

Publicado: 1998-06



La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo. Un enfoque antropológico

The symbolic effectiveness of water in the christian ritual of Baptism. An anthropological approach

Manuel Contreras Gallego

Profesor de Filosofía y Sociología en las Escuelas Profesionales de la Sagrada Familia. Úbeda (Jaén).

RESUMEN

El autor, convencido de la necesidad de analizar los sacramentos cristianos con los instrumentos teóricos y metodológicos que ofrece la moderna antropología social y cultural, presenta en este artículo un intento de análisis interdisciplinar del rito bautismal del baño del agua. En un primer momento describe cuáles son las notas básicas de cualquier rito o símbolo: repetitividad, complejidad, sociabilidad, religiosidad e intersubjetividad comunicativa. Posteriormente, estudia el «baño del agua» desde la antropología, la exégesis bíblica y la liturgia.

ABSTRACT

Convinced of the necessity of analyzing the Christian sacraments with the theoretical and methodological instruments that modern social and cultural anthropology offers, the author presents an interdisciplinary analysis of the baptismal rite of the bath of water. He describes the basic notes of any rite or symbol: repetition, complexity, sociability, religiosity and communicational intersubjectivity. He goes on to study the «bath of water» from the perspective of anthropology, the biblical exegesis and the liturgy.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

eficacia simbólica | bautismo | simbolismo del agua | rito | religión | liturgia | symbolic effectiveness | Baptism | water symbolism | rite | liturgy

Dominamos al mundo a través de los signos,
y a nosotros mismos por medio de los símbolos.

Victor Turner

Las actitudes y valoraciones con respecto al rito son en la cultura occidental contemporánea bastante complejas y controvertidas. Mientras una tendencia parece ridiculizar los ritos e intenta abandonarlos (1), siguiendo en esto los estímulos cada vez mayores de la organización racional-tecnocrática de la sociedad; otra tendencia, no necesariamente ajena del todo a la precedente, sino que emerge de ella de forma ocasional, adopta ante ellos unas actitudes de búsqueda, de redescubrimiento y, en ocasiones, de ejecución convencida. Así, mientras que en la esfera tanto social como religiosa hemos observado un abandono de prácticas rituales, casi contemporáneamente han nacido otras prácticas propias de determinadas áreas culturales típicas, por ejemplo, la de los adolescentes o de los jóvenes (saludos, maneras de divertirse, ropa, distribución de tiempos...). Igualmente, al tiempo que en determinados círculos intelectuales se afirma el fin de lo religioso («el eclipse de lo sagrado»...) y la instalación definitiva de la secularización, entendida en el sentido más amplio y radical de la palabra, persisten, y cada día con más vitalidad y mayor número de adeptos, prácticas rituales religiosas -la llamada «religiosidad popular» (2)-, o los denominados «nuevos movimientos religiosos», en ocasiones llamadas «sectas» (3) -tan «de moda» hoy-, o formas repetitivas de gestos y actitudes propias de las fiestas periódicas, tanto religiosas como civiles.

Es necesario constatar *la compleja presencia de los ritos en la vida de los hombres*. En realidad esta presencia debe ser considerada fundamental, más aún, si se trata de la experiencia de religiosa. Sería un error pensar que pueda existir una religión que sea totalmente interior, sin reglas, sin liturgia, sin signos externos de estados de ánimo interiores. Así como para la sociedad, así también *para la religión la forma exterior es condición de su existencia*. Como animal social, el hombre es un animal ritual. Suprimido en un modo, el ritual rebrota en otro, tanto más fuerte cuanto más intensa es la interacción social.

Podemos considerar *el rito* como una acción compleja en la que confluyen, ya desde su nacimiento, además de gestos y movimientos, palabras y cosas, un todo coherente que, dentro de un determinado sistema cultural, establece un campo simbólico que permite situarse o situarnos uno frente a otro, establecer relaciones, reconocer valores. Recordar *lo simbólico* significa confirmar, por una parte, la importancia del ritualismo humano, y por otra, señalar su esencial función maduradora para el hombre y la mujer. De hecho, lo que llamamos ordinariamente lo real no lo alcanzamos nunca directamente. Sólo podemos percibirlo mediatamente; lo real se hace presente a nosotros mismos a través de la compleja trama simbólica de la cultura (4), en particular mediante *la actividad del lenguaje*, globalmente entendido. «En un acto ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados por obra de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo y producen así esa idiosincrásica transformación de la realidad» (5).

Así pues, la atención a los ritos encierra ya una dimensión simbólica, ofrecida ya en la definición misma del ritual dada, por ejemplo, por Victor Turner, cuando escribe: «Entiendo por *ritual* una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas» (6). Y después de esta definición añade el autor que *el símbolo es la unidad más pequeña del ritual*, que contiene, no obstante, las propiedades específicas del ritual mismo.

Rito y símbolo son, pues, dos conceptos lo suficientemente complejos e importantes en nuestro estudio para dedicar un espacio a ellos. Sin olvidar lo dicho por Victor Turner en torno al símbolo («es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual» (7)), analicemos las características básicas de ritos y símbolos. Cinco son las principales notas: *repetitividad, complejidad, sociabilidad, religiosidad e intersubjetividad comunicativa o significatividad*.

El rito se refiere a menudo a un comportamiento social *repetitivo y estereotipado* (8). Rito hace referencia a un conjunto de reglas establecidas, a algo que está conforme con el orden, la costumbre, lo regulado. Es éste el uso que se hace de «rito» en expresiones tales como «actitudes rituales», «comportamientos rituales», «expresiones rituales».

Todo símbolo y todo rito es esencialmente *ambiguo*, difícil de traducir su significado a términos discursivos de denotaciones más o menos precisas. Están caracterizados por la *vaguedad* y por una *compleja* estructura interna (9). Esta complicada estructura interna se manifiesta en el hecho de que puede darse un mismo marco referencial y, sin embargo, aplicarle significados distintos. Un considerable número de antropólogos, especialmente en los últimos años, se hallan convencidos de que luchan realmente contra gigantes, por la complejidad que ritos y símbolos entrañan y por la fuerza que poseen para hacer de la endeblez de las edificaciones humanas verdaderos bastiones inexpugnables. «Lo que resulta de este breve repaso a algunos de los aparatos culturales de los rituales liminales, símbolos y mitos, es que todos estos fenómenos comportan una gran densidad y complejidad. Éstos, enfáticamente, no se dejan reducir a los términos de los practicantes de una sola disciplina o subdisciplina (...). Los símbolos pueden no reflejar ninguna estructura, sino una antiestructura, y no sólo reflejarla, sino contribuir a crearla» (10); esto significa que el camino pasa, como ocurre con toda genuina indagación, a través de una espantosa complejidad.

