



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 12

CB 117 PASTORAL Y PEDAGOGÍA BÍBLICA

Cibien, Carlo. “Gestos”. En *Nuevo Diccionario de Liturgia*, editado por Domenico Sartore y Achille M. Triacca, 913-929. Madrid: Ediciones Paulinas, 2002.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

la comunicación, además de sentido pastoral. Para crear la mentalidad nueva que exige la misión de presidir, no bastan las indicaciones de las rúbricas: hace falta reflexión, espíritu de oración, aplicación constante. Es una tarea —un ministerio— difícil, pero necesaria para hacer de la liturgia una acción viva para un pueblo vivo.

[/ Animación].

NOTAS: ¹ Cf *QL* 1 (1910) 1, presentación del primer número de la revista — ² Cf el magnífico comentario de P.-M. Gy, en *MD* 77 (1964) 33-39; F. Tollu, *La formation liturgique des futurs prêtres*, en *MD* 78 (1964) 82-96; varias aportaciones en *RL* 52 (1965) n. 3, en particular la de C. Vagaggini, *Spiritualità sacerdotale e spiritualità liturgica*, 285-312; D. Sartore, *Aspetti e problemi della vita liturgica nei seminari*, en *RL* 58 (1971) 163-172 — ³ S. Congr. pro inst. cath., *Instructio pro institutione liturgica in seminariis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1979; también en *Not* 159 (1979) 526-565. Sobre el documento cf la presentación del card. Garrone en *Oss. Rom.*, 28-6-1979; varias aportaciones en *Sem* 1979/4 (*De formatione liturgica*); A.M. Triacca, *A proposito della recente istruzione sulla formazione liturgica nei seminari*, en *Not* 160 (1979) 621-639; R. González, *La "Instructio de institutione liturgica in seminariis"*, en *Ph* 116 (1980) 135-141; A. Cuva, *Genesi, istanze di fondo e articolazione dell'Istruzione sulla formazione liturgica nei seminari*, en *Sal* 42 (1980) 807-833 — ⁴ A. Cuva, *La formazione liturgica dei chierici nei documenti ecclesiastici da S. Pio X a oggi*, en *RL* 55 (1968) 702-729. En 1965 la s. Congr. de seminarios había emanado una *Instructio de sacrorum alumnorum liturgica institutione* (cf texto en *Sem* 1966/1), nunca

publicada en *AAS* — ⁵ *Documentos de la CEE*, BAC 459, Madrid 1984, 789 — ⁶ S. Congr. pro inst. cath., *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, n. 52 — ⁷ Cf M. Maziers, *Le presbyterium et le séminaire*, en *Sem* 21 (1969) 88-96 — ⁸ Cf A. Pardo, *Liturgia de la eucaristía*, Libros de la comunidad, Madrid 1979, 193-203 — ⁹ Cf J. Pascher, *Die Beziehung zwischen der hl. Liturgie und der persönlichen Frömmigkeit des einzelnen Gläubigen*, en *Sem* 20 (1968) 615-638 — ¹⁰ Sobre este aspecto tan importante y novedoso de la formación de los futuros sacerdotes, cf card. G. Lercardo, *Sacerdotem oportet praeesse: lo stile della celebrazione*, en *RPL* 13 (1965) 511-536; R. Gantoy, *Présider l'assemblée liturgique, en Paroisse et liturgie* 1969, 513-527; *NPL* 103 (1973) (*Comment célébrons nous?*); F. Rainoldi-G. Sobrero, *Costruire una celebrazione*, en *MA* 24 (1978) 22-29; E. Costa-L. Della Torre-F. Rainoldi, *Interpretare il rito della messa. Progetto-Programma-Regia*, Queriniana, Brescia 1980; CNPL, *Celebrare con il Messale del Vat. II. Orientamenti pastorali - Indicazioni pratiche*, LDC, Turin 1980. De gran utilidad resultaron también las orientaciones de L. Brandolini en *Guida liturgica* de la diócesis del Lazio 1978-79 — ¹¹ Cf la última referencia de la nota anterior.

D. Sartore

BIBLIOGRAFÍA: Carmona García M., *La formación litúrgica en el Seminario de Jaén*, en "Phase" 112 (1979) 321-326; González Cougil R., *La liturgia en el Seminario de Orense*, ib, 327-336; Martín Patino J.M., *Liturgia y formación sacerdotal*, ib, 21 (1964) 211-233; Martín Pindado V., *Los futuros presidentes de la celebración y su sentido actual de la liturgia*, ib, 112 (1979) 313-320. Véase también la bibliografía de *Estilos celebrativos, Formación litúrgica, Ministerios y Sacerdocio*.

G

GESTOS

SUMARIO: I. Introducción - II. Hacia una metodología de aproximación al gesto litúrgico: 1. Las "constantes" bíblicas de la gestualidad: a) La elección de una mujer para Isaac, hijo de Abrahán, b) David transporta el arca a Jerusalén, c) La oración de Salomón para la consagración del templo, d) Conclusiones previas; 2. Fundamento cristológico de la gestualidad litúrgica - III. Los gestos en la liturgia: 1. Necesidad de formación para la expresión gestual; 2. Los gestos en los nuevos "Rituales": a) Ordenación general del Misal Romano, b) Ritual del Bautismo de Niños, c) Ritual de la Confirmación, d) Ritual de la Penitencia, e) Ritual de la Unción y de la pastoral de enfermos, f) Ritual del Matrimonio, g) Ritual de Ordenes, h) Ordenación general de la liturgia de las Horas; 3. La imposición de las manos - IV. Unidad en la diversidad - V. Hacia una teología del gesto litúrgico.

I. Introducción

Bajo la presión de las superestructuras, el hombre de hoy ha dejado de *vivir* lo cotidiano, y más bien lo sufre. Y lo cotidiano está hecho de modas, de necesidades creadas, de informaciones, de nociones, de lugares comunes, que constituyen también la *cultura* del hombre. Es verdad que el sistema social inventa una serie de defensas para que parezcan atenuadas las constricciones a las que está sometido el individuo, pero en realidad se trata de pseudodefensas. El tiempo libre, que antes se reservaba al reposo con el fin de recuperar las fuerzas físicas para el trabajo, hoy está instrumen-

talizado al servicio de la industria del *loisir*. Y como hoy el trabajo es frecuentemente sedentario, la industria del tiempo libre se interesa más que nada por el cuerpo del hombre, pero siempre con las mismas intenciones. Se lava el cuerpo, se lo viste, se lo perfuma, se lo alimenta racionalmente, se lo entrena, se lo rejuvenece: obviamente, cada verbo está apuntalado por el consiguiente equipo organizado, que vive a costa del individuo asistido.

Ahora bien, todo esto no facilita ciertamente el desarrollo global de la persona.

Entonces es indispensable intentar recomponer al hombre en su unidad global, unidad que debe conservarse en el trabajo y en el tiempo libre, pero también en otros campos que ciertos análisis sociológicos han olvidado o excluido desde una previa toma de posición. Presupuesto de esta recomposición es el redescubrimiento de la persona como organismo vivo en su globalidad, y la consiguiente acentuación del valor del cuerpo para la expresión y la interacción humanas. Se presentan así, también en el ámbito de la antropología religiosa, no pocos interrogantes sobre el sentido de la persona y del hombre¹.

Bajo el impulso de las ciencias humanas² y a la luz de la cuestión hermenéutica, se pone en tela de juicio ese modelo cultural que, en términos bastante más sofisticados

que lo hiciera el sistema capitalista nacido de la revolución industrial, reduce la persona a un objeto que se puede descomponer en múltiples partes y explotar en cada una de ellas. A partir de este juicio, el mismo concepto de *cuerpo* se profundiza en el más rico de *corporeidad* . “A diferencia del cuerpo —escribe Metz—, la corporeidad pretende superar la discusión clásica de la relación cuerpo-alma, para mostrar el carácter del cuerpo en su integridad humana, que determina también la subjetividad humana y sus comportamientos. Mientras *cuerpo* indica sobre todo el estado del hombre hecho (*a posteriori*), *corporeidad* indica un estado originario —sobre el que sólo se puede reflexionar trascendentalmente— del hombre uno y completo”³. En esta línea de profundización y de dialéctica frente a las otras posiciones, por ejemplo del estructuralismo francés⁴, se sitúa también el Vat. II cuando afirma en la constitución pastoral *Gaudium et spes* : “En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza al Creador” (n. 14). La libre alabanza al Creador de que habla GS halla su plena actuación en la liturgia, y se manifiesta visiblemente a través de la *gestualidad litúrgica* .

