pregunta central (capítulo 10): ¿el cristianismo como vida de seguimiento de Jesús (praxis histórica en el Señor) supone también sacramentos? De hecho, la categoría de fiesta permite su reelaboración y respuesta: “Los sacramentos se arraigan en una vida de

seguimiento de Jesús, vida que los precede, que se orienta a ellos y que se expresa en ellos, recreando esa vida, profundizándola, alimentándola e incentivándola”, porque ellos son puntos cruciales de la existencia cristiana que va “de la praxis a la praxis, de la fe a la fe, de la vida a la vida, de la gracia a la gracia” (p. 181). Por lo tanto, existe un punto de convergencia entre fiesta y praxis, oración/culto y vida: “el fundamento de la oración cristiana es la praxis histórica en el Señor, la vida en el seguimiento de Jesús, la vida según el Espíritu” (p. 183). Se siguen de este pensamiento, los pasos constitutivos de la oración cristiana, en tres acciones verbales que traducen su estructura teológica: primero, escuchar la Palabra de Dios y discernir los designios de su voluntad mediados por la vida de Jesús, por la Escritura y por la Tradición (escucha de la Palabra a través de los siglos), confrontada con el presente histórico; en segundo lugar, hacer como respuesta de fe al Dios que se revela; tercero, alabar/pedir perdón de acuerdo con nuestra praxis, ya sea repitiendo la oración *Abba* de Jesús, o haciendo el camino del hijo pródigo.

Según Francisco Taborda, encontramos esa misma estructura ternaria en los sacramentos, bajo la categoría de fiesta. Se entiende que en los sacramentos existe la escucha de una palabra dirigida a personas de la comunidad en una situación particular, palabra destacada o subrayada por gestos simbólicos. La celebración de los sacramentos, por su parte, suscita vida, acciones y actitudes correspondientes a los gestos y palabras; y, como expresión de la gratuidad, los sacramentos expresan alabanza por el don gratuito de Dios y petición de su gracia. Al mismo tiempo, esa dinámica del sacramento como fiesta denuncia el formalismo y la verbosidad de nuestras celebraciones (p. 184-185). Se cierra el trabajoso camino recorrido con un verso poético y profético, denotando que la denuncia descrita supone el anuncio del Reino, puesto que la fiesta de quien combate, apuesta a la victoria del amor.

2. Para “pensar con” Taborda una teología fundamental de los Sacramentos

“Pensar con” un autor significa pensar una problemática actual en diálogo con él, semejante a una genealogía. A partir de algunos temas importantes suscitados por la relectura de esta obra de Taborda, (re)abrimos algunos puntos de una agenda que demanda mayor profundidad en nuestros días.

Antes de avanzar en la línea de la actualización, cabe registrar como el mismo autor reconoció, pasados algunos años y siguiendo otros itinerarios, que su intuición fundamental continúa confirmada, según la declaración realizada en la obra conmemorativa de sus 70 años, la que reunió una serie de artículos sobre eucaristía:

“La lectura de ese texto [La eucaristía, la Iglesia y los pobres], más de veinte años después de su elaboración, me impresionó por haber llegado, con una metodología totalmente distinta a la usada en los demás textos aquí reunidos, al mismo punto esencial en la comprensión de la eucaristía: su finalidad no es hacer a Cristo presente, sino construir la Iglesia, cuerpo de Cristo” (TABORDA, 2009, p. 10).

La tesis central, a pesar del paso del tiempo, sigue siendo la misma: los sacramentos ayudan a conformar la Iglesia, cuerpo de Cristo. Con el pretexto de hacer un ejercicio de actualización para mostrar la pertinencia del sólido pensamiento del autor para nuestros días, caracterizados como “tiempos líquidos”, proponemos, en este acápite, retomar algunos aspectos para, a partir de su texto y de sus intuiciones fundamentales, “pensar con” Taborda algunos problemas que nuestro contexto propone como desafíos *hic et nunc*, relacionados al motivo y la pertinencia de la relectura de la obra de Taborda evocados al comienzo de este artículo.

2.1. *Por una reflexión fundamental de los sacramentos y su relación con la vida*

La relación entre sacramento de la Iglesia y vida cristiana se encuentra en una situación paradójica que clama por criterios teológicos y pastorales para un discernimiento. Según la tradición de la apología de la esperanza, se debe correr el riesgo de proponer una respuesta de fe (por más provisoria y epocal que sea) y/o contribuir en la elaboración de criterios que orienten el discernimiento personal y comunitario de los que creen y, mediante el testimonio de los que viven con otros en sociedad, contribuir para la humanización de la humanidad.

