

# Experiencia religiosa y lenguaje religioso: aproximación teológica

---

*Isabel Corpas de Posada\**

## Resumen

---

Aproximación antropológica y teológica al estudio de la experiencia religiosa y del lenguaje religioso en cuanto componentes del hecho religioso. Después de plantear las características de la experiencia humana como forma de conocer la realidad, el texto se ocupa de la experiencia religiosa como experiencia de la trascendencia. De igual manera, aborda el lenguaje humano como forma de interpretar y expresar la experiencia humana y, desde esta interpretación, el lenguaje religioso como forma de interpretar y expresar la experiencia religiosa. El presente estudio pretende ser un aporte a la elaboración de una hermenéutica teológica en clave sacramental o, más precisamente, una sacramentología fundamental o sacramentología general, como también, y al mismo tiempo, contribución al acercamiento antropológico y teológico al hecho religioso en sus dos componentes: la experiencia religiosa y el lenguaje que interpreta y expresa dicha experiencia.

.....

\* Licenciada, Magíster y Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Profesora en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá desde 1977 hasta 1997. Actualmente Profesora Titular en la Facultad de Teología y Directora de la Maestría en Estudios del Hecho Religioso de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Autora de libros y artículos publicados sobre temas especializados de teología. Madre de cinco hijos y abuela de doce nietos. Contacto: ICorpas@usbog.edu.co

## Palabras clave

---

Experiencia religiosa, lenguaje religioso, simbólica religiosa, hecho religioso, sacramentología fundamental o general

## Abstract

---

Religious experience and religious language, the two constituents of religious fact or phenomenon, are studied in this article from an anthropological and a theological point of view. As well as human experience is a means of relationship and apprehension of reality, religious experience is a means of relationship and apprehension of transcendence. Likewise, as well as human experience is mediated for its interpretation and expression by human language, religious experience is mediated for its interpretation and expression by religious language. This study pretends to be a contribution to a theological hermeneutics in sacramental key or, more precisely, a general or fundamental sacramentology, but also, and at the same time, contribution to an anthropological and theological hermeneutics of the religious fact in its two components: the religious experience and the language which interprets and expresses this experience.

## Keywords

---

Religious experience, religious language, religious symbolic, religious fact, fundamental or general sacramentology

## Introducción

---

Desde la mediación de la semiología y el estudio del hecho religioso he venido elaborando una propuesta de teología sacramental, entendida no solamente como teología de los siete signos sacramentales eclesiales sino como una hermenéutica teológica en clave

sacramental<sup>1</sup> o, más precisamente, una sacramentología general o sacramentología fundamental.

Esta propuesta, en primer lugar, parte de la perspectiva de la semiología, que estudia los signos o, como De Saussure la entendía, "la vida de los signos en el seno de la vida social". Y, en este sentido, quiero hacer notar que cuanto se dice del signo se dice igualmente del símbolo. En segundo lugar, la propuesta aborda la experiencia humana y la experiencia religiosa. En tercer lugar, se ocupa de las características del lenguaje humano para entender el lenguaje religioso, en cuanto lenguaje simbólico que expresa la experiencia religiosa.

Por otra parte, esta interpretación sirve, como presupuesto, para hablar de la experiencia cristiana y del lenguaje sacramental cristiano que permite su interpretación y expresión, asunto que no se alcanza a desarrollar en este artículo. No obstante, vale la pena anotar que el lenguaje sacramental expresa la experiencia cristiana: experiencia de comunión con el Padre, en Cristo y en la mediación eclesial; experiencia de fraternidad igualmente hecha posible en Cristo y por la mediación de la Iglesia. Esta mirada sacramental permite leer la historia de la salvación como historia de la revelación, reconocer a Cristo como sacramento del Padre y la Iglesia como sacramento de Cristo<sup>2</sup>, pero también reconocer en cada hombre y en cada mujer,

- .....
- 1 Cf. Leonardo Boff, *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos* (Bogotá: Indoamerican Press, 1988). Dionisio Borobio, *Sacramentos y etapas de la vida: Una visión antropológica de los sacramentos* (Salamanca: Sígueme, 2000). Dionisio Borobio, *Sacramentos en comunidad. Comprender-Celebrar-Vivir. Para una catequesis a jóvenes y adultos* (Bilbao: DDB, 1985). José María Castillo, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos* (Salamanca: Sígueme, 1981). Louis-Marie Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (Paris: Cerf, 1979). Aurelio Ferrándiz García, *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica* (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2004). Luis Maldonado, *Sacramentalidad evangélica: signos de la Presencia para el Camino* (Santander: Sal Terrae, 1987). José María Mardones, *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión* (Santander: Sal Terrae, 2003). Edward Schillebeeckx, *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de Saint Thomas à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine* (Fribourg: Academic Press, 2004). Juan José Tamayo, *Los sacramentos, liturgia del prójimo* (Madrid: Trotta, 1995).
  - 2 Karl Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona: Herder, 1964). Joseph Ratzinger, *Ser cristiano*. Capítulo: «El fundamento sacramental de la existencia cristiana» (Salamanca: Sígueme, 1967). Edward Schillebeeckx, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios* (Burgos: Dinor, 1971). Jüngel Eberhard, *El ser sacramental* (Salamanca: Sígueme, 2007).

particularmente en los más necesitados, la presencia sacramental de Cristo, y deducir, asimismo, las características de la vida cristiana, es decir, la moral cristiana y la espiritualidad cristiana.

Para este avance de investigación me propongo, entonces, debatir este trabajo de reflexión teológica, ocupándome únicamente de los que, considero, son los dos elementos constitutivos e inseparables del hecho religioso: la experiencia religiosa y el lenguaje religioso en el que dicha experiencia se interpreta y expresa. Lo cual se relaciona, también vale la pena anotar, con la denominación de la Maestría que la Facultad de Teología ofrece: Estudios del Hecho Religioso, en cuanto mirada o acercamiento pluridisciplinar a las diversas y múltiples manifestaciones de la experiencia religiosa que evidencian los igualmente múltiples y diversos lenguajes de las religiones, entendidos como sistemas de significación que permiten interpretar y expresar la experiencia religiosa. Por lo tanto, el presente artículo pretende ser un aporte al enfoque disciplinar de la Maestría en Estudios del Hecho Religioso. Si bien en su elaboración inicial tenía una finalidad distinta, como es el lenguaje sacramental cristiano, creo que el trabajo inicial, publicado hace ya algunos años<sup>3</sup>, sigue siendo válido y, por eso, constituye la trama básica de esta ponencia, trama que he podido ir completando y actualizando, con el paso del tiempo, en el encuentro con nuevos trabajos que tratan estos temas y que están referenciados en la bibliografía.

Dos temas, obviamente, son los que presento a continuación y que están señalados en el título de la ponencia: la experiencia religiosa, en cuanto experiencia humana, y el lenguaje religioso, en cuanto lenguaje simbólico que expresa dicha experiencia religiosa. Y es aproximación teológica porque se trata de un acercamiento, desde la teología y con propósito teológico, a los estudios en torno al

3 Isabel Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos: Experiencia cristiana y lenguaje sacramental eclesial* (Bogotá: San Pablo, 1995).

hecho religioso adelantados por filósofos, antropólogos, sociólogos, lingüistas y semiólogos, como también por algunos teólogos.

Pero antes de abordar el tema de la experiencia religiosa, se me viene a la memoria una anécdota. Un grupo de estudiantes universitarios me invitó a hablar de las pruebas que demuestran la existencia de Dios. Desde mi alergia por la apologética, les contesté que no podía responder a su propuesta pero que sí podía orientar su búsqueda de testimonios de la experiencia de Dios consignados en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Y ese fue el tema de mi intervención, que me obligó a preguntarme y a preguntar a los autores acerca de la experiencia religiosa y, por consiguiente, de la experiencia humana. Pero también me llevó a investigar acerca del lenguaje: del lenguaje humano y del lenguaje religioso.

## **1. La experiencia religiosa: una experiencia profundamente humana**

---

Para hablar de experiencia religiosa hace falta precisar qué se entiende por experiencia humana, dado que la experiencia religiosa es, ante todo, una experiencia humana. Así lo destaca Severino Croatto al decir: "Sobre la base de la vivencia humana, o mejor en sus fibras más íntimas, se inserta la experiencia religiosa"<sup>4</sup>. Y cita este autor las palabras de Paul Tillich: "la experiencia religiosa se da en la experiencia general"<sup>5</sup>, anotando que una y otra experiencia "pueden ser distinguidas pero no separadas"<sup>6</sup>.

Por eso, a continuación, presento, en primer lugar, una aproximación a la experiencia humana como forma de conocer la realidad y, en segundo lugar, una aproximación a la experiencia religiosa como experiencia de la trascendencia.