Si, desde el punto de vista de los principios, la propuesta de esta antropología teológica⁵ es aceptable también en el campo litúrgico, queda sólo por dar el paso, bajo ningún concepto fácil, de la teoría a la praxis. Dos factores hacen este paso hoy particularmente dificultoso. El primero es de tipo metodológico. Tras haber descubierto los condicionamientos del hombre, existe la *tentación* de usar los mis-

mos mecanismos para un *fin bueno* ; el problema radica en que no siempre caemos en la cuenta de que somos *tentados* . El segundo hecho es de tipo temático. Mientras se ha puesto en marcha un notable esfuerzo de búsqueda por lo que se refiere a la parte *hablada* de la liturgia, poco o nada se ha hecho por la parte *ejecutada* , olvidando que la liturgia es palabra y gesto⁶. Ciertamente es más fácil analizar un documento escrito; el desarrollo mismo de la semiología lo demuestra, cuando prefiere moverse en el campo de la expresión icónico-gráfica a hacerlo en el de la cinética o de la agógica; pero así, mientras que *la palabra* es objeto de estudio y de profundización continua, falta para el gesto litúrgico un estudio paralelo y se le abandona en manos del rubricismo o de la improvisación⁷.

II. Hacia una metodología de aproximación al gesto litúrgico

Una vez indicadas las anteriores dificultades, no queda sino proponer un método que nos permita vivir el gesto litúrgico con mayor intensidad y verdad.

1. LAS “CONSTANTES” BÍBLICAS DE LA GESTUALIDAD. En una obra escrita poco antes del Vat. II, Louis Bouyer decía: “No hay acontecimiento cristiano, no hay rito que pueda ser acogido en la fe independientemente de la palabra de Dios que le da su sentido”⁸. Semejante afirmación la ratifica el Vat. II en el capítulo conclusivo de la constitución dogmática *Dei verbum* : “La Escritura debe ser el alma de la teología” (n. 24); “desconocer la Escritura es desconocer a Cristo” (n. 25)⁹. Ahora bien, si el tema de los *gestos* se coloca ciertamente sobre el

telón de fondo de otras voces de este Diccionario referidas a las ciencias humanas [/ *Antropología cultural*; / *Fiesta/Fiestas*; / *Psicología*; especialmente / *Rito/Ritos* y / *Signo/Símbolo*; también *Canto y música*; / *Celebración*; / *Creatividad*; / *Culto*; / *Participación*; / *Procesión*], en esta voz intentamos subrayar de manera especial que el gesto litúrgico, de por sí, encuentra un contexto cultural bastante preciso en la fe cristiana y en la historia de la salvación según el testimonio ofrecido por la biblia y por la tradición litúrgica. Hacer un elenco más o menos completo de las expresiones gestuales contenidas en la biblia¹⁰ tendría solamente el sentido de una pura documentación. Nuestro intento es captar el sentido del gesto litúrgico y descubrir las motivaciones profundas por las que se le cumple, teniendo como punto de referencia la experiencia viva de la Escritura. Para hacerlo, nos limitamos a analizar tres pasajes veterotestamentarios, elegidos en base al progresivo desarrollo de los gestos rituales.

a) *La elección de una mujer para Isaac, hijo de Abrahán* (Gén 24,1-28.40.52). En este pasaje redaccional complejo¹¹ encontramos una primera descripción de la actitud de un *orante*. Nos testimonia el proceso de apropiación ritual llevado a cabo por Israel frente a las tradiciones más antiguas¹². Abrahán, ya viejo, es aquel a quien Yavé ha bendecido (v. 1). La bendición es importante, porque define claramente el marco del pasaje que estamos examinando. El patriarca llama al siervo más anciano, el hombre de confianza, y le hace jurar (vv. 2-4.9) con el gesto de contacto con el órgano de la generación: gesto tan significativo como sustancial, unido a la bendición del v. 1 (cf Gén 12,2-3). El

juramento tiene como fondo la promesa de Yavé. El hombre debe poner las condiciones para que esta promesa se cumpla (v. 7). Cumplido el juramento y llegado el siervo a la tierra natal de Abrahán (vv. 9-11), la fuente yavista trae la oración del siervo mismo (vv. 12-14). Cuando la petición contenida en la oración es realizada por Yavé bajo la atenta mirada del siervo (v. 21)¹³, éste, “postrándose en tierra, adoró a Yavé diciendo: Bendito sea Yavé...” (vv. 26-27)¹⁴. Esta segunda oración del siervo es intencionadamente una *bendición* que, intensificada por el gesto de la postración que la acompaña, halla su motivación no sólo en la gracia obtenida, sino en la enésima experiencia de la *bendición activa* y constante de Yavé y de su *hesed* (v. 27), a la que se une —contrariamente al v. 12— también la *emet*, para formar el binomio clásico: *benevolencia y fidelidad*. El mismo rito (postración, adoración, bendición) se cumple en el v. 52, cuando el siervo está finalmente seguro de poder respetar enteramente el juramento hecho. El v. 40 —paralelo del v. 7— subraya la constante relación que une a Abrahán con su Dios: si Abrahán *camina continuamente*¹⁵ en la presencia de Yavé, Yavé por su parte hace prosperar el viaje del siervo; el Dios que acompaña a Abrahán sigue al siervo de éste, que puede orar a Dios en todo tiempo y lugar.

El gesto ritual del siervo no se debe, por tanto, entender ni analizar como *módulo gestual* en su paradigmaticidad formal, sino como *fenómeno* de la fe de Abrahán en el siervo y de la bendición experimentada por Abrahán a través del siervo.

b) *David transporta el arca a Jerusalén* (2 Sam 6,12-23). Conquistada Jerusalén, una de sus empresas

principales, David quiso transportar allí el arca de Dios. Fracasado un primer intento, que podríamos llamar *político* (cf 2 Sam 6,1-10)¹⁶, el hijo de Jesé vuelve a intentar la empresa, esta vez en un contexto religioso. La alegría que había caracterizado el primer intento (v. 5) se traduce en el verbo *shq*¹⁷, que tiene un significado bastante material. Muy diferente es la manifestación de júbilo que acompaña al segundo intento, en el que toman parte también los levitas (cf 1 Crón 15,2.4.11-26) y durante el cual se realizan sacrificios (v. 13). David aparece ceñido con el *efod* y expresa su gozo con una típica danza cultural, traducida en el verbo *kirker* (de la raíz *krr*) en los vv. 14 y 16. La etimología verbal indica un movimiento circular frenético (véase la forma adverbial *con todas las fuerzas* del v. 14), marcado por pasos adelante y atrás¹⁸. A este verbo va unido *pzz* (= saltar) del v. 16. Nada puede impedir la alegría de David ante el arca de Dios que vuelve a Jerusalén. Al desprecio de Micol (v. 20), David responde con simplicidad, como le dicta su ánimo religioso: “Yo he danzado (he hecho *rqd*= el saltimbanqui)¹⁹ ante Yavé... y me humillaré todavía más que esto y seré vil...” (vv. 21-22). La respuesta de David y su comportamiento están motivados por un acontecimiento que afecta a toda la historia de la salvación: “Yavé... me eligió (ha hecho *bhr* de mí) —dice David— con preferencia a tu padre” (v. 21).

Cada gesto realizado por David adquiere un sentido particular por el hecho de haber sido realizado “ante Yavé”, por el hecho de que él lo cumple como animador de la asamblea festiva. Ningún pudor detiene al elegido de Yavé.

c) *La oración de Salomón para*

la consagración del templo (1 Re 8,22-66). El deseo de David de construir una casa para el arca de Dios (cf 2 Sam 7,1-3) halla una digna realización con Salomón. A la religiosidad impulsiva de David se contraponen el moderado ritualismo de esta página bíblica. Bastante elaborado redaccionalmente, este texto se remonta a la época posexílica. Alrededor de un antiguo núcleo histórico se han coagulado unas añadiduras provenientes de las fuentes sacerdotal y deuteronomista. El v. 22 contiene un complejo gestual claramente definido: “Salomón se puso *delante* del altar de Yavé *en presencia* de toda la asamblea de Israel, y, *tendiendo las manos al cielo...*”. Además de la posición (de pie: *'md*), hay que señalar las dos preposiciones técnicas: *lipne* (*delante*, usado normalmente en contexto cultural y referido a Dios) y *neged* (*en presencia de*, no usado nunca en referencia a Dios); la acción de tender las manos (*prs kappajim*) al cielo; finalmente, la presencia de la asamblea cúllica convocada, comprendiendo a todo Israel (*kol qahal*). Esta detallada descripción puede parecer pesada, pero tiene como presupuesto la *sed de ritualidad* motivada por la abstinencia cultural que caracteriza el período exílico y poseílico. Israel sueña con un sacerdote majestuoso y solemne, un nuevo Moisés (héroe de la alianza), un nuevo David (héroe de la promesa). Tras esta fachada un tanto fastuosa está la voluntad de conversión expresada en la larga letanía penitencial de los vv. 30-53²⁰, voluntad hecha eficaz por la bendición que Salomón en voz alta (*qol gadol*) impetra sobre el pueblo de Yavé: “Que Yavé, nuestro Dios, sea con nosotros..., incline nuestro corazón hacia sí...” (vv. 57-58). En el fondo, es éste el gesto más importante y comprometido.

d) *Conclusiones previas.* En los tres pasos veterotestamentarios analizados, la expresión gestual es la exteriorización-expresión de un estado interior adquirido. El alma habla en el cuerpo, y en este colquio se manifiesta la persona total. Sin embargo, es imposible hablar de exteriorización si antes no se tiene una interiorización, un estado interior adquirido. Esta *interiorización* es la primera de las constantes bíblicas del gesto religioso. Se funda sobre una experiencia vital de Dios. Si en Abrahán se da el encuentro directo con Dios que se manifiesta (cf Gén 12,1-3.7), y si en David este encuentro tiene lugar a través de la consagración regia (cf 1 Sam 16,12b-13), hoy para los cristianos esta experiencia vital se hace dentro de la comunidad eclesial en la celebración de los sacramentos. Más aún: en esta experiencia de Dios, los protagonistas realizan cambios fundamentales. Abrahán cambia de nombre y deja su tierra de origen; el cristiano en el bautismo recibe un nombre y entra en la realidad de Cristo salvador.