Actualmente, asistimos, por un lado, al retorno de algunas celebraciones estilo pre-conciliares, acentuando el formalismo/ritualismo litúrgico y revelando una ambigüedad entre la vida en sociedad y la vida en la iglesia. Por otro lado, se multiplican los eventos públicos para la

celebración de los sacramentos, asociados al estilo de shows religiosos y misas de comunidades que imitan los programas de auditorios televisados. Resurge, así, la necesidad, sino la urgencia, de repensar una teología fundamental de los sacramentos. A pesar de las figuras históricas y los diferentes lenguajes, el problema de fondo reposa en la polarización y disociación entre sacramentos y praxis cristiana: solamente elaborando criterios a partir de la hermenéutica de las experiencias y en la perspectiva de una reflexión de los problemas fundamentales, podremos asumir la tarea de una teología responsable, o sea, que responda a los desafíos en pauta (Cf. GONZALO; PALAZZI, 2017, p. 523).

2.2. *Repensar la dimensión contextual de toda teología*

La teología latinoamericana de la liberación se definió como contextual y, en ese acto, reveló la dimensión contextual de toda teología. Con la tarea post-conciliar de repensar todos los campos teológicos e incluir los problemas de fronteras, el gran proyecto de la colección “teología y liberación” contó con la contribución de la reflexión de Taborda. Importante contribución a la época, su gesto teológico, todavía hoy, merece nuestro reconocimiento y consideración, en la perspectiva de continuarlo, según los nuevos desafíos y llamados de nuestros tiempos. Concretamente, se trata de, con igual coraje y vigor, arriesgar una teología fundamental sobre los sacramentos, así como una investigación de semejante envergadura, reflexionando sobre nuestras celebraciones y su relación con el conjunto de la vida de seguimiento de Jesús y de la acción movida por la fe. Situando la teología de Taborda en el movimiento de recepción conciliar, resurge la tarea, más de 50 años después del Concilio Vaticano II, de pensar la teología en diálogo con las preguntas de la sociedad. Para ello, cabe destacar un nuevo elemento contextual: por ejemplo, la teología en Brasil es considerada como una ciencia entre otras, conforme fue reconocida civilmente por el Ministerio de Educación. Así, esta disciplina no goza solo de un estatuto privilegiado, sino que podría suscitar un ejercicio real de diálogo académico amplio, siempre que asuma su lugar también interdisciplinar y universitario, según *Ex Corde Ecclesiae* (João Paulo II, 1990), como servicio a la Iglesia y a la Sociedad, yendo más allá de los círculos eclesiásticos de filosofía y teología. Y si el contexto académico es importante para hacer teología por el

diálogo con otras maneras de pensar, la experiencia de la mundialización revela otra dimensión del contexto actual, a saber: por un lado, el mundo es como una aldea global y por otro cada realidad es muy singular y debe ser considerada en su particularidad. ¿Qué significa hoy, en una sociedad compleja y plural, repensar la dimensión contextual de la teología? La tarea de una teología contextual es actual y continua.

2.3. *El método teológico en cuestión*

Pensando en los jóvenes estudiantes e investigadores en teología, es importante identificar algunas ‘obras referentes’ que sean estructuradoras para ayudar en el modo de pensar y hacer teología (Cf. TABORDA, 1987, p. 293-319): Este libro de Taborda es, sin dudas, un buen pedagogo, no sin conducir a una mistagogía. Nuestro autor parte de la antropología cultural, en donde privilegia la categoría de fiesta y va construyendo su teología de los sacramentos: formula el problema de la época, retoma las grandes preguntas transversales, recuerda los debates y respuestas de la tradición, mostrando, paso a paso, el aporte de la categoría de fiesta para una teología de los sacramentos.

Estructuralmente, la relación entre experiencia y utopía histórica encuentra correspondencia en la dinámica de la fe, entre la experiencia humana de Dios y esperanza cristiana, de la misma forma que esas cuestiones responden al problema contemporáneo de los “tiempos líquidos”, cuando estos se caracterizan por la experiencia del miedo y de la inseguridad, de frente a la ausencia de perspectiva utópica.

Nos corresponde identificar algunos otros puntos inspiradores del gesto teológico de Taborda, presentes en el libro y que pueden inspirar el modo de hacer teología: la perspectiva pastoral (cf. TABORDA, 1986); la forma de pensar estructurada y estructuradora; pensamiento riguroso/crítico como se exige a nivel superior y, al mismo tiempo, didáctico (muchos ejemplos concretos, lo que los torna más situados), como es propio de un buen pedagogo. Se trata de un ejemplo magistral de articulación del contexto histórico y la gran tradición de la Iglesia. Su pedagogía, habiendo indicado los pasos, desemboca en un camino de una mistagogía, como ilustra con claridad la conclusión de la obra, convidándonos a la oración y a la contemplación (p. 174-178). ¿Sería posible distinguir, en el pensamiento de Taborda, una primera fase más pedagógica y, en los últimos tiempos, un

pensamiento más enfocado en la mistagogía? De todas formas, esas dos características están presentes en su modo de hacer teología.