Los ritos son explicitaciones fundamentales de la *sociabilidad* del hombre que señalan y subrayan, en consecuencia, todas las manifestaciones de dicha sociabilidad (11). «Si la forma cultural de la *communitas* -como se encuentra en la liminaridad- puede corresponder con una experiencia verdadera de la *communitas*, los símbolos que se representan allí se pueden experimentar más profundamente que en otro contexto, si el sujeto ritual tiene lo que llamarían los teólogos las 'disposiciones adecuadas'» (12).

Pero no podemos olvidar que *el poder y la autoridad* constituyen el tejido con y sobre el que se construyen las realidades y las relaciones sociales. De ahí que, en último extremo, las realidades y las relaciones sociales pueden ser reducidas a relaciones de poder. «Relaciones de poder que -como escribe A. Cohen- son objetivadas, desarrolladas, mantenidas, expresadas o camufladas por medio de formas simbólicas» (13); tan es así que determinadas prácticas rituales legitiman las acciones de quienes gobiernan o dominan y las de aquellos que siguen sus mandatos (14); la fuerza de los ritos radica precisamente en hacer borrar toda huella de artificiosidad y aleatoriedad con que son impuestas unas determinadas creencias y unas determinadas prácticas sociales. Todo este andamiaje intelectual parece mantenerse por sí mismo. Como escribe Godelier, «cuando se hacen a los hombres baruya preguntas

directas como: '¿pero por qué las mujeres no pueden heredar la tierra?; ¿por qué no se fabrican ellas mismas sus bastones de cavar?', primero se produce un silencio, y luego viene la respuesta: 'porque son mujeres', y si se insiste un poco comienza el discurso sobre las reglas, la polución, etc.» (15). Esto es, ritos y gestos remiten a la práctica social, a la vez que ésta remite a los primeros, cerrando el círculo de tal modo que ya no cabe ni pregunta ni respuesta posterior. Toda pregunta acaba donde comienza la práctica social, y toda práctica social se cierra donde comienza el ritual (16).

Desde Durkheim a Malinowski y la corriente funcionalista, hasta Turner, el rito es definido, además de por su repetitividad, por su referencia a creencias, a órdenes *extra-empíricos* o a poderes místicos, tanto que la oposición absoluta entre ritos religiosos y no religiosos no es del todo pertinente ni operativa. «El fenómeno ritual es omnicompreensivo, marca rítmicamente lo cotidiano y señala las estaciones, pero no establece relaciones entre lo sagrado y lo profano, pues no existe ninguna frontera que lo divida» (17). La definición que Geertz da de religión, y que él explica en su trabajo, *La religión como sistema cultural* (1966), es en este sentido paradigmática: «Una religión es: 1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único» (18). Además, no podemos olvidar que la relación existente entre *poder y religión*, entre autoridad y sacralidad se hace unidad en el rito. *El simbolismo religioso por sí mismo manifiesta un poder, una autoridad, una eficacia* y, al mismo tiempo es uno de los elementos fundamentales del poder político (19).

Por último, los nuevos enfoques antropológicos en el análisis de los símbolos se preguntan por el *significado* que éstos transmiten; lo que les preocupa de los símbolos a los antropólogos de hoy no es «qué son» (enfoque metafísico, esencialista), sino «*qué se dice a través de ellos*» en la *interacción social* (enfoque sociológico). Las ideas subyacentes a estos tipos de análisis son principalmente las de los autores: George Herbert Mead (20) y *el interaccionismo simbólico* y Alfred Schutz (21) y *la sociología del conocimiento*. De forma resumida, podemos decir que estos estudios descansan sobre tres postulados básicos. Primero: El individuo no solamente se halla con un mundo socialmente determinado, prefijado de antemano, sino que, además, se halla inmerso en un mundo de significaciones compartidas (22). Segundo: Este mundo de significaciones compartidas abarca no solamente el universo sociocultural en el cual vive el individuo, sino que, además, incluye la realidad de la vida cotidiana. Tercero: Las significaciones no se agotan, sin embargo, en el mundo finito de la vida cotidiana, sino que hay otras que trascienden el mundo perceptible. Son los símbolos (23).

A estas corrientes de pensamiento hay que añadir *la teoría de los actos verbales*. En esta interesante teoría de J. L. Austin, desarrollada después por J. R. Searle, se distingue entre uso verbal constatativo y ejecutivo. El *uso verbal ejecutivo* no se limita a constatar la realidad, sino que actúa sobre ella en la acción verbal. En este sentido podemos decir que a alguien le han «reducido al silencio», que han «distorsionado» una cosa, que «se saca» algo a colación, que «se pone» una cuestión sobre el tapete, etc.. Ello indica que el lenguaje posee un carácter ejecutivo. Ejemplos especialmente significativos de este lenguaje son los enunciados jurídicos y los que crean una situación: «Bautizo este buque con el nombre de Isabel»; «Te recibo como mi esposa»; «queda abierta la sesión». Tales acciones verbales no constatan una realidad objetiva ni informan sobre ella; en ellas *el lenguaje ejecuta aquello que dice*. Decir algo es realizar una acción y, por tanto, el acto de habla es la unidad elemental del habla, que manifiesta los caracteres de una acción orientada al entendimiento (24).