4 José Severino Croatto, *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión* (Estella: Verbo Divino, 2002), 40.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

### 1.1 La experiencia humana como forma de conocer la realidad

Un par de definiciones de experiencia quiero mencionar: Vergotte, en su libro *Interprétation du langage religieux*, define la experiencia como "el modo de conocer por la aprehensión intuitiva y afectiva de las significaciones y de los valores percibidos a partir de un mundo preñado de signos y de llamadas cualitativamente diferenciadas"<sup>7</sup>; y José Ramón Guerrero, en un libro titulado *Experiencia de Dios y catequesis* que no pertenece a la nueva ola editorial pero me ayudó a responder a mis preguntas iniciales y, por eso, lo cito; define la experiencia como "un modo de conocer que abarca y compromete al hombre entero, superando los departamentos estancos en que lo ha ido dividiendo la civilización, si bien al hombre de nuestros días se le ofrece con caracteres ambiguos: por una parte se la descubre como fuente de conocimiento; pero por otra sufre las consecuencias de una sobrevaloración exclusiva de lo racional"<sup>8</sup>. La única acotación que debo hacer a este y a otros muchos autores es que reduce el sujeto al género masculino e ignora la otra mitad de la humanidad. Pero, ciertamente, esta no era preocupación cuando leí el libro en mención. Como tampoco lo era cuando escribí el libro *Teología de los sacramentos*<sup>9</sup>, en 1995, donde una y otra vez escribo "el hombre", refiriéndome a la raza humana, sin haber caído en la cuenta que "el hombre" como categoría abstracta no existe, sino hombres y mujeres concretos, históricos, situados.

Pero después de este *excursus*, volvamos al tema: la experiencia humana.

Por su parte, Croatto aborda la experiencia humana en cuanto vivencia relacional y dialéctica entre el deseo y su realización<sup>10</sup>.

7 Antoine Vergotte, *Interprétation du langage religieux* (Paris: Seuil, 1974).

8 José Ramón Guerrero, *Experiencia de Dios y catequesis* (Madrid: PPC, 1975), 95.

9 Isabel Corpas de Posada, *op. cit.*

10 José Severino Croatto, *op. cit.*, p. 38-40.

Mi conclusión, que quiero precisar aquí, es que la experiencia humana es una forma de relación con el mundo y con las demás personas, una manera de conocer la realidad, vale decir, de aprehender y comprender la realidad en la que vivimos y a las personas con quienes convivimos. Lo más importante es que este modo de relación, y al mismo tiempo de conocer, abarca y compromete a la persona toda, no sólo una parcela del ser, pues implica aprehender el mundo en el que vivimos y las personas con las que convivimos a partir de lo que significan y representan.

Desde esta perspectiva, se puede hablar de una forma de conocimiento que es experiencial porque la experiencia es fuente de conocimiento, si bien el modo de adquirir el conocimiento es diferente del proceso intelectual: el conocimiento experiencial no se logra por medio de la lógica racional que privilegia el conocimiento intelectual, ni por un principio de autoridad o tradición, sino por la propia aceptación de la impresión vivida que se integra en la experiencia y que se distingue, además, del conocimiento intelectual o racional por cuanto el conocimiento experiencial se vincula con el corazón y el sentimiento, mientras el conocimiento intelectual se relaciona exclusivamente con la razón.

La experiencia ofrece un contenido cognoscitivo que pertenece a un orden distinto del de la razón: tiene que ver con el sentido, posibilita un más pleno conocimiento del mundo que nos rodea, contiene una realidad, significa algo, afirma una verdad que, ciertamente, no es demostrable con los criterios de las ciencias. Como es la experiencia del amor. Como es la experiencia del temor. Como es la experiencia del éxito. Como es la experiencia religiosa.

Ahora bien, la experiencia, en cuanto humana, puede trascender la realidad que percibe y descubrir en ella otros y más ricos niveles de significación. Esto porque los seres humanos somos capaces de descubrir que el mundo en el que vivimos y las cosas que nos rodean, trascienden su existencia inmediata. Para la zorra de *El principito* de Saint Exupéry, el trigal trasciende su misma realidad para evocar otra cosa: la cabeza rubia de su nuevo amigo y no sólo la cabeza sino su amigo.

Es algo que hacemos diariamente y a todas horas, cargando a los objetos que nos rodean y a las experiencias cotidianas de un significado que los desborda: las cosas tienen un lenguaje, hablan, se dicen; las acciones van más allá de sí mismas, o de su utilidad práctica, para significar algo más. El café que se ofrece es más que café: dice acogida, significa hospitalidad. El beso es más que contacto de los labios: dice "te quiero". La comida es más que alimento: es familia reunida, es amistad compartida. El pan que amasa la madre, como lo recuerda Leonardo Boff<sup>11</sup>, es mucho más que pan porque tiene algo especial que no se saborea en otro pan.

Pero esta experiencia resulta plenamente humana en su expresión. De lo contrario, quedaría en el nivel de ciertos fenómenos psicológicos que son como fantasmas que pertenecen al subconsciente, al inconsciente o al preconsciente. Dicha expresión necesita ajustarse a una red simbólica y a un sistema de significación en los cuales nacemos y nos hacemos humanos, sistema de significación en el que descubrimos el sentido de la experiencia en cuanto experiencia humana.

Lamentablemente, en el mundo occidental y en la perspectiva de la Modernidad, que privilegian lo intelectual y racional sobre cualquier otra dimensión de la realidad humana, se minusvalora el conocimiento experiencial, considerando que carece de valor cognoscitivo y que no es racional pues depende de impulsos emotivos, a diferencia del conocimiento racional que sí afirma verdades objetivas y verificables con los criterios de la ciencia y sí está vinculado a la lógica racional. Y también resulta minusvalorada esta forma de conocer desde el pragmatismo de la sociedad moderna, obsesionada por el experimento, la comprobación, la eficacia y los resultados palpables.

11 «El pan semeja algo que no es pan, algo que trasciende el pan. El pan, a su vez, es algo inmanente; permanece ahí, tiene su peso, su composición de elementos empleados (harina, huevos, agua, sal, levadura), su opacidad. Ahora bien, ese pan (realidad inmanente) torna presente algo que no es pan (realidad trascendente). ¿Cómo lo hace? Por el pan y a través del pan que se torna transparente para una realidad trascendente, pan que deja de ser puramente inmanente para ser un pan que no es como los demás, sino diferente. Diferente porque recuerda y trae el presente por sí mismo y, además, a través de sí mismo recuerda algo que va más allá (transparencia, trascendencia). Es un pan translúcido y transparente y diáfano para la realidad del alimento, del hambre, del esfuerzo de mamá, del sudor, de la alegría de repartir el pan, de la vuelta de papá: todo el mundo de la infancia se torna, de repente, presente en la realidad del pan y a través de la realidad del pan». Leonardo Boff, *op. cit.*, p. 27.

## 1.2 La experiencia religiosa como experiencia de la trascendencia

Conviene aclarar que esta aproximación a la experiencia religiosa no tiene en cuenta estudios realizados en lo que hoy se llama "neuroteología" o "neurología mística" o "religiosa" en cuanto estudio experimental de la experiencia religiosa ni se ha inspirado en el famoso libro de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa* que, según Bertrand Russell, citado por Durán Casas, fue el texto que motivó la búsqueda religiosa de Wittgenstein y su preocupación por el lenguaje religioso<sup>12</sup>.

Esta aproximación a la experiencia religiosa sigue los trabajos de los llamados fenomenólogos de la religión y otros estudiosos del hecho religioso que llamaron la atención acerca del "sentimiento" religioso que posiblemente la tradición católica no había atendido, por andar más preocupada en el "pensamiento" religioso y en la exposición de sus "doctrinas". Gracias a este enfoque se tiene hoy conciencia de que la religión –toda religión– no existe en el nivel de los conceptos ni de la práctica ética si no se da una interiorización personal. Es decir, una experiencia religiosa como experiencia de encuentro con la trascendencia, experiencia que desborda los marcos de un lenguaje conceptual.

Es lo que expresa Croatto:

Si toda experiencia humana es relacional (hacia y desde otros seres humanos / hacia el mundo), la religiosa lo es igualmente y además porque reclama una pertenencia comunitaria de fe y sobre todo porque relaciona toda realidad humana con lo Trascendente. Esta nueva relación es específica. Y también irreductible<sup>13</sup>

Así, la experiencia religiosa es la experiencia de hombres y mujeres que descubren la presencia de lo divino en su propia existencia como irrupción de la trascendencia en el ámbito de lo humano, expe-

12 Cf. Vicente Durán Casas, «Lenguaje religioso y experiencia religiosa en Wittgenstein: ¿Un nuevo enfoque para la filosofía de la religión en América Latina?», en *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*, comp. Vicente Durán Casas, Juan Carlos Scannone y Eduardo Silva (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2004), 231.

13 José Severino Croatto, *op. cit.*, p. 40.

riencia que asume formas diversas según las circunstancias concretas de quien la vive y que, por lo tanto, es mutable, histórica, situada.

Como toda experiencia humana, la experiencia religiosa necesita una mediación y necesita ser interpretada y expresada en una comunidad y en un sistema de significación. Desde esta perspectiva, las religiones son mediaciones socialmente establecidas para que la experiencia religiosa pueda ser vivida, mediada, interpretada y expresada. A su vez, la experiencia religiosa es la forma como la religión, cualquiera que sea, es vivida por cada persona en la comunidad.

Porque la experiencia religiosa, en cuanto experiencia de la trascendencia que las religiones permiten interpretar y expresar, es personal y al mismo tiempo comunitaria pues el encuentro con la trascendencia, que es personal, se vive en comunidad; es histórica porque se vive en circunstancias concretas de la historia; es experiencia de salvación porque el encuentro con la trascendencia transforma y libera; es profundamente humana, al hacer posible el descubrimiento del sentido más hondo de las realidades humanas.

