

Rituales y mitologías.
Tópicos del Seminario, 20.
Julio-diciembre 2008, pp. 43-70.

El rito de la Misa como práctica significativa

Desiderio Blanco
Universidad de Lima

1. Institución de la Eucaristía

La Misa es un rito de recordación y de actualización del sacrificio de Jesús en la cruz. Pero si este es el dogma, es decir, el mito, el rito es anterior, como suele ser el caso de todos los ritos. El rito de la Misa se inicia en la Última Cena que Jesús celebró con sus apóstoles la víspera de su Pasión y Muerte. Según los editores de la *Biblia Latinoamérica*, la primera referencia a la “Cena del Señor” se encuentra en I Corintios 11, 23-25, escrita en el año 55, antes incluso que los Evangelios. El texto de la *Carta a los Corintios* dice:

Yo recibí esta tradición del Señor, que a mi vez, la he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó el pan, y después de dar gracias, lo partió diciendo: “Esto es mi cuerpo, que es entregado por ustedes; hagan esto en memoria mía”. De la misma manera, tomando la copa después de haber cenado, dijo: “esta es la Nueva Alianza en mi sangre. Siempre que beban de ella, háganlo en memoria mía”.

Lo más probable es que este texto de San Pablo haya sido la referencia común de los tres Evangelios que relatan la Última

Cena. En todo caso, el relato de la Última Cena indica claramente que el rito es una dramatización, mejor dicho una “puesta en escena” en la que intervienen acciones, gestos y palabras para “hacer presente” un acontecimiento. El rito necesita, pues, una “escena”, o sea un campo de presencia, un espacio. El espacio escogido para la Última Cena es el conocido en la tradición como el Cenáculo: una habitación prestada por algún amigo o benefactor de Jesús, dispuesta para celebrar la Cena Pascual. Un lugar aparte, separado, de alguna manera *sagrado*. El carácter de “sagrado” lo adquiere un espacio por un cambio en el “acento de sentido” (Zilberberg, 2006: 161). En el momento en que Jesús escoge una determinada habitación para celebrar la Cena Pascual, impone al espacio elegido ese “acento de sentido” particular; por lo mismo, dicho espacio se cierra sobre sí mismo y queda aislado del resto del mundo, es convertido en *templum*. Ese supuesto Cenáculo es mostrado hoy al mundo como el primer templo cristiano.

2. La tradición y la memoria figurativa

“Haced esto en memoria mía” (Lc 2.2, 19). Según el testimonio de los primeros escritos del Nuevo Testamento, los cristianos

Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, fieles a la comunión fraterna, a la *fracción del pan* y a las oraciones [...] Partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y con sencillez de corazón (Hch 2, 42-46).

Era, sobre todo, “el primer día de la semana”, es decir, el domingo, el día de la resurrección de Jesús, cuando los cristianos se reunían para “partir el pan” (Hch 20, 7).

Desde entonces hasta nuestros días, la celebración de la Eucaristía se ha perpetuado sin interrupción. Eso supone la vigencia de una *tradición*. Para que exista y persista una tradición, se requiere la presencia de los cuerpos-actantes, susceptibles de

guardar la “memoria figurativa” de la que habla J. Fontanille en *Soma y sema* (2008: 265-272; 305 ss.). Sólo bajo esa condición hay testimonio posible. En nuestro caso, esa “memoria figurativa” ha sido trasladada del cuerpo corporal al “cuerpo textual”. Hacia el año 155, San Justino Mártir nos deja testimonio de las grandes líneas que sigue el desarrollo de la celebración de la Eucaristía. La finalidad inicial del testimonio de San Justino era la de informar al emperador pagano Antonino Pío (138-161), ante las calumnias que difundían los paganos, de lo que hacían los cristianos cuando celebraban sus reuniones semanales:

El día que se llama día del Sol tiene lugar la reunión en un mismo sitio de todos los que habitan en la ciudad o en el campo. Se leen las memorias de los apóstoles y los escritos de los profetas, tanto tiempo como es posible. Cuando el lector ha terminado, el que preside toma la palabra para incitar y exhortar a la imitación de tan bellas cosas. Luego, nos levantamos todos juntos y oramos por nosotros y por todos los demás donde quiera que estén, a fin de que seamos hallados justos en nuestra vida y en nuestras acciones y seamos fieles a los mandamientos para alcanzar así la salvación.

Cuando termina esta oración, nos besamos unos a otros.

Luego, lleva al que preside a los hermanos pan y una copa de agua y vino mezclados. El presidente los toma y eleva alabanza y gloria al Padre del universo por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, y da gracias (en griego: *eucharistiam*) largamente porque hayamos sido juzgados dignos de estos dones. Cuando terminan las oraciones y las acciones de gracias, todo el pueblo presente pronuncia una aclamación diciendo: Amén.

Cuando el que preside ha hecho la acción de gracias y el pueblo le ha respondido, los que entre nosotros se llaman diáconos distribuyen a todos los que están presentes pan, vino y agua “eucaristizados” y los llevan a los ausentes. (San Justino, *Apologiae*, 1, 65; 67; citado por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1993: 311).

La sucesión de testimonios es prácticamente ininterrumpida a lo largo de la historia de la Iglesia. La posibilidad de “dar testimonio exige que un sujeto de enunciación sea también un

cuerpo susceptible de dar testimonio de sus experiencias. Se trata de poder atestiguar un hecho porque uno lo ha visto, oído, percibido, o, particularmente en el dominio religioso, de poder manifestar y expresar una creencia o una pertenencia. Y eso es lo que ocurre con el testimonio de San Juan Evangelista, quien termina su Evangelio con estas palabras: “Este es el mismo discípulo que dio aquí testimonio y escribió todo esto, y nosotros sabemos que dijo la verdad” (Jn 21, 24).

Curiosamente, Juan es el único evangelista que no relata la celebración de la Última Cena. El único testigo participante que la relata (porque ni Marcos ni Lucas participaron en ella) es Mateo:

El primer día de la Fiesta en que se comía pan sin levadura, los discípulos se acercaron a Jesús y le dijeron: “¿Dónde quieres que preparemos la cena pascual?” Jesús contestó: “Vayan a la ciudad, a casa de Fulano, y díganle: ‘El Maestro te manda decir: Mi hora se acerca; en tu casa voy a celebrar la Pascua con mis discípulos’”. [...] Mientras comían, Jesús tomó pan y, después de pronunciar la bendición, lo partió y lo dio a sus discípulos, diciendo: “Tomen y coman; esto es mi cuerpo”. Después, tomando una copa de vino y dando gracias, se la dio, diciendo: “Beban todos, porque esta es mi sangre, la sangre de la Alianza, que es derramada por una muchedumbre para el perdón de sus pecados”. (Mt 26, 17-28).

