

La acción performativa en la liturgia medieval ¿Gesto o palabra?

RUBÉN PERETÓ RIVAS
UNCUYO – CONICET

Resumen: Este trabajo analiza las características del gesto ritual propio de la liturgia medieval, en particular su carácter de “eficaz”. La gestualidad litúrgica “hace cosas”, al decir de John Austin; en tanto produce cambios en sus destinatarios que llevan, incluso, a provocar modificaciones permanentes en sus vidas. ¿En qué consiste esa eficacia? ¿La eficacia la posee la palabra o el gesto litúrgico? La hipótesis que se plantea es que, si bien en el discurso académico la performatividad proviene de la palabra, no sucede lo mismo en el discurso popular puesto que, en este caso, la eficacia proviene del gesto.

El trabajo se estructura en cuatro partes. Luego de una introducción y presentación de la problemática, se avanza en una aproximación al tema a partir de propuestas de teorías filosóficas y antropológicas contemporáneas. Se tiene en cuenta, particularmente, a John Austin. Luego, se realiza un análisis de algunos casos en un contexto histórico. En particular se trabajan la fórmula consecratoria de la eucaristía y el rito del bautismo. Finalmente, se trazan los aspectos conclusivos del artículo.

Palabras claves: Liturgia – Gesto ritual – Palabra ritual - Eficacia

Abstract: This work analyses the characteristics of the ritual gesture proper to medieval liturgy, particularly its “efficient” character. The liturgical gestuality “does things”, as John Austin says; in that it produces changes in its addressees which go as far as to provoke permanent modifications in their lives. What does this efficiency consist of? Does the word or the liturgical gesture possess this efficiency? The hypothesis posed here is that, though in academic speech the performance value comes from the word, the same thing does not occur in popular speech, where efficiency results from gesture.

The work is structured in four parts. After an introduction and presentation of the subject matter, follows an approach that deals with the philosophical and anthropological theories currently proposed. John Austin is particularly taken into account. Analyses of some cases in their historical context are then carried out. The consecration formulas of the Eucharist and of baptism are particularly worked on. Finally, the conclusive features are drawn.

Key words: Liturgy- Ritual gesture – Ritual word - Efficiency

El rito es definido como la regla a la que se conforman los actos propios de una ceremonia. Comporta, entonces, dos elementos, gestos y palabras, los cuales aparecen en el desarrollo de las ceremonias de los hombres de todas las épocas. El gesto hace con el movimiento aquello que las palabras hacen con el sonido.

En la Edad Media es la liturgia cristiana el lugar privilegiado del rito, toda vez que las ceremonias litúrgicas son un conjunto de ritos, es decir, de palabras y de gestos que poseen la característica de la eficacia. Es justamente esta particularidad la que distingue a la liturgia de una escena teatral. La representación de una obra de teatro es también una conjunción de gestos y palabras, pero que se evaporan en su mismo hacerse, permaneciendo sólo como recuerdo en las memorias de actores y espectadores.¹ La liturgia, en cambio, es rito, y sus gestos y palabras son eficaces. Con esto quiero decir que su ejecución “hace cosas”, produce cambios en sus destinatarios y lleva, incluso, a provocar modificaciones permanentes en sus vidas. Pensemos, por ejemplo, en el rito de consagración de monjes o monjas, el cual, en el momento de la pronunciación de las palabras correspondientes, los segrega de la vida ordinaria de los fieles provocando, de hecho, un cambio radical en sus vidas y conductas.

En este trabajo estudiaré la eficacia del gesto litúrgico desde el punto de vista filosófico, dejando de lado las múltiples implicancias teológicas que poseen, por ejemplo, los ritos sacramentales. En primer lugar, introduciré el tema a partir de apreciaciones provenientes de diversas ciencias contemporáneas; en segundo lugar, analizaré las relaciones entre gesto, palabra y eficacia en la liturgia

medieval para arribar, en tercer lugar, a las conclusiones centrales de esta investigación.

1. El gesto ritual y la filosofía contemporánea

A comienzos del siglo XX, la naciente sociología de Durkheim y de Levy-Bruhl veían en el rito los restos de conductas mágicas llamadas a desaparecer. Contemporáneamente, Freud diagnosticaba en el comportamiento ritual una “conducta obsesiva” y, debido a su carácter repetitivo, veía en él una conducta fijada y relacionada con el instinto de muerte. Más recientemente, en los años ‘60, el neomarxismo consideró al rito como una convención burguesa, culpable de acallar la espontaneidad, por lo que era necesario terminar con la opresión que conllevaba a la imaginación y la creatividad.

El estructuralismo, por su parte, ha hecho interesantes aportes a la comprensión del rito. Me refiero a autores provenientes del ámbito filosófico como Roland Barthes, Eliseo Veron y Umberto Eco; de la lingüística como Roman Jakobson y Emile Benaviste; de la antropología, como Claude Levi-Strauss, y del psicoanálisis como Jacques Lacan. Esta nueva mirada, entre otras cosas, propone un análisis de los efectos psicológicos y sociales del rito, en el que los aspectos formales aparecen como sus características constitutivas esenciales. Así, el rito aparece como una co-figuración de significantes de la que el sujeto del ritual forma parte. En el desarrollo del rito, los significantes son producidos en la escena ritual misma, reglados por un ceremonial que organiza la semiótica práctica de su manifestación y la *mise en œuvre* de sus relaciones y figuras.²

Veamos un ejemplo. Leer “ritualmente” la Biblia no significa transmitir una determinada información religiosa en un acto público, sino más bien disponer, en una producción viva, los significantes de una escena ritual que se orientan a una *traditio legendi* la que, como toda tradición, va siempre acompañada de un ceremonial determinado. No es equivalente leer ese mismo texto bíblico en una clase o en un grupo de estudios, que hacerlo en una ceremonia litúrgica. En el primer caso, estamos en presencia de una escena equiparable a otras similares en las que puede leerse un texto literario o histórico; en el segundo, en cambio, se trata de

una escena ritual en la que el ceremonial dispone sus elementos constitutivos de modo tal que “significan” mucho más que la letra leída.³