Y una precisión más con respecto a la experiencia religiosa: por tratarse de una experiencia histórica, las circunstancias culturales en la que se vive el encuentro con la trascendencia marcan definitivamente el tipo de experiencia, su interpretación y formas de expresión. Por eso, cada una de las religiones es manifestación de una experiencia religiosa correspondiente a circunstancias históricas concretas. De ahí su diversidad. Conviene recordar, al respecto, las innumerables manifestaciones de religiosidad de la humanidad prehistórica, las actuales religiones tribales del corazón del África, de las selvas amazónicas o de las islas del Pacífico: pinturas, tumbas, objetos, estatuas, muestran a los investigadores que las fuerzas de la naturaleza, personificaciones de la divinidad, invaden la experiencia religiosa en el mundo primitivo.

También es preciso recordar los dioses egipcios, el panteón griego, el Marduk babilonio, Ormuz y Arimán de la religión persa, las divinidades de nuestros antepasados precolombinos, así como

todas las representaciones de la Trascendencia correspondientes a las culturas de la antigüedad y que, con ellas, desaparecieron.

Asimismo, las grandes religiones que en el momento actual se hallan dispersas por los cinco continentes: la familia de religiones de la India, a la que pertenecen el hinduismo, el brahmanismo y el budismo; el judaísmo, la más antigua de otra familia de religiones, las religiones del libro, a la cual pertenecen el cristianismo, que se desarrolló en el mundo griego y romano, y el islam. A su vez, al cristianismo pertenecen los católicos romanos, los griegos ortodoxos, las confesiones provenientes de la reforma protestante, los anglicanos y todas las diversas denominaciones cristianas.

Por la misma diversidad, la experiencia del campesino no es la misma del individuo de la sociedad industrial, ni es la misma la que se vivió en la Edad Media y la que se puede vivir en el siglo XXI, como tampoco es la misma la del cristianismo europeo que la del cristianismo latinoamericano. Es la diversidad diacrónica y sincrónica de una misma tradición religiosa.

Hablar de experiencia religiosa es hablar de experiencia de la trascendencia o de esa realidad superior que trasciende al ser humano y a la que se dan diversos nombres. En sentido genérico, es la divinidad, el Ser Superior, el Misterio, el Trascendente. Según la religión, es Ra, Zeus, Brahma, Yahvé, el Dios Padre de Nuestro Señor Jesucristo, Alá. Dicha trascendencia puede ser esa realidad superior a la que se refiere Durkheim como "cosas sagradas" en su definición de religión, a pesar de que evitara cualquier referencia a la divinidad:

Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que reúnen en una misma comunidad moral a todos los que se adhieren a ella<sup>14</sup>.

El punto de partida de esta definición, en la primera mitad del siglo XX, fue el estudio del totemismo australiano. No obstante, es aplicable a cualquier manifestación religiosa. Pero lo que hay que

14 Emile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: PUF. 1960), 65.

subrayar es la distinción que este autor introdujo entre lo sagrado y lo profano como una división o separación irreductible del mundo en dos campos no sólo contrapuestos sino que se excluyen el uno al otro.

También puede identificarse este fenómeno central de todas las formas religiosas como "lo sagrado", según la escuela sociológica francesa de comienzos del siglo XX. Uno de los miembros de esta escuela, Marcel Mauss<sup>15</sup>, hacía notar que en el totemismo, en el culto a los antepasados y en el animismo se encuentran seres, elementos o fenómenos que son objeto de respeto por pertenecer a un mundo separado del mundo profano.

O puede denominarse el numinoso, el *mysterium tremendum et fascinans* que, simultáneamente, atrae y atemoriza, el "totalmente otro", el Misterio, cuya existencia es indemostrable con pruebas científicas o de tipo racional, pero cuya presencia es experienciable, según el análisis del elemento no racional de "la idea de lo divino" que hiciera Rudolf Otto en su libro publicado en 1917 con el título *Le sacré*<sup>16</sup>.

Puede ser esa realidad por excelencia que "trasciende este mundo y que se manifiesta en él santificándolo y haciéndolo real"<sup>17</sup>, al decir de Mircea Eliade, que intenta un estudio de lo sagrado en su totalidad a través de sus manifestaciones o hierofanías.

Puede ser, según el sociólogo Cazeneuve, aquello que "sobrepasa la condición humana"<sup>18</sup> y se define por el orden absoluto en el que se alcanza a distinguir el sello de la potencia.

O puede ser "la realidad totalmente otra en relación con todo lo mundano, absolutamente superior al hombre en su ser, su valor y su dignidad, que le concierne incondicionalmente y exige de él una

15 Cf. Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Barral, 1970).

16 Cf. Rudolf Otto, *Lo Santo* (Madrid: Revista de Occidente, 1968).

17 Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Madrid: Guadarrama, 1968), 171.

18 Jean Cazeneuve, *Sociología del rito* (Buenos Aires: Amorrortu, 1972), 35.

respuesta activa y personal"<sup>19</sup> en la definición que Martín Velasco hace del ámbito de lo sagrado.

Es, en últimas, experiencia de la trascendencia como inserción en la vida de un poder exterior "totalmente otro".

Sin embargo, esta división de la experiencia humana en dos esferas separadas puede reflejar una concepción dualista de la realidad. Lo sagrado corresponde a la realidad trascendente del más allá en el espacio y en el tiempo, manifiesta en la experiencia humana vivida en el aquí y el ahora. Lo profano corresponde al nivel intramundano de la realidad y a su realización intrahistórica: "a su existencia empírica, a su inserción en un orden de causalidad inmediata experimentable (objeto de la ciencia), a su identidad auténtica (objeto de la filosofía), a su eficiencia práctica (objeto de la técnica)"<sup>20</sup>.

Ahora bien, lo sagrado y lo profano son dos dimensiones de la realidad y no dos zonas separables y en contraposición. Es una "ruptura de nivel", al decir de Mircea Eliade<sup>21</sup>, lo que hace posible el paso de la dimensión de lo profano a la dimensión de lo sagrado y gracias a la capacidad simbólica de los seres humanos que nos permite pasar ritualmente del ámbito profano al sagrado.

Henry Bouillard<sup>22</sup> supera esta línea divisoria al distinguir tres planos en la estructura religiosa: profano/sagrado/divino, siendo lo sagrado la mediación entre lo profano y lo divino. Desde esta perspectiva, lo sagrado es sólo relativo con respecto a lo divino. Es mediación. Este aporte de Bouillard soluciona la oposición radical sagrado/profano que los estudiosos de las religiones señalaban, considerando, quizá, que la experiencia de los pueblos primitivos, que ellos estudiaron, confundía lo representado con la representación, es decir, identificaban la representación –objetos, acciones y perso-

19 Juan Martín Velasco, *El hecho religioso* (Madrid: Instituto Internacional de Teología a Distancia, 1985), 18.

20 *Ibidem*.

21 Cf. Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones* (Madrid: Ediciones del Instituto de Estudios Políticos, 1964), 7493.

22 Cf. Henri Bouillard, «La catégorie du sacré dans la science des religions», en *Le Sacré* (Paris: Aubier, 1974).

nas considerados "sagrados"– con lo representado o el numinoso, el *mysterium tremendum et fascinans*, el "totalmente otro", el Misterio.

Desde esta propuesta de H. Bouillard, es posible pensar en tres planos de la experiencia religiosa que se relacionan, se exigen y se suponen entre sí, eliminando la posibilidad de una concepción dualista de la realidad: profano/sagrado/divino o trascendencia/transparencia/inmanencia. Leonardo Boff identifica esta relación como el dinamismo del lenguaje sacramental: los seres humanos establecemos con las cosas una relación significativa, creamos lazos con ellas y, al hacerlas diferentes a cualquier otra cosa, se tornan únicas a la experiencia<sup>23</sup>.

Lo sagrado, entonces, es mediación experiencial del Misterio. Ahora bien, como esta experiencia atemoriza, contamina, existen personas consagradas, objetos consagrados, acciones consagradas que sirven de mediación entre los seres humanos y el Misterio.

Se plantea aquí una pregunta: ¿cuál es la frontera entre el ámbito de lo sagrado –en cuanto mediación– y el ámbito de lo profano? Es la pregunta que se planteó el historiador de las religiones, Mircea Eliade, al constatar que esta frontera es móvil y depende de cada cultura: "Si la sacralidad puede estar incorporada a cualquier cosa, ¿dónde se ubica la dicotomía sagrado/profano?"<sup>24</sup>. El mismo autor escribe:

Cada grupo humano ha transustanciado por su cuenta, en algún lugar, en algún momento histórico dado, cierto número de objetos de animales, de plantas, de gestos, etc., en hierofanías, y es muy probable que nada

- .....
- 23 «El sacramento conlleva dentro de sí una experiencia total. El mundo no está dividido solamente en inmanencia y trascendencia, sino que existe una otra categoría intermediaria, la transparencia, que acoge en sí tanto la inmanencia como la trascendencia; y es que estas no son dos realidades opuestas, una frente a la otra, excluyéndose, sino realidades que comulgan y se encuentran entre sí. Son permeables, se conjugan, se combinan, se coligan, se concatenan, se comunican y conviven la una con la otra. La transparencia quiere decir exactamente eso, que lo trascendente se torna presente en lo inmanente, haciendo que éste se haga transparente para aquella realidad. Por tanto, es lo trascendente, cuando irrumpe dentro de lo inmanente, lo que lo transfigura volviéndolo transparente». Leonardo Boff, *op. cit.*, p. 27.
- 24 Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 118.

haya escapado a esta transfiguración que ha venido realizándose durante decenas de milenios de vida religiosa<sup>25</sup>.

