

SEMIÓTICAS
DEL RITO

José Enrique Finol Alexander Mosquera Írida García de Molero
Editores

SEMIÓTICAS DEL RITO

Universidad del Zulia
Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas
Maestría en Antropología
Asociación Venezolana de Semiótica
Fundacite-Zulia

**Maracaibo, Venezuela
2009**

Publicación monográfica arbitrada
COLECCIÓN DE SEMIÓTICA LATINOAMERICANA N° 6
Semióticas del Rito

La publicación de los trabajos que aquí presentamos dependió de la evaluación realizada por miembros nacionales e internacionales del consejo de árbitros de la colección, especialistas en el área, cuyas identidades no eran del conocimiento de los respectivos autores.

Este libro fue impreso en papel alcalino.

This publication was printed on acid-free paper that meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences-Permanence for Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.

SEMIÓTICAS DEL RITO

© 2009. Universidad del Zulia (LUZ)

Depósito Legal: lf 18520083012873

ISBN: 978-980-7140-77-5

La edición de este libro estuvo a cargo de:

José Enrique Finol (Coordinador)

Alexander Mosquera

Írida García de Molero

Diseño y diagramación:

Javier Ortiz

Impreso en Gráficas Nerio Tip, C.A.

Maracaibo, Venezuela

Telf. 58261 – 7516963 / Telefax: 58261 – 7529054

Av. 28 (La Limpia), N° 60-111 (diagonal a la Clínica Sucre)

Universidad del Zulia

Jorge Palencia
Rector

Judith Aular de Durán
Vice-Rectora Académica

María Guadalupe Núñez
Vice- Rectora Administrativa

María José Ferrer
Secretaria (E)

Nelly García Gavidia
Coordinadora de la Maestría en Antropología
Facultad Experimental de Ciencias

José Enrique Finol
Coordinador del Laboratorio de Investigaciones
Semióticas y Antropológicas
Facultad Experimental de Ciencias

Fundacite-Zulia

Nelson Márquez
Presidente

Asociación Venezolana de Semiótica

Írida García de Molero	<i>Presidenta</i>
Raquel Bruzual	<i>Secretaria General</i>
Ana Mireya Uzcátegui	<i>Secretaria de Actas y Correspondencia</i>
Alexander Mosquera	<i>Secretario de Finanzas</i>
José Enrique Finol	<i>Secretario de Publicaciones</i>
Iraima Georgina Palencia	<i>Secretaria de Relaciones Institucionales</i>
Jesse Hernández	<i>Representante Estudiantil (Universidad del Zulia)</i>
Roberto Giusti	<i>Representante Estudiantil (Universidad de Los Andes)</i>
Dobriila Djukich de Neri	<i>Vice - Presidenta estado Zulia</i>
Jean-Claude Rebillou	<i>Vice-Presidente Distrito Federal</i>
Luis Javier Hernández	<i>Vice-Presidente estado Trujillo</i>
Franklin Cañizales	<i>Vice-Presidente estado Mérida</i>
José Romero Corzo	<i>Vice-Presidente estado Yaracuy</i>

Comité Científico

Johnny Alarcón, Fernando Andacht (Uruguay), Gabriel Andrade, Emanuele Amodio, Antonio Boscán, Emperatriz Arreaza Camero, Gloria Comesaña, Dobriila Djukich de Neri, José Enrique Finol, Edgar Galavis, Írida García de Molero, Drina Hocevar, Mercedes Iglesias, Morelva Leal, Rocco Mangieri, María Inés Mendoza, Alexander Mosquera, José Francisco Ortiz, Carmen Paz, Alberto Pereira Valarezo (Ecuador), Francisco Umpiérrez Sánchez (España).

Contenido

Presentación	9
1. Rito, tiempo e identidades	13
Ritos postmodernos: más allá de lo sagrado y lo profano <i>Antonio Caro Almela / Universidad Complutense de Madrid (España)</i>	15
Los ritos de la identidad: Ritualidad y mediación religiosa en la construcción de las identidades <i>Emanuele Amodio / Universidad Central de Venezuela</i>	35
Tiempo, cotidianidad y evento en la estructura del rito <i>José Enrique Finol / Universidad del Zulia (Venezuela)</i>	53
2. Ritos, mitos y visión del mundo	73
La historia azteca, una construcción ritualizada del Ser y un modelo sagrado del mundo <i>Franklin Cañizales Méndez / Universidad de Los Andes (Venezuela)</i>	75
Semiótica de las prácticas funerarias: El ritual La Tumba en el Estado Mérida-Venezuela <i>Delci Torres / Universidad Pedagógica Experimental Libertador-IPB (Venezuela)</i> ...	105
La función simbólica de la palabra en oraciones de rituales yaruro-pumé <i>Írida García de Molero y Luis Javier Hernández Carmona</i> Universidad del Zulia (Venezuela) – Universidad de Los Andes (Venezuela)	123
3. Ritualizaciones espaciales, políticas y de género	145
Rituales de consumo en el centro comercial Portal del Quindío, en Armenia (Colombia) <i>Antonio José Vélez Melo / Universidad del Quindío (Colombia)</i>	147
El discurso de la “escasez” de alimentos como ritual mediático para un golpe de Estado <i>Alexander Mosquera / Universidad del Zulia (Venezuela)</i>	173