Otra de las características fundamentales que posee la escena ritual es que los significantes producidos en ella están siempre ligados, de algún modo, al testimonio de un Otro. Ellos testifican una presencia ineludible que es la responsable última de la eficacia del gesto. Y es así que el gesto ritual no es una mueca o un movimiento físico vacío de significado y, por eso mismo, de eficacia, sino que se constituye en testimonio vivo y vivaz de Aquél de quien recibe su fuerza. Jean-Yves Hameline lo explica a través del ejemplo del signo de la cruz.⁴ El santiguarse puede ser analizado como un rito de protección o de defensa. Es indudable, además, que dentro del cristianismo dispone de una capacidad significativa que va más allá, y engloba, a la función de protección. Por este signo ritual, que podrá ser público o privado en tanto en ambos casos existe una “escena ritual”, el fiel es capaz de alguna manera, de abrir su alma religiosa, prisionera de sus temores o de sus heroísmos, para atestiguar con el *in nomine* el meta-significante o la apertura de un espacio de significación que es también espacio de sensibilidad.

Decíamos al comienzo que el rito es eficaz. Se trata de una eficacia que se despliega en el gesto y en la palabra. La idea de “palabra eficaz” fue desarrollada por John Austin en una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Harvard en 1955. Allí se sentaron las bases de su teoría de la capacidad performativa o realizativa de las palabras.⁵ Se preguntaba Austin acerca de las expresiones lingüísticas que sólo pueden ser subsumidas en la categoría gramatical de enunciado, y que poseen dos características fundamentales: no describen o registran nada y no son verdaderas o falsas y, en segundo lugar, el acto de expresarlas implica realizar una acción. Por ejemplo, decir: “Sí juro”; “Lego mi reloj a mi hermano” o “Te apuesto cien pesos a que mañana llueve”. En estos casos vemos que expresar la oración no es describir ni hacer aquello que se diría que hago al expresarme así, o enunciar que lo estoy haciendo. Es hacerlo. Si digo: “Bautizo este barco *Queen Elizabeth*”, bautizar el barco es decir “Bautizo”. Cuando con la mano sobre el Evangelio y en presencia del funcionario apropiado digo: “Sí,

juro”, no estoy informando acerca de un juramento sino que estoy, propiamente, jurando. Estas son las expresiones realizativas, aquellas en las que emitir la expresión es realizar una acción.

Por cierto que deben darse algunas condiciones para que estas expresiones sean, efectivamente, performativas. Siempre es necesario que las circunstancias en que las palabras se expresan sean apropiadas. Además, es menester que el que habla, o bien otras personas, deban llevar a cabo acciones determinadas “físicas” o “mentales”, o aún actos que consisten en expresar otras palabras. Así, para bautizar el barco, es esencial que yo sea la persona designada a esos fines y, para asumir el cargo, es necesario que yo reúna los requisitos correspondientes. Por otro lado, la expresión debe ser dicha “con seriedad”, es decir, no debo estar bromeando o escribiendo un poema. En realidad, la seriedad de la expresión consiste en que ella sea formulada como un signo externo y visible de un acto espiritual. Cuando digo, por ejemplo, “Prometo venir mañana”, esta expresión me obliga en tanto que registra mi adopción espiritual de una atadura espiritual.⁶

Así entonces, la noción de lenguaje performativo de Austin indica que las palabras son, en ciertos casos, constitutivas de la acción que describen, las cuales no existen sin su enunciación. ¿Tendrá esta teoría aplicación en la palabra litúrgica? Pareciera que sí. Pensemos, por ejemplo, en la *Sententia* contra el emperador Federico II pronunciada por el papa Inocencio IV en el concilio de Lyon en 1245, y los efectos que tal palabra, jurídica y litúrgica, tuvo en todas las naciones de la cristiandad. Considero que la palabra litúrgica entra en la categoría descrita por Austin en tanto implica una eficacia directa. No es este, por cierto, un tema novedoso. De hecho, se encuentran discusiones ya en el mundo medieval. Por ejemplo, Berengario de Tour quien, a mediados del siglo XI, afirmaba que la transformación de las especies eucarísticas era sólo simbólica, o los debates universitarios de los gramáticos especulativos que se inician en el siglo XIII. La noción de lenguaje performativo no era desconocida para los medievales.⁷ Esta propiedad de eficacia de la palabra litúrgica, o de performatividad, puede, incluso, ser estudiada en las distintas categorías sociales en las cuales se pronuncia. Por ejemplo, en la Alta Edad Media es la eficacia de la

palabra *Credo* la que hace de un pagano un catecúmeno, y es la eficacia de las palabras *Ego te baptizo*, pronunciadas por un sacerdote, las que convierten al catecúmeno en cristiano.⁸ Recientemente, la aplicación de la capacidad performativa a la palabra litúrgica ha sido abordada en estudios filosóficos y semióticos entre los que se destacan el de Patrick Henriet y el de Irène Rosier-Catach.⁹

La pregunta que surge ahora es si, durante la Edad Media, pueda hablarse también de una capacidad performativa no ya de la palabra, sino del gesto litúrgico.

2. Gesto, palabra y performatividad en los ritos medievales

En la sociedad medieval el gesto litúrgico tiene un indudable poder de transformación de la materia y de los seres lo cual no ocurre por procesos técnicos sino en virtud de que el mismo gesto es una potencia que contiene, dispensa y provoca la acción de fuerzas invisibles.¹⁰ Tomemos como ejemplo, una vez más, la señal de la cruz, que adquiere dos modalidades diversas. Por una lado, es el gesto de la bendición. Desde el siglo III trazar el signo de la cruz sobre la frente es signo, para quien lo recibe, de pertenecer a la comunidad de los cristianos. Durante las ceremonias litúrgicas, el sacerdote con su mano derecha esboza sobre los fieles el signo de la cruz a fin de bendecirlos, y lo mismo hará luego con las cosechas y con los animales; con los enfermos y con los endemoniados.

