

EL GESTO LITÚRGICO: UN ANÁLISIS SEMIOLÓGICO

Felicia Dumas

Universidad Al. I. Cuza (Iași)

Dentro del amplio y apasionante perímetro de la semiología gestual, los investigadores no han prestado mucha atención a los gestos litúrgicos como tema de estudio. Al manifestarse dentro del ámbito religioso, estos gestos han mantenido a cierta distancia a los métodos «que desmenuzan» y a los instrumentos de la semiología, y no han despertado el interés de los especialistas lingüistas, ni de los antropólogos o sociólogos. Los estudios de semiología gestual se han orientado con predilección hacia la esfera de lo profano, hacia la quinesiología, hacia los gestos que acompañan el lenguaje verbal, hacia los del saludo y de la cortesía, o hacia las esferas del teatro bailado y hacia el baile.

La única excepción, en el panorama de análisis gestuales no religiosos, es el Clelia Hutt con sus estudios sobre los frailes trapenses (Hutt, 1968 y 1987). En el mundo ortodoxo, los monjes no respetan una regla del silencio, por tanto no caen en la tentación de recurrir a un lenguaje gestual codificado, utilizado como medio de comunicación no ver-

bal. Ejecutan prácticamente los mismos gestos (litúrgicos) que la mayoría de los clérigos y de los laicos que participan en los ritos religiosos. Vamos a tratar aquí los gestos litúrgicos actualizados por el grupo de los feligreses laicos, participantes en la celebración más importante (tanto desde el punto de vista simbólico-teológico, como desde el punto de vista de eficacia ritual) y popular de la Iglesia Ortodoxa: la liturgia eucarística bizantina atribuida a San Juan Crisóstomo.

Los feligreses, participantes en la liturgia, representan la categoría más numerosa de los actuantes litúrgicos. Junto con el cura-oficiante forman la asamblea eclesial que actualiza— a través de la realización de la eucaristía— en el respectivo lugar, la Iglesia de Cristo. Su presencia condiciona la celebración de este rito, al cura no le está permitido officiar solo la liturgia eucarística. Antes de definir el gesto litúrgico, se imponen unas cuantas especificaciones conceptuales de gran importancia para el buen desarrollo del análisis semiológico.

Después de haber reflexionado sobre los conceptos de *actor social*, empleado por Goffman para designar a los participantes en una interacción social (Goffman, 1973), de *interactuante* empleado por Schefflen para nombrar a los participantes en cualquier tipo de interacción, verbal o compleja (Schefflen, 1981), o de *actor* empleado por Greimas para designar las partes del cuerpo que participan en la realización de un gesto (Greimas, 1970), hemos optado por el sintagma *actuante litúrgico* para designar a los participantes en una interacción ritual de tipo litúrgico. Asimismo, distinguimos entre lo que se llama liturgia en general (en francés *liturgie*) y la realidad ritual de la liturgia eucarística en especial. Esta última (*missa* de la Iglesia Oriental), que consta de la realización de la eucaristía, representa uno de los componentes de la liturgia en general, tal y como es definida por los especialistas litúrgicos: una suma de la literatura litúrgica (los libros de culto, las oraciones), de las obras de los escritores que han reflexionado (por escrito) sobre el culto, de las distintas misas de la Iglesia, al igual que de los gestos y de los movimientos ejecutados por los actuantes litúrgicos arriba definidos.

La liturgia eucarística bizantina, atribuida por la tradición de la Iglesia levantina a San Juan Crisóstomo, está formada por tres grandes partes a las que vamos a hacer referencia a lo largo de nuestro análisis: *proskomidia* o la parte introductiva durante la cual el sacerdote prepara las ofrendas para la consagración eucarística; la liturgia de los catecúmenos (o la liturgia de la palabra), consagrada a la doxología

divina, a la escucha de la palabra divina y a las oraciones de petición, en las cuales pueden participar tanto los feligreses bautizados como los catecúmenos; y la liturgia de los feligreses (que los catecúmenos no pueden presenciar), centrada en la celebración del secreto eucarístico.

Partiendo de la etimología de la palabra gesto y de la definición del rito propuesta por Jean Maisonneuve (1988: 12) en su trabajo sobre el rito, llamaremos gesto ritual un movimiento del cuerpo (por tanto no sólo de los brazos y de la cabeza), una manera de estar, de comportarse, al que se le ha atribuido un significado según un sistema codificado de prácticas, relacionado con ciertas condiciones de tiempo y espacio dentro del cual se manifiestan prácticas que tienen un significado vivido y un valor simbólico, al igual que cierto vínculo con lo sacro. Por consiguiente, *el gesto litúrgico bizantino* puede ser definido como un gesto ritual manifestado en las condiciones particulares de espacio, tiempo y escenario simbólico de la liturgia eucarística bizantina. Hemos clasificado, en un trabajo anterior (Dumas, 2000), los gestos de rito ortodoxo ejecutados durante la liturgia bizantina en tres grandes grupos:

1. Gestos simples: hacer el signo de la cruz, levantar las manos para la oración, juntar las manos para la oración (*junctis manibus*), besar los iconos, besar el evangelio, besar la mano derecha del sacerdote al término de la celebración, comulgar, encender velas.
2. Posiciones del cuerpo: estar de pie, estar de rodillas, inclinar la cabeza.
3. Secuencias gestuales (el sintagma pertenece a S. Frev, 1984, signos gestuales combinados sincrónicamente): llevar la ofrenda al altar, santiguarse inclinando el cuerpo (*metanie mică*) y santiguarse inclinando el cuerpo hasta el suelo (*metanie mare*). Hemos mencionado aquí solamente los gestos ejecutados por la categoría más numerosa de actantes litúrgicos, los creyentes-participantes en la liturgia eucarística. Los gestos del sacerdote-oficiante no nos interesarán en este trabajo.

Analizaremos semiológicamente cada uno de estos gestos ejecutados por los feligreses-participantes, en el orden de su clasificación en gestos simples, posiciones del cuerpo y secuencias gestuales. Vamos a estudiar de este modo los aspectos referentes a la delimitación de los significantes gestuales, a sus rasgos pertinentes, a las significaciones de este tipo de gestos, a la frecuencia y a su ritmo de ejecución.

Hay pocas indicaciones escritas de tipo prescriptivo referentes a la frecuencia y al ritmo de ejecución de los gestos litúrgicos bizantinos. Aparecen en algunos documentos sinodales o libros de divulgación de los sacramentos de la Iglesia ortodoxa y de la simbología de la liturgia eucarística (véase, por ejemplo, Măndiță, 1994).