Mateo, en cambio, no recoge la inyunción de Jesús: “Hagan esto en memoria mía”. El único que la recoge es Lucas, discípulo y secretario de San Pablo, quienes no conocieron a Jesús:

Después, tomó el pan y, dando gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: “Esto es mi cuerpo, [que es entregado por ustedes. Hagan esto en memoria mía]”. Después de la cena, hizo lo mismo con la copa. Dijo: “Esta copa es la alianza nueva sellada con mi sangre, que va a ser derramada por ustedes”] (Lc 22, 19-20).

No obstante, los editores de la *Biblia Latinoamérica* hacen la siguiente anotación: “Lo que pusimos entre corchetes [] (v. 19-20)

falta en muchos manuscritos antiguos”. Pero, como hemos señalado anteriormente, “testigo” no es solamente aquel que “ha visto”, sino también aquel que “ha oído”. Y la tradición cristiana se apoya principalmente en relaciones orales y en prácticas significantes ritualizadas. También “da testimonio” aquel que expresa públicamente con sus actos una creencia o la pertenencia a un grupo que practica determinados rituales.

El testimonio implica un “origen” que resulta ya inaccesible a la percepción directa, cuya traza sólo puede ser atestiguada y encontrada en los cuerpos. En los sucesivos “cuerpos-testigos” que han participado de las mismas creencias y en las mismas prácticas. Ese es el caso del “cuerpo” cristiano: cuerpo carnal de los cristianos participantes en el rito de la “partición del pan”, y “cuerpo místico” de la Iglesia, que sostiene la práctica a través de los cuerpos particulares de los cristianos “practicantes” que participan ininterrumpidamente en el rito de la Misa. Esos cuerpos individuales aseguran el relevo continuo del contacto entre el “cuerpo original” y los cuerpos sucesivos, gracias a las huellas dejadas por los contactos repetidos. En ese sentido, el testimonio obedece a la misma cadena continua de enunciación que la que rige para la tradición, si se admite que cada una de las inscripciones de huellas sucesivas marcadas en la “memoria figurativa” de los cuerpos es una “enunciación” formulada por dichos cuerpos.

La tradición funciona por continuidad temporal y espacial de su transmisión. Mantener una tradición consiste, ante todo, en saturar los relevos enunciativos: la tradición está viva si se puede reconstituir, o al menos imaginar, una cadena temporal ininterrumpida de enunciaciones, pues esa continuidad sin grietas garantiza la presencia sostenida y potencial del origen.

El rito de la Misa, con pequeñas variaciones litúrgicas, se ha mantenido, en lo esencial, sin hiatos temporales, como *práctica significativa* desde los inicios de la Iglesia cristiana. Más que los testimonios escritos, en esta tradición valen las *prácticas rituales* efectuadas sin interrupción.

3. Arquitectura de la Misa

3.1. El espacio

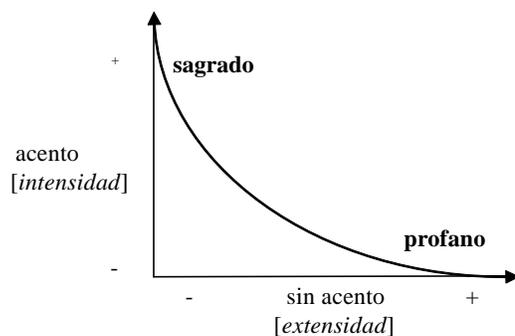
La Misa es un relato dramatizado, lo que quiere decir que no sólo está compuesto de palabras, sino también de movimientos, de gestos y de cánticos. Los que hablan, se mueven, gesticulan y cantan son cuerpos que ocupan un espacio. Según Cassirer:

el sentimiento básico mítico-religioso de lo *sagrado* halló su primera objetivación al manifestarse en la intuición de las relaciones espaciales. La “consagración” empieza al seleccionar una determinada zona del espacio total, diferenciándola de otras zonas, por medio del “acento de sentido” que se inscribe sobre ella. Acento de sentido que no es otra cosa que “acento expresivo”, es decir, afectivo. La práctica de consagración religiosa, que se manifiesta como delimitación espacial, tiene su contrapartida lingüística en la expresión latina *templum*, palabra que procede de la raíz *tem-*, que significa “cortar”; así, pues, *templum* no quiere decir otra cosa que “lo recortado, lo demarcado” (Cassirer, 1998: 2, 137).

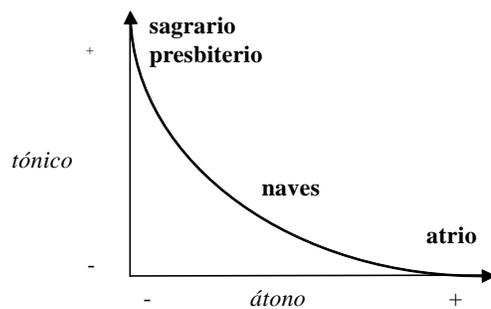
Esa demarcación separa un espacio *sagrado* del espacio *profano*. Y esta es la única distinción espacial primigenia que se repite en las creaciones más complejas del mito y que va sublimándose cada vez más en la evolución que conduce de lo mítico a lo mitológico, de lo mitológico a lo religioso: una *región sagrada*, separada y protegida de lo que la rodea, y una *región profana*, o no sagrada, accesible a todas las gentes.

Desde muy pronto, los cristianos se reunían en locales especiales para la “partición del pan”. San Pablo reprende ya a los que mezclan la “comilona” con la práctica de la “partición” (I Cor 11, 20). Después serán las catacumbas, y más tarde, a partir de Constantino, las iglesias.

El *acento* puesto en lo sagrado es un acento de *intensidad*, que lo diferencia de la región no sagrada, la cual no lleva tal acento y se caracteriza por la *extensidad*:



Sin embargo, dentro del templo, el espacio sagrado no tiene la misma *tonicidad*. En primer lugar, se halla el sagrario o tabernáculo, lugar en el que se conservan las especies consagradas bajo las cuales está presente Cristo Jesús; luego, se encuentra el presbiterio, lugar destinado al altar y a los sacerdotes y sus ayudantes; más atrás, se hallan las naves, destinadas a los fieles, y por último, está el atrio, tránsito entre lo sagrado y lo profano:



La *tonicidad* marca el “acento de sentido” que el discurso asigna a cada uno de los segmentos que lo componen. El espacio del templo y su disposición es un “discurso” que “habla” a los fieles creyentes. En ese sentido, cada clase de sujetos sabe de antemano dónde debe ubicarse. El atrio es un espacio de pa-

saje, de entrada y salida, en el que lo profano se mezcla con lo sagrado, y lo sagrado con lo profano. Allí se encuentran y se saludan los conocidos. En algunas localidades, allí esperan, aún hoy, los pobres de solemnidad la limosna de las almas caritativas. Por lo mismo, el “acento de sentido” que en él se pone es débil, casi nulo. En las naves, que constituyen el espacio más amplio del templo, se distribuyen los fieles dispuestos a participar en el rito de la Misa. La actitud de participación incluye un conjunto de posturas y de disposiciones con las que se pone de manifiesto la presencia y el sentido de lo *sagrado*: silencio, recogimiento, espera... El presbiterio, por su parte, está destinado al celebrante y sus acompañantes. La presencia de lo sagrado se acentúa con la presencia de las personas consagradas para el culto, con los ordenamentos que los distinguen, con los objetos que los rodean; en consecuencia, el “acento de sentido”, de lo sagrado, sube al más alto nivel de tonicidad. Y como sitio central del presbiterio, se encuentra el Sagrario o tabernáculo, lugar donde se guardan las especies consagradas, y donde la *presencia* de Cristo sigue siendo *real*: lugar *sacratísimo* por excelencia, lugar de la tonicidad culminante en el ámbito total de lo *sagrado*.

3.2. Partes de la Misa

El relato dramatizado de la Misa se distribuye en cuatro grandes actos y algunas escenas intermedias:

- a) *Ritos iniciales*
 - Saludo
 - Acto penitencial
- b) *Liturgia de la palabra*
 - Lectura del Antiguo Testamento
 - Lectura del Nuevo Testamento
 - Lectura del Evangelio
 - Homilía (Comentario)

c) *Liturgia Eucarística*

- Ofrenda y bendición del pan y del vino
- Plegaria eucarística
- Consagración del pan y del vino
- Rito de la comunión

d) *Conclusión y despedida*

Después del saludo inicial, que como todas las prácticas sacramentales comienza con la fórmula ritual “En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén”, se inicia un *programa modal* conducente a disponer al actante-sujeto colectivo para participar en los “sagrados misterios” de la redención. Ese programa, de baja intensidad por ser colectivo, promueve la *conversión* del pecador. Naturalmente dicho programa supone la presencia de un *contra-programa* dominante, cuyo destinador mítico es el demonio. El programa del demonio es el programa del pecado. Si reconocemos que somos pecadores, entonces Dios Padre nos perdonará. En ese sentido, el *programa de conjunción* se impondrá al *contra-programa disyuntivo* del pecado, promovido por el Maligno, y se impondrá la *concordia* entre el hombre pecador y Dios perdonador. Resuelta la *tensión* latente entre ambos programas a favor del sujeto pecador, este se encuentra “dispuesto” para continuar la práctica ritual.

Una vez adquirido el “poder” (la disposición de base), el actante-sujeto necesita *saber*, lo cual va a conseguirlo (en cierta medida, necesaria y suficiente) con la *liturgia de la palabra*. Las lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento se encargarán de ilustrar (por rememoración, ya que a estas alturas de la historia del cristianismo se supone que todos los fieles del mundo cristiano están debidamente adoctrinados) la mente de los participantes. Especialmente, con la lectura de un texto del Evangelio y con la homilía o comentario correspondiente.

Este *programa modal* trata de actualizar la competencia cognoscitiva de los participantes del rito. Es un programa en el que predomina la extensidad sobre la intensidad, lo inteligible

sobre lo sensible. El “querer” está implícito en el hecho mismo de asistir voluntariamente a la práctica sacramental.

3.2.1. Liturgia eucarística

Con la liturgia de la Eucaristía se inicia el momento central de la Santa Misa. La Eucaristía es una práctica compleja de la liturgia cristiana. Desde la perspectiva teológica, es sacrificio, es sacramento, es acción de gracias, es plegaria.

La Misa como “realización” iterativa y multiplicativa del sacrificio de Jesucristo en la cruz constituye el punto de intensidad más alto en el desarrollo de la práctica ritual. “Así, pues, cada vez que comen de este pan y beben de la copa, están proclamando la muerte del Señor” (I Cor 11, 26). En ese momento se concentran varias dimensiones semióticas. En primer lugar, la dimensión del *creer*, sin la cual las demás modalidades pierden sentido. La modalidad del “creer” —asegura Zilberberg (2006: 321)— no es una modalidad como las demás: ella es la que sostiene “silenciosamente” cada una de las otras modalidades. Sin esa condición, la posibilidad del *evento*, de lo increíble, ni siquiera podría ser planteada.

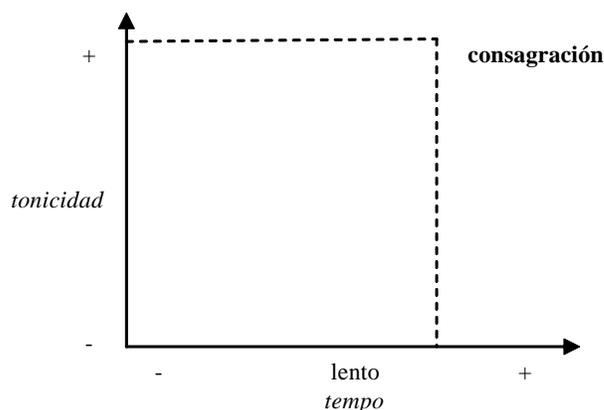
El discurso se enfrenta permanentemente a su propio paradigma: *implicación* vs *concesión*. Según la *implicación*, es decir, según la *doxa*, en el momento de la consagración del pan y del vino, momento en que tiene lugar la *transustanciación*, lo increíble no podría ser creído, mientras que, según la *concesión*, lo increíble, el milagro, se presenta como aquello que *debe ser creído*.

En las palabras que Cristo pronunció sobre el pan y sobre el vino, la tradición cristiana ha reconocido un poder performativo absoluto. “La palabra y el nombre tampoco designan ni significan nada, sino que *son* y *operan*” [en el pensamiento mítico y en su evolución progresiva que culmina en el pensamiento religioso] (Cassirer, 1998: 2, 65). Las palabras *hacen* lo que dicen: “Esto es mi cuerpo”; “este es el cáliz de mi sangre” Y lo mismo

sucede en los demás sacramentos cristianos: “Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”; “yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre, etc.”.