Una segunda modalidad se encuentra cuando el cristiano traza la señal de la cruz sobre sí mismo: en la frente, en los labios o en el pecho. En este caso, el signo de la cruz es un arma eficaz que brinda protección contra todos los peligros del alma y del cuerpo. Es un gesto “mágico” que, en el momento de peligro, salva a quien lo realiza de males mayores. Abundan también en este caso los ejemplos: se santigua el agonizante en su lecho de muerte para espantar a los demonios y se santigua todo cristiano cuando se levanta y cuando se acuesta a fin de protegerse contra los demonios que pueblan esas horas de la jornada.

Pero, ¿no se tratará acaso de un gesto puramente “mágico”? Entendemos por “mágico” aquí a un gesto que, en ciertos espacios y prácticas, se espera que produzca efectos espirituales, e incluso

materiales, inmediatos y necesarios. En realidad, y dejando de lado los aspectos teológicos que aquí podrían mencionarse, el gesto litúrgico no hace referencia a una expectativa de carácter mágico sino a una eficacia que se dará sólo si se guardan una serie de requerimientos formales. Los principales son: realizar el gesto según la forma prescrita, el orden de los movimientos no puede ser invertido o cambiado de algún modo y el gesto debe estar de acuerdo, tanto en el tiempo como en el contenido, con las palabras que se pronuncian.¹¹ Es posible trazar aquí una analogía con las condiciones que prescribía Austin para que las palabras fueran realizativas. También allí debían darse una serie de elementos formales para que se produjera la eficacia esperada.

Pero, ¿cuál de estos elementos poseía la capacidad performativa? Las opciones eran tres: la palabra, el gesto o el conjunto de ambas dentro de la totalidad del rito. La teología patristica y escolástica fue cuidadosa a la hora de realizar las distinciones pertinentes y es en el siglo XII cuando comienza a desarrollarse una teología sacramental que especifica los gestos que debe realizar el sacerdote y lo fieles, asociando estos elementos con la validez y eficacia del sacramento, tal como lo muestra Jean-Claude Schmitt en un cuidadoso estudio.¹² Veamos, como ejemplo, el desarrollo histórico de un importante gesto litúrgico: la imposición de manos.

El rito del bautismo está integrado por varios gestos litúrgicos entre los que se destacan una invocación trinitaria, una unción, una ablución en agua y una imposición de manos del sacerdote sobre la cabeza del recién bautizado. En el siglo III, el obispo San Cipriano de Cartago se preguntaba qué actitud tomar con los herejes que se arrepentían: ¿era necesario administrarles el bautismo nuevamente o era suficiente con imponerles las manos? Este prelado afirmaba la necesidad también de la unción, pero el autor anónimo del *Liber de rebaptismate* decía que era suficiente con la imposición de manos.¹³ San Agustín, al establecer una definición del sacramento, limita la importancia del gesto. “El sacramento es la forma visible de una gracia invisible”,¹⁴ o el sacramento “es el signo de una cosa sagrada”.¹⁵ Los gestos, que de suyo son visibles y que son signos, forman parte del sacramento, pero no tendrán valor a menos que estén acompañados de una invocación oral apropiada

a la intención y al fin de aquél que celebra el rito. Con respecto a la imposición de manos, afirma que no es necesaria para la acción del Espíritu.¹⁶ Por tanto, si bien San Agustín afirma implícitamente la importancia del gesto en cuanto materia del acto sacramental, por otro lado disminuye relativamente su importancia en tanto el mismo no forma parte del sacramento sino que se trata de un rito complementario.

Esta tendencia se consolida durante la Edad Media, incluso cuando comienza a desarrollarse, paralelamente a la teología, una doctrina legal producida por los canonistas, que se extenderá a la celebración de todos los sacramentos. Por ejemplo, el gesto fundamental que aparece en la celebración del sacramento del matrimonio es la *dextrarum iunctio* de los esposos que, originariamente era solicitada y recibida por el padre de la esposa y luego lo será por el sacerdote celebrante.¹⁷ Sin embargo, más allá de la centralidad de este gesto en el matrimonio, su importancia es secundaria. En este sentido escribe Yves de Chartres: “Se atesta el consentimiento (matrimonial) cuando (los cónyuges) consienten con el corazón y con la boca, aunque no se tomen las manos”.¹⁸

La llegada de la escolástica aporta a la teología sacramental un elemento de racionalidad que, entre otras cosas, produce exhaustivas clasificaciones de los gestos litúrgicos y establece las distinciones que permiten precisar los elementos necesarios que provocan la eficacia de las ceremonias de la liturgia cristiana.¹⁹ Por ejemplo, se establece que la misa tiene cuatro componentes: las personas, las cosas, las palabras y las obras. Estas últimas se dividen a su vez en tres especies: movimientos, gestos y acciones. Los movimientos implican a todo el cuerpo y son, por ejemplo, los desplazamientos del celebrante en el templo. Los gestos son los movimientos de una parte del cuerpo solamente: el pecho, las manos, la cabeza, los ojos. Las acciones son gestos, en tanto conciernen a las manos, pero son gestos rituales codificados (la señal de la cruz, por caso) que implican la manipulación de objetos sagrados (las especies eucarísticas, objetos del culto), en vista de una eficacia sacramental (la transustanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo). Estas acciones son designadas como “trabajo” ritual. Algunos autores del siglo XIII señalan una distinción fundamental

entre lo que el sacerdote debe *decir* y lo que debe *hacer* en la misa. Así Haymon de Faversham y Tomás de Aquino.²⁰