Las significaciones de los gestos bizantinos, mencionadas en las escrituras de los padres de la Iglesia y retomadas por los teólogos-autores de manuales de litúrgica, son significaciones simbólicas. Dado el acceso limitado de los feligreses-participantes a este tipo de fuentes litúrgicas, esta categoría de actuantes litúrgicos conoce, en general, muy poco estas significaciones simbólicas. Lo que sí conocen muy bien son las significaciones pragmáticas, la eficacia ritual de los gestos que ejecutan, porque aparecen mencionadas en los libros de divulgación de los símbolos litúrgicos o en los sermones de los grandes padres de los más conocidos monasterios del país.

En cuanto a la delimitación de los significantes gestuales, las variantes gestuales recogidas a lo largo de las celebraciones litúrgicas (en las que he participado) serán analizadas en relación con lo que podríamos llamar un modelo canónico de ejecución de los gestos bizantinos, descrito en algunas escrituras normativas patrísticas (el ejemplo más logrado para el investigador es el del signo de la cruz, descrito por San Juan Crisóstomo). Debemos mencionar que la modalidad de aproximación al rito litúrgico ortodoxo es la «observación participante» (Maisonneuve, 1988: 16), en la cual «el investigador se inserta en el grupo que estudia e interacciona con los actores sociales, implicándose al lado de éstos en una serie de situaciones comunes». He participado por lo tanto en la celebración del rito litúrgico en muchas parroquias y monasterios de todas las regiones geográficas de Rumanía, al igual que en una serie de iglesias y monasterios ortodoxos de Francia de tradición griega, bizantina. De este modo he podido tener una percepción desde el interior del fenómeno litúrgico, y también un contacto directo con los actuantes de este tipo de rito: el sacerdote-oficiante y, sobre todo, los feligreses-participantes. El método de la observación ha sido completado por las encuestas de terreno, extremadamente apreciadas por los investigadores antropólogos. Los sujetos entrevistados pertenecen tanto a la categoría privilegiada de los participantes iniciados en la práctica litúrgica (estudiantes de teología), como a la de las personas sin ninguna preparación litúrgica de este tipo (estudiantes de otras facultades, jóvenes y viejos, mujeres y hombres pertenecientes a categorías sociales y profesiones distintas).

De este modo he conseguido una serie de informaciones importantes referentes, sobre todo, a las dimensiones pragmáticas de los gestos litúrgicos ortodoxos, y también referentes a ciertos aspectos de un imaginario gestual de este tipo.

El método de la observación se ha concreta en la grabación en película fotográfica y cinta de vídeo, de las manifestaciones gestuales actualizadas a lo largo de la realización de la liturgia eucarística. Hemos establecido de esta forma un corpus limitado de estas manifestaciones, que hemos estructurado luego desde una perspectiva taxonómica, en vista de un análisis y unas interpretaciones ulteriores, según el método semiótico. Por consiguiente, vamos a estudiar las dimensiones pragmáticas y sintácticas de los gestos litúrgicos ortodoxos, al igual que el papel de los objetos de culto —que intervienen en la ejecución de unos gestos litúrgicos—, en la definición semiótica de éstos. Esta perspectiva sincrónica se va a relacionar sin embargo, a lo largo de este trabajo, con incursiones de naturaleza diacrónica, esenciales para la interpretación de las significaciones de los gestos litúrgicos, al igual que para la definición de su norma de ejecución. Las significaciones —simbólicas— de los gestos litúrgicos ortodoxos se mencionan —como decíamos— en las escrituras normativas de los Padres de la Iglesia y en algunos documentos sinodales.

Para la descripción de los gestos litúrgicos bizantinos vamos a emplear la trascripción lingüística propuesta por Anne-Marie Houdebine-Gravaud y recogida por V. Brunetière (1991: 283): líneas oblicuas y paréntesis para las secuencias susceptibles de constituirse en significantes, líneas oblicuas para los segmentos pertinentes del significante gestual y paréntesis derechos (<>) para los significados o los efectos del significado.

1. LOS GESTOS SIMPLES

1.1. La señal de la cruz

Es uno de los gestos rituales más a menudo ejecutado por toda la cristiandad. Ejecutado en un principio en las oraciones personales, particulares, de los primeros cristianos (Tertulliani: 99), este gesto va a ser

utilizado también durante las celebraciones públicas de la iglesia primaria. Hasta hoy en día, todas las misas y las oraciones de la cristiandad oriental (la que nos interesa en el presente trabajo) han empezado con el signo de la cruz. Y la tradición viva de la iglesia ortodoxa continúa manifestándose hasta hoy.

El signo de la cruz se ejecuta con la mano derecha, tocando primero la frente, luego la parte inferior del pecho, el hombro derecho y el hombro izquierdo. Los dedos de la mano derecha están implicados en la actualización de este gesto de la manera siguiente: /el dedo pulgar, el índice y el del corazón unidos y tendidos /+ / el anular y el meñique doblados hacia el interior de la palma, tocándola/. Las significaciones de estas posiciones de los dedos son las siguientes: los primeros tres dedos «simbolizan “la Santa Trinidad que se invoca al hacer el signo de la cruz”, mientras que los dos últimos, “las dos naturalezas de Jesucristo”: el anular “la naturaleza divina de Cristo” y respectivamente, el meñique, “la naturaleza humana” de éste (véase las prédicas orales o escritas del *arhimandrit* ¹ Cleopa Ilie del monasterio Sihăstria: Ilie, 1990). Hemos mostrado en un trabajo anterior (Dumans, 1997) que la realidad pragmática tiende más bien a ignorar el respeto de este tipo de significaciones.

El signo de la cruz puede ser descompuesto en las siguientes figuras gestuales (secuencias gestuales significativas: Condon, 1984): /la mano derecha toca la frente, los dedos en posición canónica /+ / la mano derecha toca la parte inferior del pecho, los dedos en posición canónica /y / la mano derecha toca el hombro derecho, los dedos en posición canónica /+ / la mano derecha toca el hombro izquierdo, los dedos en posición canónica /. Las significaciones atribuidas a estas figuras gestuales para las cuales hemos encontrado muchas más referencias escritas, son las siguientes: «La ejecución del signo de la cruz desde arriba desde la frente y su continuación hacia abajo, hacia el pecho, significa la procedencia de Cristo del Padre y su bajar a la tierra. La ejecución del signo de la cruz desde la derecha hacia la izquierda significa que Cristo ha venido al mundo de la derecha del Padre, ha vencido con la cruz al diablo, que representa la izquierda» (Mitrofanovici, 1929: 433). Las mismas significaciones, poco diferentes en el caso de la segunda figura del gesto, nos las propone Jean-Claude Schmitt (1990: 334), al igual que el *arhimandrit* Cleopa Ilie

¹ *Arhimandrit* es el abad de un monasterio ortodoxo (N.T.)