El poder de la palabra produce una detonación aturdidora, desconcertante, crea un verdadero e insólito *evento*: transmuta la sustancia del pan y del vino en sustancia del cuerpo y sangre de Cristo. Si la semiótica, como señala Zilberberg, cualquiera que sea la isotopía en la que se efectúa el proceso, reclama la intervención de lo “superlativo-concesivo” (Zilberberg, 2006: 79), encuentra aquí, sin duda alguna, el pico más alto del fenómeno reclamado. No se puede ni siquiera imaginar algo más desconcertante. Ante tan magno misterio, el sujeto queda absorto, suspendido, privado de toda competencia. Excepto de la fe. Solamente la fe le permite aceptar lo increíble. La *concesión* es aquí la salvación de la práctica significativa: “Aunque es increíble, creo que ahora está Cristo presente bajo las especies del pan y del vino”. El momento de la consagración es de una intensidad suprema, pero la liturgia lo hace vivir con lentitud y solemnidad, en *tempo* lento, a fin de aplacar la perturbación sufrida por los fieles. Esa fuerza incontenible de lo *superlativo-concesivo* adquiere en la devoción popular la expresión del superlativo gramatical: “Bendito sea Jesús en el *Santísimo* Sacramento del altar”, “Bendito sea su *Sacratísimo* Corazón”, “Bendita sea la *Santísima* Virgen María”, “Bendito sea el *Santísimo* nombre de Jesús”, etcétera.

Curiosa articulación de la intensidad en este momento de la Misa. Si habitualmente, la intensidad es el producto del *tempo* por la *tonicidad*, aquí se desligan de alguna manera, y el *tempo* afecta más bien a la temporalidad, no con la rapidez sino con la *lentitud*. Los movimientos rituales son lentos, los gestos del sacerdote son pausados, las palabras son pronunciadas con claridad y sosiego. La *lentitud* aquí es solemnidad, gracia, dignidad. El tiempo se convierte en una vivencia sensible, gracias a esa ralentización de los movimientos. El esquematismo de la consagración puede representarse así:

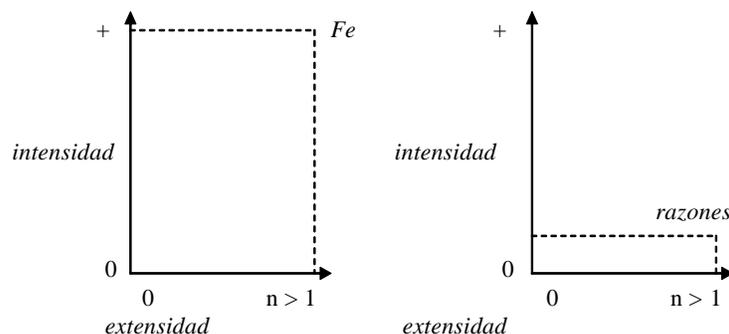


Según Baudelaire (citado por Zilberberg, 2006: 77), la lentificación en el plano de la expresión es la clave de la superlatividad beatificante.

El evento central de la *transustanciación* arrastra otros eventos no menos maravillosos: la sustancia se transmuta, pero los accidentes del pan y del vino permanecen intactos. ¿Y cómo eso es posible? Pues *aunque imposible, así es*. Los teólogos escolásticos, en su afán de racionalizar la fe —misión imposible, a su vez— elaboraron con fina sutileza intelectual diversas hipótesis. Naturalmente, con otro milagro. Y para no multiplicar los milagros sin necesidad (con lo que, de paso, le ahorran a Dios un desperdicio de energía), establecieron que la *cantidad* era (y es) el accidente básico de la sustancia, sobre el cual se inscriben los demás: color, sabor, consistencia, peso, efectos orgánicos —alimentación, ebriedad, etc.—. La cantidad se sostiene sin *subjectum*, sin sustrato sustancial, por *milagro* especial de Dios (Tanquerey, 1946: 626). Pero además, los accidentes se pueden corromper orgánicamente, es decir, conservadas las hostias consagradas por largo tiempo, se descomponen, se agusanan, se corrompen.

El evento de la transustanciación desencadena una serie de *eventos* colaterales prácticamente incontrolables por la instancia

de enunciación. Es mejor no tratar de explicar nada: todo *evento* es inexplicable para el sujeto desbordado en sus competencias. En el orden de la *fiducia*, las pruebas no son capaces de conducir a la fe, puesto que proceden de ella “por lo bajo”, y porque el “acento de sentido” se aloja en el “contacto”, es decir, en una magnitud sintáctica intensiva y extensiva al mismo tiempo: intensiva, porque todo “contacto” es afectante; extensiva, porque todo “contacto” actualiza una mezcla (Zilberberg, 2006: 327). Las razones, en cambio, son meramente extensivas:



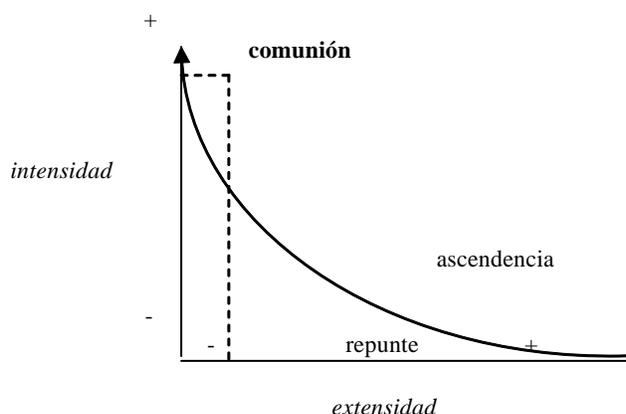
El discurso tiene dificultad —añade Zilberberg— para justificar por sus solos recursos el *evento* que lo enmudece.

3.2.2. Ritual de la Comunión

Además de sacrificio, la Eucaristía es sacramento. Los sacramentos son *vectores* de la gracia santificante, es decir, de la *foria*, de la fuerza vital que fortalece el alma del fiel cristiano. La Eucaristía como sacramento forma parte del rito de la Misa y consiste en el acto de la comunión, en la “partición del pan”, acción que permite distribuir a cada participante una porción del pan transustanciado en cuerpo de Cristo. Con la extensión ecuménica

de la Iglesia, la “partición del pan” adoptó una forma ritual manejable, como la que hoy conocemos: las pequeñas hostias redondas. La “partición” se mantiene en forma simbólica con la hostia mayor que maniobra el celebrante. La comunión se prepara por medio de un conjunto de plegarias comunitarias, como el *Padre nuestro*. La intensidad desciende por *atenuación*, quitándole algunos “menos” al “sólo más” al que nos había llevado el *evento* de la transustanciación. La intensidad se difunde entre la colectividad —extensidad—. La práctica, introducida en el ritual por el Concilio Vaticano II, de darse mutuamente la paz, colabora a esa distribución de la intensidad entre la colectividad.