Pero es el sacramento de la eucaristía el que ocasiona la discusión acerca de qué parte de la acción sacramental, gestos o palabras, posee la capacidad performativa. Autores de los siglos XII y XIII, como Pedro el Chantre, Roberto de Courçon y Tomás de Chobham, distinguen cuatro requisitos que deben darse para la confección de la eucaristía: la pureza de la materia (la harina debe ser de trigo y el vino no debe estar mezclado con agua); el orden (el celebrante debe ser un sacerdote); la intención (querer hacer aquello para lo cual fue instituida la misa) y la pronunciación exacta de las palabras sacramentales.²¹ Sin embargo, pareciera que la pronunciación de las palabras prescritas es el requisito fundamental. Escribe Tomás de Chobham: "... porque en estas palabras consiste toda la sustancia de la consagración del pan y de la sangre de Cristo. Todas las otras cosas se refieren a la solemnidad pero no a la sustancia del sacramento".²² El gesto litúrgico, entonces, pasa a un segundo plano y a un nivel accidental. No es sustancial para la confección del sacramento ya que es la palabra la que posee la performatividad. Los gestos permanecerán como parte de la *actio* sacramental, pero sin un carácter esencial.

Otros autores distinguen de un modo más preciso los roles respectivos de las palabras y de los gestos. Hugo de San Victor, en su *De sacramentis*, afirma que lo que las palabras y los gestos tienen en común es el "expresar", por una forma verbal o gestual, alguna cosa sagrada. Esta expresión, en el caso del gesto, es una *similitudo*, puesto que recuerdan los gestos de Cristo. Sin embargo, las palabras no sólo "expresan" sino que también "significan", es decir, ellas son verdaderamente aquello que es la esencia del sacramento. Por eso, en la palabra no hay sólo adecuación del signo y de la cosa invisible que significa, sino una verdadera participación de uno en otro. De este modo entonces, pareciera que los gestos sacramentales pertenecen a un "arte de la memoria", para utilizar la expresión de Frances Amelia Yates,²³ en tanto ellos ponen delante de los ojos de los fieles los acontecimientos ocurridos en la vida Cristo. Se toma el pan, se parte, se traza sobre él la señal de la cruz, etc., pero no reside en ellos propiamente la eficacia o performatividad

sacramental.

Tomás de Aquino, en la tercera parte de la *Summa Theologiae*, analiza estos aspectos de la teología sacramental. En primer lugar, afirma que Dios significa en los sacramentos las cosas espirituales mediante cosas sensibles.²⁴ Si bien la referencia es aquí concretamente a la “cosa”, es decir, el agua, el pan, el vino, el óleo, también puede extenderse a los gestos tales como trazar la señal de la cruz, imponer las manos, etc., como el mismo autor lo señala más adelante.²⁵ En el artículo siguiente, Santo Tomás establece ya de un modo definitivo, por un lado, la necesidad de la palabra para la eficacia sacramental y, por el otro, el concepto de sacramento como unidad de gesto y palabra. Las palabras son requeridas por tres motivos diversos: a. Considerando a la causa que santifica, que es Cristo, ya que Él mismo se asemeja de alguna manera al sacramento por el hecho de añadir las palabras a las cosas sensibles, pues en el misterio de la Encarnación la palabra de Dios se unió a una carne sensible. b. Considerando a quien es santificado, el hombre, ya que está compuesto de cuerpo y alma y, el sacramento se acomoda de un modo más conveniente puesto que el elemento sensible toca al cuerpo, y por la palabra penetra, a través de la fe, en el alma. Y c., considerando en ellos la misma significación sacramental. Aquí, Tomás se apoya en una afirmación de San Agustín quien dice que el primado de significación entre los hombres lo tienen las palabras, puesto que éstas se pueden combinar de distinta manera para significar diversos conceptos en la mente, por lo que las palabras son el mejor medio para expresar con precisión nuestras ideas.²⁶ De aquí entonces que, para perfeccionar el significado del sacramento, es necesario que la significación de las cosas sensibles sea determinado por las palabras. Por ejemplo, el agua puede significar tanto ablución por su humedad cuanto refrigerio por su frescor. Pero cuando se dice *Yo te bautizo* se da a entender que en el bautismo se emplea el agua para significar una purificación espiritual. De este modo entonces, el Aquinate define la esencialidad de la palabra y su primacía para lograr la eficacia sacramental.

Sin embargo, en el mismo artículo, Tomás de Aquino se preocupa de insistir en la necesidad de que el elemento sensible, sea una cosa o sea un gesto, debe estar igualmente presente. Afirma

que, si bien las palabras y las cosas sensibles pertenecen a diversos géneros, coinciden, sin embargo, en la función de signo, aunque esta función se encuentra de modo más perfecto en las palabras que en las otras cosas. Es por eso que de las palabras y de las cosas se constituye en cierto modo una sola realidad en los sacramentos, como ocurre con la materia y la forma, en cuanto que las palabras perfeccionan el significado de las cosas.

La tercera posibilidad a la que hicimos referencia es que la performatividad del sacramento se encontrara en ambos elementos, gestos y palabras, dentro de una totalidad ritual. Veamos el caso, una vez más, en referencia a la eucaristía. En el siglo XII encontramos ya dos definiciones significativas. La primera proviene de Eudes de Sully, obispo de París, que, en el Sínodo de su diócesis, ordena a sus sacerdotes que eleven la hostia a la vista de los fieles durante la misa sólo después de haber pronunciado las palabras consecratorias: *Hoc est corpus meum*. De ese modo se evitará que caigan en la idolatría de adorar un pedazo de pan, afirma.²⁷ La segunda pertenece a Tomás de Chobham que dice: “Cuando el sacerdote que está en el altar eleva la hostia sobre su cabeza y la ofrece a la mirada del pueblo, debe asegurarse que ya ha pronunciado las palabras: “Este es mi cuerpo, etc.” antes de hacerla. De otro modo, el pueblo adoraría un simple pan y daría culto de latría, es decir, culto divino, a una pura criatura”.²⁸ A fin de garantizar que el pueblo cristiano no cayera en la idolatría, los teólogos del siglo XII fijan el momento de la transustanciación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo en la *prolatio* o pronunciación de las palabras consagratorias.