(1991: 104). La observación de la práctica del signo de la cruz durante el rito litúrgico tiende más bien a infirmar la existencia de un *savoir* semiótico de esta naturaleza entre los creyentes-participantes (Dumas, 1997).

La mano derecha representa el instrumento-soporte por excelencia de la realización de «lo sagrado». El simbolismo de esta parte del cuerpo, implicada casi exclusivamente en la realización de la mayoría de los gestos litúrgicos, está relacionado con el conocimiento (Souzenelle, 1991: 304). Este conocimiento es amor, afirma la misma autora. Por otra parte, la parte derecha en general se connota positivamente y se valora en todo el cristianismo. Las demás partes del cuerpo, implicadas en la definición semiótica del signo de la cruz, son interpretadas de la manera siguiente por la antropología cristiana: «Al hacer el signo de la cruz se toca primero la frente y se nombra al Padre, ya que la frente es el lugar de la razón, ésta última en relación con las personas de la Trinidad, corresponde mejor a Dios padre, al Espíritu del pensamiento; luego, bajándose la mano hacia el pecho y tocándolo, se nombra al Hijo, que desde el Padre se ha bajado a la tierra, y tocándose los hombros, se nombra al Espíritu Santo, que es el espíritu del poder y de la fuerza, al igual que los hombros son el símbolo del poder» (Isaías 9,5; Mitrofanovici, 1929: 433).

Veamos cuál es la significación canónica, originaria de este gesto. Vasile Mitrofanovici la indica en su trabajo: «La ejecución del signo de la cruz expresa la fe en los misterios fundamentales del cristianismo, en la Trinidad y en la salvación de la humanidad realizada por Jesucristo en la cruz. El signo de la cruz hecho por el cristiano mismo al tocar la frente, el pecho y los hombros significa su fe en los misterios (léase: los secretos) del cristianismo, su voluntad y su decisión de confesar y servir con toda su fuerza a un Dios, el de tres personas...» (1929: 434). Y el autor continúa: «Aparte de esta significación simbólica, la cruz tiene también significación efectiva, es decir, produce en nosotros efectos sobrenaturales, alejando de nosotros los malos espíritus y ganando para nosotros varios dones positivos sobrenaturales» (*ibidem*). La significación originaria, simbólica, está confirmada entre otros por San Juan Crisóstomo y por Cirilo de Jerusalén, en algunas de sus escritos (Ioannis Crysostomi: 537; Cyrille de Jerusalem, catech. 4, n.14). En cuanto a la significación efectiva del signo de la cruz, ella ha sido investida ulteriormente por los creyentes-participantes en el rito litúrgico.

La puesta en escena del cuerpo para la ejecución de este gesto representa una ilustración gestual evidente de lo que el antropólogo Marcel Jousse (1974) llamaba el bilateralismo del cuerpo humano. Es suficiente pensar en el modo en que Jesús lleva su cruz (a cuestas) hacia el Gólgota, en la mayoría de los documentos iconográficos que reproducen este episodio de las pasiones. El *Anthropos* divide de esta manera el mundo para poder llevarlo mejor (*idem*: 224). Los cristianos ortodoxos se santiguan así para llevar mejor en su propio cuerpo la imagen fundamental del cristianismo, la de Cristo en la cruz. «Ante el cosmos, todo el cuerpo del *Anthropos* recibe la realidad, que mece luego con su bilateralismo estructural», dice el mismo apasionante autor de la *Antropología del gesto* (*idem*: 205). Podemos afirmar que delante del Cristo crucificado, el cuerpo del cristiano ha recibido esta imagen, la ha hecho suya para expresarla luego, a través de los gestos, según su bilateralismo antropológico, de la forma que conocemos hoy. Las autoridades eclesiásticas han establecido la orientación del trayecto semiótico del gesto y sus motivaciones, y el signo de la cruz se ha convertido de esta manera en «la verbalización de la más espléndida explicación de lo inexplicable» (*idem*: 100). La tradición pedagógica cristiana nos enseña que este gesto debe ser ejecutado en honor a la Trinidad, su verbalización siendo representada por la bien conocida fórmula «En el nombre del Padre (se toca la frente), del Hijo (se toca la parte inferior del pecho) y del Espíritu Santo (se tocan los hombros). Amen» (Mitrofanovici, 1929: 433).

Como gesto litúrgico, el signo de la cruz se ejecuta también al final de las oraciones importantes incluidas en la economía del ritual (Padre Nuestro, Credo, la oración de santificación de las ofrendas), al entrar y salir de la iglesia. Otro momento de actualización del signo de la cruz lo representa la letanía de respuesta del coro «Señor ten piedad ²» a los enunciados del sacerdote incitando a los asistentes a orar (por ejemplo, del tipo «Roguemos al Señor»). En realidad, en las iglesias y los monasterios rumanos, los creyentes-participantes se santiguan mucho más a menudo, en muchos más momentos del desarrollo del guión litúrgico.

La señal de la cruz presenta una gran disponibilidad sintáctica. Al igual que la secuencia gestual de santiguarse, combina prácticamente con todos los demás gestos litúrgicos ejecutados por los creyentes-participantes: el hacer el signo de la cruz + la inclinación de

² *Doamne miluiește* en rumano en el texto (N.T.)

la cabeza (en el momento de la bendición de la asistencia por el cura-oficiante); sólo con la inclinación de la cabeza (en el mismo momento del guión litúrgico); con la posición arrodillada del cuerpo (en los momentos más importantes desde el punto de vista simbólico del ritual al que hacemos referencia); con la secuencia gestual de presentar la ofrenda al altar (de costumbre durante la *proskomidia*, o al principio de la liturgia de la palabra); con el gesto simple de la comunión (en el momento de la actualización de este gesto); con encender una vela (en cualquier momento del guión litúrgico); con besar el evangelio (en el momento de la actualización de este gesto).

El ritmo de ejecución de este gesto litúrgico en el ámbito ortodoxo rumano es bastante variable. Los creyentes «practicantes» se santiguan ni demasiado rápida ni demasiado lentamente, sino con la fe y el respeto debidos al valor simbólico del signo representado en el propio cuerpo. Los demás participantes en el ritual litúrgico, menos avanzados en la vida espiritual, se santiguan mecánicamente, varias veces, en la mayoría de los momentos litúrgicos, o cada vez que se santigua su vecino del espacio interior de la iglesia.