Eliade hizo notar que sólo ciertos objetos de una misma clase tienen carácter sagrado. Por ejemplo, en las tribus que rinden culto a ciertas piedras, éstas ya no son simples piedras sino hierofanías<sup>26</sup>: revelan algo distinto de ellas mismas, adquieren una nueva dimensión, la de la sacralidad. Son objetos, animales, lugares, acciones, acontecimientos, personas, sentimientos, relaciones, que en un momento de la historia sirven de mediación de la experiencia religiosa. Y hierofánica es toda realidad mundana que se "transubstancia", que se "transfigura", que "transignifica" la presencia o la acción divina y pasa a ser, dicha realidad mundana, símbolo/signo que interpreta y expresa la experiencia religiosa.

Son los espacios hierofánicos o lugares consagrados que recuerdan alguna experiencia de la presencia de la divinidad y donde se experimenta la irrupción de lo divino o en los que el Misterio comparte el espacio humano, tales como la montaña sagrada, el templo, la tienda, la maloca, el río, la porción de tierra separada para el culto, las alturas y el cielo, por su inaccesibilidad, o el universo, como espacio inabarcable.

Son los tiempos hierofánicos o con-sagrados en los que el presente ritual evoca el pasado original, lo actualiza y anticipa el futuro escatológico. O acontecimientos singulares de la vida de una persona y de la historia de la colectividad que adquieren un valor hierofánico porque en ellos se percibe la intervención del Misterio. Son tiempos que pertenecen al tiempo histórico, pero al constituirse en tiempo ritual, el tiempo primordial irrumpe en el tiempo histórico para transformarlo. Así, el presente ritual evoca el pasado original, lo hace presente y anticipa el futuro escatológico o realización defi-

25 *Ibidem*.

26 De Mircea Eliade es la siguiente definición de hierofanía: «Conjunto de realidades de todo orden presentes en el mundo de las religiones y que coinciden en la función de presenciar en el orden mundano para el hombre esa realidad perteneciente a un orden de ser enteramente diferente que hemos designado con el término de Misterio». *Ibidem*.

nitiva del proyecto original. También son tiempos hierofánicos privilegiados ciertos momentos de la vida que se conocen como pasos: el nacimiento, la muerte, el acceso a la pubertad, la fundación de una familia que, en cuanto momentos que parecen alterar el orden, son vividos como experiencia religiosa como momentos hierofánicos para conjurar el peligro que entraña para el grupo la alteración del orden establecido.

Son las personas hierofánicas o con-sagradas, como los sacerdotes tribales o funcionarios del culto de cualquier religión, que sirven de intermediarios entre la humanidad y la divinidad.

Son diversos objetos o elementos hierofánicos, tales como el agua, el fuego, la luz, ciertos animales, piedras, frutos, alimentos, que permiten expresar la experiencia religiosa y se constituyen en objetos o elementos hierofánicos porque expresan y realizan ritualmente la irrupción del Misterio en la experiencia humana, transfigurándose o transnificando la presencia y acción divinas.

Por otra parte, hay que anotar, las diversas hierofanías se encuentran en sus correspondientes culturas estructuradas en un sistema constituido por el conjunto de las experiencias religiosas de un grupo que se expresan en los mitos referentes al origen y al destino del mundo y de la humanidad, y/o los mitos que sustentan tanto la práctica ritual como el comportamiento individual y social.

## **2. El lenguaje religioso: expresión de la experiencia religiosa**

---

De igual manera a como se planteaba para la experiencia humana y la experiencia religiosa, para hablar de lenguaje religioso se hace necesario hablar del lenguaje humano. Seguidamente propongo, entonces, el lenguaje humano como forma de interpretar y expresar la experiencia humana y el lenguaje religioso en cuanto posibilidad de interpretar y expresar la experiencia religiosa.

## 2.1 El lenguaje humano como forma de interpretar y expresar la experiencia humana

Para empezar, conviene aclarar que, al hablar de expresión, no se trata únicamente de una exteriorización o traducción de ideas o sentimientos, sino que la expresión es constitutiva de la experiencia misma, en cuanto mediación obligada de todo lo humano. La expresión, dice Chauvet, es "el espacio en el cual la interioridad y la exterioridad se vuelcan la una en la otra"<sup>27</sup>.

Por otra parte, y para facilitar la comprensión de lo que se entiende por lenguaje humano, que es simbólico y no conceptual o descriptivo cuando expresa la experiencia humana, resulta útil precisar qué se entiende por símbolo y en qué consiste la actividad simbólica; asimismo, recordar qué se entiende por lenguaje y recurrir a la distinción lengua (*langue*) / habla (*parole*) que proponía De Saussure.

El filósofo Cassirer consideró la actividad simbólica como el límite entre el mundo animal y el mundo humano y atribuyó al símbolo la función de mediación, gracias a la cual los seres humanos podemos construir nuestro propio universo de percepción y expresión. Los símbolos, dice este autor, son parte del mundo humano del sentido, a diferencia de las señales, que corresponden al mundo físico del ser y que pueden ser igualmente captadas por el animal<sup>28</sup>.

Según el filósofo Paul Ricoeur, símbolo es toda realidad que remite a otra realidad y que, por ello, necesita interpretación. Esta concepción parecería reducir el símbolo a los signos convencionales, que son los que necesitan del universo de su propio discurso para su adecuada intelección y captación. Pero no es exactamente así como Ricoeur concibiera el símbolo. Este autor señala como característico del símbolo el poner en relación dos niveles, uno lingüístico, verbal o no verbal, y otro no lingüístico que es la experiencia no conceptualizable. Porque el símbolo asume las experiencias más profunda-

27 Louis-Marie Chauvet, *op. cit.*, p. 210.

28 Cf. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica* (Bogotá: FCE, 1976), 447-448.

mente humanas, las ordena en el nivel de la conciencia y las hace expresables o comunicables<sup>29</sup>.

Desde esta misma concepción, el teólogo Karl Rahner subrayó el carácter simbólico del ente, del ser y, propiamente, del ser humano al calificarlo como "necesariamente simbólico porque necesariamente se expresa para hallar su propio ser"<sup>30</sup> y "para hacerse inteligible a otro"<sup>31</sup>.

Y siguiendo esta misma concepción de símbolo, el teólogo español José María Castillo señalaba, como lo propio del símbolo, "la expresión de una experiencia que permanece en el ámbito de lo no-tematizado ni quizás tematizable, es decir, algo que vivimos pero resulta inefable"<sup>32</sup>.

Por lo tanto, conviene resaltarlo, el símbolo es "real" por ser "expresión real" de una "experiencia real", y en cuanto relación "real" entre la "experiencia real" y la "expresión real"<sup>33</sup>.

En cuanto al lenguaje y su estudio, aunque la filosofía griega y los maestros medievales se ocuparon del lenguaje, la lingüística, como ciencia, nació en el siglo XVII, en la Escuela de Port-Royal, desde la preocupación que se manifestaba a fines del siglo XVIII y principios del XIX en la intención de reconstruir una lengua madre y estudiar la transformación de las lenguas en el tiempo. Con la publicación, en 1816, de la *Gramática Comparada* de Bopp, se introdujo el método

29 Cf. Paul Ricoeur, «Parole et Symbole», *Revue de Sciences Religieuses* 49 (1975): 142161.

30 Karl Rahner, «Para una teología del símbolo», en *Escritos IV* (Madrid: Cristiandad, 1962), 286.

31 *Ibidem*, p. 293.

32 José María Castillo, *op. cit.*, p. 172.

33 El teólogo Alberto Parra escribe: «La real y no sólo aparente conexión del símbolo con la cosa simbolizada es lo que se denomina el realismo metafísico u óntico del símbolo, en cuanto que es la realidad misma de los seres lo que es simbólica de sí y apta además para una signicidad intencional que se apoya en la analogía intrínseca entre el símbolo y lo simbolizado. Lo cual quiere decir que el símbolo, para ser tal, tiene que estar profundamente relacionado con la realidad misma que simboliza y que da a conocer. La real y no sólo aparente o ilusoria conexión del símbolo con el conocimiento humano es lo que se llama el realismo crítico del símbolo. Relacionándose con el símbolo, el entendimiento humano capta la realidad significada, como lo demuestra la crítica del conocimiento. Más aún, solamente a través de los fenómenos concienenciales originados por los símbolos y, a la vez, expresados en ellos es como puede tenerse conciencia del propio yo y de los seres en torno». Alberto Parra, *Sacramentos de la fe* (Bogotá: PUJ Facultad de Teología. Colección Profesores, sin fecha), p. 30.

comparativodescriptivo en el estudio de la lengua y los lingüistas de fines del siglo XIX, por su parte, estudiaron la estructura interna de la lengua, buscando una explicación para la evolución.