Otra constante, menos importante, pero no despreciable *a priori*, es la *adaptación cultural*. El complejo gestual presente en la oración salomónica está influido ciertamente por la experiencia del exilio vivido en contacto con formas rituales bastante evolucionadas. Mucho más simples e inmediatos son en cambio los gestos que acompañan al traslado del arca. Por su parte, el gesto realizado por el siervo de Abrahán durante el juramento es derivación de costumbres tribales. Cada uno de estos gestos se ha tomado de una cultura particular y se ha adaptado a la propia con un enriquecimiento o sustitución del significado originario. Algunos gestos se han fijado en el curso de su evolución cultural, especializándose y asumiendo un

significado particular; piénsese en la oración con las manos tendidas al cielo. Otros gestos se han perdido. Esta segunda constante de la adaptación cultural es hoy particularmente problemática por la aceleración progresiva del cambio de las modas culturales.

Una tercera constante, que se desprende del análisis diacrónico de los tres ejemplos citados, es la del *desarrollo de lo simple a lo complejo*. Basta una confrontación del gesto único de adoración del siervo de Abrahán, repetido en Gén 24,26 y 52, con el ceremonial salomónico. Todo gesto litúrgico tiene inicialmente una estructura simple y un significado preciso. Después, con la ritualización del gesto, a la simplicidad inicial se sobreponen nuevas aportaciones no siempre coherentes con el núcleo originario. En la reciente reforma litúrgica ha sido recuperada la "noble sencillez" de los ritos (SC 34), evidenciando el núcleo originario oscurecido por las complicaciones posteriores. Estas tres constantes, en su importancia decreciente, no se ignoran en la utilización (y posterior análisis) de los gestos litúrgicos.

Junto a ellas se debe tener presente otro principio, que nos obliga a distinguir gesto y / rito. En cuanto manifestación de un estado anterior, "el gesto no se adecua al lenguaje [en nuestro caso al *rito*], porque el gesto está en el origen del lenguaje como la *palabra* está en el origen de la *lengua*. El gesto es la expresión originaria y todavía en parte espontánea, es el lenguaje en estado naciente"²¹. También el aparato gestual salomónico, que es el más elaborado de los tres que hemos examinado, se hace expresión creadora de una realidad nueva, sacramento de la fe del pueblo de Dios, signo de la *brit* (promesa-alianza). Los gestos realizados por Salomón

son, en este caso, la expresión de la *mens* religiosa de la asamblea. Su espectacularidad no es componente sólo exterior, pues subyace al fuerte deseo de la bendición divina. La simplicidad estructural del primer y segundo ejemplo, aun denunciando los calcos culturales efectuados por Israel, ya contiene y evidencia la transignificación efectuada sobre sus modelos y posibilitada por las nuevas categorías teológicas que el siervo de Abrahán y David han interiorizado también mediante la aportación del hagiógrafo. Su gesto se hace respuesta humana al acontecimiento teofánico en el *hic et nunc* histórico a través de la corporeidad.

2. FUNDAMENTO CRISTOLÓGICO DE LA GESTUALIDAD LITÚRGICA. El máximo acontecimiento de interiorización para el hombre se posibilita *en y por* Cristo. Cristo, que asume la dimensión de la corporeidad humana —según el autor de la carta a los Hebreos, “al entrar en este mundo... dijo: No has querido ni sacrificio ni oblación; en cambio, me has formado un cuerpo” (10,5; cf Sal 40,7)—, es el núcleo primordial del cual deriva cualquier otro gesto litúrgico, puesto que nuestra *gestualidad litúrgica* está modelada y modulada sobre la gestualidad de Cristo. Es la invitación que Tertuliano, a finales del s. II, dirigía a los cristianos poniendo su *distinguo* respecto a la costumbre judía: “Nosotros, en cambio, no sólo alzamos [las manos], sino también las extendemos (*expandimus*, cf 1 Tim 2,8). Imitamos así la pasión (*e dominica passione modulantes*); y entonces, orando, hacemos nuestra profesión de fe a Cristo”²².

Tertuliano invita así a modelar la *dominica oratio* según la *dominica passio*. En efecto, es de la experiencia pascual, iniciada en el bautismo (cf Rom 6,3-5; Col 2,12), de donde

se origina y fundamenta la *gestualidad litúrgica*²³. Pero ésta se dilata hasta implicar todos los momentos de la vida del cristiano. Si en el momento litúrgico el gesto tiene función sacramental y se hace *acontecimiento* en tensión entre el polo anamnético y el polo escatológico, no se debe olvidar la intrínseca componente finalizante, sin la cual el gesto tendría sentido solamente en el momento litúrgico, quedando separado del resto de la existencia de quien lo realiza²⁴. La *SC* afirma que “la liturgia es la cumbre a la cual tiende toda la *actividad* de la iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza”. Todos los bautizados reunidos en asamblea alaban a Dios en la iglesia y toman parte en la eucaristía, pero después “la liturgia misma impulsa a los fieles a que, saciados con los sacramentos pascuales, sean *concordes en la piedad*; ruega a Dios que *conserven en su vida lo que recibieron en la fe*” (*SC* 10). “En efecto, la liturgia... contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera iglesia. Es característico de la iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles” (*SC* 2).

La componente “*simbólica*” de la *gestualidad litúrgica*. El hecho de que también la liturgia, como la iglesia, sea “a la vez, humana y divina” nos invita a considerar las valencias simbólicas de los gestos que acompañan a toda celebración litúrgica. Sin embargo, no lo haremos utilizando las categorías de la filosofía del lenguaje, de la psicopsicología o de la semiología, porque estas metodologías de análisis están actualmente todavía en proceso de búsqueda por lo que a este tema se refiere. Acostumbradas a analizar *protocolos*, se encuentran

desarmadas ante el gesto, sobre todo si se trata del gesto en contexto litúrgico religioso. En cambio, nos remitiremos a las categorías bíblico-litúrgicas de la historia de la salvación.

¿ Símbolo, nos lo recuerda la etimología griega *syn-ballô*, equivale por definición a poner junto. Por esta unión se renovaba una realidad, se hacía posible un reconocimiento o una identificación. En la historia de la salvación, el máximo acontecimiento de *simbolización* se inauguró con la encarnación del Hijo, y se prolonga mediante el sopro vivificante del Espíritu de Dios (cf 2 Tes 2,13; 2 Cor 13,17; Gál 4,4-6) en espera de su completa actuación en Dios (cf 1 Tes 4,17-18; 5,23-25; 1 Cor 5,28). El Hijo, en su encarnación, no está separado del Padre que lo ha enviado, sino que, en el gesto supremo de su humanidad ofrecida e inmolada, la muerte de cruz, obtiene del Padre la salvación para la humanidad redimida en su resurrección. En este acto divino-humano realizado “de una vez para siempre” (Heb 9,12) el hombre no queda fuera como algo extraño, sino que es llamado a participar por el Espíritu Santo, en María, en la iglesia y por el Hijo, que le invita a hacer todo lo que él ha hecho (Lc 22,19). El “de una vez para siempre” (*ephápax*: Heb 9,12) de Cristo se hace así para el hombre el “cuantas veces” (*hosákis*: 1 Cor 11,25-26) en lo cotidiano, a través de la experiencia sacramental. Referido constantemente a la economía trinitaria, el símbolo sacramental adquiere su verdadera fuerza (esta referencia no se identifica simplemente con el *ex opere operato* en perjuicio de quien actúa y de lo que se actúa). Así, el sacramento pasa a ser lugar y tiempo privilegiado del *encuentro eficaz* entre la corporeidad del hombre y Dios, en el culto que se le

ofrece en-con-por Cristo en el Espíritu Santo. Es fácil comprender la precariedad, pero al mismo tiempo la profundidad, de este encuentro si se examina dónde recae el peso de nuestra atención y de nuestro compromiso sacramental. Todos los gestos que realizamos durante la celebración litúrgica entran en esta dinámica simbólica, por la cual el intercambiarse un signo de paz, por ejemplo, se lee, más allá de su componente cultural (el normal apretón de manos o el beso entre parientes), como sacramento de la reconciliación efectuada en Cristo.

El gesto litúrgico en sus dos niveles, cultural y simbólico-sacramental, testimonia fenoméricamente la actividad *sinérgica* (teándrica); pero, por su componente simbólica, supera el simple nivel signico, en cuanto que actúa lo que significa. Todo gesto litúrgico puede, por tanto, ser aceptado sólo si puede superar el doble examen de la adaptación cultural y del simbolismo sacramental; este último, como se ha visto, efectuado mediante una confrontación con las categorías de la historia de la salvación²⁵.