Sin embargo, aún así, la cuestión no estaba definida. ¿En qué etapa de la consagración se producía la transustanciación? Ya el cardenal Lotario discute el tema. En su tratado sobre la misa dice que Cristo transformó el pan y el vino en su cuerpo y su sangre durante la Última Cena al mencionar (*prolatio*) las palabras de la consagración y es esto mismo lo que ocurre durante la celebración de la misa: es la pronunciación de las palabras lo que obra el sacramento.²⁹ Esta afirmación buscaba oponerse a una opinión que él mismo reporta en su escrito, según la cual el sacramento se confeccionaría en el momento de la bendición del pan. Quienes sostenían

esta teoría, se basaban en la fórmula misma de la consagración que dice: "...accepit panem..., benedixit, fregit, deditque discipulis suis dicens: Accipite et manducate ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum". La *vis conficiendi* del sacramento se encontraría en el gesto de la bendición puesto que el mismo se realiza antes que la pronunciación de las palabras. Lo que ocurre con quienes sostienen esta opinión, dice Lotario, es que confunden el orden de sucesión de las palabras - en la fórmula el *benedixit* está antes que el *dicens*- con el orden de causalidad sacramental. Aún cuando el gesto se efectúe antes no significa que sea él quien hace el sacramento. Por cierto que el sacerdote debe bendecir las especies en el momento de la consagración puesto que este gesto ha sido enseñado por Cristo, pero este gesto recuerda simbólicamente el sentido histórico del sacramento y posee una significación exclusivamente rememorativa y no actualiza el misterio como sí lo hacen las palabras consagradorias.

Definido ya que la transubstanciación se daba en la pronunciación de las palabras y no en la bendición del pan, había que determinar en qué momento se producía el milagro. Existían tres opiniones diversas: algunos se limitaban a decir que acaecía cuando "todo" era dicho. *Quando totum dictum est, totum factum est*, escribía Pierre le Mangeur.³⁰ Es decir, el sacramento estaba completo luego de la segunda *prolatio*, el *Hoc est enim calix sanguinis mei...* Una segunda opinión, un poco más moderada, afirmaba que la primera *prolatio* no producía todos sus efectos hasta que no se pronunciara la segunda. Es el caso de Pedro el Chantre.³¹ Finalmente, la tercera opinión, que será la que prevalezca, afirmaba que el sacramento está completo por efecto de la primera *prolatio* pero también por efecto de la segunda que no puede ser considerada como una reiteración de la primera. Las dos *prolationes* son diversas, pero ambas necesarias. Esteban Langton, uno de los sostenedores de esta postura, razona de este modo: si el sacerdote se arrodilla luego de la primera *prolatio*, es prueba de que el sacramento está completo en ese momento. Se sobreentiende, en efecto, que si el pan fuera solamente pan, o si el cuerpo de Cristo fuera todavía una carne sin sangre, cuerpo incompleto por tanto, no habría motivo para arrodillarse.³²

Vale la pena tener presente que, si bien la iglesia católica posteriormente, en el Concilio de Florencia, definió que la “forma de este sacramento (la eucaristía) son las palabras con las cuales el Salvador lo ha consagrado. El sacerdote, en efecto, consagra hablando en la persona de Cristo. Y en virtud de las mismas palabras la sustancia del pan se transforma en cuerpo de Cristo, y la sustancia del vino en sangre”,³³ esto no implica que estas palabras deban decirse de un modo explícito en un momento determinado de la plegaria eucarística, lo cual se ve claramente en la tradición de las iglesias orientales. Por ejemplo, las iglesias bizantinas consideran que la transustanciación está completa cuando es dicha la *epiclesis* o invocación del Espíritu Santo. Pero el caso más claro en este sentido es el de la anáfora de Addai y Mari cuyos orígenes se remontan a finales del siglo III y es actualmente utilizada por la iglesia caldea. En ella, las palabras de la institución eucarística no se encuentran presente de una manera coherente y *ad litteram*, sino de un modo eucológico diseminado, o sea, integradas en la plegaria de acción de gracias, de alabanza e intercesión. Y, no obstante esto, ha sido recientemente reconocida como válida por las autoridades de la Sede Apostólica.³⁴

3. La performatividad del gesto litúrgico

El recorrido histórico realizado hasta ahora permite arriesgar una primera hipótesis: a medida que avanza en el Occidente cristiano la racionalización teológica, es la palabra la que se privilegia al gesto a la hora de confeccionar los sacramentos y en la liturgia en general. Sin embargo, este hecho se produce en el discurso académico, dentro de los ámbitos teológicos y cultos de la sociedad medieval. Pero, ¿qué ocurre en los otros ámbitos? ¿Cuál es la variable que posee allí la performatividad? No se trata de cuestionar la validez sacramental que, indudablemente, vendrá dada por la palabra, puesto que es lo que ha sido dispuesto por la Iglesia, única autoridad legítima en esta materia. Pero resta la pregunta a nivel fenomenológico: en la percepción del rústico, ¿es el gesto o la palabra quien posee la eficacia?