El sociólogo francés Pierre Bourdieu relaciona todas estas corrientes intelectuales con el discurso ritual en una obra de obligada lectura para el tema que estamos tratando: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (25). Para Bourdieu el principio fundamental por el que se rige la eficacia simbólica del discurso ritual «se resuelve en *el misterio del misterio* (según ese juego de palabras tan caro a los canonistas), es decir, en la alquimia de la *representación* (en los diferentes sentidos del término) a través de la cual el representante constituye al grupo que le constituye a él: el portavoz dotado de poder de hablar y actuar en nombre del grupo, y en primer lugar sobre el grupo que existe única y exclusivamente por esta *delegación*» (26). Se conjugan, pues, en el discurso ritual tres condiciones interrelacionadas: las propiedades lingüísticas del discurso (sintácticas, fonéticas, etc.), las propiedades de quien lo pronuncia y las propiedades de la institución que autoriza a pronunciarlos. De estas condiciones, la más importante es la delegación de autoridad que confiere autoridad al discurso autorizado. «Para que el ritual funcione y actúe, es preciso en primer lugar que se presente y sea

percibido como legítimo, ya que la función de la simbólica estereotipada es precisamente manifestar que el agente no actúa en su nombre personal y por su propia autoridad sino en tanto que depositario de un mandato. (...) La eficacia simbólica de las palabras sólo se ejerce en la medida en que quienes la experimentan reconocen que quien la ejerce está autorizado para ejercerla. (...) Reside así totalmente en la convicción de que esa delegación constituye los cimientos mismos del ministerio, esa ficción social, convicción que es mucho más profunda que las propias creencias y misterios que el ministerio profesa y garantiza» (27).

Un campo concreto para aplicar esta temática antropológica puede ser el *ritual litúrgico cristiano*, sin duda alguna, no estudiado lo suficientemente por antropólogos, sociólogos, teólogos y liturgistas, en conjunto y de una manera interdisciplinaria (28). Una vez más descubrimos como la «ciencia del hombre», la antropología social y cultural, puede ser un excelente marco para el estudio interdisciplinario de un hecho humano concreto, en este caso, los sacramentos cristianos.

Nos vamos a limitar, y siempre a modo de ejemplo, a analizar un símbolo natural que se utiliza en uno de los rituales cristianos. *El símbolo es el agua; el ritual-sacramento, el bautismo*. En él vamos a poder descubrir, aunque sólo sea mínimamente, la fuerza del símbolo, la *eficacia simbólica* que el ritual ofrece para aquellos que lo celebran (tanto ministros como receptores). «Los actos simbólicos son increíblemente poderosos e increíblemente perdurables, fuertemente encadenados a los actos de la vida ordinaria; los rituales no parecen ser considerados breves secuencias de conducta, cuyas transformaciones son transitorias, sino que su poder consiste en proyectarse más allá, en proyectar regularidad en lo que es secuencia y proceso» (29).

En el *planteamiento metodológico* nos vamos a limitar a la antropología, la exégesis bíblica y la liturgia. Acerca de la antropología, no nos interesa el elemento en sí mismo (agua), sino en relación al hombre, desde el uso que de él hace (baño, limpieza, etc.); pero deberemos partir siempre del signo originario para llegar a comprender el sentido del uso existencial, es decir, el elemento en situación, el elemento usado por el hombre. La Biblia nos dirá cómo ese elemento ha sido elegido por Dios para comunicarse a los creyentes, esperando recibir una respuesta -ésta sería la «creencia»-. El discurso litúrgico será el que lógicamente concluya el camino, para mostrar cómo un grupo humano concreto, la comunidad eclesial, actualiza la «alianza» entre Dios y los hombres, a través de los símbolos que «efectúan» la salvación, los sacramentos, y en especial el ritual del bautismo.

Antes de continuar quisiéramos presentar *las limitaciones* que consideramos propias del presente trabajo. Fundamentalmente son dos: el reducirnos a un planteamiento teórico, general, ideológico -aunque evidentemente basado en lo concreto-, sabiendo que sería antropológicamente más interesante el estudiar un rito bautismal concreto y completo. Además, y como segunda limitación, consideramos que las ciencias que deberían entrar en el análisis del rito bautismal deberían ser, además de la aludidas, otras más, como, por ejemplo, la sociología, la psicología, la teología, o la historia. La principal *aportación* que quisiéramos ofrecer es el animar a estudiosos e investigadores, antropólogos y teólogos, creyentes y no creyentes, sacerdotes y fieles, pastoralistas y liturgistas, a que analicen los sacramentos cristianos desde la dimensión que ofrece la antropología social y cultural. En ella y por ella podemos descubrir aspectos nuevos, especialmente significativos para comprender más ampliamente y mejor el ritual religioso cristiano; evidentemente desde una dimensión interdisciplinaria y desde un fecundo y respetuoso diálogo entre la fe cristiana, la cultura y las ciencias contemporáneas.

1. Las aguas y el simbolismo acuático. El poder evocador del agua

«Podríamos decir en síntesis que las aguas simbolizan la *totalidad de las virtualidades*; son *fons et origo*, matriz de todas las posibilidades de existencia. '¡Agua, tú eres la fuente de todas las cosas y de toda existencia!' dice un texto indio (*Bhaviçyottarapurâna*, 31,14) sintetizando así la larga tradición védica. Las aguas son el *fundamento del mundo entero* (*Çatapatha Brâhmana* VI, 8, 2, 2; XII, 5,2,14); son la esencia de la vegetación (*ibíd.* III, 6, 1, 7), el elixir de la inmortalidad (*ibíd.* IV, 4, 3, 15, etc.), son semejantes al 'amrita' (*ibíd.* I, 9, 3, 7; XI, 5, 4, 5); *confieren larga vida y fuerza creadora*; son el *principio de toda curación*, etc. (*Rig Veda* I, 23, 19s; X, 19, 1s; etc.). '¡Que las aguas nos traigan el bienestar!', exclamaba en sus oraciones el sacerdote védico (*Atharva Veda* II, 3, 6). '¡Las aguas son, en verdad, sanadoras; las aguas alejan y curan todas las enfermedades!' (*ibíd.* VI, 91, 3)» (30). Soporte de la creación cuya potencialidad concentra en sí, matriz universal, símbolo de la vida y de la fecundidad, elemento arquetipo,

materia prima, el agua tiene por todos estos motivos un *vastísimo poder de simbolización*, ya que contiene todo el espectro de significados que van desde la vida hasta la muerte. Al representar la infinidad de todas las posibilidades, tiene en sí todas las promesas de desarrollo, pero también todas las amenazas de reabsorción (31). Sumergirse en ella para volver a salir es la regresión a lo preformal, es una vuelta a las fuentes por medio de la muerte simbólica: a través de un proceso de disolución y de desintegración, se provoca luego una fase progresiva de reintegración y nuevo nacimiento (32). En último análisis, el contacto con el agua implica siempre regeneración, ya porque la disolución va seguida en un nuevo nacimiento, ya también porque la inmersión (33) fertiliza y aumenta el poder de vida de la creación (34).