III. Los gestos en la liturgia

El doble nivel que hemos indicado encuentra su inmediata correspondencia en la conciencia que la *SC* tiene del hecho de que la liturgia “consta de una parte que es inmutable, por ser de institución divina, y de otras partes sujetas al cambio, que en el decurso del tiempo pueden y aun deben variar, si es que en ellas se han introducido elementos que no responden tan bien a la naturaleza íntima de la misma liturgia o han llegado a ser menos apropiados. En esta forma, los textos y los ritos se han de ordenar de manera que expresen con mayor claridad las

cosas santas que significan y, en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y *participar* en ellas por medio de una *celebración plena, activa y comunitaria*" (SC 21).

1. NECESIDAD DE FORMACIÓN PARA LA EXPRESIÓN GESTUAL. Pero no basta la reforma litúrgica para que se alcance esa meta. Si "de la liturgia... se obtiene... la santificación de los hombres en Cristo y la glorificación de Dios" (SC 10), para realizar esto "es necesario que los fieles [...] pongan su alma en consonancia con su voz" (SC 11); es la regla de oro sugerida ya por Tertuliano y por Cipriano²⁶. "Por esta razón, los pastores de almas deben vigilar para que en la acción litúrgica no sólo se observen las leyes relativas a la celebración válida y lícita, sino también para que los fieles participen en ella *consciente, activa y fructuosamente*" (SC 11; cf 14; 19; 48; PO 5). Ahora bien, el compromiso formativo de los pastores, orientado a que los fieles particulares se vean implicados en las acciones sagradas de diversas maneras "según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual" (SC 26), deberá tener por objeto "las aclamaciones..., las respuestas, la salmodia, las antifonas, los cantos, y también las *acciones o gestos y posturas corporales*" (SC 30).

2. LOS GESTOS EN LOS NUEVOS "RITUALES". Para ayudar a esta obra formativa, creemos que puede ser útil ante todo darse cuenta de lo amplia que es la componente gestual de los nuevos *Rituales* reformados.

a) *Ordenación general del Misal Romano*. La *OGMR* nos recuerda que "la *postura uniforme* seguida por todos los que toman parte en la

celebración es un signo de comunidad y unidad de la asamblea, ya que expresa y fomenta al mismo tiempo la unanimidad (*mens et animi sensus*) de todos los participantes" (n. 20). Inmediatamente se dice cuáles son estas posturas corporales: el *estar de pie* (al empezar el canto de entrada, o mientras el sacerdote se acerca al altar, hasta la colecta, incluida; durante la proclamación del evangelio; durante la profesión de fe y la oración universal; de la oración sobre las ofrendas en adelante); el *estar sentados* (durante la proclamación de las lecturas que preceden al evangelio y durante el salmo responsorial; en la homilía y durante la preparación de las ofrendas; si se considera oportuno, después de la comunión, durante el silencio sagrado); el *estar de rodillas* (en la consagración, si no existen motivos válidos para no hacerlo) (n. 21). Éstas son las tres posturas principales que adopta la asamblea durante toda celebración litúrgica.

Se sabe que el *estar de pie* —signo por excelencia del Resucitado (cf Gál 5,1; Ef 6,14; Ap 5,6; 7,9; 15,2)— es por una parte expresión de atención y de respeto hacia la palabra de Dios (Ez 2,1): Jesús mismo de hecho se incorpora para leer a Isaías en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16); y es al mismo tiempo la posición de quien ora a Dios (Mc 11,25; Lc 18,11-13), indicada también por Tertuliano (*De oratione* 16,3), por Orígenes (*La oración* 31,2) y por la *Traditio apostólica* de Hipólito²⁷, por no dar sino algunos ejemplos. El *estar de rodillas*, que ha sustituido a la prostración, tiene la doble connotación penitencial y de oración intensa (Mc 14,35; Mt 36,29; Lc 6,12; 22,41; Mc 1,40; 5,22; 7,25; 10,19). En cambio, *está sentado* el que enseña con autoridad. Mateo presenta a Jesús sentado durante el discurso

de las bienaventuranzas (Mt 5,1), según la costumbre oriental; así lo presenta Lucas en Nazaret (Lc 4,20), y Juan en el pozo de Sicar (Jn 4,6; cf también 8,2.7). Pero es también la postura de quien escucha atentamente al que enseña (como en Mc 3,31-35; Lc 10,39; 1 Cor 14,30; He 20,9).

A estas tres actitudes principales se añaden algunos gestos o acciones. Si las examinamos según la marcha de la celebración eucarística, encontramos en primer lugar la *procesión de entrada* (OGMR 25-26; 82-84) —se remonta al s. VII-VIII, según los testimonios del *Ordo Romanus I*²⁸— acompañada del canto. Los fieles toman conciencia de la acción que está comenzando y son introducidos en el misterio del tiempo litúrgico, invitados a reconocerse asamblea itinerante hacia Cristo simbolizado por el altar²⁹, que el sacerdote y el diácono saludan y después veneran con el beso (OGMR 27). Se presta demasiado poca atención —probablemente por culpa de quien preside— al *signo de la cruz* inicial acompañado de las palabras de la fórmula trinitaria bautismal, a las que la asamblea responde con el *amén*, reconociéndose así cristiana³⁰. Luego el sacerdote, vuelto hacia el pueblo y extendiendo los brazos, lo saluda, anunciando a la comunidad reunida la presencia del Señor. En este primer diálogo se manifiesta “el misterio de la iglesia consagrada” (OGMR 28 y 86). Se trata de signos, miradas, gestos bastante sencillos, pero importantísimos, si se piensa que de la atmósfera que ellos crean nace la disponibilidad para el acto penitencial. El ordinario de la misa recuerda que durante el *Yo confieso ante Dios todopoderoso...*, cuando se llega a las palabras *por mi culpa...* el sacerdote y los fieles se *golpean el pecho* en señal de humilde arrepentimiento³¹.

Terminada la oración colecta, la asamblea se sienta; es el tiempo de la escucha: “Dios habla a su pueblo, le descubre el misterio de la redención y salvación y le ofrece alimento espiritual” (OGMR 33). Así alimentado, a continuación, el pueblo orará en la oración universal³². El evangelio se escucha de pie, en señal de particular respeto³³: los fieles reconocen a Cristo presente y lo escuchan (OGMR 35). En la profesión de fe (el credo), mientras se pronuncian las palabras “... y por obra del Espíritu Santo... y se hizo hombre”, todos *se inclinan* (el 25 de marzo y el 25 de diciembre *hacen una genuflexión*) (OGMR 98; 234b)³⁴.

Después de la oración universal viene la *segunda procesión*, la del ofertorio³⁵. Durante esta procesión comienza el canto (OGMR 17b; 50; 100), que, por tanto, se elegirá de acuerdo con la acción a la que acompaña (cf SC 112). Antes de la oración eucarística, el sacerdote lleva a cabo una purificación, lavándose las manos: significando el deseo de pureza interior (OGMR 52), este gesto se introduce con la oración de Azarías (Dan 3,39): *in spiritu humilitatis et in animo contrito...*, pronunciada *inclinado* (véase el ordinario de la misa).

Desde este momento la atención se dirige exclusivamente a la mesa, donde Cristo, representado por el sacerdote, sigue haciendo presente en la iglesia el sacrificio de la cruz (OGMR 48). Tras el canto del *Santo*, la asamblea, con los corazones ya totalmente vueltos hacia el Señor, se asocia a la solemne oración que el sacerdote, en nombre de todos, dirige al Padre por medio de Jesucristo (OGMR 54). La postura que caracteriza al sacerdote durante la oración eucarística es la de *los brazos extendidos*, típica de la oración presidencial; los fieles, en

cambio, están *de rodillas*, como exige la intensa participación³⁶. Con las manos extendidas sobre las ofrendas, el sacerdote invoca el Espíritu Santo (véase la rúbrica en las oraciones eucarísticas)³⁷. Después de haber pronunciado las palabras de Jesús sobre el pan y el vino, el sacerdote los presenta al pueblo: en otros tiempos esto era algo así como una *comunión ocular*³⁸ (en la concelebración, las palabras del Señor se acompañan, “si parece conveniente”, del gesto de cada uno de los celebrantes de extender la mano derecha³⁹ hacia el pan y el cáliz *OGMR* 174c; 180c; 188c). En cambio, se presta más atención al gesto que acompaña la doxología al final de la oración eucarística: la *gran elevación*⁴⁰; ratificada por el *amén* de los fieles, expresa de manera solemne el movimiento ascensional de ofrenda hacia el Padre mediante Cristo en el Espíritu Santo.