En cuanto a la frecuencia de ejecución de este gesto, las escrituras normativas patrísticas no prescriben, de manera explícita, casi nada en este sentido. Sin embargo, podemos leer en estos textos, de manera implícita, que el deber del cristiano se reduce a la realización del signo de la cruz una sola vez, como manifestación de su fe en Dios, o cada vez que empieza una actividad cotidiana, como invocación de la ayuda y del apoyo divino (Tertulliani: 99). En cuanto a su ejecución durante el ritual litúrgico, no hemos encontrado hasta ahora escrituras normativas que precisen una frecuencia de actualización de este gesto. En Rumanía, los creyentes-participantes en el ritual litúrgico se santiguan una sola vez o tres veces en el momento del «*Doamne miluiește*» o durante las peticiones enunciadas por el cura-oficiante en la primera parte de la liturgia, tres o varias veces durante la recitación del Credo, de la oración del Padre, o durante las oraciones individuales que se hacen a lo largo del desarrollo del guión litúrgico. Los ortodoxos franceses, por ejemplo, interpretan de manera más cautelosa esta posibilidad «creadora» que funcionaría al nivel de la frecuencia de ejecución del signo de la cruz. La mayoría de ellos se santigua una sola vez en los momentos en los que el cura pronuncia las palabras con las cuales los cristianos honran a Dios: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo».

1.2. Levantar las manos para la oración

El gesto de levantar las manos (y los brazos) para la oración lo ejecuta sobre todo el sacerdote, en general dentro del altar, de cara a la mesa donde se realiza la eucaristía, gesto combinado con estar de pie. En combinación con la posición arrodillada del cuerpo, este gesto puede ser ejecutado también por los creyentes-participantes en la liturgia, durante unas oraciones individuales, hechas de costumbre delante de un icono o del iconostasio.

La significación de este gesto simple, cuyo significante puede ser descrito de la siguiente manera: / (la cabeza alta) /+ / (las palmas de la mano orientadas hacia el interior del espacio definido por su posición frente a frente) /+ / (los dedos reunidos y extendidos) /, es la de «elevación del corazón de quien reza a Dios, su devoción interna al igual que su petición urgente de que se cumpla la oración» (Mitrofanovici, 1929: 447). Por lo tanto, este gesto representaría la actualización gestual de una metáfora indicial.

1.3. La unión de las manos para la oración

La misma significación se le atribuye al gesto de la unión de las manos para la oración. Éste conoce dos variantes de actualización: 1. / (las manos unidas al nivel del pecho) /+ / (los dedos entrecruzados) /+ / (la posición arrodillada del cuerpo) /, utilizada sólo por los creyentes-participantes en el ritual litúrgico, delante de los iconos del iconostasio, durante las oraciones personales, o en cualquier otra parte en el espacio interior de la iglesia durante la recitación del Credo o durante la oración del Padre;

2. / (las manos unidas al nivel del estómago) /+ / (los brazos doblados hacia adelante, al mismo nivel) /+ / (los dedos entrecruzados) / . Es una variante gestual manifestada por ciertos sacerdotes en el altar (sobre todo cuando el ritual litúrgico es celebrado por varios) y por ciertos creyentes a lo largo de toda la liturgia eucarística (salvo cuando se arrodillan). La primera variante de actualización de este gesto nos la describe San Simeón el Nuevo Teólogo en la XXX Catequesis:

«Une las manos delante de ti y, poniéndote de pie, llena tu alma de alegría» (Cat. XXX: 170).

1.4. Besar los iconos

Mencionado por San Basilio el Grande como gesto de veneración de las santas personas representadas en los iconos (Basilius: 1100), el gesto de besar los iconos es ejecutado por ambas categorías de actantes litúrgicos, en general al principio de la liturgia, pero también en cualquier otro momento del guión litúrgico. Combinado siempre con el signo de la cruz, el gesto de besar los iconos supone una modificación de la configuración del espacio interior de la iglesia por el desplazamiento de los creyentes-participantes hacia el iconostasio, el lugar de actualización de este gesto.

En el espacio ortodoxo rumano hemos registrado también dos variantes pragmáticas autóctonas de este gesto litúrgico. Por variante pragmática comprendemos cualquier variante de un gesto litúrgico que se aleja, desde el punto de vista de su ejecución, del modelo canónico del respectivo gesto, sin presentar, sin embargo, alguna modificación de la significación de esta norma. Las dos variantes pragmáticas se pueden describir de la siguiente manera: 1. / (el besar el icono) /+/-/ (tocar el icono con la frente) / y 2. / (el besar el icono) /+/-/ (tocarlo con la mano derecha) / . Ellas se actualizan de manera redundante (la significación transmitida siendo la misma), combinadas con el modelo canónico de ejecución del gesto de besar los iconos. Su aparición y ejecución es una prueba (al lado de muchas otras) del privilegio (que los creyentes-participantes en la liturgia eucarística otorgan) a la significación de eficacia ritual acordada al gesto litúrgico respectivo: “santificación por contagio”, es decir por un contacto no mediado con el objeto de los santos. En el presente caso, el objeto santo es el icono, gracias al rostro santo que representa y, al mismo tiempo, a la fe de quien lo venera, en su calidad y poder santificadores. Los actantes litúrgicos ejecutantes de estas variantes gestuales son hombres y mujeres, generalmente muy mayores. Si el gesto de tocar con la frente el icono es actualizado sobre todo por las mujeres, la otra variante —de tocar con la mano— es actualizada en la misma medida por hombres y mujeres.

En la práctica litúrgica rumana hemos registrado también una manifestación gestual que reúne todas las tres formas de actualización del gesto simple de besar el icono, cuya motivación es la de aumentar la eficacia ritual del gesto al que nos referimos: / (el besar el icono) /+ / (el tocar el icono con la frente) / / (el tocar el icono con la mano derecha) /. Al mismo tiempo, desde la perspectiva de las representaciones (de los creyentes) referentes a la relación hombre-divinidad, estas variantes pragmáticas pueden ser interpretadas como tantas manifestaciones gestuales familiares, «naturales», de solicitar la protección y la realización de unos ruegos.

1.5. Besar el evangelio

El gesto simple de besar el evangelio es ejecutado por el sacerdote-oficiante y también por los feligreses, después del momento de la lectura del fragmento del evangelio, entre las puertas centrales del iconostasio, por tanto en el umbral del altar, considerado como la parte más sagrada de la iglesia. La significación de este gesto con una frecuencia reducida de actualización es «la veneración —por parte de los ejecutantes— de la palabra divina (del Logos)» contenida en los evangelios.

1.6. Besar la mano del sacerdote

La significación del gesto simple de besar la mano del sacerdote es la de respeto manifestado ante este servidor privilegiado de Cristo y sobre todo ante su mano derecha, que realiza el secreto eucarístico y se halla en contacto permanente tanto con los objetos litúrgicos, como sobre todo con las sagradas ofrendas. La significación de humillación ante alguien, del gesto profano correspondiente, deja lugar a la de amor y de respeto manifestados ante un actuante litúrgico especial, significación que se le atribuye a este gesto al entrar en el ritual de la liturgia.