2. La tipología del agua en la Biblia

La historia de las religiones nos ofrece una impresionante coincidencia de base acerca del simbolismo del agua, a pesar de que cada mito tiene sus particularidades: este hecho es significativo porque hace resaltar su *valor antropológico universal*.

Pero en la Biblia, la utilización de *la categoría «agua» será crítica*, en el sentido de que se organizará en una clave soteriológica originalísima. Por ejemplo, la creación no es presentada como hilogenia (35); desaparece todo carácter de sexualidad entre las aguas superiores y las inferiores; Dios, señor del agua, la administra a su juicio según la fidelidad o infidelidad de Israel a la alianza. Las dos narraciones más significativas, la del diluvio (*Génesis* 6-8) y la del paso del mar (*Éxodo* 14), son los ejemplos típicos de la maldición (castigo salvífico) y de la bendición por medio del agua (36).

Para *Génesis* 1, las aguas «ab origine» no fueron creadas: simplemente las aguas altas o superiores fueron separadas de las terrestres o inferiores (37). Por esta transcendencia, las aguas no sólo están reunidas en el infinito y en la altura del cielo, sino que son acercadas a Dios mismo y a su eternidad.

Es normal que una civilización agraria como la de Israel viese en el agua la manifestación de la acción divina. Yahveh muestra su poder también en el huracán; Débora, por limitarnos a una sola cita, dice que, al paso del Señor, «los cielos se agitaron y las nubes se desataron en agua» (*Jueces* 5,4). El *Antiguo testamento* ve en el agua que cae sobre la tierra árida no sólo el signo de la fertilidad (38), sino sobre todo la benevolencia y la bendición de Dios. Obligado a recoger el agua de la lluvia en cisternas, el hombre del *Antiguo testamento* reconoce en las aguas corrientes la imagen del agua viva que evoca a la divina Sabiduría y al Espíritu: la trasposición simbólica es evidente (39).

El *Nuevo testamento* vuelve a usar, profundizándolo, este mismo simbolismo. Jesús dirá a la samaritana: «el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para la vida eterna» (*Juan* 4,14); y el mismo Juan, en el *Apocalipsis*, haciéndose eco de Ezequiel, describe al Cordero que guía a los salvados «a los manantiales de las aguas de la vida» (*Apocalipsis* 7,17). El simbolismo de la inmersión, que en el contexto veterotestamentario se había desarrollado a partir de las purificaciones rituales hasta llegar al bautismo de Juan como «un bautismo de conversión para perdón de los pecados» (*Lucas* 3,3), es vinculado al fuego del Espíritu: «el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios» (*Juan* 3,5; cfr. *Romanos* 6,4). Es evidente que en el *Nuevo testamento* no interesa tanto el elemento agua cuanto el baño. Éste se desarrollará sobre todo en Pablo (40), que presenta el bautismo estrechamente unido a la muerte y resurrección de Cristo, reproducida y representada por él: la inmersión corresponde a la colocación en el sepulcro, la emersión a la resurrección (41).

En resumen, además del simbolismo más especialmente paulino de muerte y de resurrección, este rito primordial de la vida cristiana (cfr. *Hebreos* 6,2), es presentado por el *Nuevo testamento* como una baño que purifica (*Efesios* 5,26; *Hebreos* 10,22; cfr. *1 Corintios* 6,11; *Tito* 3,5), como un nuevo nacimiento (*Juan* 3,5; *Tito* 3,5; cfr. *1 Pedro* 1,3;2,2) y como una iluminación (*Hebreos* 6,4;10,32; cfr. *Efesios* 5,14).

3. El agua en la liturgia bautismal (42)

El nuevo rito del bautismo (43) reformado por el concilio Vaticano II consta de cuatro momentos: rito de acogida, liturgia de la palabra, liturgia del sacramento y ritos finales. Teniendo en cuenta los objetivos del presente trabajo, nos interesa exclusivamente la parte tercera, a saber, *la liturgia del sacramento*. Este

rito comienza con la plegaria de la bendición del agua, catequesis sobre el agua en la historia de la salvación (44); sigue el compromiso de los padres y padrinos en nombre del bautizado -renuncia al mal, profesión de fe, explícita solicitud del bautismo-. El rito central del bautismo puede realizarse por inmersión, «signo sacramental que expresa más claramente la participación en la muerte y resurrección de Cristo» (45), o por infusión del agua en la cabeza del niño, acompañadas una u otra con la fórmula trinitaria, que permite la comprensión de las nuevas y misteriosas relaciones del bautizado con el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo (46).

El gesto central del bautismo, pues, no es el agua, sino *el baño de agua*. «Con el agua se podrían hacer muchas cosas: beber, regar, limpiar... El signo humano que desde el principio fue elegido para significar lo que sucede en el bautismo cristiano es el baño en agua. Sumergirse, atravesar, pasar a la otra orilla, entrar y salir» (47).

El baño en agua -y no solo unas gotas que tocan la cabeza- quiere indicar una purificación y renovación total (48), un volver a nacer a una vitalidad de signo nuevo. Si el gesto lo hacemos con autenticidad (49), podremos entender bastante más fácilmente la teología de Pablo sobre el bautismo como inmersión con Cristo en la muerte y resurrección con él a la vida nueva (50). «La inmersión en el agua y el emerger de ella es un gesto inscrito en el más profundo dominio imaginativo del cuerpo. Mitos, sueños, cosmogénesis, ritos religiosos diferentes, incluso 'el dorado' de todos los deseos, son testimonio de ello: en lo simbólico corporal, el hombre representa el nacimiento a la vida como un emerger fuera de las aguas. Desgraciadamente, la práctica bautismal, excesivamente marcada por una teología del pecado que lo ha absorbido todo, ha reducido el rito del agua a una purificación por el lavado» (51). Por eso el *Ritual del bautismo* pone como gesto originario el de la inmersión en el agua, aunque el otro -el de la infusión de agua sobre la cabeza- no lo excluya del todo. «Sin el gesto pierde el lenguaje su poder de asumir nuestra existencia; pero el gesto separado del lenguaje no tiene significación. Los dos juntos hacen realidad la relación simbólica que constituyen la religión y la fe» (52).