Otro gesto significativo, por desgracia víctima de la rutina, es el rito de la paz (*OGMR* 56b; 112): con él los fieles imploran la paz y la unidad (Rom 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Pe 5,14) para la iglesia y para toda la familia humana, y se expresan un amor recíproco antes de tomar el único pan⁴¹. En algunos grupos (los neocatecumenales, por ejemplo) se ha recuperado el uso de insertar el signo de la paz inmediatamente después de la oración de los fieles (como hace la liturgia / ambrosiana). De todas formas, nos parece todavía válida la respuesta del papa Inocencio I en la carta del año 416 al obispo Decencio de Gubbio, que le había preguntado también sobre esto: “La paz debe proclamarse después [de la celebración de los misterios]... De hecho, está claro que, por medio de ella, el pueblo da su consentimiento a lo que se ha realizado en los misterios

y celebrado en la iglesia: el cumplimiento de todo esto se pone de manifiesto por medio de la paz, que viene a sellar la conclusión”⁴². Tanto más que en el Misal Romano de Pablo VI el rito de la paz tiene una estructura precisa: 1. Oración por la paz: “Señor Jesucristo, que dijiste...”; 2. Anuncio de la paz: “La paz del Señor sea siempre con vosotros”; 3. Invitación: “Daos fraternalmente la paz”⁴³.

Uno de los nombres de la celebración eucarística deriva del gesto de la *fracción del pan*. Realizado por el mismo Cristo, significa que nosotros, pese a ser muchos, nos hacemos un solo cuerpo en la comunión de un solo pan de vida, Cristo (1 Cor 10,17) (*OGMR* 56c; 113). Con la *tercera procesión*, los fieles se acercan a recibir el cuerpo de Cristo⁴⁴. También ésta va acompañada del canto, que, en este caso, “debe expresar, *por la unión de las voces, la unión espiritual de quienes comulgan*” (*OGMR* 56i).

En días o circunstancias particulares, antes de la despedida, el sacerdote saluda y bendice al pueblo con una oración particular (*OGMR* 57a; 124): el pueblo es invitado a *inclinarse* para la bendición; el sacerdote, *con las manos extendidas* sobre el pueblo, dice la bendición, que concluye con el *signo de la cruz*. Con la despedida termina la celebración en la iglesia, pero en cambio continúa en la vida (*OGMR* 57b).

b) *Ritual del Bautismo de Niños*. Para comprender los gestos que se realizan en el rito del / bautismo es importante captar el dinamismo sacramental. El bautismo señala el ingreso en la vida y en el reino, es incorporación a Cristo y, por su pascua, baño de regeneración, adopción como hijos de Dios, consagración por la Trinidad. Recién acogido en la iglesia, el bautizado es

signado en la frente (RBN 114) por el sacerdote, por los padres y los padrinos. La liturgia de la palabra termina con la *unción del pecho*, signo de salvación adquirida con la lucha en la fuerza de Cristo (*RBN 120*). La liturgia del sacramento se abre con la bendición del agua, que es *tocada* por el sacerdote (*RBN 123*)⁴⁵. Después, tras la renuncia y la profesión de fe, sigue el bautismo con las tres *inmersiones o infusiones* (*RBN 128*)⁴⁶, y, a continuación, la *unción* con el sagrado crisma en la cabeza del bautizado (*RBN 129*), signo de consagración. La vestidura blanca y el cirio encendido sirven para indicar la continuidad de la nueva realidad en la que han sido introducidos los bautizados⁴⁷. A discreción de la conferencia episcopal, sigue el rito del *Effetá*, mediante el cual se recuerda el compromiso de la escucha y del anuncio de la palabra de Dios (*RBN 132*).

c) *Ritual de la Confirmación*. El don particular (*peculiare donum*) del Espíritu Santo, por su estrecha relación con el bautismo, se llama *confirmación*. Pasados, en el bautismo, de las tinieblas a la luz, en la confirmación, mediante la unción del crisma, los cristianos son conformados plenamente con Cristo, de quien deben difundir el “bonus odor”⁴⁸. El actual complejo del *RC* no es de los más claros. De hecho, encontramos una *imposición de manos* sobre todos los confirmandos (n. 32), a la que sigue la crismación (n. 34). En los *praenotanda* al rito, sin embargo, se dice (n. 9) que la unción con el crisma “se hace con la imposición de la mano”, precisando que la precedente “imposición de las manos, que se hace sobre los confirmandos... no pertenece a la validez del sacramento”; o sea, no forma parte de la esencia del rito sacramental⁴⁹. En espera de una

ulterior clarificación, siguen siendo válidas las palabras de Tertuliano, que explican el sentido de los gestos que acompañan a los sacramentos llamados de la *iniciación cristiana*: “Se lava la carne, para que el alma quede libre de toda mancha; se unge la carne, para que el alma sea consagrada; se signa la carne, para que también el alma sea fortalecida; se da sombra a la carne por la imposición de las manos, para que también el alma sea iluminada por el Espíritu; la carne se alimenta del cuerpo y la sangre de Cristo, para que también el alma se nutra abundantemente de Dios”⁵⁰.

d) *Ritual de la Penitencia*. El gesto pascual de Cristo victorioso sobre la muerte y sobre el pecado resplandece extraordinariamente en el bautismo, y más aún en el sacramento de la *penitencia*. En el rito de este sacramento no encontramos un complejo gestual, sino más bien la construcción de un clima particular: “*El sacerdote acoge al penitente con caridad fraternal y, si es oportuno, salúdele con palabras de afecto*” (*RP 16*). El signo de la cruz abre la celebración. En el *RP*, el gesto principal es el que acompaña a la fórmula de absolución, pronunciada por el sacerdote “*imponiendo sus dos manos, al menos la derecha, sobre la cabeza del penitente*” (*RP 19; 102; 133; 151*) y haciendo después el signo de la cruz, mientras dice: “Yo te absuelvo...”. Tampoco en este caso se trata de un gesto nuevo: ya se hallaba en el *Rituale Romanum* de Pablo V, de 1614⁵¹; antes todavía en el Gelasiano⁵², y probablemente ya en la praxis penitencial de la primera iglesia⁵³; en cambio es nuevo, respecto al *AT*, su significado eclesiológico y pneumatológico, expresado en la actual fórmula de reconciliación: “Dios Padre misericordioso, que [...] *derramó el*

Espíritu Santo para la remisión de los pecados, te conceda, por el ministerio de la iglesia..." (RP 102).

e) *Ritual de la Unción y de la pastoral de enfermos.* La / unción de los enfermos no es el sacramento de los cristianos moribundos (SC 73), sino el servicio que presta la iglesia al mismo Cristo en los miembros sufrientes de su cuerpo místico siguiendo su ejemplo (cf RUE 5). El doble gesto de la *imposición de manos*⁵⁴ y de la *unción* (RUE 143-149) en un contexto de *infirmas* tiene raíces profundas en el NT (Mt 9,18; Mc 6,13; 16,18; Lc 4,40; 13,13)⁵⁵ y halla su promulgación en Sant 5,13-16. Con él se muestra la fuerza consoladora del Espíritu y su unción sanante (RUE 144). Justamente, la última de las letanías pide que mediante la imposición de las manos y la unción obtenga el enfermo vida y salvación (RUE 136), sea que sane, sea que Cristo se lo lleve consigo y se asocie a su pasión y a su muerte (RUE 5).

f) *Ritual del Matrimonio.* En el decurso de la historia, el / matrimonio, con no pocas dificultades, ha pasado del ámbito de la sociedad civil al eclesial-sacramental. También su fin primario ha sido reformulado en el nuevo CIC de 1983⁵⁶. Como la vida es para el bautizado el lugar de expresión del propio bautismo, así el estado matrimonial es para los cónyuges el lugar en que expresan su matrimonio, pacto de fidelidad que se renueva continuamente. En el rito, el gesto de *darse la mano* (RM 94) expresa delante de Dios y de la iglesia el mutuo consentimiento a la unión matrimonial. El *intercambio* del anillo (RM 97) es signo del amor fiel hasta la eternidad. El gesto más importante sigue siendo, en cambio, el matrimonio mismo, en el que los dos esposos, con el don e intercambio de sí

mismos, son imagen de la unidad y del amor fecundo entre Cristo y la iglesia (Ef 5,32).

g) *Ritual de Órdenes.* La const. apost. *Pontificalis Romani* define como *materia* para la concesión del / orden la imposición de manos hecha en silencio (RO 20; 20; 17; 24; 24). El ordenando está de rodillas delante del obispo. Junto a este gesto (sobre el que nos detendremos [/ *infra*, 3]) hay una serie de otros gestos característicos de los tres grados del sacerdocio.

Para la *ordenación episcopal* se mencionan la *imposición del libro de los evangelios abierto sobre la cabeza* del candidato durante la oración de ordenación (RO 25-27): indica la estrecha conexión entre el ministerio episcopal y la palabra de Dios anunciada con el poder del Espíritu Santo⁵⁷; la *unción de la cabeza del ordenado* (RO 28), signo del sumo sacerdocio de Cristo, del que se participa; la *entrega de los evangelios* (RO 19), signo del ministerio del anuncio de la palabra de Dios; la *entrega del anillo* (RO 30), signo de fidelidad y de integridad de la fe y pureza de vida con que el obispo custodia a la iglesia, esposa de Cristo; la *entrega del báculo* (RO 32), signo del ministerio de pastor. También forma parte de estos ritos explicativos la entrega de la mitra (RO 31) y la ocupación de la cátedra (RO 33).