Ahora bien, fue Ferdinand de Saussure, con su *Curso de Lingüística general*, publicado en 1916, quien, influido por el sociólogo Durkheim, inició la lingüística moderna, cuyo objetivo era estudiar el funcionamiento de la lengua como sistema de comunicación y como institución social en lugar de su origen y evolución como había sido hasta entonces. Sin embargo, la influencia de De Saussure en la lingüística no fue muy grande y, mientras esta disciplina continuaba por los cauces comparativos tradicionales<sup>34</sup>, otras disciplinas tomaron las nociones de la lingüística saussureana<sup>35</sup>. Por ejemplo, Claude LéviStrauss aplicó el modelo lingüístico al estudio del parentesco y, al introducir el método estructural en antropología, abrió la posibilidad de utilizar este modelo en otras disciplinas, llegando a afirmar que todos los sistemas parentesco, mitos, cocina, etc. son expresión de una actividad fundamental del espíritu humano: la actividad simbólica<sup>36</sup>. Pero uno de los aportes más significativos de De Saussure fue que estableció las líneas de una nueva disciplina, la semiología, como "la ciencia que estudia la vida de los signos en una comunidad"<sup>37</sup>.

34 Independientemente del influjo de De Saussure, en la primera mitad del siglo XX se destacan los trabajos del «Círculo Lingüístico de Praga»; de Troubetzkoy, fundador de la lingüística estructural; de Propp, que en su estudio del cuento folclórico ruso, identificó los elementos permanentes o funciones, que constituyen el relato; de Roman Jakobson, que en su libro *Ensayos de Lingüística* definió las funciones lingüísticas a partir de un esquema de la comunicación; de Hjelmslev y la Escuela Danesa, que se ocupó de determinar la inmanencia de la teoría gramatical. Posteriormente, Noam Chomsky introdujo la lingüística transformacional generativa al aplicar la epistemología genética al análisis de la lengua y de la naturaleza del lenguaje, incorporando el estudio de los factores extralingüísticos que provienen de las circunstancias del contexto, y Greimas, quien abordó el análisis estructural del relato, concluyó que el espíritu humano funciona de la misma manera en toda época y lengua.

35 Claude LéviStrauss en la antropología cultural; MerleauPonty en la filosofía; Henri Lefèbvre en la sociología; Piaget en la psicología; Jacques Lacan en el psicoanálisis; Roland Barthes en el análisis literario.

36 Cf. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris: Mouton, 1967).

37 Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique Générale* (Paris: Payot, 1968), 37.

En la perspectiva actual, el lenguaje humano se puede entender como medio de comunicación, instrumento del pensar y de construcción de la concepción del mundo. No se trata, entonces, de un instrumento que se puede utilizar o dejar de utilizar, ni un medio o una facultad que sirve para traducir una experiencia: algo así como el pincel con que el pintor expresa su experiencia de la realidad.

Si, como decía Heidegger, las cosas son llamadas al ser por las palabras, de igual manera, y en palabras del mismo Heidegger, "es la palabra la que hace al hombre capaz de ser el viviente que es en cuanto es aquél que habla"<sup>38</sup>. En este orden de ideas, el lenguaje es constitutivo de la experiencia en cuanto experiencia humana, ya que la acción se hace humana al ser mediada por el lenguaje: es decir, al ser tematizada. Porque el lenguaje "es morada del ser", escribe Durán Casas en su estudio de Wittgenstein, que, al mismo tiempo, posibilita y limita, ofrece y quita, revela y esconde<sup>39</sup>.

Por eso el acto de comer es humano en cuanto soy consciente de lo que hago y puedo darle nombre. Es decir, lo sitúo en el universo de significantes y significados que habito, universo que corresponde a una cultura. En este caso, para el ser humano, comer no es sólo satisfacer la necesidad biológica de alimento, como en los animales, sino compartir unos alimentos socialmente instituidos –sancocho, sushi o hamburguesa– y aceptados dentro de una cultura.

Y al mismo tiempo, los seres humanos nos convertimos en sujetos por la palabra. Es decir, hablando. Y de aquello que tiene significación o es significativo porque se ha hecho presente en nuestro horizonte de comprensión y expresión. Por esta razón, el lenguaje hace posible que la experiencia sea humana mediante la denominación de objetos, acciones, sentimientos: el dolor o la alegría no son experiencias humanas mientras no se tome conciencia de ellos con un "me duele aquí" o un "por x o y motivo me siento feliz".

38 Martin Heidegger, *Acheminement vers la Parole* (Paris: Gallimard, 1976), 13.

39 Vicente Durán Casas, *op. cit.*, p. 229.

En su estudio de la fenomenología del lenguaje, Paul Ricoeur incorporó la referencia a una realidad extralingüística, como es el contexto del discurso, y propuso tomar el texto no sólo en cuanto a su estructura y a sus relaciones internas, sino entrar en la interpretación: descubrir las mediaciones nuevas que el discurso establece. Esta propuesta se completa con el planteamiento de Gadamer<sup>40</sup>: el autor y el texto tienen un contexto que condiciona lo que dice el texto e incluso la forma de decirlo, pero que también el lector tiene un contexto que condiciona la lectura del texto y su interpretación. Lo cual, trasladado al lenguaje, hace notar que cada interlocutor tiene su propio contexto o *Sitz im Leben* que enmarca lo que dice y cómo lo dice.

Otro aporte importante para el estudio del lenguaje es la distinción lengua (*langue*) / habla (*parole*) que hizo De Saussure como elementos constitutivos del lenguaje. Distinción que no es oposición sino relación. Lengua (*langue*), para el lingüista suizo es, al mismo tiempo, institución social y sistema de valores: el individuo no puede crear la lengua ni modificarla, pues supone una convención social compartida por muchos y a la cual el individuo se somete para expresarse y comunicarse con otro<sup>41</sup>. El habla (*parole*) es el acto personal del lenguaje y hablar es distribuir, en proposiciones, palabras, fonemas sucesivos, aquello que se construye en la mente. Exige encadenar, ordenar, articular los sonidos para expresarse. El habla, dice Barthès siguiendo a De Saussure, "está constituida por las combinaciones gracias a las cuales el sujeto hablante puede utilizar el código de la

40 Cf. Hans George Gadamer, *Le problème de la conscience historique* (Louvain-Paris: Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1963); *Verdad y método* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1967).

41 El lingüista Benveniste escribe: «El pico, la flecha, la rueda, no están en la naturaleza. Son fabricaciones. El lenguaje está en la naturaleza del hombre que no lo ha fabricado. Siempre propendemos a esa figuración ingenua de un periodo original en que un hombre completo se descubriría un hombre semejante no menos completo y entre ambos poco a poco se iría elaborando el lenguaje. Esto es pura ficción. Nunca llegamos al hombre separado del lenguaje ni jamás lo vemos inventarlo. Nunca alcanzamos al hombre reducido a sí mismo, ingeniándose para concebir la existencia del otro. Es un hombre hablante el que encontramos en el mundo, un hombre hablando a otro, y el lenguaje enseña la definición misma del hombre». Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, Tomo I (México: Siglo XXI, 1978), 180.

lengua para expresar su pensamiento"<sup>42</sup>, es decir, para expresarse a sí mismo, para hacerse presente a otro.

Lengua (*langue*) y habla (*parole*) no se encuentran en estado puro sino en el proceso dialéctico que las une: no hay lengua sin habla y no hay habla sin lengua, porque la lengua es, a la vez, producto y mediación del acto individual del habla. Y esta noción no se reduce al lenguaje verbal sino que se extiende a todos los sistemas de significación, los cuales poseen una estructura dentro de la cual existen significantes que permiten expresar significados.

Que es donde conviene señalar cómo la expresión simbólica de la experiencia necesita aceptación social de sus usuarios y cómo la cultura ofrece el universo simbólico o sistema de significación gracias al cual los símbolos pueden ser utilizados e interpretados.

## **2.2 El lenguaje religioso como posibilidad de interpretar y expresar la experiencia religiosa**

Así como el lenguaje humano es medio para la comunicación, la identificación de sí mismo y la comprensión de la realidad, de igual manera puede pensarse en un lenguaje que sea mediación para la comunicación con Dios, para la identificación de sí mismo desde un horizonte religioso y en el seno de un grupo social y, al mismo tiempo, comprensión del significado de la realidad en que viven el individuo y el grupo.

Asimismo, si la lengua es el universo de significaciones y el sistema en el que dichas significaciones se estructuran y si habla es la apropiación de la lengua por el sujeto hablante, un lenguaje religioso posee su propio universo de significaciones y su estructura: un lenguaje primordial que precede a cualquier experiencia y discurso; y una actualización o apropiación de la lengua en la experiencia personal y comunitaria y en su expresión necesariamente simbólica.

.....

42 Roland Barthes, *Elementos de semiología* (Madrid: Comunicación Serie B, 1971), 20.

Y al igual que la experiencia humana, también la experiencia religiosa necesita ser tematizada para poder ser experiencia humana y necesita un universo simbólico que permita su expresión e interpretación.

Por eso la experiencia religiosa se expresa en palabras y acciones correspondientes al universo religioso en el que la experiencia es vivida y tematizada. Tales palabras y acciones constituyen un lenguaje del cual forman parte las creencias y prácticas rituales y éticas –también las manifestaciones estéticas– que caracterizan a una religión: un lenguaje que es simbólico, como es el lenguaje que expresa las experiencias profundamente humanas.

Parece oportuno anotar aquí que los componentes de este lenguaje religioso correspondientes al nivel de las creencias y las prácticas rituales son el mito y el rito, cuyas características se exponen más adelante, pero también la dimensión ética y la dimensión estética que se esbozan a continuación.