Podemos aquí introducir una segunda hipótesis: en los medios populares o en los ámbitos no doctos y a nivel fenomenológico,

pareciera que es el gesto el que posee la capacidad performativa del sacramento. Estos ámbitos culturales poseían otros canales de expresión diversos a los del mundo docto, siendo el más importante de ellos la liturgia, como he señalado en otro escrito.³⁵ Ya se ha visto en este trabajo algunos ejemplos de gestualidad en la administración de los sacramentos: la bendición, la imposición de manos, la bendición del pan. Veamos ahora el desarrollo de la ceremonia del bautismo de niños. La primera parte de la ceremonia se transcurría en la puerta del templo, con el sacerdote revestido de ornamentos morados. El primer gesto importante es la insuflación que, por tres veces, hace el sacerdote sobre la cara del infante, diciendo: “Exi ab eo, immunde spiritus, et da locum Spiritui Sancto Paraclito”. Inmediatamente después, realiza con su pulgar el signo de la cruz sobre la frente y el pecho del niño mientras dice: “Accipe signum crucis tam in fronte, quam in corde, sume fidem caelestium praeceptorum: et talis esto moribus, ut templum Dei jam esse possis”. Posteriormente impone su mano sobre la cabeza del bautizando y, con la mano extendida, recita una larga oración en la que pide a Dios que se acuerde de ese niño y expulse de él la ceguera del corazón y rompa los lazos de Satanás a fin de que pueda progresar en el cumplimiento de los preceptos divinos. Inmediatamente después, el sacerdote bendice la sal con una oración que comienza con un claro exorcismo: “Exorcizo te, creatura salis,...”. Terminada la oración, introduce un poco de la sal bendita en la boca del niño con estas palabras: “Accipe sal sapientiae: propitiatio sit tibi in vitam aeternam”. Nuevamente signa al niño en la frente mientras dice otro exorcismo: “Et hoc signum sanctae crucis, quod nos fronti ejus damus, tu, maledicte diabole, numquam audeas violare”. Y, una vez más, impone las manos y recita una oración en la que se pide la iluminación divina para el niño, terminada la cual extiende sobre el niño el extremo de su estola, que pende de su hombro izquierdo, y lo introduce en el templo, dirigiéndose hacia el baptisterio, mientras se reza Credo y el Pater. Llegados a este lugar, y antes de ingresar, vuelve a pronunciar un exorcismo a fin de que los espíritus inmundos se retiren de ese niño, imagen de Dios, que ha sido llamado a su templo. Inmediatamente después, toma saliva de su boca en el pulgar, y moja los oídos del niño diciendo:

“Ephpheta, quod est, Adaperire” y luego la nariz mientras recita la oración: “In odorem suavitatis. Tu autem effugare, diabole; appropinquabit enim iudicium Dei”. Seguidamente, y luego de obtener del padrino las renunciaciones a Satanás, unge a quien es bautizado con el óleo de los catecúmenos en el pecho y en la espalda, mientras dice: “Ego te linio oleo salutis in Christo Jesu Domino nostro, ut habeas vitam aeternam”.

Comienza ahora la segunda parte del rito. Estando aún fuera del baptisterio, el sacerdote deja la estola morada y se coloca la blanca e ingresa junto con el niño y los padrinos hacia la fuente bautismal. Allí pide la profesión de fe e interroga al niño por su nombre si quiere ser bautizado. Luego de que los padrinos responden por él y sostienen al niño en sus brazos, el sacerdote lo bautiza derramando tres veces agua sobre su cabeza en forma de cruz con las palabras sacramentales: “Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti”. Terminada esta parte central del rito, el sacerdote unge al niño en la frente con el santo crisma, mientras recita una oración en la que se pide que sea el nuevo cristiano un ungido de Dios. Seguidamente, impone sobre la cabeza del niño una vestidura de color blanco mientras dice: “Accipe vestem candidam, quam perferas immaculatam ante tribunal Domini nostri Jesu Christi, ut habeas vitam aeternam”. Y entrega finalmente una vela encendida al padrino haciendo alusión a la parábola de las vírgenes prudentes. Luego de la despedida, finaliza el rito.

Se trata, está claro, de un impresionante despliegue escénico en el que intervienen distintos elementos gestuales: desplazamientos fuera y dentro del templo; diversas ubicaciones dentro del mismo: portal, puerta del baptisterio, fuente bautismal; unciones, imposición de manos, revestimientos con ornamentos sagrados, signaciones, e, incluso, una manifestación de elementos cromáticos cambiantes. Los gestos, sin embargo, son siempre acompañados de palabras, que los hacen explícitos a nivel racional. Su comprensión “conceptual” viene dada por el discurso que lo acompaña y que, desde el punto de vista teológico, lo valida y hace eficaz.

En este escenario, aquellas personas que llevaban a sus hijos a bautizar, quedarían seguramente impactadas y convencidas del portento milagroso que había ocurrido en el alma del niño: los de-

monios habían sido expulsados y era ya hijo de Dios. Pero esto convencimiento ¿de qué aspecto del rito le vendría? En este punto debemos sumar un hecho histórico y cultural clave, y es que el latín, lengua en la cual se recitaban invariablemente las oraciones, no era un idioma conocido por los rústicos durante la Edad Media. Incluso, durante largos periodos del Alto Medioevo, era escasamente conocido por los mismos clérigos. Podemos citar aquí el testimonio de San Bonifacio que advertía de ciertos sacerdotes bávaros que bautizaban “in nomine patria et filia”, y no porque sostuvieran una teoría feminista de Dios, sino, sencillamente, porque no sabían latín.³⁶ También es significativa la carta escrita por Carlomagno, previsiblemente bajo la inspiración de Alcuino, a Baugulf, abad del monasterio de Fulda en Hesse-Nassau, llamada *De litteris colendis*, en la que el soberano se lamenta de que los monjes que rezan por él escriben en un latín muy malo, lo cual indica que no pueden comprender bien las Escrituras, hecho grave para los hombres de la Iglesia. Y les recomiendo entonces que adquieran una buena cultura de base a través de las letras, pues “qui Deo placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non negligant recte loquendo”.³⁷ En realidad, durante el imperio carolingio se hicieron esfuerzos para que los clérigos supieran decir en esa lengua al menos la misa y las principales plegarias.³⁸

Con respecto al sacramento de la eucaristía, debe agregarse un dato más. La anáfora, dentro de la cual se encontraban las palabras consecratorias, era dicha en voz baja, de modo tal que ni siquiera los más cercanos al sacerdote podían escucharla. Esta costumbre se remonta, al menos, al siglo VIII. Los fieles, entonces, no entendían las palabras que escuchaban y que acompañaban los gestos litúrgicos y, en el caso de la misa, ni siquiera las escuchaban. Pareciera, por tanto, que, en el plano fenomenológico, es el gesto y no la palabra el que aporta la efectividad del sacramento.