Pero si bien la comunión es colectiva, la vivencia del *contacto* es personal. En ese sentido, la intensidad *repunta* y se impone a la posible *aminoración* que amenazaba, de seguir el proceso de *decadencia* iniciado después de la consagración. La vivencia del contacto con el Cuerpo de Cristo se manifiesta en la postura *corporal* que adopta el participante, postura de recogimiento, de aislamiento, de concentración en sí mismo, aunque se halle entre una multitud:



3.2.3. Rito de conclusión

El rito de conclusión es breve y átono. El celebrante bendice a los fieles participantes en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. El pueblo responde: “Amén”. Con esa sencilla despedida se cierra la liturgia de la Misa con la misma fórmula con que se inició. El rito ha quedado clausurado y concentra todo el sentido que la práctica ritual ha venido acumulando.

3.2.4. La Misa y la oración

La misa es, a su vez, una oración continuada. Hace ya algunos largos años (Blanco, 1989: 184) habíamos planteado que la oración constituía una estrategia de manipulación con la que el destinatario intenta instaurar un *querer-hacer* en el Destinador trascendente, Dios. Con los nuevos desarrollos de la semiótica tensiva, el campo de la *fiducia* se ha ampliado notablemente e incorpora horizontes novedosos. J. Fontanille y Cl. Zilberberg (2004: 258-260) trabajan las relaciones tensivas que se establecen en el discurso en acto entre destinador y destinatario en torno a la *fiducia*. La manipulación del destinatario por el destinador configura la zona del *mandamiento*; la manipulación del destinador por el destinatario configura la zona de la *demanda*. Si se toma en cuenta además la orientación de la *tensión*, se obtiene la siguiente red:

	Mandamiento [Manipulación del Destinatario por el Destinador]	Demanda [Manipulación del Destinador por el Destinatario]
Tensión hacia la conjunción	<i>promesa</i>	<i>oración</i>
Tensión hacia la disjunción	<i>amenaza</i>	<i>sacrificio</i>

Así pues, la oración se inscribe en la misma zona semiótica del sacrificio, de donde se infiere que todo sacrificio va acompañado, de una manera o de otra, de oraciones. La oración, según Cassirer (1998: 2, 282), está destinada a salvar el abismo que separa al hombre de su dios. En el programa de la oración, se juega la *eficiencia* de la palabra.

La oración acompaña permanentemente los programas de la práctica ritual de la Santa Misa. Desde los ritos iniciales, el celebrante, en nombre de la asamblea que ha confesado su condición de pecadora, ruega: “Dios todopoderoso tenga misericordia de nosotros, perdone nuestros pecados y nos lleve a la vida eterna”. El pueblo responde: “Amén”. La vida eterna, la bienaventuranza no es otra cosa que la unión con Dios. A ese estado de beatitud se le llama popularmente “cielo”. Si el Supremo Destinador hace lo que le pedimos, se colmará nuestra esperanza y la *tensión* terminará.

Se ora también para pedir competencia a fin de ejecutar dignamente el rito mismo que se va a realizar: “El Señor esté en tu corazón y en tus labios para que anuncies dignamente su Evangelio, en el nombre del Padre, etc.” En otras ocasiones, la oración es de alabanza. Como señala Cassirer (1998: 2, 283), la evolución de la plegaria conduce cada vez más allá del círculo de lo mágico. Entendida en su sentido puramente religioso, la plegaria se eleva por encima de la esfera de los deseos y apetitos meramente humanos. Jesús, en el huerto de los olivos, clama: “No se haga mi voluntad, sino la tuya” (Lc 22, 42). Para iniciar la liturgia eucarística, el sacerdote se acerca al altar, toma la patena con el pan y, manteniéndola un poco elevada, dice: “Bendito seas, Señor, Dios del Universo, por este pan, fruto de la tierra y del trabajo del hombre, que recibimos de tu generosidad, y ahora te presentamos; él será para nosotros pan de vida”.

Se ruega también para que el sacrificio que se va a ofrecer “sea agradable a Dios, Padre todopoderoso”: “El Señor reciba de tus manos este sacrificio, para alabanza y gloria de su nombre, para nuestro bien y el de toda su santa Iglesia”.

Y como preparación para la comunión, los fieles repiten las palabras del centurión: “Señor, yo no soy digno de que entres en mi casa, pero una palabra tuya bastará para sanarme” (Mt 8, 8).

La oración, en fin, acompaña al sacrificio desde el comienzo hasta el final, y forma parte de la práctica significativa del rito de la Misa. *Lex enim orandi est lex credendi*, concluye Tanquerey (1946: 617) [La ley de orar es ley del creer]. O sea, el hecho de orar manifiesta la fe.

3.2.5. Los movimientos, los gestos y los cánticos en el rito de la Misa

El rito de la Misa no se reduce solamente a la proferación de las palabras propias del sacrificio y de la oración; va acompañado por movimientos y por gestos, que sirven para dramatizar la práctica significativa. El sacerdote y sus ministros se acercan al altar y se inclinan para besarlo. El celebrante abre los brazos para saludar, se inclina para pronunciar las palabras de la consagración, eleva la hostia y el cáliz consagrados para que los participantes los adoren; por momentos, eleva los ojos al cielo; dobla la rodilla en señal de adoración, hace la señal de la cruz en diversas ocasiones sobre las ofrendas y los fieles. Todos esos gestos y movimientos reciben, en cada caso, un “acento de sentido” particular, que genera en la asamblea una armoniosa oscilación de la intensidad del afecto. Por su carácter corporal, logran hacer *sensible* la dimensión afectiva de la práctica significativa. Tales gestos y movimientos no están hechos al azar, ni se dejan a la iniciativa de cada celebrante; están minuciosamente regulados, y tienen un valor sacramental. De tal manera que la alteración de algunos de ellos puede determinar la invalidez del rito. Esto es habitual en todos los cultos. Cassirer (1998: 2, 273) señala: “Los oficios del sacrificio están sujetos a reglas objetivas perfectamente determinadas, conforman una secuencia fija de palabras y de acciones que debe ser observada con el mayor cuidado para que el sacrificio no deje de alcanzar su fin”.

Así como las palabras, los gestos y los movimientos están sometidos a un *tempo* relativamente lento. La *lentitud*, hemos dicho, propicia la reflexión, la contemplación beatificante, la calma interior, la paz espiritual, el reposo anímico. La lentitud en el plano de la expresión expresa *solemnidad* en el plano del contenido.