Por una parte, el comportamiento individual y comunitario del *homo religiosus* es expresión de la experiencia religiosa, porque religión y experiencia religiosa ofrecen una dimensión ética. El lenguaje religioso se traduce en unas normas prácticas de conducta en las cuales el individuo puede realizar su propia humanidad y permitir la realización de los demás. Estas normas reflejan las creencias sobre el sentido último de la vida y de nuestra tarea en el mundo. Reflejan la cultura a la cual corresponden: a su universo de valores, a su organización social, a la vez que contribuyen a la convivencia del grupo.

Por otra parte, multitud de manifestaciones artísticas diseminadas en la historia de la humanidad testimonian la experiencia religiosa de diversos grupos humanos. Es su dimensión estética. Las pinturas rupestres, los vitrales medievales y la imaginería religiosa de épocas recientes; los dólmenes y los menhires prehistóricos, las pirámides y mausoleos; las estatuillas de orantes de los antepasados remotos y las esculturas de los tiempos modernos; las flautas y tambores de

las tribus primitivas o las misas y corales de los grandes compositores; los templos, las catedrales, las capillas, las malokas son, todas, manifestaciones estéticas de una experiencia religiosa.

Este lenguaje que interpreta y expresa la experiencia religiosa es el lenguaje religioso, junto con la simbólica religiosa que, para Wittgenstein, como afirma Durán Casas en su estudio antes citado acerca del lenguaje religioso y la experiencia religiosa en Wittgenstein, "sólo pueden entenderse desde una concepción profundamente mística de la vida y de la existencia humana"<sup>43</sup>, a pesar de que este filósofo no era, por definición, un hombre religioso. Pero sí profundamente místico.

Mircea Eliade, cuyos estudios han contribuido a la identificación de un universo de símbolos religiosos común a todas las religiones, encontró símbolos arquetipo de valor universal y transcultural como el agua, la relación parental filial o el acto de comer. Algunos de estos símbolos son patrimonio común de todas las manifestaciones religiosas. Otros son convencionales y exclusivos de una determinada forma religiosa, como la cruz de los cristianos o la medialuna de los musulmanes.

Con los símbolos del primer grupo se ha intentado una clasificación o agrupación según se trate de símbolos tomados de la naturaleza, de la vida familiar y social, de la experiencia humana de finitud. Entre los símbolos tomados de la naturaleza están el agua, como principio de vida y de muerte; está el fuego, como fuerza transformadora y de atracción; está el cielo, al igual que los lugares altos, como expresión de la trascendencia divina; está el aire como principio vital o del espíritu que procede de Dios; está el árbol, símbolo del poder vital de carácter masculino; está la sangre, símbolo de la vida y de la muerte; está la tierra, matriz de los seres vivientes, símbolo de la maternidad, de la mujer y de la vida; están los fenómenos de la naturaleza –la luz y las tinieblas, el sol y la luna, la lluvia y el trueno, el viento y las nubes,

43 Vicente Durán Casas, *op. cit.*, p. 230.

la fecundidad– como manifestaciones de la actividad divina. Entre los símbolos tomados de la vida familiar y social están las familias de dioses o las relaciones de paternidad filiación de la divinidad con una persona o con la humanidad; está la Diosa Madre de las religiones más antiguas, el Dios Padre e incluso el Dios Tío, como es el de los guajiros; está el símbolo de realeza o señorío aplicadas al ser superior; están los comportamientos humanos –relación de pareja, acción de comer, la palabra, la organización política, convenios entre naciones, etc.– que sirven para hablar de la relación de la humanidad con la divinidad. Entre los símbolos tomados de la experiencia humana de finitud están todos aquellos que manifiestan la preocupación por el origen del mal: la mancha que contamina y atrae el mal; la violación de un tabú o prohibición que acarrea el castigo para la humanidad; el pecado como ruptura de una relación personal con la divinidad.

Esta simbólica es la base del lenguaje religioso que en cada forma religiosa adquiere su propia originalidad, como las notas musicales que se agrupan de muy diferentes maneras según la originalidad de cada composición musical.

A propósito del lenguaje religioso, conviene citar una vez más la interpretación que ofrece Wittgenstein desde su doble teoría pictórica y mística del lenguaje. A la primera, que responde a la pregunta ¿cómo es el mundo?, corresponde la función representativa: “nosotros nos hacemos imágenes de los hechos, de modo que estas imágenes son modelos de la realidad y los elementos que componen estas imágenes representan en las imágenes, los objetos, las cosas: esos elementos son lingüísticos”<sup>44</sup>. La segunda se refiere a “lo que no puede ser dicho y, sin embargo, se muestra”<sup>45</sup> –yo diría, se experimenta–, que responde a la pregunta ¿cómo debe ser el mundo? y corresponde a la filosofía, la estética, las creencias religiosas. A este propósito Wittgenstein concluye, según Durán Casas, en que “hay

44 *Ibidem.*, p. 232.

45 *Ibidem.*, p. 233.

cosas que pueden ser dichas y otras que no pueden ser dichas"<sup>46</sup>, como ocurre con los enunciados religiosos que "son sinsentidos porque pretenden decir lo que sólo se muestra; quieren convertir a Dios en un objeto sobre el cual afirmamos o negamos, cuando la verdad es que lo religioso no pertenece al orden de lo descriptivo"<sup>47</sup>. Y porque pertenece al orden de lo místico, Wittgenstein declaraba, al final del *Tractatus*, que es mejor guardar silencio.

Pero silencio en el sentido de proposiciones lógicas propias del lenguaje descriptivo, porque para este filósofo existe un lenguaje religioso que expresa la experiencia religiosa. Dicho lenguaje tiene sus reglas, su justificación, su propia instancia crítica que no son las mismas del lenguaje científico<sup>48</sup>. No porque el lenguaje científico represente un estadio o forma superior de conocimiento respecto al lenguaje religioso, como lo consideraba el antropólogo contemporáneo de Wittgenstein, James George Frazer, en *La rama dorada*, cuando afirmaba que la religión era "una explicación desplazada por la ciencia"<sup>49</sup>.

Para Wittgenstein, el lenguaje religioso no tiene, escribe Durán Casas, "la pretensión de elaborar una teoría sobre el mundo [...] no ofrece proposiciones cuya finalidad o propósito sea el ser consideradas como verdaderas frente a proposiciones alternativas que, a su vez, deban ser consideradas como falsas [por cuanto] considerar el lenguaje religioso como susceptible de ser verdadero o falso es interpretar un juego de lenguaje con las reglas de otro juego"<sup>50</sup>.

De ahí el abierto rechazo de Wittgenstein hacia la metafísica, dado que como teoría sobre la realidad resulta enemiga de la religión o "de la posibilidad de que el lenguaje religioso exprese legítimamente los contenidos de la experiencia religiosa"<sup>51</sup>.

46 *Ibidem*.

47 *Ibidem*, p. 234.

48 Cf. *Ibidem*, p. 235.

49 James George Frazer, *La rama dorada* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1993), 797. Citado por Vicente Duran Casas, *op. cit.*, p. 237.

50 Vicente Duran Casas, *op. cit.*, p. 238.

51 *Ibidem*, p. 241.

El lenguaje religioso, en síntesis, expresa la experiencia religiosa y está al servicio de dicha experiencia en cuanto mediación. No es un lenguaje científico de carácter descriptivo y objetivo sino un lenguaje simbólico de tipo evocativo y subjetivo que pretende expresar lo inexpressable –aquello sobre lo cual deberíamos guardar silencio– pero que es necesario expresar para vivir humanamente e interpretar la experiencia de la trascendencia.

Y en este horizonte de la simbólica religiosa es donde se ubican el mito y el rito como constitutivos del lenguaje religioso que interpreta y expresa la experiencia religiosa de una determinada comunidad o agrupación humana.

El mito expresa, ante todo, la conciencia que el *homo religiosus* tiene de la intervención del Misterio, bien en los orígenes más remotos de la existencia, bien en sus metas últimas, estableciendo con ello los modelos arquetípicos del orden social y del universo. Es símbolo religioso. Hace referencia a la presencia del Misterio en el mundo y en la historia, a la manifestación de lo divino en lo humano, de lo sobrenatural en lo cotidiano. Si bien el mito se entiende comúnmente como fábula, invención, ficción, creencia, leyenda, cuento, etc., los estudios de etnólogos, sociólogos y antropólogos, filósofos e historiadores de las religiones, como también a los aportes de la lingüística y de la semiología, muestran el mito como historia verdadera, historia sagrada, historia ejemplar, historia significativa.

El mito no se entiende, escribe Paul Ricoeur, como “una falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinados a establecer las acciones rituales y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo”<sup>52</sup>.

52 Cf. Paul Ricoeur, «Parole et symbole». *Révue de Sciences Religieuses* 49 (1975): 142-161.

Para el historiador de las religiones, Mircea Eliade, el mito narra una historia sagrada, relata un acontecimiento ocurrido en el tiempo primordial, cuenta cómo, gracias a las hazañas de seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, ya se trate del cosmos o de una parte del mismo: la vida, una isla o una montaña, una institución, un comportamiento humano.