Para la *ordenación presbiteral* se recuerdan: el gesto funcional de la *vestición* (RO 23); la *unción de las palmas de las manos* (RO 24), que Amalario, hacia el año 825, refiere a la costumbre levítica de Núm 3,3: es signo del ministerio sacerdotal vivido en relación con Cristo, que el Padre ha consagrado en el Espíritu Santo (RO 24); la *entrega del pan y del vino* (RO 26), signo del ministerio-misterio eucarístico.

Para la *ordenación diaconal* se recuerdan, finalmente, la *vestición* (RO 22) y la *entrega de los evangelios* (RO 24).

Comunes a los tres grados son las *postraciones* durante las letanías (RO 18; 18; 21), signo de intensa oración.

La *imposición de manos* es hecha por todos los obispos en la ordenación episcopal (RO 24), por el obispo y los sacerdotes para la ordenación sacerdotal (RO 20-21); pero sólo por el obispo, y no por los sacerdotes, en la ordenación diaconal (RO 20), signo de la estrecha relación existente entre obispo y diácono.

Un último gesto, que pertenece sólo a la ordenación presbiteral y diaconal —y es fácil comprender el motivo de ello—, acompaña a la promesa de obediencia: el elegido, de rodillas, *pone las propias manos juntas entre las del obispo*, signo evidente de dependencia³⁸ (RO 16; 16).

h) *Ordenación general de la Liturgia de las Horas*. También en la / liturgia de las Horas se sugieren algunas posiciones rituales y algunos gestos. OGLH 263-266 recuerdan el *estar de pie, sentados*, el signo de la cruz, etc. Lo que nos interesa subrayar, sin embargo, es que la liturgia de las Horas, en cuanto santificación del tiempo (OGLH 10), es signo de la asidua comunión de la iglesia con Cristo por medio del Espíritu (OGLH 1-2; 9; 20): por tanto, la mente ha de estar de acuerdo con la voz (OGLH 19), para poder recordar la resurrección del Señor por la mañana (OGLH 38); y, por la tarde, elevar las manos imitando el gesto de Jesús, que ofrece al Padre su jornada terrena (OGLH 39). En este contexto, tampoco el canto es ya un ornamen-

to añadido a la oración, sino que brota de lo más profundo de la persona que ora a Dios, y manifiesta de manera total y perfecta el carácter comunitario del culto cristiano (OGLH 270).

3. LA IMPOSICIÓN DE LAS MANOS. Este gesto, aun en su significado polivalente, es en el NT eminentemente pneumatológico (cf He 8,17; 19,6; 1 Tim 4,14). Por esta riqueza de significados³⁹, exige una ulterior precisión. Se encuentra, facultativo, en el bautismo (OBP 17,51: ed. latina; RBN 120); obligatorio en la confirmación, en la epiclesis eucarística, en la ordenación, en la penitencia, en la unción de los enfermos. En el caso del bautismo es un gesto de exorcismo unido al catecumenado, según el testimonio de Hipólito en la *Traditio apostólica* (n. 20). Para la confirmación, la imposición de manos durante la crismación es un gesto epiclético especial, estrechamente unido a la esencia del sacramento. Su sentido está muy claro en las oraciones eucarísticas, ya que aquí aparece unido a una fórmula precisa epiclética: "Bendice y acepta, oh Padre, esta ofrenda haciéndola espiritual" (plegaria I); "[Santo eres en verdad, Señor...], santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu..." (plegaria II); "[...] santifiques por el mismo Espíritu estos dones..." (plegaria III); "[...] este mismo Espíritu santifique, Señor, estas ofrendas..." (plegaria IV). Es esencial en el rito de ordenación, como se dice en la constitución apostólica RO, pp. 11-12: "La materia de la ordenación del diácono (de los presbíteros, del obispo) es la imposición de las manos del obispo, hecha en silencio a cada uno de los ordenandos (del elegido) antes de la oración consagratória" (cf LG 21). Acerca de la imposición

de las manos para la absolución sacramental, ya se ha citado (nota 53) 1 Tim 5,22. Pero no se debe olvidar de ninguna manera la función del "Espíritu Santo, que vuelve a santificar (*iterum*) su templo" (RP 6,d). En la unción de los enfermos, finalmente, el gesto señala la presencia del Espíritu sanante de Cristo resucitado, y tiene las características de la bendición (RUE 144).

IV. Unidad en la diversidad

La iglesia, cuando no está en peligro la fe o el bien común, no pretende imponer, ni siquiera en la liturgia, una rígida uniformidad (SC 37). Teniendo presente este principio, encontramos ritos diversos para los mismos sacramentos. En la celebración eucarística, por ejemplo, se reconocen por lo menos tres diversas formas de celebración (cf OGMR 74-76). El principio es importante, porque con él se reconoce una legítima diversidad en la unidad del misterio celebrado. Es fácil de comprender que el complejo gestual en una celebración eucarística presidida por el obispo en la catedral, por seguir con el tema, puede y debe ser diverso del de una eucaristía doméstica. Conocido el principio, sería conveniente entonces que los sacerdotes, los catequistas y los demás ministros hicieran un buen esfuerzo por profundizar en los términos de la gestualidad litúrgica, estimulados por sus obispos, para que, en vez de bloquear desde los orígenes las propuestas que surgieran al respecto, ellos mismos se hicieran instrumentos de profundización y de crítica constructiva cuando fuese necesario⁶⁰. Efectivamente, es mejor que aparezca la unidad *en* Cristo que no el rigorismo de los cristianos.

V. Hacia una teología del gesto litúrgico

La repetición del gesto litúrgico en un ritualismo rutinario puede interpretarse de dos formas. Alguien podrá decir: "Es inútil esforzarse; a fin de cuentas, los gestos son siempre los mismos; lo importante es ser cada vez mejores". Desde esta posición, todo el mundo litúrgico asume una connotación moralista, intimista. Está, en cambio, la postura bíblica de los que interpretan la propia precaria corporeidad, con todas las pobreza que comporta (rutina, enfermedad, incomunicabilidad, soledad, muerte), como el *lugar histórico* del triunfo de Cristo que viene, como el templo vivo (cf Ireneo, *Adv. haer.*, IV, 20,7) consagrado por el Espíritu del Hijo, enviado por el Padre, por el cual alzan la voz gritando: "¿Hasta cuándo, tú, el Maestro, el Santo, el Veraz, vas a esperar a hacer justicia?" (Ap 6,10), y, sintiéndose esposa, con la voz del Espíritu dicen: "Ven, ven, Señor Jesús" (Ap 22,17.20). Volviendo a Tertuliano, no deberíamos olvidar su invitación a tomar conciencia de que "caro salutis est cardo".

NOTAS: ¹ Cf A. Acerbi, *Persona*, en *DETM*, 832-837; G. Boi, *Hombre*, en *NDT*, 1, 665-691; E.T. Hall, *La dimensión nascota*, Bompiani, Milán 1980; *Il linguaggio silenzioso*, Bompiani, Milán 1969; O.M. Watson, *Comportamento prossemico*, Bompiani, Milán 1972; E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Les Editions de Minuit, París 1973, 2 vols.; *Il comportamento in pubblico*, Einaudi, Turin 1971; M. Mizzau, *Prospettive della comunicazione interpersonale*, Il Mulino, Bolonia 1974 — ² Cf M. Argyle, *Il comportamento sociale*, Il Mulino, Bolonia 1974; G. Cocchiara, *Il linguaggio del gesto*, Sellerio, Palermo 1977; Macdonald Critchley, *Il linguaggio del gesto*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1979; R.A. Hinde (por), *La comunicazione non verbale*, Laterza, Bari 1974; P. Magli, *Corpo e linguaggio*, Espresso Strumenti, Milán 1980; D. Morris,