Por otra parte, en ciertos momentos, se introducen cánticos litúrgicos. En las misas solemnes, se cantan los Kyries, el Gloria, el Credo, el Sanctus y el Agnus Dei, piezas conocidas de famosas misas polifónicas. El celebrante, por su parte, canta el Prefacio y el Pater noster, fundamentalmente. Si nos atenemos al rito romano, escucharemos y cantaremos el *Canto gregoriano*. Con la versión popular introducida a partir del Concilio Vaticano II, ha desaparecido el canto gregoriano, y en su lugar se han introducido ritmos y *tempos* populares, característicos de cada cultura nacional o regional. El efecto de sentido de esta iniciativa ha terminado por “desacralizar” el rito de la Misa, por introducir “lo profano” en el espacio de “lo sagrado”. Del *tempo* reposado y lento del canto gregoriano, se ha pasado a un *tempo* alborotado, híbrido de ritmos y aires profanos. Lo que se ha ganado en *extensidad* de participación, se ha perdido en *intensidad* afectiva. Como señala Greimas (1990: 91), a propósito de la balada rumana:

lo sagrado viene hasta ahí para subyugar lo cotidiano narrativizado o narrativizable, para quebrar el ritmo “natural” de dos maneras: trascendiéndolo o subteniéndolo, acreditando el frenesí del mundo o insinuando el anonadamiento del sujeto. Una sucesión de estallidos de voces estridentes, desgarrantes, anuncia el inminente cataclismo universal; una monotonía de canto gregoriano señala la evanescencia de la vida y la promesa de *pancalia*.*

* *Pancalia*. Neologismo formado por los componentes griegos *pân* (todo) y *kállos* (belleza). De este término deriva *pancalismo*, nombre de la doctrina de J. Mark Baldwin, que postula que la contemplación estética pone en contacto con la realidad total (y por lo tanto, con la verdad suprema) en tanto resuelve la contradicción entre teoría y experiencia [N. del T. (Raúl Dorra)].

4. Del rito al mito

O bien, al dogma. “La idea del primado del culto sobre el mito ha sido definida principalmente por Robertson Smith en la moderna literatura histórico-religiosa y filosófico-religiosa (1889). Desde entonces, la moderna investigación etnológica ha confirmado en lo esencial la concepción básica de que el “rito” precede al “dogma” (Cassirer, 1998: 272, nota 1). Es difícil pensar que los primeros cristianos, aquellos a los que Saulo de Tarso perseguía encarnizadamente, creyeran que en la “fracción del pan” recibían el cuerpo “real” de Cristo. Es Pablo, precisamente, el “apóstol” que no conoció a Jesús, el que introduce esa creencia.

Así, pues, cada vez que comen de este pan y beben de la copa, están proclamando la muerte del Señor hasta que venga. Por tanto, si alguien come el pan y bebe de la copa del Señor indignamente, peca contra el cuerpo y la sangre del Señor (I Cor 11, 26-27).

Pero San Pablo no se limita a introducir y proclamar esa creencia, sino que además la instauro como “dogma” y establece los primeros “anatematos” (excomuniones, maldiciones, condenaciones), que se convertirán en práctica disciplinar a lo largo de la historia de la Iglesia. La carta primera a los Corintios continúa con la siguiente advertencia:

Por eso, que cada uno examine su conciencia antes de comer del pan y beber de la copa. De otra manera, come y bebe su propia condenación al no reconocer el cuerpo [del Señor] (I Cor 11, 28-29).

Y esa *foria* beligerante explota al final de la misma carta con la expresión siguiente: “¡Maldito sea el que no ama al Señor!” [Si quis non amat Dominum nostrum Iesum Christum anathema sit]. (*Vulgata*, I Cor 16-22). El “dogma” quedaba establecido, y con él, el *mito*. Todos los testimonios posteriores, que sustentan la *tradicción* de la Iglesia, se apoyan en el texto

inaugural de San Pablo, pues, como señalábamos al comienzo, es el primer texto que refiere el ritual de la Cena, anterior por tanto a los Evangelios, que lo repiten casi con las mismas palabras. A partir de ahí, la tradición permanece constante, tanto en la práctica ritual, vivencial y sensible, como en el nivel cognoscitivo, teológico y dogmático.

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, escrito en orden a la aplicación del Concilio Vaticano II, resume la *doctrina* de la *presencia* de Cristo en la Eucaristía en los siguientes términos:

Mediante la *conversión* del pan y del vino en su Cuerpo y Sangre, Cristo se hace presente en este sacramento. Los Padres de la Iglesia afirmaron con fuerza la fe de la Iglesia en la eficacia de la Palabra de Cristo y de la acción del Espíritu Santo para obrar esta conversión [...]

El Concilio de Trento resume la fe católica cuando afirma: “Porque Cristo, nuestro Redentor, dijo que lo que ofrecía bajo la especie de pan era verdaderamente su Cuerpo, se ha mantenido siempre en la Iglesia esta convicción, que declara de nuevo el Santo Concilio: por la consagración del pan y del vino se opera el cambio de toda la sustancia del pan en la sustancia del Cuerpo de Cristo nuestro Señor, y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su Sangre; la Iglesia católica ha llamado justa y apropiadamente a este cambio *transubstanciación*” (DS1642).

La presencia eucarística de Cristo comienza en el momento de la consagración y dura todo el tiempo que subsistan las especies eucarísticas. Cristo está todo entero presente en cada una de las especies y todo entero en cada una de sus partes, de modo que la fracción del pan no divide a Cristo (*cf.* Cc de Trento: DS1641).

Esta presencia se denomina “real”, no a título exclusivo, como si las otras presencias* no fuesen “reales”, sino por excelencia, porque es *substancial*, y por ella Cristo, Dios y hombre, se hace totalmente presente. (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1993: 318).

* El Catecismo ha hablado anteriormente de otras formas de presencia: presencia en la Palabra, presencia en la oración, presencia en los sacramentos, presencia en la persona del ministro...

Por otra parte, la práctica reiterada del rito de la Misa condujo insensiblemente al mito de la reproducción, en la Misa, del sacrificio de Cristo en la cruz. Las elaboraciones teológicas de los Santos Padres, confirmadas por sucesivos Concilios, terminaron por instalar la creencia en la reproducción del sacrificio de la cruz y en su valor salvífico permanente. A. Tanquerey (1946: 633-643) desarrolla este aspecto dogmático con abundantes argumentos. De él tomamos los datos esenciales:

4.1. Noción del sacrificio de la Misa

Entre los griegos se le conoce como *μυσταγωγία*, es decir, ejecución del misterio, *ἱερουργία* o acción sagrada, *λειτουργία* o rito. Entre los latinos se denomina *sacrificium*, *oblatio*, *agenda* o sea acción por excelencia; pero sobre todo, *missa*. Este nombre se deriva del verbo latino *mitto* porque, después de la homilía o sermón, y antes de empezar el ofertorio, se despedía a los catecúmenos (los no bautizados) y se les invitaba a irse.

El Concilio Tridentino (1545-1563) define así la Misa:

Sacrificio de la Nueva Ley en el que se ofrece y se inmola incruentamente a Cristo bajo las especies del pan y del vino [...] para reconocer el supremo dominio de Dios sobre todas las cosas y para que se nos apliquen los méritos de su Pasión y Muerte.