4. A modo de conclusión

Para la comunidad cristiana con el rito del bautismo se producen en el bautizado una serie de cambios, de novedades. *El rito bautismal es eficaz porque:*

a) El hombre o la mujer con el baño del bautismo *renace*, o sea, muere al pecado, y nace a la nueva vida de hijo de Dios, hermano de todos los hombres. Los bautizados *pasan de la muerte a la vida*, de las tinieblas a la luz, de la esclavitud a la libertad. Del agua salen revestidos de Jesucristo y liberados de la muerte y del pecado para vivir una vida nueva. Vida nueva en la felicidad, la libertad, el amor, la verdad.

b) Los *incorpora a un pueblo*, el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia. Es «sellado», «marcado», «incorporado» a un determinado grupo humano. Es un signo de identificación e inserción en la comunidad.

c) Los hace *herederos de la vida eterna*. La muerte no tendrá dominio sobre ellos, porque han sido revestidos de Jesucristo resucitado y liberados de la muerte eterna. «El baño en agua, cuando se hace en el contexto bautismal, adquiere una densidad significativa muy grande: las palabras, las lecturas, las oraciones, la fe de los presentes, dan al gesto simbólico no sólo una expresividad intencional o pedagógica, sino que en el hecho mismo del gesto sacramental convergen con eficacia la acción de Cristo, la fe de la Iglesia y la realidad de la incorporación de un nuevo cristiano a la vida nueva del Espíritu. *No es un rito mágico*, que actúa de por sí, independientemente del contexto. Pero *tampoco es sólo un gesto nominal o meramente ilustrativo*: la acción simbólica es eficaz de un modo que no es ni físico ni tampoco sólo metafórico: es, sencillamente, *la eficacia que tiene el símbolo*. *El símbolo re-une*, concentra en sí mismo las realidades, conteniéndolas un poco a todas ellas.» (53). Por su eficacia, cuando el símbolo litúrgico es respetado, revela, manifiesta aquello que hace, y hace aquello que muestra (54). A través de un ritual acuático como el bautismo se introduce al hombre en una determinada cosmovisión y, más aún, la eficacia del símbolo hace que «renazca», sea «sellado» e «incorporado» a un colectivo humano concreto (55).

El rito es considerado, no sólo por aquellos que lo administran, sino también por los que lo reciben, como algo eficaz e imprescindible para el «re-nacimiento» y la «incorporación» a una colectividad muy

concreta, la comunidad cristiana, que a partir de entonces será su «pueblo». Sus efectos no sólo son válidos para el tiempo presente, sino también para el futuro, una vez se haya producido la muerte terrena. Así el agua bautismal tiene poderes incluso ultraterrenos. Su eficacia trasciende la realidad tangible, traspasa ámbitos de realidad distintos (56).

De esta manera, el símbolo bautismal realiza una cohesión social, una jerarquización, una inversión de autoridad o de poder, en definitiva, se delimitan los «roles» sociales. De igual modo, define al grupo, lo incluye y lo excluye. Y una vez dentro del grupo se instituyen y se divulgan un conjunto de normas, se presentan unas determinadas guías de comportamiento; todo lo cual legitima el poder de unos sobre otros, reestructura socialmente, incorpora individuos al grupo, los socializa, cambian el estatus, reciben la identidad (el nombre propio) o la pueden cambiar, e incluso, se vence a la muerte... Todo ello, gracias al rito simbólico del baño de agua. «Cree, por tanto, en la eficacia de estas aguas» (57).

La Iglesia, como institución social, es la primera interesada en que los hombres se acerquen a recibir este «supersímbolo», aunque a veces hay por parte de muchos una cierta ocultación de todos los resultados expresados en este trabajo, especialmente aquellos que son fruto de los análisis antropológicos y sociológicos -a veces también los exegéticos...-, para que no lleguen al gran cuerpo de los fieles. Eso explica los «escándalos» que se producen cuando llegan a los medios de comunicación social como algo novedoso y que, sin embargo, forma parte ya del patrimonio común de la antropología, la sociología, la teología, la exégesis, la pastoral litúrgica... Dado que este tipo de resultados, por una parte, son en principio de dominio público -y acaban siéndolo de hecho- y que, por otra, se apoyan en razones asequibles para cualquiera, empeñarse en silenciarlos puede parecer «piedad» y respeto por la fe de los «sencillos», pero en realidad acaba denotando un miedo nada cristiano a la verdad, al tan traído y llevado diálogo fe y cultura, y, desde luego, a la larga constituye una auténtica fábrica de increencia (58).

Notas

1. Por lo que concierne a los ritos más propiamente religiosos, M. Douglas señala tres fases en el proceso de alejamiento del rito: «Primera: la que supone el desdén por las formas simbólicas externas. Segunda: un proceso de interiorización de la experiencia religiosa. Tercera: el movimiento en favor de una filantropía de tipo humanista». Cfr. Mary Douglas: *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid, Alianza, 1978: 26; cfr. también las páginas anteriores donde ilustra el fenómeno y los efectos de las tres fases. De este libro, lo más sugestivo, desde una perspectiva analítica, es el capítulo II, «Hacia una experiencia interna»: 39-55.