La frecuencia de ejecución de este gesto litúrgico simple es extremadamente reducida. A lo largo de la celebración del ritual litúrgico, es ejecutado solamente dos veces: en el momento de la actualización

de la secuencia gestual de llevar la ofrenda personal al altar (que es recibida por el cura con una bendición) y al final de la liturgia eucarística, en el momento en el que el sacerdote reparte entre los creyentes-participantes las formas, es decir, el resto de los panes ázimos que no han sido utilizados en la santificación de las ofrendas.

1.7. La comunión

El gesto simple de la comunión es definido, desde el punto de vista semiótico, por dos objetos litúrgicos que participan en su actualización: el cáliz y la cucharita. Los feligreses-participantes en el ritual litúrgico toman las santas ofrendas («el cuerpo y la sangre de Cristo») delante del iconostasio, más bien delante de las puertas del iconostasio abiertas de par en par, en una cucharita que les da el sacerdote-oficiante. El momento de la actualización de este gesto se sitúa en la segunda parte de la liturgia eucarística (la liturgia de los creyentes), después de la santificación de las ofrendas, representando la actualización gestual efectiva del enunciado del cura que invita la asistencia a su ejecución: «¡Con temor hacia Dios, con fe y con amor, acercaos!».

El gesto de la comunión ha conocido a lo largo del tiempo una modificación de actualización. En los comienzos del cristianismo, los creyentes consumían el vino eucarístico directamente del cáliz, y la hostia eucarística («el cuerpo de Cristo») la recibían en las manos o en la mano derecha, según lo menciona Cirilo de Jerusalén en la *V Catechesis mistagógica*: «Al acercarte, no avances con las palmas de las manos extendidas, ni con los dedos espaciados; sino haz de tu mano izquierda un trono para tu mano derecha, porque ésta debe recibir al Emperador y recibe de este modo en el espacio de tu mano el cuerpo de Cristo (...). Luego (...), acércate también al cáliz de su sangre. No tiendas las manos, sino inclinado y con un gesto de respeto y de adoración, diciendo “Amén”, santifícate probando también la sangre de Cristo» (pp. 21-22). Parece que el uso de la cucharita para la comunión de los creyentes ha sido introducido durante la época de San Juan Crisóstomo y por él mismo, para evitar los casos de robo de la hostia y de su consumición por aquellos que no eran creyentes (Nicephorus Callistus, hist. Eccl., L 13, c. 7, *apud* Mitrofanovici, 1929: 249). Parcialmente, esta forma de actualización del gesto de la comunión se ha mantenido en el caso del cura-oficiante del ritual litúr-

gico. Éste toma la comunión directamente del cáliz, consumiendo al mismo tiempo (al igual que los creyentes-participantes de la cucharita) el vino y el pan eucarísticos. Dentro de la economía del guión litúrgico, este gesto es ejecutado por el actuante litúrgico privilegiado del ritual en la parte final de la liturgia de los creyentes, después del enunciado «*Să luăm aminte, sfintele sfîntelor*»³, en el interior del altar, lejos de las miradas de la asistencia, las cortinas de las puertas del iconostasio estando (de costumbre) cerradas.

Decíamos que el gesto de la comunión es definido desde un punto de vista semiótico por la significación y por la función de los objetos litúrgicos que participan en su actualización. El cáliz es uno de los objetos litúrgicos más antiguos, utilizado desde los principios de la celebración eucarística. Su función es guardar el vino eucarístico y las sagradas ofrendas (el pan y el vino) durante el ritual litúrgico. Confeccionado en un principio en materiales comunes (madera o vidrio), se ha empezado a confeccionar ya desde el siglo IV, casi exclusivamente, en metales preciosos, oro o plata dorada. Al igual que la cucharita (y los demás objetos litúrgicos), el cáliz se guarda en el altar, es decir, en la parte considerada por los creyentes-participantes en el ritual litúrgico (probablemente debido a la prohibición de su acceso a «la santa de las santas») como la más sagrada. Leyendo un fragmento de la explicación dada por Efrén el Sirio al capítulo sexto del libro del profeta Isaías, Mitrofanovici afirma que la cucharita utilizada en la comunión representa las tenazas con las cuales uno de los serafines ha tocado los labios de Isaías, librándole de esta manera de sus pecados: «Mira, esto ha tocado tus labios: ha sido quitada tu culpa, está perdonado tu pecado» (Is. 6,7) (Mitrofanovici, 1929: 250). Por consiguiente, la significación del gesto de la comunión está determinada no sólo por la significación de las sagradas ofrendas guardadas en el cáliz («limpieza del alma y santificación»), sino también por la significación simbólica de la cucharita.

Partiendo de la significación de las sagradas ofrendas tomadas en el acto de la comunión, Cirilo de Jerusalén especifica la eficacia simbólica de este gesto litúrgico: «Porque en forma de pan se te da el cuerpo (de Cristo), y en forma de vino, su sangre, para que probando el cuerpo y la sangre de Cristo, tú te conviertas en un solo cuerpo y una sola sangre con Cristo. De esta forma nos convertimos en “portadores de Cristo”, y su cuerpo y su sangre se derraman en nuestras carnes» (Cat. IV, 3, 1-8).

³ Equivalente a «Por los siglos de los siglos» (N.T.)

En cuanto a la frecuencia de ejecución de este gesto, podemos afirmar que también ha sufrido unas cuantas modificaciones a lo largo del tiempo. Si en los comienzos del cristianismo, los creyentes-participantes en la liturgia recibían la comunión en cada celebración eucarística (situación mantenida por los ortodoxos franceses y también por la mayoría de la ortodoxia griega), hoy en día, en las iglesias rumanas, este gesto es actualizado unas cuantas veces al año, su manifestación viéndose condicionada por una preparación especial del cuerpo (mediante el ayuno, es decir, abstenerse de consumir productos de origen animal) y del alma (mediante la confesión delante de un cura).