L'uomo e i suoi gesti, Mondadori, Milán 1977; R. Stevens, *La comunicazione interpersonale*, Mondadori/The Open University, Milán 1979; P.E. Ricci Bitti-S. Cortesi, *Comportamento non verbale e comunicazione*, Il Mulino, Bolonia 1977; J. Sorano, *Significato del corpo*, Edizioni Paoline, 1975; A.E. Scheffen, *Il linguaggio del comportamento*, Astrolabio, Roma 1977. Véanse además los nn. monográficos de la revista italiana *Communio* 54 (1980) y de las revistas francesas *Langage* 10 (1968) y *Esprit* 2 (1982) — ³ J.B. Metz, *Corporeità*, en *Dizionario Teologico* I, Queriniana, Brescia 1966, 331 — ⁴ Cf G. Somavilla, *Il corpo come linguaggio*, en *Communio* 54 (1980) 53-69 — ⁵ G. Bof, *Hombre*, en *NDT*, I, 665-691 — ⁶ Cf A.M. Triacca, *Presentazione*, en *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge, XXIV^e Semaine d'études liturgiques*, Paris, 28 juin-1^{er} juillet 1977, Centro liturgico Vincenziano, Roma 1978, 7-12 — ⁷ Cf la conclusión del art. de E. Cothenet, *Gestes et actes symboliques du Christ dans le IV^e évangile*, en *Gestes et paroles...*, 116 — ⁸ L. Bouyer, *Le rite et l'homme*, Cerf, Paris 1962, 286 — ⁹ Esta invitación es dirigida a todos los clérigos, y en especial a los ministros sagrados (*DV* 25, comienzo) — ¹⁰ Nosotros mismos daremos otras indicaciones [infra, III], hablando de los ritos sacramentales — ¹¹ Cf E. Testa, *Genesi. Introduzione. Storia dei patriarchi*, Marietti, Turin 1974, 72-86 y 401-429 — ¹² Léase el parangón entre Gén 24 y la leyenda ugarítica de Keret en E. Testa, *o.c.*, 76-78 — ¹³ El texto hebreo del v. 21 tiene el verbo *mišta'eh* (= *contemplaba atentamente en silencio*). La forma verbal *hipta'el*, usada aquí, indica una acción continuada y constante en el tiempo; una forma idéntica se encuentra en el v. 40 — ¹⁴ Los términos usados son técnicos: *wahjista-hu* (de la raíz *hwh*), que, precedido por el verbo *qdd*, indica la postración para la adoración. Cf H.-P. Stähli, *hwh hist. postrarse*, en E. Jenni-C. Westermann, *DTAT* I, 459-462. Es uno de los verbos que los LXX traducen por *proskynein* junto con el parecido *sgd* (= inclinarse): cf *GLNT* XI, 379-402. Cf también S. Many, *Adoration*, en *DBI*/I, 233-238 — ¹⁵ El hebreo usa: *hithallakti*, de la raíz *hlk*, forma *hipta'el*, como en el v. 21 (cf nota 13) — ¹⁶ Cf D.G. Bressan, *Samuele*, Turin 1954, 521: nota introductoria a 2 Sam 6 — ¹⁷ Cf 1 Sam 18,7 (alegría por motivos militares) y Ecl 3,4a (alegría en general, opuesta a *bjk* = llorar) — ¹⁸ En árabe *karra* = ir y venir, con la reduplicación *karkara*, que le añade el movimiento circular. Sobre la danza cultural, cf E. Théodorou, *La danse sacrée dans le culte chrétien et plus spécialement dans la famille liturgique byzantine*, en *Gestes et paroles...*, 285-300. Es particularmente negativo el juicio de Juan

Crisóstomo sobre la danza: "Donde se danza se encuentra el diablo": *In Math, hom.* 48,3 (= *PG* 58,491); cf O. Pasquato, *Gli spettacoli in s. Giovanni Crisostomo*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1976, 258-265 — ¹⁹ Para la versión que adoptamos aquí véase el aparato crítico al v. 21 en R. Kittel (ed.), *Biblia hebraica*, y D.G. Bressan, *o.c.*, 530 — ²⁰ Téngase el cuenta el abundante uso del verbo *slh* (el único que tiene en el AT el significado de *perdonar*, cuyo sujeto es sólo Dios), unido a menudo a la invitación *escucha (šm')*, en los vv. 30.32.34.36.39.43.45.49-50 — ²¹ Cf G. Stefani, *L'espressione vocale musicale nella liturgia, gesti-riti-repertori*, LDC, Turin 1967, 9. Para el significado de los términos *langue* y *parole*, cf F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1968², 23-24 — ²² Tertuliano, *De oratione* 14 (= *CCL* 1,265); Ambrosio, *De sacramentis* VI, 18 (= *SC* 25 bis, 146) — ²³ Para una interesante profundización léase V. Saxer, "Il étendit les mains à l'heure de sa Passion"; le thème de l'orant/-te dans la littérature chrétienne des I^{er} et II^e siècles, en *Augustinianum* 20 (1980) 335-365; W. Rordorf, *Les gestes accompagnant la prière d'après Tertullien. De oratione 11-30, et Origène, Peri euchês*, en *Gestes et paroles...*, 191-203 — ²⁴ Con el término *sacramental* comprendemos la doble esencia signica y simbólica que caracteriza al gesto litúrgico. Cf A.M. Triacca, "Strutturazione di simboli" o "Simboli finalizzati", en VV.AA., *Symbolisme et théologie*, Anselmiana, Roma 1974, 257-281 — ²⁵ Además de las panorámicas histórico-salvíficas, léase J. Corbon, *Liturgia alla sorgente*, Edizioni Paoline, 1982, 25-97; V. Warnach, *Il Mistero di Cristo. Una sintesi alla luce della teologia dei misteri*, Edizioni Paoline, 1983 — ²⁶ Tertuliano, *De oratione* 17,3 (= *CCL* 1,266); Cipriano, *De oratione dominica* 4 (= *CCL* 3A,91): "Deus non vocis sed cordis auditor est, nec admonendus est clamoribus qui cogitationes videt". Es iluminadora la ejemplificación que hace Cipriano contraponiendo Caín a Abel en el c. 24 (= *CCL* 3A, 105), en la que Abel se convierte en ejemplo para los cristianos: "Abel... docuit et coeteros"; cf 1 Sam 16,7; Lc 16,15; Mc 7,6 — ²⁷ Para Orígenes, cf G. Del Ton (por), *Origene. La preghiera*, Città Nuova, Roma 1974, 164; para Hipólito, cf B. Botte (por), *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte (LQF 39)*, Münster W. 1972, 16²⁸: "Gratias agentes tibi quia nos dignos habuisti adstare coram te" — ²⁸ M. Andrieu, *Les Ordines romani du moyen-âge 1-V*, Lovaina 1931-1961: I, 45-50 — ²⁹ Cf Ambrosio, *De sacramentis* IV, 7 (*SC* 25 bis, 104): "Forma corporis altare est, et corpus Christi est in altari"; cf *ib.*, V, 7 (= *SC* 25 bis, 122): "Quid est enim altare Christi nisi forma corporis Christi?" — ³⁰ Cf A. Cuva, *Fate*

questo in memoria di me. Vivere la Messa, Edizioni Paoline, 1980, 36-37; B. Fischer, *Il segno della croce come ricordo e commemorazione del battesimo*, en *Lit* 8 (1974) 665-685 —³¹ A este gesto el *Missale Romanum* anterior a la reciente reforma añadía la rúbrica "iunctis manibus, profunde inclinatus". Cf *Lc* 18,13; 23,48. Clemente Romano sintetiza perfectamente la actitud penitencial en su *Primera carta a los Corintios* 57,1: "Doblad las rodillas de vuestro corazón" —³² Para la relación dinámica entre palabra y eucaristía, cf A. Cuva, *o.c.*, 67-75; N.M. Denis-Boulet, *Analisi dei riti e delle preghiere della Messa*, en A.G. Martimort, *La chiesa in preghiera*, Desclee, Roma 1963 (trad. cast.: *La iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967²) 370: II, *La liturgia della parola non è una preparazione ma un mistero a se* —³³ En tal sentido ha de interpretarse también la inclinación que acompaña a la oración "Purifica mi corazón" (*OGMR* 96) y el beso del libro tras la proclamación del evangelio (*OGMR* 95) —³⁴ *Arrodillarse o inclinarse profundamente* parece ser una forma reducida de la postración: cf *Flp* 2,10-11, en que están unidas ambas expresiones: *doblar la rodilla y confesar la propia fe* (= exomología) —³⁵ Cf A.G. Martimort, *o.c.*, 312-313 y 388-403 —³⁶ Cf B. Neunheuser, *Les gestes de la prière à genoux et de la genuflexion dans les églises de rite romain*, en *Gestes et paroles...* (nota 6), 153-165 (especialmente 155); cf también *Ef* 3,14 y el contexto —³⁷ Gesto antiquísimo (cf el hebreo *smk* en ámbito sacrificial: *Lev* 1,4; 3,2; 4,4, y consagratorio; *Ex* 29,10.15.19; Núm. 8,10.12). Oportunamente en el *canon romano* (Plegaria eucarística I), hoy el gesto ha sido transportado del "Hanc igitur" al "Quam oblationem", convirtiéndose así, de designación que era, en gesto epicleético. Sobre el significado consagratorio del gesto, cf *OGMR* 55 —³⁸ Cf J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Marietti, Turín 1953-54, I, 102-109; II, 156-168 (trad. cast.: *Missarum Sollemnia*, BAC, Madrid 1953²; S. Marsili, en *Anámnesis* 3/2, Marietti, Turín 1983, 63-68 —³⁹ Los dos extremos de la cuestión aparecen en C. Vagaggini, *L'estensione della mano alla consacrazione, gesto indicativo o epicleético?*, en *RL* 56 (1969) 224-232, y en A.G. Martimort, *Le geste des concélébrants, lors des paroles de la consécration: indicatif ou épicleétique*, en *Not* 18/193-194 (1982) 408-412 —⁴⁰ El *Missale Romanum* anterior a la reciente reforma la ignoraba; la rúbrica prescribía: "Discooperit calicem, genuflectit, accipit hostiam inter pollicem et indicem manus dexteræ; et tenens sinistra calicem, cum hostia signat ter a labio ad labium", aludiendo a ello apenas ("elevans parum calicem cum hostia") antes de las palabras "omnis honor et gloria". Sobre el uso antiguo de este gesto, cf A.G. Martimort, *o.c.*,