2.4. *Para discernir y valorar la cultura festiva de nuestros pueblos*

Es urgente y relevante discernir los elementos de una cultura festiva tan bonita y propia de nuestros pueblos latinoamericanos, pero llena de ambigüedades y no menos amenazada por una masificación y manipulación cultural sin precedentes, dado el alcance de los medios de comunicación, sobretudo en tiempos de globalización. La ambigüedad de la categoría de fiesta no dejó a la propuesta de Taborda inmune de cuestionamientos en su tiempo. Sin embargo, parafraseando a Tillich, lo que importa es decir que la fiesta es ambigua, porque la vida es ambigua (TILLICH, 1971, p. 37).

Delante de la ambigüedad, en cambio, no cabe un juicio apresurado a partir de criterios *a priori*, sino un verdadero discernimiento⁹ en el seno de la propia existencia. Como reza el dicho popular: “no se trata de tirar el agua del baño, con la fuente y el niño dentro”. En ese sentido, los criterios de fiesta y anti-fiesta indicados por Taborda delinear el camino de un discernimiento, partiendo de la antropología cultural y dirigiéndose a la teología: siguiendo sus pasos, lo que importa es distinguir bien fiesta y anti-fiesta, así como repensar la relación del ocio con el mundo del trabajo y de la producción. Ese discernimiento es necesario y urgente en nuestras comunidades latinoamericanas, principalmente en las periferias y localidades rurales, en las que la masificación cultural y la tendencia de imitación y mimetismo son fuertes, especialmente con la influencia de los medios de comunicación. Los tres criterios de la anti-fiesta son bastante esclarecedores: primero, la fiesta como manifestación del vacío; segundo, la fiesta como afirmación del poder y, tercero, la fiesta como desvío o distracción de la realidad (pan y circo). Quedará al teólogo, advertido por tales criterios, repensar una nueva contribución cristiana a la cultura de la fiesta y, al mismo tiempo, discernir su relación con la fe y los sacramentos.

⁹ He trabajado, en mi tesis, la noción de discernimiento tan preciada para la espiritualidad ignaciana pero, en esta ocasión, como categoría y método teológicos: cf. RUBENS, 2004.

A modo de conclusión abierta

Al término de este itinerario con el autor, quisiera agregar dos cuestiones. En primer lugar, indico una dimensión poco explicitada en la reflexión de Taborda y hoy indispensable, a saber: la cuestión socioambiental. En segundo lugar, propongo un cuarto elemento constitutivo de la fiesta.

Dentro de la perspectiva de ampliar la visión antropológica, cabe explicitar los límites del antropocentrismo. De modo diferente a los años 1980, marcados por la virada antropológica en la teología y sus aspectos positivos, el contexto actual apunta para la crisis del antropocentrismo moderno y sus consecuencias, como bien indica el Papa Francisco en su encíclica *Laudato Sí* (LS) sobre el cuidado de la Casa Común: “En la modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica que, con otro ropaje, hoy sigue dañando toda referencia común y todo intento por fortalecer los lazos sociales. Por eso ha llegado el momento de volver a prestar atención a la realidad con los límites que ella impone, que a su vez son la posibilidad de un desarrollo humano y social más sano y fecundo. Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo” (LS 116). El Papa postula, por su parte, una ecología integral, delante de la constatación de que “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental” (LS 139). Siguiendo el método de ver-juzgar-actuar, Francisco concluye su encíclica con un fuerte llamado a la conversión ecológica (LS 216), indispensable para que repensemos nuestro estilo de vida (LS 203). No es casualidad que haga una importante reflexión sobre los “signos sacramentales y el descanso celebrativo”, dentro del horizonte de una gran liturgia cósmica: “El universo se desarrolla en Dios, que lo llena todo. Entonces hay mística en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre. El ideal no es sólo pasar de lo exterior a lo interior para descubrir la acción de Dios en el alma, sino también llegar a encontrarlo en todas las cosas [...]” (LS 233). En definitiva, “la espiritualidad cristiana integra el valor del reposo y de la fiesta” (LS 237).

Confirmando la importancia de los tres elementos constitutivos de la fiesta [el hecho valorado, la expresión significativa y la intercomuni3n solidaria], según Taborda, arriesgo proponer un cuarto aspecto, bajo la forma de una

pregunta: ¿Será que podríamos considerar como “cuarto elemento” la resonancia y los efectos de la fiesta, bien como las narrativas y apreciaciones de las personas, prolongando el momento vivido y compartiendo con otros la experiencia?