2. Para un estudio antropológico de la religión popular en el contexto andaluz, son interesantes las obras: Pedro Gómez García: *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*. Granada, Universidad de Granada, 1991; Pedro Gómez García (coord.). *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*. Granada, Universidad de Granada, 1992; Luis Maldonado: *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid, Cristiandad, 1975; *Introducción a la religiosidad popular*. Santander, Sal Terrae, 1985. Desde el ámbito de la teología y la pastoral es imprescindible la lectura de Juan Antonio Estrada Díaz: *La transformación de la religiosidad popular*. Salamanca, Sígueme, 1986. La liturgia cristiana también se ha interesado por la religiosidad popular, muestra de ello es Aldo Natale Terrin y Jesús Castellano: «Religiosidad popular y liturgia», en Domenico Sartore y Achille Triacca (dirs.): *Nuevo diccionario de liturgia*. Madrid, Paulinas, 1987: 1722-1743; en este artículo se ofrece una amplia bibliografía sobre el tema.

3. Para un estudio antropológico de serio y actualizado de las sectas, es interesante la reciente obra de Joan Prat Carós: *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona, Ariel, 1997.

4. «Muchos antropólogos están dispuestos a negar que lo simbólico sea lo opuesto a lo real o lo contrario de lo pragmático o lo técnico. Como en una pirueta dialéctica, la eficacia simbólica es la síntesis de contrarios, o más propiamente, la paradoja, asumida incluso contra toda racionalidad» (Honorio M. Velasco: *Crear es poder. Un replanteamiento de la eficacia simbólica*, en *Antropología sin fronteras*. Madrid, Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, 1988: 21). «El rito es un acto cuya eficacia real o

- presunta no se agota en el encadenamiento de causa y efectos. Si es útil, no lo es por conductos exclusivamente naturales, y en ello reside su diferencia respecto de la práctica técnica» (J. Cazeneuve: *Sociología del rito*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972: 19).
5. Clifford Geertz: «La religión como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 19925: 107.
6. Victor Turner: *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid, Siglo XXI Editores, 19902: 21.
7. Victor Turner: *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, p. 21. Cfr. también la sugestiva «Introducción» que se ofrece en Jean Chevalier (dir.): *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Herder, 1986: 15-37.
8. «El rito exhibe el aspecto de una acción que se repite de acuerdo con reglas invariables» (J. Cazeneuve: *Sociología del rito*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972: 18).
9. La célebre teoría de Victor Turner sobre la «multivocidad» de los símbolos es paradigmática de la complicación y levedad de los ritos y símbolos. Cfr.: Victor Turner: *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, pp. 22-49.
10. Victor Turner: *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca, Cornell University Press, 1974. El texto en español está en: Paul Bohannan y Mark Glazer: *Antropología. Lecturas*. Madrid, McGraw-Hill, 19932: 535 y 543.
11. «Lo esencial es que los individuos estén reunidos, que se experimenten en común los sentimientos y que esos sentimientos encuentren expresión en actos comunes; pero los detalles de esos sentimientos y esos actos son relativamente secundarios y contingentes (...). Los ritos son fundamentalmente medios a través de los cuales se reafirma periódicamente el grupo social» (Émile Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza, 1993: 608).
12. Victor Turner: *Dramas, Fields, and Metaphors*, p. 535.
13. Una brevísima síntesis de esta temática se halla en Abner Cohen: «Simbolismo político», en Ted C. Lewellen: *Antropología política*. Barcelona, Bellaterra, 1985: 113-116.
14. No podemos olvidar este dato a la hora de estudiar el rito-sacramento del bautismo. El análisis que realizó Maurice Godelier de la sociedad baruya, en la década de los sesenta, proporciona los materiales necesarios para mostrar como «sus prácticas simbólicas son mucho más que puestas en escena, ya que poner en escena realidades invisibles es ponerlas a la vez al servicio del orden social. Y es esta creencia en la eficacia concreta de las prácticas simbólicas la que hace que, para ellos, mostrar simbólicamente sea demostrar, ya que es actuar y producir resultados que cotidianamente son verificables y quedan verificados en los múltiples signos visibles de la superioridad de los hombres sobre las mujeres» (en el caso del ritual-sacramento del bautismo, de la superioridad del sacerdote sobre el fiel bautizado). Maurice Godelier: *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid, Akal, 1986: 269.
15. Maurice Godelier: *La producción de grandes hombres*, p. 273.
16. Cfr. Jesús Azcona: *Para comprender la antropología*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 1991, vol. II: 122.
17. Silvano Maggiani: «Rito/Ritos», en Domenico Sartore y Achille Triacca (dirs.): *Nuevo diccionario de liturgia*. Madrid, Paulinas, 1987: 1745.
18. Clifford Geertz: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 19925: 89.
19. «Lo sagrado es una de las dimensiones del campo político; la religión puede ser el instrumento del poder; una garantía de su legitimidad, uno de los medios utilizados en el marco de las competiciones políticas (...). La estrategia de lo sagrado, utilizada para fines políticos, se presenta con dos aspectos

aparentemente contradictorios: puede ponerse al servicio del orden social establecido y de las posiciones adquiridas, o servir la ambición de quienes desean conquistar la autoridad y legitimarla» (Georges Balandier: *Antropología política*. Barcelona, Península, 1976: 134). También puede resultar de interés la lectura del capítulo 2, «La religión en la política» del libro de Ted C. Lewellen: *Antropología política*. Barcelona, Bellaterra, 1985: 67-73.

20. George H. Mead: *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1982: 403.

21. Alfred Schutz: *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974. La tercera parte de esta obra, *Símbolo, realidad y sociedad* (pp. 195-316), a pesar de la terminología fenomenológica que emplea, resulta una de las más esclarecedoras y mejor fundadas. Su lectura es imprescindible para comprender la mayor parte de lo que se ha escrito posteriormente en torno al tema que estamos tratando.

22. Postulado que ya aparece explicitado en la obra de Agustín de Hipona (354-430), sobre todo en el diálogo *De magistro* y en el tratado *De doctrina christiana*. Brevemente, podemos decir que para Agustín, la estructura del signo y su función en la vida de los hombres no se explican con la simple relación entre significante y significado, sino que implican también un conocimiento y una interpretación de tal relación. Para la existencia del signo (palabra) son necesarios tres elementos: el significante (voz), el significado (contenido intelectual) y el intérprete (interlocutor). La presencia del intérprete declara lo esencial que es para el signo la dimensión social, el contexto comunitario, la *communitas*. La *Liturgia de las horas* del tercer domingo de adviento, en la segunda lectura del oficio de lecturas, nos ofrece un texto de san Agustín que sintetiza perfectamente su posición semiótica y que puede aclarar nuestra reflexión (cfr. Comisión Episcopal Española de Liturgia: *Liturgia de las horas según el rito romano*. Barcelona, Coeditores Litúrgicos, 1984. Vol. I *Tiempo de Adviento. Tiempo de Navidad*, pp. 226-227; se trata del *Sermón* 293, 3; PL 1328-1329). El semiólogo italiano Sante Babolin ofrece una interesante relación entre signo y símbolo a partir de este texto de San Agustín en «Segni i simboli per comunicare», en *Servizio della Parola* 279, 1996: 9-17.