Podemos añadir también el testimonio de la iconografía que es otro modo de expresión del discurso no-académico. Un interesante ejemplo es un sacramentario del siglo XII que se encuentra en el Dahlem Museum de Berlín (Kupferstichkabinett, Catalogue Paum Wescher nº 63) en uno de cuyos folios se representa el momento de la consagración del pan durante la celebración de la Misa. El sacer-

dote, ataviado con los ornamentos propios de su orden, se encuentra frente al altar sobre el que se ubica el cáliz y la patena cubiertos con el corporal. El clérigo tiene en su mano izquierda a la hostia y con la derecha la bendice con el gesto habitual, es decir, con el pulgar, el índice y el mayor extendidos, y el anular y el meñique plegados. En la parte superior de la ilustración se ve a Cristo, que aparece de entre las nubes rodeado de dos ángeles, y que bendice del mismo modo el pan del mismo modo que el sacerdote. Se trata de la representación del momento de la transustanciación, la que es ubicada en el momento de la bendición del pan, un gesto ritual, y no en el de la pronunciación de las palabras.

Si bien pueden citarse otras ilustraciones similares, considero, sin embargo, que la interpretación iconográfica no es definitiva de la hipótesis que intento mostrar. De hecho, sería imposible materialmente que una expresión artística de este tipo pueda representar una palabra fehacientemente. Hay que decir, no obstante, que hay algunos casos en los que aparecen las palabras escritas en la misma escena y podría ser considerados estos casos como modos legítimos de falsear la hipótesis enunciada.

Los elementos aportados, entonces, justifican afirmar que, a nivel fenomenológico, entendiendo por tal la percepción y eficacia sensible en los espectadores del acto litúrgico, es el gesto ritual el que, durante la Edad Media, posee la capacidad performativa y no la palabra. No significa esto plantear una visión dialéctica, según la cual los dos discursos, el docto y el popular, serían contradictorios y propondrían visiones no sólo teológicas sino también filosóficas diversas. Podría hablarse de una complementariedad entre ellas. De lo que no cabe duda es que ambos discursos son diversos, y cada una de ellos acentúa un aspecto distinto de la doctrina cristiana lo que, necesariamente, repercute también en diversas visiones filosóficas y antropológicas.

NOTAS

- ¹ Sobre la liturgia entendida como teatro, hay una interesante discusión entre O.B. HARDISON, quien entiende a la liturgia, particularmente la carolingia a partir de Amalario de Metz, como un “teatro”, y llama a la misa el “drama de la Edad Media” (cfr. *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Age*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1965; pp. 37-38, *et passim*), y Yitzhak YEN, para quien la liturgia medieval no es teatro o drama en tanto supone la participación activa también de los “espectadores” y no sólo de los “actores”. La liturgia sería una ceremonia conmemorativa (cfr. *Culture and Religion in Merovingian Gaul. A.D. 481-751*, Brill, Leiden, 1995; pp. 76-77).
- ² Cfr. Jean-Yves HAMELINE, «Éléments d’anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», en: *Recherches de Science Religieuse* 78/3 (1990), pp. 397-424. Del mismo autor puede verse también sobre este tema: “Aspecte du rite”, en *La Maison-Dieu* 119 (1974), pp. 101-111; “De rebus liturgicis. Célébrer à trois dimensions”, en *La Maison-Dieu* 169 (1987), pp. 105-122.
- ³ Cfr. J.-Y. HAMELINE, “Parole et rite”, en *Humanisme et Foi chrétienne. Mélanges scientifiques du Centenaire de l’Institut Catholique de Paris*, ed. C. Kannengiesser y Y. Marchasson, Beauchesne, Paris, 1976, pp. 573-577; “Passage d’écriture”, en: *La Maison-Dieu* 126 (1976), pp. 71-82; “Acte de chant, act de foi”, en: *Catéchèse* 113 (1988), pp. 30-46.
- ⁴ HAMELINE, “Éléments d’anthropologie...”, p. 404.
- ⁵ “Performativo” es un anglicismo que proviene de la expresión inglesa *performative* derivada del verbo *to perform*. Habitualmente se utiliza la expresión castellanizada. La traducción de Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, en cambio, introduce el neologismo *realizativo*. En este trabajo utilizaré indistintamente ambas expresiones. Cfr. J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, ed. by J.O. Urmson, Oxford University Press, New York, 1965. La edición castellana: *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- ⁶ Cfr. AUSTIN, *How to Do...*, Lecture I.
- ⁷ Pueden verse algunos estudios en los que se aplica la teoría de Austin a los textos litúrgicos. Por ejemplo, L. LITTLE, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*, Cornell University Press,

Ithaca – London, 1993; pp. 113-115.