De hecho, las narrativas y apreciaciones de las personas, prolongando el momento vivido y compartiendo con otros, evaluando y/o fortaleciendo la tradición y/o perfeccionando la manera de celebrar, forman, igualmente, parte de la fiesta. Narrar lo vivido, resignificar la experiencia y proyecta el deseo para el futuro son momentos constituyentes y constitutivos de una buena fiesta, así como forman parte de la vida de todos nosotros. Al final, las narrativas pos-fiesta no solamente son muy frecuentes, sino que indican una apertura hacia al futuro, permitiendo prolongar el tiempo de festividad, compartir con los que no participaron, ampliar el horizonte de sentido de la experiencia, revivir los momentos más significativos, etc. Además es el momento propicio para darse cuenta de los límites o puntos negativos de la misma fiesta, sea bajo la forma de una evaluación sea bajo la crítica de los descontentos... Así, los comentarios pos-fiesta desvelan aspectos de la finitud humana y al mismo tiempo revelan la dinámica escatológica del Reino, marcada por la dialéctica del ya ahora y del todavía no, según la gran tradición judeo-cristiana.

Destaco, en definitiva, que esa última dimensión corresponde a una especie de repetición o recapitulación en la cual toca a la persona que ha hecho la relectura de un buen libro como la obra de Taborda aquí propuesta o rememorado los mejores momentos de una fiesta hacer la experiencia de saborear internamente todas las cosas, a modo de la contemplación propuesta en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio (*EE*), focalizada en la aplicación de sentidos (*EE* 121-134) y la contemplación para alcanzar el amor (*EE* 230-237), textos inspiradores de la biografía espiritual de nuestro teólogo. ¡Así sea!

Referências Bibliográficas

AQUINO JUNIOR, F. *Nas periferias do mundo*: Fé, Igreja, Sociedade. São Paulo: Paulinas, 2017.

_____. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas/Universidade Católica de Pernambuco, 2019.

- BAUMAN, Z. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BOFF, C. *Théorie et pratique: La méthode des théologies de la libération*. Paris: Les Éd. du Cerf, 1990.
- BOUILLARD, H. *Conversion et grâce chez Thomas d'Aquin*. Paris: Aubier, 1941.
- CALVINO, I. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 9. [traduções livres]
- CHEZA, M. et al. *Dictionnaire historique de la Théologie de la Libération*. Paris: Lessius, Namur, 2017, 445-446.
- GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GONZALO, L. A.; PALAZZI, F. (eds). *Desafios de uma Teologia iberoamericana inculturada em tempos de globalização e interculturalidade y excusión social. Actas del Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*. Boston: Convivium Press, 2017, 523p. Libreria Editrice Vaticana/FIUC, 2015 (libro traducido en inglés, francés, italiano y portugués).
- JOÃO PAULO II. *Constituição Apostólica Ex corde Ecclesiae: sobre las Universidades Católicas*, 1990.
- LAMBERIGTS, M. *50 años después del concilio Vaticano II: teólogos del mundo entero delibera*. Roma:
- MENDONZA-ÁLVAREZ, C. *Deus absconditus: désir, mémoire et imaginación eschatológica: essai de théologie fondamentale postmoderne*. Cerf: Paris, 2011.
- RUBENS, P. *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus: Enjeux d'une théologie du croire*. Paris: Cerf, 2004.
- RIVAS, E., GODOY, M. (org.). *Memória e caminho: Liturgia e vida cristã: homenagem a Francisco Taborda, SJ, em seu 80º aniversário*. São Paulo: Ed. Loyola, 2018.
- SESBOÜÉ B., THEOBALD, C. *História de los Dogmas. La Palabra de la Salvación* (vol. IV), Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995.
- TABORDA, F. Métodos teológicos na América latina. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 19, n. 49, 1987.
- _____. *Sacramentos, Práxis e Festa: para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1987. (Coleção Teologia e Libertação).
- THEOBALD, C. *Le christianisme comme style: une manière de faire de la théologie em postmodernité*. Paris: Éditions du Cerf, 2007.

_____. *Vaticano II: do “concílio pastoral” à “pastoralidade conciliar”*, Disponível em < http://unicap-cursodeteologia.blogspot.com/2012/10/normal-0-21-false-false-false-pt-br-x_12.html>. Acesso em 06 nov. 2019

TILLICH, P, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*. Paris: Éditions du Cerf, 1971.

SANTO INACIO. *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. Ediciones Ignacianas: Santiago de Chile, 2004.