23. La síntesis está recogida de: Jesús Azcona: *Para comprender la antropología*, vol. II: 76-77.

24. Obras de J. L. Austin son *Sentido y perfección*. Madrid, Tecnos, 1981; *Ensayos filosóficos*. Revista de Occidente, 1975; *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1982. Obras importantes de J. R. Searle traducidas a nuestro idioma son: *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid, Cátedra, 1986; *Mentes, cerebros y ciencia*. Cátedra, 1985. Jürgen Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* dedica un amplio espacio a mostrar que el uso lingüístico orientado hacia el entendimiento es el modo originario de usar el lenguaje; y para ello recurre a la distinción de Austin entre «actos locucionarios», «actos ilocucionarios» y «perlocucionarios» (cfr. J. Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1988, vol. I: 367-418).

25. Pierre Bourdieu: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal, 1985. De especial interés para nosotros es la parte II de la obra, capítulo I, «El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual» (67-77) y el capítulo II, «Los ritos de institución» (78-86).

26. Pierre Bourdieu; *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, p. 66.

27. Pierre Bourdieu: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, pp. 73 y 77.

28. Son de destacar, no obstante, las aportaciones de L. M. Chauvet: *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*. París, Ed. Cerf, 1979. En el contexto español son especialmente importantes las relaciones que establece Andrés Tornos entre teología, sociología y antropología social y cultural. Este planteamiento lo desarrolla en los primeros capítulos de *Cuando hoy vivimos la fe* (Madrid, Paulinas, 1994). Intentos especialmente loables y sugestivos.

29. Cfr. Honorio M. Velasco: «Creer es poder. Un replanteamiento de la eficacia simbólica», en *Antropología sin fronteras*. Madrid, Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, 1988: 26-27.

30. Mircea Eliade: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid, Cristiandad, 1981: 200. La cursiva es nuestra.

31. Cfr. Stefano Rosso: «Elementos naturales», en Domenico Sartore y Achille Triacca (dirs.): *Nuevo diccionario de liturgia*. Madrid, Paulinas, 1987: 639.
32. Cfr. el artículo *Agua*, en Jean Chevalier (dir.): *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Herder, 1986: 52-60.
33. Sobre la «inmersión» ver Mircea Eliade: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid, Cristiandad, 19812: 206-207.
34. «El agua confiere un 'nuevo nacimiento' por un ritual iniciático; por un ritual mágico, cura; por rituales funerarios, garantiza un renacimiento *post mortem*. Al incorporar en sí todas las virtualidades, el agua se convierte en símbolo de la vida (el 'agua viva')». Mircea Eliade: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, pp. 200-201 y 204-206.
35. Cfr. «Hilogenias», en: Mircea Eliade: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, pp. 203-204.
36. Véase Marie-Émile Boismard: «Agua», en Xavier Léon-Dufour (dir.): *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona, Herder, 198212: 52-56. Cfr. también L. Ligier: «El simbolismo bíblico del bautismo en los Santos Padres y en las liturgias», *Concilium* 22, 1967: 188-205; A. Manrique: *Teología bíblica del bautismo. Formulación de la Iglesia primitiva*. Madrid, Escuela Bíblica, 1977; G. Lohfink: «El origen del bautismo cristiano», *Selecciones de Teología* 16, 1977: 227-236.
37. El océano primordial precede a la creación ya durante la noche cósmica y la sostiene cuando, desde el caos acuático y del abismo, emerja la tierra; sin embargo, en *Salmos* 103,3.6 se afirma que Dios es creador de las aguas superiores e inferiores.
38. Hasta imaginar el paraíso como el desierto regado y convertido en jardín: cfr. *Isaías* 35,6-7.
39. «Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados (...) infundiré en vosotros un espíritu nuevo (...). Infundiré mi espíritu en vosotros (...). Os salvaré de todas vuestras impurezas» (*Ezequiel* 36,25-29).
40. En cumplimiento del mandato de Jesús: *Mateo* 28,19; *Marcos* 16,16.
41. «Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (*Romanos* 6,4). La «inmersión» (sentido etimológico de «bautizar») en el baño del agua sepulta al hombre en la muerte de Cristo (*Colosenses* 2,12; cfr. *Marcos* 10,38), de la que sale por la resurrección con él (*Romanos* 8,11), como «nueva criatura» (*2 Corintios* 5,17), «hombre nuevo» (*Efesios* 2,15). Esta resurrección, que no será total y definitiva más que al fin de los tiempos (*1 Corintios* 15,12-13; pero cfr. *Efesios* 2,6), se realiza desde ahora por una vida nueva según el Espíritu (*Romanos* 6,8-11.13; 8,2-3; *Gálatas* 5,16-24).
42. Además del uso del agua en el bautismo, la liturgia cristiana conoce otras formas de usarla, con significados varios, pero derivados del bautismo. Entre ellos, el agua lustral para las aspersiones; igualmente en la vigilia pascual, la oración de bendición del agua lustral; el agua, usada como bebida que se mezcla en el cáliz con el vino, en la eucaristía; el agua con la que, en el rito de las exequias, se asperja el cadáver y el lugar de su colocación en el cementerio; el rito de la bendición y de la aspersión del agua en la dedicación de la iglesia o del altar.
43. *Ritual del bautismo de niños*. Madrid. Comisión Episcopal Española de Liturgia, 1970. Cfr. también el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*. Madrid, Comisión Episcopal Española de Liturgia, 1976.
44. Cfr. A. G. Martimort: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, Herder, 1965. Sobre «El agua del bautismo: su consagración y su simbolismo» ver las pp. 577-581. Será interesante ver la nueva edición de este libro, con el mismo título, en Editorial Herder, 1987. El agua como «elemento material» en la celebración litúrgica (223-224) y el baño del «nuevo nacimiento» (604-612).
45. Cfr. el n. 37 de las «Orientaciones doctrinales y pastorales» del *Ritual del bautismo de niños*, p. 17.