En su estudio sobre el mito de Shunashopa, Raymond Pannikar escribe: "El mito es el telón de fondo en el que los hechos se identifican como verdades. [...] Visto desde fuera, el mito aparece como un conjunto de leyendas, de "mitos", en los cuales otros creen pero que no corresponden a la verdad de los "hechos". El mito nos relata, a su manera, el fundamento último de una determinada creencia: ya sea la creencia de otros (mito visto desde fuera) o de la propia nuestra (mito vivido desde dentro)"<sup>53</sup>.

Los mitos están destinados a su recitación en el marco del culto, recitación asociada con gestos, danza y música que actualizan la presencia de los personajes míticos y la eficacia de su acción original. En las religiones en las que el tiempo se repite en ciclos, decir un mito es proclamar lo que sucedió en los orígenes y hacerse ritualmente contemporáneo del tiempo original: entrar a un tiempo sagrado, encontrarse con los seres superiores y aprender de ellos una lección. En aquellas religiones que entienden el tiempo de forma lineal, como la tradición judeocristiana, decir un mito es también proclamar lo que sucederá en la consumación final. Por ello el mito define el valor de las cosas dentro de la vida, orienta el comportamiento humano y las acciones concretas de un grupo humano, tanto en su relación con la divinidad, como con los otros y con el mundo en el que vive. Y por ello, también, el mito tiene significación en la comunidad en la cual es vivido, por cuanto el mito no es universal, aunque en él se identifiquen unidades elementales comunes a todas las culturas: el mito

53 Raymond Pannikar, «Le mythe comme histoire sacré. Shunashopa, un mythe de la condition humaine», en *Le Sacré* (Paris: Aubier, 1974), 264.

da vida al grupo humano que le ha dado vida y sólo tiene vida en el mismo grupo humano en el cual es vivido. Por fuera de su contexto propio, se torna en leyenda.

Además, vivir el mito implica una experiencia religiosa, distinta de la experiencia ordinaria: al vivir el mito en su repetición ritual y oral, se deja de existir en el mundo de todos los días y se penetra en un mundo diferente, en un tiempo sagrado, donde se reencuentra a los seres sobrenaturales y se aprende una lección de ellos. Y, al actualizarlo ritualmente, el mito se hace actual y es posible vivir el tiempo sagrado de los orígenes.

Así, el mito permite a una comunidad humana comprender la realidad, darle sentido, vivirla; permite a las personas identificarse a sí mismas e identificar las diferentes actividades desde una perspectiva de totalidad; permite descubrir en la transparencia de esa realidad y esa actividad inmanentes, la presencia de la trascendencia; permite compartir, en la comunidad, un origen y un destino comunes. Porque el mito es lenguaje primordial. Es lengua aún no hecha palabra, pero que se vive al hacerse palabra pronunciada –habla– en la comunidad.

Y, entonces, hay que hablar del rito, como actualización del mito y como la otra forma de expresión de la experiencia religiosa que no puede entenderse sino en relación con el mito. Lo mismo que el habla no puede entenderse sino en relación con la lengua. Porque el mito es al rito lo que la lengua es al habla: al lenguaje primordial la lengua corresponde el mito y a su re-efectuación o actualización –el habla– corresponde el rito. Así pues, mito y rito son los constitutivos del lenguaje religioso los cuales existen el uno para el otro.

Rito, en sentido general, es una acción simbólica programada mediante la cual se produce la identificación personal del individuo y del grupo, de su existencia, de su mundo y de su historia, a partir de un lenguaje primordial –el mito– que da sentido a su existencia personal y social, a la realidad en la que los seres humanos están inmersos, a los acontecimientos y experiencias de su historia. Me-

diante el rito, el individuo y el grupo se hacen contemporáneos del acontecimiento original que fundamenta su existencia.

Para definir el rito, José María Castillo tiene que hacer referencia al mito:

El rito es una acción sagrada a la que acompaña un mito. Por su parte, un mito es la palabra sagrada que acompaña al ritual y lo explica. Aquí se debe advertir que, en realidad, el mito es una parte del ritual y el ritual es una parte del mito<sup>54</sup>.

La posibilidad de expresar la experiencia religiosa en el rito proviene de la capacidad simbólica y celebrativa del ser humano: capacidad simbólica que le permite exteriorizar y compartir la profundidad e intensidad de la vivencia del Misterio; capacidad celebrativa que permite romper con la homogeneidad del tiempo cronológico para repetir en el aquí y en el ahora lo que aconteció en el tiempo primordial y dar sentido al diario vivir.

La repetición idéntica del ritual, de una generación a otra y desde un tiempo inmemorial, hace que el rito apunte hacia su origen, hacia el acontecimiento del tiempo primordial que él reeefectúa. Y no se trata de un simple recuerdo o rememoración de hechos pasados sino de la reeefectuación del acontecimiento original, con lo cual el grupo, al re-vivir su pasado, es re-creado. Pero el rito también apunta hacia el futuro escatológico. En la acción ritual se expresa el ser humano en totalidad y se identifica simbólicamente: "el entrecruzamiento simbólico de naturaleza y cultura, de su ser cósmico y de su ser social se figura y efectúa en el rito"<sup>55</sup>. Por eso los ritos constan de elementos tomados de la naturaleza –agua, fuego, luz, animales, piedras, frutos, alimentos, etc.– que simbolizan la condición cósmica de los seres humanos, como también hacen referencia a esta condición cósmica la voz y el lenguaje postural que es parte de los rituales.

54 José María Castillo, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos* (Salamanca: Sígueme, 1981), 144.

55 Louis Marie Chauvet, *Du symbolique au symbole* (Paris: Cerf, 1979).

Pero estos elementos no son símbolos religiosos ni existen por sí mismos sino a partir de la actividad simbólica religiosa propia de los seres humanos que en ellos se expresan y en los que simbolizan el conjunto de los valores que les dan identidad y cohesión. Cuando estos elementos se enmarcan en un contexto ritual, participan, expresan y realizan –es decir, significan o transignifican– la intervención de los seres o poderes trascendentes en la inmanencia de la acción ritual. La fuerza o poder no está en ellos, como se piensa que ocurre en la magia, sino en el ser o poder trascendente. Es lo que expresan las palabras que acompañan indispensablemente a los elementos en la acción ritual para hacerla transignificante. Por eso la recitación del mito o de un condensado del mismo, da vida al rito. A su vez, el mito adquiere en la reefectuación ritual su auténtica significación: toma vida. Porque el rito da vida al mito, de la misma manera que el habla da vida a la lengua y el habla no existe sino en razón de la lengua. Los ritos, según Cazeneuve, pueden clasificarse en tres categorías<sup>56</sup>: los que tienen por objeto ahuyentar la impureza, ya sea los ritos de purificación que quitan la mancha adquirida por contacto con el tabú o los ritos consecratorios que permiten el contacto con el tabú sin contraer la mancha; los que pretenden manejar las fuerzas y poderes sobrenaturales, como las prácticas mágicas; los que buscan colocar a las personas en relación con un principio sagrado que las trasciende. Las dos primeras categorías se conocen también como ritos de control. La tercera categoría es la de los ritos conmemorativos o de memorial, ya que mediante la representación del mito se recrea el tiempo sagrado de los orígenes, generándose un vínculo entre el mundo de lo cotidiano y el mundo de la divinidad.

También se clasifican los ritos según su finalidad: ritos de conjuro, cuyo fin es alejar el peligro; ritos de tránsito, asociados a los momentos de paso; ritos de ofrecimiento de dones, ya sea como reconocimiento de la vida y del mundo como bendición de Dios, ya

.....

56 Cf. Jean Cazeneuve, *op. cit.*, p. 20-27.

sea como acción de gracias a la divinidad para recibir su bendición; ritos de expiación, cuando la ofrenda busca propiciar a la divinidad; ritos de comunión, cuando se da una participación en la ofrenda, ya sea comiendo con la divinidad o comiendo a la divinidad. En cuanto constitutivo del lenguaje religioso, el rito e-voca el acontecimiento original, in-voca al individuo para que se identifique y dé sentido a su existencia, con-voca al grupo para que se constituya como tal y pro-voca, en la reefectuación del mito originante, el debido comportamiento del individuo y el grupo.

El rito, pues, pertenece al orden de la acción. Es una palabra eficaz. Es un lenguaje performativo eficaz que no pretende argumentar o persuadir, sino que "lo que se dice es lo que se hace"<sup>57</sup>, porque une –"sim-boliza"– la acción significativa o simbolizante y su significado o aquello que es simbolizado.

Una característica del rito es su dimensión social<sup>58</sup>. Durkheim subraya esta característica, llegando a afirmar que el rito representa el equilibrio social y la cohesión del grupo, en cuanto permite la identificación del individuo con el grupo y la identificación del grupo mismo. Como anota Didier: "La vida humana en su relación con su fundamento último no es la vida individual sino la comunidad que se constituye como tal en el rito y que se protege contra el peligro que para ella puede representar el individuo"<sup>59</sup>.

Otra característica del rito es expresar la condición humana. LéviStrauss dice que la relación estructural entre el mito y el rito representa el drama fundamental de la existencia humana, drama que él denomina "ansiedad epistemológica", es decir, desproporción

57 *Ibidem*.