1.8. Encender una vela

Encender una vela durante el ritual litúrgico simboliza la fe y la devoción del actuante litúrgico que hace este gesto, ante la divinidad, dado que «la luz material de la vela simboliza la luz eterna, [...] a Jesucristo, la luz de la verdadera fe [...] nuestra vida, alegría y devoción, indicándonos que nosotros mismos somos y debemos ser hijos de la luz» (Mitrofanovici, 1929: 239). Otras significaciones de la vela —el objeto que participa por lo tanto en la definición semiótica del gesto— aparecen mencionadas en *Dictionnaire culturel du christianisme* (1994: 80): «La vela es el símbolo de la luz traída por Cristo», y también en el *Dictionnaire des symboles* (1992: 252): «La vela simboliza la luz. La mecha funde la cera, haciéndola participar en el fuego, de donde la relación con el espíritu y la materia». Posteriormente, a este gesto, los creyentes-participantes en el ritual litúrgico le han atribuido una serie de significaciones pragmáticas, de eficacia ritual, las únicas privilegiadas y asimiladas hoy al nivel de un metalenguaje gestual referente a la práctica litúrgica actual de esta categoría de actuantes litúrgicos: «una solicitud de cumplimiento de unos deseos o de perdón de los pecados», «el agradecimiento por una solicitud cumplida».

En cuanto a su frecuencia de actualización, podemos decir que este gesto debe ser actualizado de manera normal (desde la perspectiva de las normas de práctica litúrgica, mencionadas en los manuales de especialidad teológica, especialmente litúrgica) a la llegada de los creyentes a la iglesia, antes del comienzo de la celebración eucarística. Sin embargo, se ejecuta en distintos momentos del guión litúrgico, a lo

largo del desarrollo de éste, sobre todo en las iglesias en las cuales su actualización puede tener lugar dentro del espacio eclesiástico (y no fuera de éste, para la protección de la pintura mural), en los candelabros del *pronaos* o en los situados delante del iconostasio. Se combina siempre con el gesto de santiguarse.

2. POSICIONES DEL CUERPO

2.1. Estar de pie

En cuanto a las posiciones del cuerpo, estar de pie para rezar se considera como la actitud habitual del hombre que está rezando. Se define «normalmente» (el primer sínodo ecuménico ha prohibido a los creyentes arrodillarse los domingos: Clément, 1982: 178), dentro de una oposición con la posición sentada del cuerpo (oposición funcional en la práctica litúrgica de los ortodoxos franceses o griegos). Hoy en día, en la práctica litúrgica rumana, esta posición del cuerpo se opone a la posición arrodillada, que ha acabado por integrar, parcialmente, la significación y los momentos de actualización de la primera. De este modo, en las Constituciones Apostólicas, se les indica a los participantes en la celebración eucarística «honrar» por la posición erecta del cuerpo el momento de la lectura del evangelio y de la realización de la ofrenda eucarística: «Durante la lectura del evangelio, todos los curas y diáconos y todo el pueblo estarán de pie en un silencio profundo, porque está escrito: “Presta atención y escucha Israel”»: II, 57, 7-9; «Luego, va a tener lugar la ofrenda; todo el pueblo va a estar de pie y va a rezar en silencio»: II, 57, 17.

Hoy en día, en las iglesias rumanas, la reacción gestual de los creyentes-participantes en estos dos momentos litúrgicos es la posición arrodillada del cuerpo. Mencionada por Orígenes en su tratado *Sobre la oración*, la significación de “celebración y agradecimiento a Dios” (*apud* Clément, 1982: 178) se atribuye a un significante gestual, que puede ser descrito de la siguiente manera: / (la cabeza en posición recta) /+ / (los brazos de un lado y de otro del cuerpo) /+ / (el pecho en posición recta) /+ / (la posición recta de los pies) / . La verticalidad se considera el rasgo antropológico esencial del hombre: «Dios ha modelado al ser humano con una estatura recta (...) El hombre ya no mira

hacia el vientre, sino tiene la cabeza erguida, para mirar hacia las alturas con las que se relaciona; sus ojos ya no miran hacia la tierra» (Basile de Césarée, 1970: 15).

2.2. La posición arrodillada del cuerpo

La posición arrodillada del cuerpo para rezar es, en general, la expresión del «arrepentimiento, de la piedad y de nuestra humillación ante Dios» (Mitrofanovici, 1929: 441). Los momentos de actualización de esta posición litúrgica son los considerados por los creyentes-participantes en el ritual de la liturgia como los más importantes desde el punto de vista simbólico: la lectura del evangelio, la procesión de la salida con el evangelio de la liturgia de la palabra (en francés: *la petite entrée*); la procesión de la salida con el cáliz durante la liturgia de los creyentes (en francés: *la grande entrée*); la recitación del Credo y de la oración del Padre, la santificación de las ofrendas y la oración final.

La posición arrodillada para rezar se convierte, a partir de la Edad Media, en la «actitud normal del hombre en la oración» (Schmidt, 1990: 299). En cuanto a un apunte de tipo normativo de la forma del significante de este gesto, no hemos encontrado ninguna descripción escrita de la manera en que se debe uno arrodillar; a pesar de todo, las expresiones utilizadas para la designación de esta actitud en la oración —doblar las rodillas, por ejemplo (Basile de Césarée, *Traité sur le Saint Esprit*, 27, *apud* Clément, 1982: 179)— al igual que las representaciones iconográficas que le han sido consagradas nos ayudan a reconstituir un modelo canónico de su ejecución: / (rodillas dobladas) /+ / (el busto recto).

En la práctica litúrgica rumana, hemos podido sorprender distintas variantes pragmáticas de actualización de esta posición del cuerpo. Dos de éstas han sido ya calificadas como formas de inclinación por Humbert de Romans en el comentario que hace sobre las reglas de la orden dominicana (*genuflexiones recta* y *prostrationes*, el cuerpo apoyándose en las rodillas: *apud* Schmidt, 1990: 302). Veamos cuáles son estas dos variantes: / (las rodillas dobladas) /+ / (las asentaderas reposando sobre los pies) /+ (el busto recto) / representan las figuras gestuales que componen una primera variante pragmática, ejecutada