441; J.A. Jungmann, *o.c.*, II, 205-209 —⁴¹ Cf F. Cabrol, *Baiser*, en *DAcL* 2,117-130; J.A. Jungmann, *o.c.*, II, 243-251. El antiguo *Missale Romanum* ponía aquí el beso al altar, y, en la misa solemne, preveía el intercambio de paz entre celebrante y diácono, subdiácono, coro y acólitos (*Ritus servandus in celebratione missæ* X, 8, LXIII); de lo contrario, se podía recurrir al "instrumentum pacis" (cf *Ritus servandus...* X, 3, LXII), en uso desde 1573 en lugar de la patena —⁴² Sobre los posibles motivos de esta opción, cf A.G. Martimort, *o.c.*, 451 —⁴³ Cf además *Jn* 14,1-4.26.27; 16-33; 20,19-22 —⁴⁴ Actualmente en Italia la comunión es distribuida aún depositando la partícula consagrada directamente en la boca: *OGMR* 117; *Rito della comunione fuori della messa e Culto eucaristico*, n. 21; cf *Lettera circolare della Segreteria generale della Cei* n. 1197/74, en *Lit* 9 (1975) 67-68. Cuán lejos estamos de la recomendación de Cirilo de Jerusalén en sus *Catequesis mistagógicas* 5,21-22: "Al acercarte, no lleses las palmas de las manos abiertas ni los dedos separados, sino que con la izquierda harás un trono a la derecha. Con el cuenco de la mano recibe el cuerpo de Cristo y di: 'Amén'... Después de la comunión del cuerpo de Cristo, acércate al cáliz de la sangre. Sin extender las manos, sino inclinándote con un gesto de adoración y de veneración, di: 'Amén', y santificate tomando la sangre de Cristo..." —⁴⁵ El *Ordo Romanus* XI (n. 94) prescribe: "fundit crisma de vasculo aureo intro in fontes super ipsam aquam in modum crucis. Et cum manu sua misciat ipsum crisma cum aqua" —⁴⁶ Cf *Rom* 6,3-11; *I Pe* 1,3; *Col* 2,12 —⁴⁷ Cf *RBN* 131: "Caminad siempre como hijos de la luz"; cf *Col* 1,11-14 —⁴⁸ Es muy expresiva al respecto la fórmula de la crismación reproducida por el Gelasiano antiguo (*Ge* 452): "Signum Christi in vitam æternam", mientras que la fórmula del actual *Rito de la Confirmación* suena: "Recibe por esta señal (*signaculum*) el don del Espíritu Santo..." (*Ritual*, p. 294): "signum" (en lugar de "signaculum"), de modo que el Padre vea en el confirmando la imagen del Hijo —⁴⁹ Así se expresa la const. apost. *Divinae consortium naturæ*, en *RC* p. 20. Cf C. Vagaggini, "Per unctionem chrismatis in fronte, quæ fit manus impositione". Una curiosa affermazione dell'«Ordo Confirmationis» del 1971 sulla materia prossima essenziale della confermazione, en *VV.AA.*, *Mysterion. Nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della chiesa*, LDC, Turín 1981, 363-439 —⁵⁰ Tertuliano, *De resurrectione mortuorum* 8,3 (= *CCL* 2,931); cf *RC* p. 13 —⁵¹ Cf F. Brovelli, *Il nuovo "Ordo Paenitentiae" alla luce della storia della liturgia*, en *VV.AA.*, *La penitenza*, LDC, Turín 1976, 154-157 —⁵² *Ib.*, 138-143; *Ge* 83.352-363 —⁵³ Cf *I Tim* 5,22; Cipriano, *Ep.* XV, 1; C. Mauer, *epitithèmi*, en

GLNT 13,1248-1249: "La quirotonia es sólo una de las muchas maneras en que se transmiten virtudes o fuerzas particulares mediante el movimiento de la mano"; P. Daquino, *Il contesto biblico del sacramento della penitenza*, en VV.AA., *La penitencia, o.c.*, 91-108; F. Cabrol, *Imposition des mains*, en *DACL* 7/1, 395-396, 405e — ⁵⁴ A.M. Triacca, "Impositio manuum super infirmum". *L'unzione degli ammalati nell'antica liturgia ambrosiana* [1973], en *Eulogia*, Anselmiana, Roma 1979, 509-590 (especialmente 575-586) — ⁵⁵ Cf B. Maggioni, *Gesù e la chiesa primitiva di fronte alla malattia*, en VV.AA., *Il sacramento dei malati*, LDC, Turín 1975, 39-57 — ⁵⁶ Confróntese el can. 1055 del CDC de 1983 con el can. 1013 del CDC de 1917 — ⁵⁷ Cf J. Lecuyer, *Note sur la liturgie du sacre des évêques*, en *EL* 66 (1952) 369-372 — ⁵⁸ Las manos juntas son signo de confianza en Dios y de abandono de él. Cf R. Guardini, *I santi segni*, Morcelliana, Brescia 1980, 125-127; H.L. de Lenal, *La liturgia del gesto*, Edizioni Paoline 1958, 53-56; P. Oppenheim, *Notiones liturgicae fundamentales*, Marietti, Turín 1941, 449-450 — ⁵⁹ Para la documentación bíblica de este gesto se puede recordar que en el AT designa una *transmisión*: de culpas (Lev 24,14; cf el rito del *Kippur* en Lev 16,20-22); de poderes o cargos (Núm 8,10; 27,18-23; Dt 34,9); designa asimismo una *bendición* (Gén 48,14; Lev 9,22). En el NT, además de la bendición (Mt 19,15; Mc 10,16), designa la *curación* (Mt 9,18-19; Mc 6,5; 7,32; 8,23-25; 16,18; Lc 4,40; 13,13; He 9,12-17; 28,8), la *presencia invocada del Espíritu Santo* (He 8,17; 19,5-6; Heb 6,2) para la *consagración* (He 6,6; 13,3; 14,23) y con vistas al ministerio (1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6) — ⁶⁰ Cf R. Falsini, *Diversità di assemblee e forme di celebrazione*, en *RL* 57 (1970) 115-126; S. Marsili, *Una comunità - una liturgia*, en *RL* 69 (1982) 593-603: "a una comunidad debe corresponderle una liturgia propia" (p. 601).

C. Cibien

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Gestos y símbolos*, 2 vols., "Dossiers del CPL" 24-25, Barcelona 1984; *Las posturas del cuerpo*, en "Oración de las Horas" 4 (1985) 109-116; Di Mpsai Londi, *Liberación de la expresión corporal en la liturgia africana*, en "Concilium" 152 (1980) 232-244; Filthaut Th., *La formación litúrgica*, Herder, Barcelona 1963, 119-133; Laurentin A., *Liturgia en construcción. Los gestos del celebrante*, Marova, Madrid 1967; Martimort A.G., *La iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967², 188-196; Orensanz A., *Recuperación secular de las ceremonias*, en "Phase" 90 (1975) 453-468; Picasso G., *Genuflexión*, en DE 2,

Grupos particulares

Herder, Barcelona 1983, 164; Ramos M., *Palabra y signos en la constitución de liturgia*, en "Notitiae" 212 (1984) 202-211; Righetti M., *Historia de la Liturgia* 1, BAC 132, Madrid 1955, 329-382; Sciadini P., *Gestos*, en DE 2, Herder, Barcelona 1983, 169-170; Sequeira A.R., *Recuperación del movimiento en la liturgia*, en "Concilium" 152 (1980) 282-288; Vergote A., *Gestos y acciones simbólicas en la liturgia*, ib, 62 (1971) 198-211.

GRUPOS PARTICULARES

SUMARIO: Introducción - I. Aspecto histórico: 1. De un "grupo", una nueva liturgia; 2. La liturgia primitiva es "doméstica"; 3. Persistencia de liturgias de "grupo" - II. Aspecto teológico: 1. Iniciativa divina; 2. Unidad y universalidad; 3. Sacramentalidad - III. Aspecto sociológico: 1. Perspectiva psicossociológica; 2. Perspectiva sociocultural; 3. Perspectiva social - IV. Aspecto celebrativo: 1. Lecturas bíblicas; 2. Eucología; 3. Ritualidad y simbolismo - V. Aspecto pastoral: 1. Validez de las celebraciones litúrgicas en los grupos; 2. Atención a toda la liturgia de los grupos; 3. Atención eclesiológica; 4. Atención celebrativa; 5. Atención catequística y educativa. Conclusión.

Introducción

La celebración litúrgica en los grupos tiene cierto relieve como debate y práctica en el período del Vat. II y al comienzo de los años setenta. En el centro del debate y de la práctica está sobre todo la celebración de la eucaristía en el grupo y en la familia¹. Algunos datos pueden resultar indicativos al respecto. A petición del presidente de "Pro civitate christiana", la Congregación para los sacramentos concedió el 7 de mayo de 1966 que se pueda celebrar la eucaristía en las "domus christianae"². Con ocasión del año de la fe (1967), en la diócesis de Cesena se aconseja la celebración de la eucaristía en las familias que lo soliciten. Se da el permiso "para