Cfr. también José Aldazabal: *Gestos y símbolos*. Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1984, vol. II: 13.

46. Cfr. Adrien Nocent: «Bautismo», en Domenico Sartore y Achille Triacca (dirs.): *Nuevo diccionario de liturgia*. Madrid, Paulinas, 1987: 189-210.

47. José Aldazabal: *Gestos y símbolos*, vol. II: 6.

48. Este aspecto purificador del agua no es el más importante de los que aparecen en el bautismo cristiano -lo es mucho más el de renacimiento a la vida nueva con Cristo- pero también está presente.

49. Igual que se empobrece todo ritual si no se entienden las palabras, también se pierde gran parte de expresividad si los gestos no son claros y comunicativos. «Lo racional y lo discursivo tienen gran importancia en el culto cristiano, pero lo visual y la expresión corporal, bastante menos. (...). La reforma conciliar ha revalorizado la palabra, con lo que todavía ha adquirido más relieve. Pero a la vez, y seguramente sin pretenderlo, se ha empobrecido lo simbólico, el lenguaje del movimiento y los signos» (J. Aldazabal: *Gestos y símbolos*, vol. I: 5).

«La fe no es más que una condición para la eficacia de los sacramentos; pero esta fe se realiza en el gesto y en la palabra (...). El gesto litúrgico es, por tanto, la fe en acto. (...) En una época en que las artes plásticas, el cine, el teatro, la danza, expresan y realizan intensamente y de verdad las dimensiones de la existencia humana, una liturgia transformada en una acción técnica de gracia [la doctrina del *ex opere operato*] no puede por menos de suscitar un profundo malestar» (A. Vergote: «Gestos y acciones simbólicas en la liturgia», *Concilium*, 62, 1971: 200 y 201).

De opinión semejante es el teólogo Juan Antonio Estrada cuando viene a decir que la reforma litúrgica y la inculturación en cada pueblo se ha limitado en buena parte a traducir los textos litúrgicos universales a las lenguas vernáculas. Esto repercute indudablemente en la religiosidad del pueblo, que, cuando asiste a esos sacramentos, en parte no los entiende más que de una forma superficial y cargada de resonancias mágico-supersticiosas, o los vivencia de forma individualizante, pasiva y de lejanía psicológica y afectiva. Hay que dar lugar al pueblo en las celebraciones sacramentales, de tal forma que se sienta sujeto y protagonista que «celebra» -y no meramente «oye» o asiste-; cfr. Juan Antonio Estrada Díaz: *La transformación de la religiosidad popular*. Salamanca, Sígueme, 1986: 92-93.

50. «Quid est enim aqua sine cruce Christi nisi elementum commune sine ullo sacramenti profectu? Nec iterum sine aqua regenerationis mysterium est: nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum dei. Credit autem etiam catechumenus in crucem domini Iesu qua et ipse signatur, sed nisi baptizatus fuerit in nomine patris et filii et spiritus sancti, remissionem non potest accipere peccatorum nec spiritalis gratiae munus haurire». [«¿Qué es, en efecto, el agua sin la cruz de Cristo, sino un elemento común, sin ninguna eficacia sacramental? Pero tampoco hay misterio de regeneración sin el agua, porque 'el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios'. También el catecúmeno cree en la cruz del Señor Jesús, con la que ha sido marcado, pero si no fuere bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, no puede recibir el perdón de los pecados ni el don de la gracia espiritual»] (Ambrosio de Milán: «De mysteriis». n. 20, en *Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole*. París, Editions du Cerf, 19942: 166-167. La traducción es nuestra.

51. Cfr. A. Vergote: «Gestos y acciones simbólicas en la liturgia», *Concilium*, 62, 1971: 205.

52. Cfr. A. Vergote: «Gestos y acciones simbólicas en la liturgia», *Concilium*, 62, 1971: 202.

53. José Aldazabal: *Gestos y símbolos*, vol I: 9. La cursiva es nuestra.

54. Cfr. Stefano Rosso: «I «sante segni» nella liturgia», *Servizio della Parola*, 279, 1996: 30.

55. El teólogo italiano Stefano Rosso se interesa por estos «supersímbolos» que son los sacramentos, indicando que cada uno de éstos constituye una concatenación de reenvíos, de significado a significante. En su conjunto, estos supersímbolos forman un sistema de «redes» interconectadas: pone como ejemplo, si bien, necesariamente simplificado, el dinamismo simbólico del símbolo/sacramento del bautismo:

1er significante (baño: inmersión-emersión) > 1er significado = 2º significante (muerte, sepultura y

resurrección de Cristo) > 2º significado (incorporación a Cristo y a la iglesia). Cfr. Stefano Rosso: «I «sante segni» nella liturgia», p. 30.

56. Honorio M. Velasco: «Creer es poder. Un replanteamiento de la eficacia simbólica», en *Antropología sin fronteras*. Madrid, Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, 1988: 25.

57. «*Crede ergo quia non sunt vacuae aqua*» (Ambrosio de Milán): «De mysteriis», n. 21: 168-169. La traducción es nuestra.

58. Tomo las palabras de Andrés Torres Queiruga: *Confesar hoy a Jesús como el Cristo*. Madrid, Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1995: 19, nota 17. Este mismo autor remite a un hombre tan equilibrado como el exégeta Raymond E. Brown, que hace notar: «una excusa común para esta carencia [en la predicación] es que algo más complejo y matizado podría turbar al pueblo. (...) Probablemente un factor más decisivo está en que el comunicar visiones más complejas y precisas de un modo que el pueblo encuentre constructivo (más que intrigante o perturbador) requiere más esfuerzo e imaginación del que muchos predicadores están dispuestos a gastar» (Raymond E. Brown: *An introduction to New Testament Christology*. New York, Mahwah 1994: 9-10).