- ⁸ Cfr. Patrick HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles, 2000, pp. 8-11. Sobre el proceso de ritualización en la Alta Edad Media puede verse: A. ANGENENDT, “Bonifatius und das *Sacramentum initiationis*. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung”, en: *Römische Quartalschrift* 72 (1977), pp. 71-175.
- ⁹ Cfr. el libro de HENRIET recién citado e Irène ROSIER – CATACH, *La parole efficace: signe, rituel, sacré*, avant-propos d'Alain de Libera, Seuil, Paris, 2004.
- ¹⁰ Una interesante discusión sobre este tema puede verse en: François ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Cerf, Paris, 1979.
- ¹¹ Algunos ejemplos de la ineficacia del gesto litúrgico cuando no se cumplen con estos requisitos formales puede verse en: JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, trad. J.-B. Roze, Garnier-Flammarion, Paris, 1967; pp. 51-52. También hay testimonios iconográficos, fundamentalmente en la catedral de Chartres: J.-P. DEREMBLE – C. MANHES, *Les Vitraux légendaires de Chartres. Des récits en images*, Desclée de Brouwer, Paris, 1988; pp. 46-47; ill. 36-38.
- ¹² Cfr. Jean-Claude SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, Paris, 1990. El capítulo IX, titulado *L'efficacité symbolique*, trata particularmente esta temática.
- ¹³ Cfr. Geoffrey DUNN, “Cyprian and his *collegae*: Patronage and the episcopal synod of 252”, en: *Journal of Religious History* 27.1 (2003); pp. 1-13.
- ¹⁴ SAN AGUSTIN, *De civitate Dei* X, 5.
- ¹⁵ SAN AGUSTIN, *Quaestiones in Pentateuch*. 84.
- ¹⁶ Cfr. por ejemplo, *De baptismo* III, 16, 21.
- ¹⁷ Cfr. Jean Baptiste MOLIN – Protais MUTEMBÉ, *Le Rituel du mariage en France du XIII^e au XVI^e siècle*, Beauchesne, Paris, 1973.
- ¹⁸ Citado en Karl GROSS, “Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum”, en: *Mélange Speyer*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1985; pp. 209-210.
- ¹⁹ Este proceso al que hago referencia puede apreciarse a partir de la lectura

de ciertas obras. Por ejemplo, en el siglo IX aparece el Sacramentario de Drogon, arzobispo de Metz: Paris, B.N., ms. lat. 9428, éd. facsimilar W. KOEHLER-FI. MÜTHRICH, Graz, 1974, 2 vol. Para el periodo escolástico puede consultarse: JEAN D'AVRANCHES, *Liber de officiis ecclesiasticis*, P.L. 147, 27-62, ed. crítica de R. Delamare, A. Picard, Paris, 1923; BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, P.L. 151, 973-1022; HONORIUS AUGUSTUDUNENSIS, *Gemma animae et Speculum ecclesiae*, P.L. 172, 543-738 y 813-1108; RUPERTO DE DEUTZ, *De divinis officiis*, ed. H. Haacke, Turnholt, 1967 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 7); HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis*, P.L. 176, 117-ss; JUAN BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. H. Douteil, Turnholt, 1976 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 41 A); LOTARIO, *De sacro altaris mysterio*, P-L. 217, 763-916; SICARDO DE CREMONA, *Mitræ sive Summa de officiis ecclesiasticis*, P.L. 213, 13-434; HAYMOND DE FAVERSHAM, *Ordo Missae*, ed. S. J. P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Liturgy. The Ordinals by Haymond of Faversham and related documents*, Brill, Leyden, 1963 (Studia et Documenta Franciscana, I-II), 2 vol.; GUILLERMO DURANDO, *Rationale divinorum officiorum*, Lyon, 1612 y, del mismo autor, *Instructions et constitutions*, ed. J. Berthelé – M. Valmary, Montpellier, 1900.

²⁰ TOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 83, a. 5.

²¹ Cfr. É. DUMOUTET, “La théologie de l’Eucharistie à la fin du XII^e siècle. Le témoignage de Pierre le Chantre d’après la *Summa de sacramentis*”, en: AHDLM 18 (1943), pp. 181-261. THOMAS DE CHOBHAM, *Summa confessorum*, ed. F. Broomfield, Louvain et Paris, 1968; pp. 100-101.

²² TOMAS DE CHOBHAM, *Summa...*, p. 143.

²³ Cfr. Frances Amelia YATES, *L’art de la memoire*, Gallimard, Paris, 1987.

²⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* III, 1. 60, a. 5, ad 1.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, III, q. 60, a. 6, ad 2.

²⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana* II, 3.

²⁷ Cfr. *Status du synode de Paris*, a. 79 y 80. Ed. O. PONTAL, Paris, 1977, pp. 79-83.

²⁸ TOMAS DE CHOBHAM, *Summa...*, p. 122-123.

- ²⁹ LOTARIO, *De sacro...*, PL 217, 859.
- ³⁰ Cfr. É. DUMOUTET, “La non-réteration des sacraments et le problème précis de la transubstantiation-À propos du *De sacramentis* atribué à Pierre le Mangeur”, en *Recherches de sciences religieuses* XXVIII, 5 (1938), pp. 580-585.
- ³¹ Cfr. É. DUMOUTET, “La théologie...”, p. 232.
- ³² Cfr. É. DUMOUTET, “La non-réteration ...”, p. 581.
- ³³ Denzinger Sch. 1321.
- ³⁴ Cfr. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Orientamenti per l’ammissione all’Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell’Oriente*, Ciudad del Vaticano, 2001.
- ³⁵ Cfr. Rubén PERETO RIVAS, “La presencia de la corporalidad en los textos litúrgicos del Alto Medioevo”, en *Philosophia* 66-67 (2006-2007); pp. 117-137.
- ³⁶ BONIFACIO, *Epistolae Karolini aevi*, III, 336.
- ³⁷ MGH, *Capitularia* I, p. 79, 14. Sobre la carta *De litteris colendis* puede verse: Liutpold WALLACH, “Charlemagne’s *De litteris colendis* and Alcuin”, en *Speculum* 26 (1951), pp. 288-305.
- ³⁸ Sobre este tema en general puede verse: Pierre RICHÉ, *L’empire carolingien VIII^e – IX^e siècle*, Hachette, Paris, 1994, pp. 232 – 233. Sobre el tema de la educación y el estado de conocimiento de la lengua y los estudios clásicos durante el Alto Medioevo, puede verse también de Pierre RICHÉ, *Éducation et culture dans l’Occident barbare. VI^e – VIII^e siècle*, Éditions du Seuil, 1995.

El Autor es Profesor Titular y Director del Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Universidad Nacional de Cuyo.

E-mail: rpereto@gmail.com

Recibido: 10 de marzo de 2008.

Aceptado para su publicación: 18 de abril de 2008.