sobre todo por las mujeres, jóvenes o mayores, y también por los niños. Esta forma de arrodillarse y de mantener la posición arrodillada del cuerpo se prefiere dada la confortabilidad física ofrecida al cuerpo en la oración: en lugar de apoyarse completamente en las rodillas, como en el caso del modelo canónico de ejecución de este gesto, el peso del cuerpo se reparte en toda la superficie de las gambas tendidas sobre el suelo. Una segunda variante pragmática de esta posición se compone de las siguientes figuras gestuales: / (las rodillas dobladas) /+ / (el pecho paralelo al suelo) /+ / (los brazos pegados) + (pegados al suelo) / . Es una variante ejecutada exclusivamente por las mujeres, generalmente mayores y por los niños. Una tercera variante gestual se compone de: / (las rodillas dobladas) /+ / (las asentaderas sobre los pies) /+ / (los brazos unidos sobre las rodillas) + (las palmas juntas) /+ / (el pecho apoyado en los brazos y en las rodillas). Se ejecuta sólo por las mujeres, jóvenes o mayores, que se quedan de rodillas por más tiempo, en general en los sitios más discretos del espacio interior de la iglesia (detrás de una mesa por ejemplo). Por fin, una cuarta variante pragmática de esta posición litúrgica del cuerpo está formada por las siguientes figuras gestuales: / (las rodillas dobladas) /+ / (las nalgas perpendiculares sobre el suelo) /+ / (las manos juntas) /+ / (el pecho apoyado en los brazos) /+ / (la frente apoyada en las manos) / . Es actualizada por la misma categoría de mujeres, situadas en el mismo tipo de sitios discretos del espacio eclesial. Todas estas variaciones de la forma del significante registradas por la posición arrodillada del cuerpo son determinadas e incluso generadas por las significaciones de eficacia ritual atribuidas a esta posición litúrgica: “solicitud de cumplimiento de unos deseos urgentes”, y de escucha de la oración de los actuantes ejecutantes y de “absolución de sus pecados”, por medio de la manifestación de una humillación extrema a nivel corporal.

La frecuencia de ejecución de esta posición del cuerpo es, en general, extremadamente alta (nos referimos a la práctica litúrgica rumana). En nuestras iglesias, los creyentes-participantes en la liturgia eucarística se arrodillan bastante a menudo, tanto para marcar los momentos importantes desde el punto de vista simbólico del escenario litúrgico (ya mencionados), como para la realización de unas oraciones individuales delante de los iconos, en cualquier otro momento del ritual. También, algunos representantes de esta categoría de actuantes litúrgicos pueden quedarse arrodillados a lo largo de toda la celebración de la liturgia eucarística. La motivación de este tipo de interpretaciones de la frecuencia de actualización de la posición arrodillada del cuerpo

la representa, en la mayoría de los casos, el poner en práctica un canon de penitencia indicado por un padre espiritual.

2.3. La posición inclinada de la cabeza

La significación de este gesto litúrgico es la de veneración interior de la divinidad, «de piedad y servidumbre manifestadas ante Dios» (Mitrofanovici, 1929: 445). Los creyentes-participantes en el ritual litúrgico inclinan las cabezas en el momento de la actualización del signo de la cruz, como reacción gestual a la bendición del cura, o en el momento en el que éste les invita a hacerlo: «Inclinad vuestras cabezas ante Dios!» (después de rezar el Padre Nuestro).

La disponibilidad sintáctica de este gesto litúrgico es relativamente importante, la posición inclinada de la cabeza se combina con el signo de la cruz (casi en cada momento de su actualización), con la posición de pie durante la oración (en los momentos en los que el cura bendice la asistencia con distintos objetos litúrgicos) y con la posición arrodillada del cuerpo (en general, en todos los momentos de actualización de esta actitud en la oración).

3. SECUENCIAS GESTUALES

3.1. Llevar la ofrenda al altar

Esta secuencia gestual se ejecutaba en un principio fuera del ritual litúrgico, antes de empezarlo (cuando el vino y los panes benditos se traían a la iglesia para la realización «efectiva» del sacrificio eucarístico), es decir, antes de la liturgia de los creyentes (hasta el siglo IX, cuando el ritual de la primera parte de la misa fue desplazado antes de la liturgia de los catecúmenos) y, por fin luego, durante la primera parte, preparatoria, de la celebración litúrgica, como hoy en día.

La significación de este gesto es la de una participación contribuyente en la realización del ritual, de comunión simbólica —a través de las ofrendas llevadas al altar: vino, pan, aceite e incienso— con Cristo

presente en la celebración de la eucaristía bajo la forma del vino y del pan eucarístico del cáliz. En virtud de esta contigüidad (simbólica) con lo sagrado, aparece también una serie de significaciones pragmáticas, de eficacia ritual: «éxito en diferentes ámbitos», «atraer la bendición divina», «la absolución de los pecados».

Dentro del espacio ortodoxo rumano, los creyentes-participantes en la liturgia actualizan esta secuencia gestual en cualquiera de los momentos del desarrollo de la celebración litúrgica, a veces incluso al final. En la mayoría de los casos, se trata de un regalo de dimensiones más reducidas, representado por una vela, incienso y una nota (en frances: *dyptiques*) donde están apuntadas las peticiones del actuante litúrgico que ejecuta el gesto y de los miembros de su familia. En cuanto a su frecuencia de actualización, la secuencia gestual de llevar la ofrenda al altar se ejecuta sólo una sola vez a lo largo de una celebración litúrgica.

3.2. Santiguarse

La secuencia gestual de santiguarse es ejecutada por los creyentes-participantes en el ritual litúrgico en el *pronaos* o en la nave durante el cantar del himno *Trisaghion* (de la liturgia de los catecúmenos: «*Sfinte Dumnezeule, sfinte tare, sfinte fără de moarte, miluieste-ne pe noi!*»⁴, repetido tres veces), o en cualquier otro momento del guión litúrgico como gesto de veneración de los iconos (especialmente los del iconostasio). El significante de este gesto puede ser descrito de la siguiente manera: / (el cuerpo inclinado) /+ / (la cabeza inclinada) + (el pecho inclinado) /+ / (el brazo derecho extendido hacia el suelo) / . La significación atribuida por los padres de la Iglesia es de “veneración e humillación manifestadas ante la divinidad o ante las santas personas representadas en los iconos”.

La actualización de esta secuencia gestual es generada por una interacción de postura de tipo *vis-à-vis* con una presencia simbólica de naturaleza sagrada: Cristo (la Trinidad) en el caso del *Trisaghion*, o los sagrados personajes representados en los iconos. En cuanto a la disponibilidad sintáctica de santiguarse, este acto se combina siempre con el signo de la cruz, definiéndose en relación con la posición recta del

⁴ «Santo Dios, santo fuerte, santo sin muerte, ten piedad de nosotros».

cuerpo (considerada como inicial, de pausa, anterior a la actualización del gesto) y a veces con la posición arrodillada del cuerpo del creyente-participante en la liturgia eucarística.

La frecuencia de actualización de esta secuencia gestual es relativamente reducida; los creyentes-participantes en el ritual litúrgico ejecutan este gesto en los momentos ya mencionados y a veces también como reacción gestual a su bendición por parte del cura-oficiante con ciertos objetos de culto (la cruz, el evangelio, el cáliz), casi siempre en series de tres. En cuanto al ritmo de ejecución del acto de santiguarse, las grabaciones en vídeo, realizadas por nosotros en varias iglesias rumanas, prueban que es bastante variable: el santiguarse se puede realizar de manera normal, no muy rápidamente por mujeres y hombres de edades diferentes y muy rápida, precipitadamente por mujeres mayores, dentro de unas series que incluyen un número superior a tres.