58 A propósito de la dimensión social y significativa del rito, escribe Cazeneuve: «Los ritos religiosos sitúan al hombre respecto de su propia condición y de aquello que lo sobrepasa, realizan la separación y comunicación, al mismo tiempo, entre la condición humana y lo numinoso incondicionado, de modo tal que el hombre puede ganar acceso a la potencia sin sustraerse a la protección de sus cuadros sociales que lo definen y le asignan un lugar». *Ibidem*, p. 190.

59 Raymond Didier, *L'Eucharistie et le sens des sacrements* (Lyon: Profac. Faculté de Théologie de Lyon, 1971), 179.

entre el ser y el deber ser<sup>60</sup>. El mito funciona, según este autor, como operador lógico de la necesidad humana de pensar el mundo para ubicarnos en él y así identificarnos e identificar el mundo que nos rodea. Por su parte, el rito, al hacer realidad el mito, realiza dicha identificación: hace significativa su existencia, resuelve la tensión que experimentamos entre nuestra condición humana y una realidad incondicionada que nos trasciende.

Una última consideración a propósito del rito es el criterio hermenéutico de correlación. Para que el rito sea significativo tiene que corresponder al horizonte de comprensión y universo simbólico de una cultura, responder a las circunstancias propias de un espacio y tiempo históricos, a las necesidades concretas de una comunidad humana. Sólo así puede remitir a su significado, es decir, establecer la relación entre la acción inmanente y la realidad trascendente: ser "simbólico", ser transparente. De lo contrario el rito resulta opaco y, por lo tanto, ineficaz, pues en vez de unir separa y, con Boff, se puede decir que es "dia-bólico".

## **Y a manera de conclusión**

---

La anécdota que recordé al comenzar este artículo resulta oportuna como conclusión: la posibilidad de hablar de la experiencia de Dios a un grupo de universitarios, en lugar de convencerlos con pruebas filosóficas de la existencia de Dios, orientó mi investigación y reflexión teológica durante muchos años y continúa inquietándome. También me condujo hacia autores que se han ocupado y siguen ocupándose del lenguaje: del lenguaje humano y del lenguaje religioso.

Las páginas anteriores actualizan el primer intento de reflexión, incorporando el trabajo de autores que no alcancé a abordar en mi primer trabajo. Y no puedo decir que es el momento de poner punto final. Continuará. El estudio de la experiencia religiosa y del lenguaje

60 Cf. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958), 205-223.

religioso que la expresa es apenas incipiente y espero poder llenar muchas páginas.

Con esta propuesta espero contribuir a la elaboración de nuevos planteamientos en torno a la sacramentología general como sacramentología fundamental, que aborde no solamente los siete signos sacramentales sino la sacramentalidad de la experiencia cristiana, la sacramentalidad de la historia de la salvación, la sacramentalidad de Cristo y de la Iglesia, la sacramentalidad de cada ser humano, en particular la sacramentalidad del pobre y del necesitado, en quienes Cristo se hace "real y verdaderamente" presente. Pero también, y al mismo tiempo, contribución al acercamiento antropológico y teológico al hecho religioso en sus dos componentes: la experiencia religiosa y el lenguaje que interpreta y expresa dicha experiencia

## Bibliografía

---

- Barthès, Roland. *Elementos de semiología*. Madrid: Comunicación Serie B, 1971.
- Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística general*. Tomo I. México: Siglo XXI, 1978.
- Bernard, Claude. *Théologie Symbolique*. Paris: Téqui, 1978.
- Boff, Leonardo. *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*. Bogotá: Indoamerican Press, 1988.
- Borobio, Dionisio. *Sacramentos y etapas de la vida: Una visión antropológica de los sacramentos*. Salamanca: Sígueme, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Sacramentos en comunidad. Comprender-Celebrar-Vivir. Para una catequesis a jóvenes y adultos*. Bilbao: DDB, 1985.
- Bouillard, Henri. «La catégorie du sacré dans la science des religions». En *Le Sacré*. Paris: Aubier, 1974.
- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1976.

- Cassirer, Ernst. *Language and Myth*. New York: Harper, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Castillo, José María. *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Cazeneuve, Jean. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- Chauvet, Louis-Marie. *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*. Paris: Cerf, 1979.
- Corpas de Posada, Isabel. *Teología de los sacramentos: Experiencia cristiana y lenguaje sacramental eclesial*. Bogotá: San Pablo, 1995.
- Cox, Harvey. *La religión de la ciudad secular*. Santander: Sal Terrae, 1985.
- Croatto, José Severino. *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*. Estella: Verbo Divino, 2002.
- Delumeau, Jean. *El hecho religioso*. Enciclopedia de las Religiones. México: Siglo XXI, 1997.
- De Saussure, Ferdinand. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1968.
- Didier, Raymond. *L'Eucharistie et le sens des sacrements*. Lyon: Profac. Faculté de Théologie de Lyon, 1971.
- Díez de Velasco, Francisco y García Bazán, Francisco (Editores). *El estudio de la religión*. Madrid: Trotta, 2002.
- Durán Casas, Vicente; Scannone, Juan Carlos; y Silva, Eduardo (Compiladores). *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2004.
- Durkheim, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1960.

- Eberhard, Jüngel. *El ser sacramental*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Eliade, Mircea. *El hombre y lo sagrado*. Buenos Aires: Megapolis, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama, 1973. 2.<sup>a</sup> Edición.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones del Instituto de Estudios Políticos, 1964.
- Eliade, Mircea y Couliano, Joan P. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007.
- Estrada, Juan Antonio. *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II*. Bilbao: DDB, 2006.
- Ferrándiz García, Aurelio. *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2004.
- Fierro Bardaji, Alfredo. *El hecho religioso*. Barcelona: Salvat, 1984.
- Gadamer, Hans George. *Le problème de la conscience historique*. Louvain-Paris: Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Verdad y método*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Guerra Gómez, Manuel. *Historia de las religiones*. Madrid: BAC, 2002.
- Guerrero, José Ramón. *Experiencia de Dios y catequesis*. Madrid: PPC, 1975.
- Heidegger, Martin. *Acheminement vers la Parole*. Paris: Gallimard, 1976.
- James, Edwin Oliver. *Introducción a la historia comparada de las religiones*. Madrid: Cristiandad, 1973.

- Kung, Hans. *En busca de nuestras huellas: dimensión espiritual de las religiones del mundo*. Madrid: Debate, 2004.
- Ladrière, Jean. «Le discours théologique et le symbole». *Révue de Sciences Religieuses* 49 (1975): 116-145.
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton, 1967.
- Lucas, Juan de Sahagún. *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid: BAC, 1999.
- Marcos, Sylvia (Editora). *Religión y género*. Madrid: Trotta, 2004.
- Maldonado, Luis. *Sacramentalidad evangélica: signos de la Presencia para el camino*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- Mardones, José María. *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- \_\_\_\_\_. *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- Martin Velasco, Juan. *Introducción a la fenomenología religiosa*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Mauss, Marcel. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral, 1970.
- Otto, Rudolf. *Lo santo*. Madrid: Revista de Occidente, 1968.
- Pannikar, Raymond. «Le mythe comme histoire sacré. Shunashopa, un mythe de la condition humaine». En *Le Sacré*. Paris: Aubier, 1974.
- Parra, Alberto. *Sacramentos de la fe*. Bogota: PUJ Facultad de Teología. Colección Profesores, sin fecha.
- Pikaza, Xabier. *Para comprender: hombre y mujer en las religiones*. Estella: Verbo Divino, 1996.
- Poupard, Paul. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder, 1997.

- Rahner, Karl. «Para una teología del símbolo». En *Escritos IV*. Madrid: Cristiandad, 1962.
- \_\_\_\_\_. *La Iglesia y los sacramentos*. Barcelona: Herder, 1964.
- \_\_\_\_\_. «Para una teología del símbolo». En *Escritos IV*. Madrid: Cristiandad, 1962.
- Ratzinger, Joseph. *Ser cristiano*. Salamanca: Sígueme, 1967.
- Ricoeur, Paul. «Parole et symbole». *Revue de Sciences Religieuses* 49 (1975): 142-161.
- Rodríguez Santidrian, Pedro. *Diccionario de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- Salas Astrain, Ricardo. *Lo sagrado y lo humano*. Santiago de Chile: San Pablo, 1996.
- Samuel, Albert. *Para comprender las religiones en nuestro tiempo*. Estella: Verbo Divino, 1989.
- Schillebeeckx, Edward. *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*. Burgos: Dinor, 1971.
- \_\_\_\_\_. *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de Saint Thomas à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*. Fribourg: Academic Press, 2004.
- Tamayo, Juan José. *Los sacramentos, liturgia del prójimo*. Madrid: Trotta, 1995.
- Torres Queiruga, Andres. *10 palabras clave en religión*. Estella: Verbo Divino, 1992.
- Ulrich, Ferdinand. «El hombre y la palabra: Antropología de la palabra como símbolo». En *Mysterium Salutis II*, 2. Madrid: Cristiandad, 1969.
- Van Der Leeuw, Gerardus. *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Vasquez Borau, Jose Luis. *El hecho religioso: símbolos, mitos y ritos de las religiones*. Madrid: San Pablo, 2003.

Velasco, Juan Martin. *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: San Pablo, 1993.

\_\_\_\_\_. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1998.

Vergotte, Antoine. *Interprétation du langage religieux*. Paris: Seuil, 1974.

*Recibido: marzo de 2010*

*Arbitrado: junio de 2010*