Todo sacrificio supone la inmolación real o simbólica de una víctima propiciatoria. La víctima que es inmolada en el sacrificio de la Misa es la misma que la que se inmoló en la cruz: Cristo. La misión redentora de Cristo se inscribe en la promesa divina —κήρυγμα— anunciada desde el Génesis: “Haré que haya enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya, esta te pisará la cabeza, mientras tú te abalanzarás sobre su talón” (Gén 3, 15). El pecado cometido por el hombre fue tan desmesurado a los ojos de Dios que lo consideró algo *imperdonable*. Pero, justamente, como señala Cl. Zilberberg (2006: 79),

el perdón verdadero tiene por objeto lo imperdonable, puesto que perdonar lo perdonable no encierra mayor mérito. Perdonar lo perdonable opera en el ámbito doxal de la *implicación*; perdonar lo imperdonable, en el ámbito paradójal de la *concesión*. La concesión, como siempre, relanzando el discurso. La ofensa hecha a Dios por los primeros padres de la humanidad, según el mito, solo podía ser perdonada convirtiendo en víctima al Hijo de Dios: “Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo Unigénito para que todo el que crea en Él no se pierda, sino que tenga vida eterna” (Jn 3, 16).^{*} En ese sentido, aunque las formas y figuras sean distintas, la víctima es siempre la misma: en la Cena, en la Cruz, en la Misa.

4.2. La Misa como sacrificio

La Misa es, pues, un verdadero y propiamente dicho sacrificio. Los tratados de teología comienzan a demostrar esta tesis acudiendo, como es natural, a los dogmas de fe declarados formalmente por los Concilios, entre ellos por el gran Concilio de Trento, que fijó la doctrina moderna de la Iglesia Católica frente a la Reforma protestante. Y el gran Concilio dice: “Si alguien dijere que en la Misa no se ofrece a Dios un verdadero y propiamente dicho sacrificio, o que lo que se ofrece no es más que Cristo dándonos a comer: Sea anatema”.^{**}

O sea que aquel que no crea y acepte esa proposición queda excomulgado, queda excluido de la Iglesia. Y como ya sabemos que “Extra Ecclesiam nulla salus” [Fuera de la Iglesia no hay salvación], el excomulgado está condenado, y dado el caso, será quemado en la hoguera.

^{*} Sic enim Deus dilexit mundum ut Filium suum Unigenitum daret: ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam. (*Vulgata*, Jn 3, 16).

^{**} Si quis dixerit in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari: Anathema sit (Cc. Tridentino, Sesión XXII, Can. 1).

La sustentación prosigue con testimonios de las Sagradas Escrituras. Existe un vaticinio del profeta Malaquías (I, 10-11) en el cual, después de la abrogación de los viejos sacrificios, se anuncia un nuevo y más perfecto sacrificio: “Pues ustedes ahora solo me molestan, les dice Yavé de los Ejércitos, y me desagradan totalmente sus sacrificios. Desde donde sale el sol hasta el ocaso, en cambio, todas las naciones me respetan y en todo el mundo se ofrece a mi Nombre un sacrificio puro”.

Según los tratados de teología, en ese texto se anuncia un sacrificio *propiamente dicho*, pues la palabra hebrea *minchah*, que en español equivale a *oblación*, en ese texto significa no una simple ofrenda, sino un verdadero sacrificio, puesto que la misma palabra se utiliza en el versículo 10 para designar los verdaderos sacrificios de los judíos. Además, las palabras *muqtar*, *muggash* que significan *sacrificar* y *ofrecer* se aplican a los sacrificios propiamente dichos. Por lo demás, ese sacrificio anunciado será 1) *nuevo*, pues subroga los sacrificios del Antiguo Testamento; 2) *universal*, ya que se ofrecerá “*ab ortu solis usque ad occasum*” [desde la salida del sol hasta el ocaso=desde Oriente hasta Occidente]; 3) *incruento*, puesto que la palabra *minchah* designa un sacrificio que se hace con harina y polenta, o con libaciones; 4) *puro*, o sea, agradable a Dios. Caracteres todos ellos que, simultáneamente, no se pueden aplicar ni al sacrificio de Aarón, ni al sacrificio de la Cruz, ni al sacrificio que exigen las buenas obras; por el contrario, convienen en grado sumo al sacrificio de la Misa porque es algo: 1) *nuevo*, en cuanto que sucede y sustituye a los viejos sacrificios; 2) *universal*, puesto que se celebra en todos los ámbitos de la tierra; 3) *incruento*, pues responde adecuadamente al significado de *minchah*; 4) *puro*, pues su pureza no puede ser mancillada por ninguna maldad de los oferentes. El Concilio Tridentino asegura que ese vaticinio anuncia el sacrificio de la Misa.

La prueba avanza, apoyándose ahora en las palabras mismas de la institución de la Eucaristía. En la Última Cena, Cristo, al instituir la Eucaristía, ofreció un verdadero sacrificio. Y, ade-

más, quiso que se renovara por los apóstoles y por sus sucesores hasta el fin de los tiempos. Lo cual sigue haciéndose en la Misa. Se prueba esta creencia porque Cristo no dijo simplemente “Esto es mi cuerpo”, “Esta es mi sangre”, sino que añadió, aludiendo al cuerpo, “que será entregado por vosotros” [τό ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον], y aludiendo a la sangre “que será derramada por vosotros” [ἐκχυνόμενον], y estas palabras, de por sí, significan que el cuerpo y la sangre de Cristo fueron ofrecidos en verdadero sacrificio: *entregar el cuerpo, derramar la sangre para el perdón de los pecados* de acuerdo con el uso bíblico del Antiguo Testamento, indican siempre que se trata de un verdadero sacrificio; y en el Nuevo Testamento, con esas mismas palabras se habla del sacrificio de la Cruz.*

Pero esas mismas palabras significan que la misma oblación se actualiza en el rito de la Cena. Tanto en griego como en latín se usa el tiempo presente: “es entregado”, “es derramada”. Se dice que la sangre de Cristo es derramada *en el cáliz*, es decir, tal como está en el cáliz, no como estará luego en la cruz. Por consiguiente, en la Última Cena, Cristo se ofreció en *sacrificio* bajo las especies de pan y de vino. Y lo mismo sigue haciendo en la Misa.

Finalmente, la prueba de razón teológica (que, en realidad, es una prueba de razón antropológica): Tanta es la conexión entre religión y sacrificio propiamente dicho que si este último faltase, la primera sería incompleta. Lo cual queda probado por las *divinas escrituras* y por la historia de los gentiles, puesto que dondequiera que exista religión, existen también sacrificios. Cassirer (1998: II, 271, 273) constata igualmente este fenómeno universal:

La auténtica objetivación de la sensación fundamental mítico-religiosa no la encontramos en la mera imagen de los dioses, sino en el culto

* La transcripción de las fórmulas griegas y latinas que ofrecemos en este ensayo no remiten, evidentemente, a las palabras mismas pronunciadas por Jesús, que no las conocemos, sino a los textos canónicos aceptados por la Iglesia católica.

que se les depara. Pues el culto es la relación *activa* que el hombre establece con sus dioses. [...] Cuanto más definidamente se desarrolla el culto, tanto más claramente ocupa el *sacrificio* el lugar central en él.