3.3. Inclinarsse hasta el suelo (*metanie mare*)

Nombrada así por su relación con el acto de santiguarse, conocida también bajo el nombre de *metania mare* (o monástica) es una secuencia gestual asociada generalmente al estado monacal. Actualizada a través del paso de una posición recta inmóvil del cuerpo a una posición móvil, *metania mare* se individualiza a través de la siguiente forma del significante: / (las rodillas dobladas) /+ / (el cuerpo doblado, paralelo con el suelo) /+ / (los brazos perpendiculares en el suelo, tocándolo) /+ / (la cabeza paralela con el suelo) + (la cabeza toca el suelo).

Esta secuencia gestual es ejecutada por ciertos curas en el altar (durante la *epicleza*, es decir, la oración de invocación del Espíritu Santo para la santificación de las ofrendas eucarísticas) y por los creyentes más fieles (mujeres y hombres) como modalidad extremadamente humilde de veneración de los iconos del iconostasio (en cualquiera de los momentos del ritual litúrgico), y también como réplica de cumplimiento gestual de un acto del lenguaje del comportamiento. (Austin, 1970: 161): «*Veniți să ne închinăm și să cadem la Hristos. Mîntuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...*»⁵.

⁵ Venid a santiguaros y caer delante de Cristo. Ten piedad de nosotros, Hijo de Dios.

EN VEZ DE CONCLUSIÓN

Los gestos litúrgicos bizantinos representan para el investigador antropólogo y / o semiólogo un objeto de estudio apasionante y extremadamente generoso. La aplicación del análisis semiológico a este ámbito no laico no comete ninguna impiedad ante la esencia de lo sagrado o ante los sacramentos eucarísticos. Todo lo contrario, puede contribuir muchas veces a la actualización de unos aspectos de la significación que devuelven el brillo simbólico inicial a unos gestos ejecutados a veces mecánicamente, ignorando sus motivaciones semánticas.

Los gestos ejecutados por los creyentes-participantes en el ritual litúrgico muestran ser la expresión de un imaginario gestual tradicional, construido sobre un conjunto de creencias populares o incluso folclóricas (nos referimos al espacio ortodoxo rumano). Es el mismo análisis semiológico el que facilita el acceso de las investigaciones antropológicas a esta fascinante cuestión, la de las representaciones y de las creencias de la categoría más numerosa de actuantes litúrgicos, con respecto a la eficacia simbólica y la actualización de lo gestual litúrgico. Pero esto es ya el tema de otro trabajo...

Referencias bibliográficas

- AUSTIN, J. L. (1970). *Quand dire, c'est faire*. Paris: Seuil.
- BASILE DE CESAREE (1970). *Sur l'origine de l'homme*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Alexis Smets et Michel Van Ssbroeck. Paris: Cerf. S.C. n.º 160.
- BASILIIUS: *Epist. 340 ad Iulianum Apostatum*. En Migne, *Patr. Gr.*, T. XXXII.
- BRUNETIERE, V. (1991). «Les outils de l'analyse du gestuel». En *La télévision, les débats culturels, "Apostrophes"*. Paris: Didier.
- CHEVALIER, J. (1992). *Dictionnaire des symboles*. Paris: Robert-Laffont.
- CHRYSOSTOMI, I.: *Matthaeum Homil.* 54. En Migne, *Patr. Gr.* T. LVIII.
- CLEMENT, O. (1982). In *Les mystiques chrétiens des origines*. Paris: Stock.
- CONDON, W. S. (1984). «Une analyse de l'organisation comportementale». En J. Cosnier, *La communication non verbale*. Neuchâtel, Paris: Delachaux & Niestlé.
- Constitutions Apostoliques* (1985, 1987). Tome I, livres I et II, tome III, livres VII et VIII, introduction, texte critique, traductions et notes par Marcel Metzger. Paris: Cerf.
-

- CYRILLE DE JERUSALEM (1988). *Catéchèses mystagogiques*, deuxième éd. Revue et augmentée, trad. de Pierre Paris, introduction, texte critique et notes de Auguste Piédagnel de l'Oratoire. Paris: Cerf.
- Dictionnaire culturel du christianisme* (1994). Paris: Cerf/Nathan.
- DUMAS, F. (1997). «Le signe de la croix-étude sémio-pragmatique». En *Limbaje și comunicare* II. Iași: Institutul European.
- DUMAS, F. (2000). *Gest și expresie în liturghia ortodoxă. Studiu semiologic*. Prefață de Maria Carpov. Iași: Institutul European.
- FREY, S. *et alii* (1984). «Analyse intégrée du comportement non verbal et verbal dans le domaine de la communication». En J. Cosnier, *La communication non verbale*. Neuchâtel, Paris: Delachaux & Niestlé.
- GOFFMAN, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne*, vol. II. *Les relations en public*. Paris: Minuit.
- GREIMAS, A. J. (1970). *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris: Seuil.
- HUTT, C. (1968). «Dictionnaire du langage gestuel chez les trappistes». *Langages* 10.
- (1987). «Étude d'un corpus: Dictionnaire du langage gestuel chez les Trappistes». En L. Gougaud, *Monastic Sign Languages*. Edited by J. Umiker-Sebeok, T. A. Sebeok. Berlin. New-York. Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- ILIE, C., Arhimandrit (1990). *Predici la duminicile de peste an*. Roman: Editura Episcopiei Romanului și Hușilor.
- (1991). *Călăuză în credința ortodoxă*. Galați: Editura Episcopiei Dunării de Jos.
- JOUSSE, M. (1974). *L'Anthropologie du geste*. Paris: Gallimard.
- MAISONNEUVE, J. (1988). *Les rituels*. Paris: P.U.F.
- MĂNDIȚĂ, N. (1994). *Dumnezeasca liturghie cu însemnătatea ei*. Bacău: Editura Bunavestire.
- MITROFANOVICI, V. (1929). *Liturgica Bisericei ortodoxe*. Cernăuți: Cursuri Universitare.
- SCHEFLEN, A.E. (1981). «Systèmes de la communication humaine». En Y. Winkin, *La nouvelle communication*. Paris: Seuil.
- SCHMITT, J. C. (1990). *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris: Gallimard.
- SIMÉON, Le nouveau théologien (1965). *Catéchèses*. Introduction, texte critique et notes par mgr. B. Krivochéine, traduction par J. Paramelle. Paris: Cerf, S.C. n.º 113.
- SOUZENELLE, A. de (1991). *Le symbolisme du corps humain*. Paris: Albin Michel.
- TERTULLIANI. *De corona militis*, c. 3. En Migne, *Patr. Lat.*, T. II.