Por su parte, la *sola razón* dicta que es rigurosamente necesario reconocer el supremo dominio de Dios sobre todas las cosas creadas con algún acto externo sólo a Él debido. Ahora bien, si se suprime el sacrificio de la Misa, no queda ningún sacrificio que sostenga la Nueva Ley, ya que el sacrificio de la Cruz, por ser un acto único y transitorio, no existe más, aunque sus efectos permanecen para siempre.

4.3. Esencia del sacrificio de la Misa

La opinión más aceptada enseña que la esencia del sacrificio eucarístico consiste en la consagración de ambas especies: el pan y el vino, y no en la comunión. La comunión constituye el aspecto *sacramental* de la Misa. Sacramento por el que se transmite la *gracia* a los fieles creyentes en orden a su santificación.

La separación de las especies representa vívidamente, es decir, *sensiblemente*, el sacrificio de la Cruz. Y se hace según el rito de Melquisedeq: con pan y vino. Por consiguiente, la consagración de las dos especies y su transustanciación en el cuerpo y sangre de Cristo constituye, por *derecho divino (sic)*, la esencia del sacrificio de la Misa. En la consagración Cristo se inmola místicamente por la separación del cuerpo y de la sangre bajo las distintas especies del pan y del vino. De esa manera se reproduce en el rito externo la destrucción sacrificial de Cristo. Esta explicación se adecua a los significados del texto original y coloca la inmolación sacrificial en cosas *sensibles* y al mismo tiempo *simbólicas*, como conviene a un sacrificio externo como es la Misa, que representa y renueva el sacrificio de la Cruz. Cuando una cosa se ofrece en sacrificio no en su propia

especie sino bajos especies ajenas, para que se realice el sacrificio es suficiente que esa cosa se sostenga en rasgos externos destructibles.

4.4. Acción del dogma sobre el rito

Rito y mito se determinan mutuamente. El rito, con sus prácticas, alimenta el mito; el mito, con su discurso, sustenta la eficacia del rito. A pesar del nivel de abstracción que ostentan los argumentos aducidos por la teología dogmática para fundamentar la “razón del dogma”, no cabe duda de que en el corazón de esa “razón” se alberga una “razón práctica”, razón que se apoya en los elementos *sensibles* del mito. Cassirer (1998: II, 22, 59) nos guía de nuevo en esta reflexión: “El problema no estriba en el contenido material del mito, sino en la *intensidad* con que se lo vive y se *cree* en él como solo se puede creer en algo real y objetivamente existente”. [...] “El mito se atiene exclusivamente a la *presencia* de su objeto, a la *intensidad* con que en un determinado instante impresiona a la conciencia y se apodera de ella”.

La tradición interviene de nuevo, tanto en el ámbito del mito como en el ámbito del rito, para perpetuar la creencia de que la Misa es un verdadero sacrificio, y para asegurar la continuidad del uno y del otro.

Durante los tres primeros siglos de la vida de la Iglesia, los Santos Padres enseñaron que la Misa era el verdadero sacrificio anunciado por los Profetas, y lo describen como tal. El autor de la *Didajé* (c.a. 100 d. C.) y San Justino (114?-168) advierten que en la celebración de la Eucaristía se cumple el vaticinio de Malaquías; San Ireneo (130-202) declara que la Iglesia ofrece a Dios el sacrificio del pan y del vino, anunciado por Malaquías, que consiste en el sacrificio del cuerpo y de la sangre de Cristo; San Cipriano (200-258) en la Epístola a Cecilio, reitera una y otra vez que el sacrificio eucarístico debe ofrecerse “como nues-

tro Dios y Señor lo hizo y enseñó a hacerlo”, y describe con toda acuciosidad la materia de este sacrificio.

Durante los siglos IV y VI, los Santos Padres ponen de manifiesto la íntima conexión que existe entre el sacrificio de la Misa y el sacrificio de la Cruz: en ambos se ofrece la misma víctima. San Agustín (354-430), por ejemplo, expone: “Antes de la venida de Cristo, la carne y la sangre de este sacrificio se anunciaban en las víctimas por semejanza; en la pasión de Cristo, se ofrecieron en verdad; después de la ascensión de Cristo, se celebran en el sacramento de la memoria” (*Contra Faustum*, XX, 21).

Entre los siglos VI y XIII, dos son los aspectos que se destacan: la *naturaleza* de este sacrificio, que entraña algún tipo de inmolación, y sus *efectos*, que son los mismos que los del sacrificio de la Cruz: *latréutico*, *eucarístico*, *impetratorio* y *propiciatorio*. Santo Tomás de Aquino (1225: 1274) aporta la conclusión: “La celebración de la Eucaristía reproduce la inmolación de Cristo, y por ella nos hacemos partícipes de los frutos de su pasión” (*Summa Theologica*, 3 p., q 83, a.1.).

La *praxis enunciativa* de los fieles, acumulada en la repetición del rito de la Misa, señala por los signos *corporales* de su comportamiento que asisten a un verdadero sacrificio. Si no alcanzan a comprender la sutileza de los argumentos teológicos, participan no obstante de un conocimiento práctico, iluminado por la fe. Y así, muchos creyentes ofrecen misas por los difuntos (efecto *propiciatorio*) y por los vivos (las llamadas “misas de salud” —efecto *impetratorio*).

Bibliografía

BIBLIA-LATINOAMÉRICA (1989). Madrid: Ediciones Paulinas/Verbo Divino.

BIBLIA VULGATA (1994). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (1993). Madrid: Asociación de Editores del Catecismo.

- BLANCO, Desiderio (1989). *Claves semióticas*, Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.
- CASSIRER, Ernest (1998). *Filosofía de las formas simbólicas*, t. 2, México: FCE.
- FONTANILLE, Jacques (2008). *Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo*, Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.
- _____ y ZILBERBERG, Cl. (2004). *Tensión y significación*, Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.
- GREIMAS, A. J., (1990). *De la imperfección*, México-Puebla: FCE/BUAP.
- NUEVO MISAL DEL VATICANO II* (1993). Bilbao: Desclée de Brouwer/Mensajero.
- TANQUEREY, Ad., (1946). *Brevior Synopsis Theologiae Dogmaticae*, París: Desclée et Co.
- ZILBERBERG, Cl., (2006). *Semiótica tensiva*, Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.