Análisis comparativo de los ritos de iniciación masculina registrados en dos liceos de Maracaibo (Venezuela) <i>Antonio Boscán / Universidad del Zulia (Venezuela)</i>	193
4. Nuevos espacios de ritualización	215
La Barra Sinvergüenza del Unión Atlético Maracaibo: una aproximación a la semiótica del rito deportivo en Venezuela <i>Manuel Martínez / Universidad del Zulia (Venezuela)</i>	217
Operación Triunfo: Símbolos que emergen en la realidad mediatizada <i>Jesse Hernández Luzardo / Universidad del Zulia (Venezuela)</i>	237
Rito y poder: el protocolo académico desde una perspectiva semiótica <i>Vanessa Casanova / Universidad del Zulia (Venezuela)</i>	255
Rito, poder y reproducción simbólica: Presídium y protocolo en ceremonias universitarias <i>David Enrique Finol González / Universidad del Zulia (Venezuela)</i>	279

Presentación: Para una Semiótica del Rito

Este nuevo número de la *Colección de Semiótica Latinoamericana* ofrece un espacio para el análisis de uno de los procesos fundamentales de las semiosis socio-culturales. En efecto, la ritualización permea, marca y dinamiza todos los aspectos de la vida social y es uno de los procesos más ricos, variados y dinámicos que el hombre ha creado, en el cual participa y del cual participa; un proceso que al mismo tiempo que conserva y consolida valores fundamentales de las organizaciones grupales y sociales actúa como transformador de las mismas.

Es por eso que el conocimiento profundo de la organización ritual —espacio, tiempo, actores, acciones, valores, códigos— es de una pertinencia decisiva en las ciencias humanas y sociales y de una viva actualidad para las ciencias de la significación. El conocimiento profundo y sistemático de los procesos de semiosis que articulan los procesos de ritualización y los ritos que de ellos se derivan, nos ayudarán a comprender qué significan, cómo significan y qué papel juegan en las sociedades humanas que, desde el inicio de los tiempos, han creado sin cesar los más diversos sistemas rituales.

Ahora bien, si el rito ha sido ya extensamente estudiado por la Antropología, la Sociología y la Etología ¿qué puede aportar la *Semiótica del Rito*? En su texto fundante de la Semiología, Saussure ya afirmaba en 1915 que ésta incluiría el estudio de los ritos y las costumbres pero, con algunas excepciones, ese dominio ha estado siempre lejos de las preocupaciones de teóricos y analistas, en buena parte por considerarlo un coto cerrado de otras ciencias.

Por ejemplo, el magnífico *Handbook of Semiotics*, de Winfried Nöth, al menos en su edición de 1990, no incluye el rito en el campo semiótico ni refiere investigaciones sobre el tema. Una excepción, sin embargo, es *deSignis*, revista de la Federación Latinoamericana de Semiótica (FELS), cuyo número 9 coordiné junto con Nelly García y que está dedicado al tema de “Mitos y Ritos en las Sociedades Contemporáneas” (2006). También en 1999 coordiné, junto con Dobrila de Nery, el número 29 de la revista *Heterogénesis. Tidskrift för visuel*

konst (Lund, Suecia), cuyo tema central fue “Ritos en las sociedades contemporáneas”. Otros hitos importantes han sido el seminario *Semiótica del rito en la sociedad contemporánea*, que organicé, también en 1999, junto con Georgy Levinton, en el Instituto Internacional de Semiótica (Imatra, Finlandia); y el coloquio *Rito, Mito, Simulacra*, organizado en 2001 por la Asociación Austriaca de Semiótica (Viena, Austria). Finalmente también se debe mencionar el coloquio *Dire et penser le rite* organizado en 2002 por Mario Perniola, en el Centro Internacional de Semiótica y Lingüística de la Universidad de Urbino (Italia).

Creo que la *Semiótica del Rito*, como especialidad dentro de la Semiótica General, ha comenzado a hacer importantísimos avances que, por un lado, han contribuido con las otras disciplinas científicas que se ocupan del tema, y, por el otro, nos ha ayudado a comprender el funcionamiento del rito como un proceso capaz de condensar, consolidar y sintetizar aspectos esenciales de la sociedad y de la cultura. En efecto, la *Semiótica del Rito* no sólo intenta interpretar los ritos que ella analiza sino que, previamente, intenta descubrir y aislar las semiosis que hacen posible los significados y los sentidos que un rito actualiza.

De este modo, el análisis semiótico intenta inventariar los componentes fundamentales del rito —cómo se articulan, cuáles son sus normas de pertinencia, sus límites y unidades—, pero, seguidamente, según el esquema clásico, intenta colocar los signos del rito en sus relaciones internas, dentro del sintagma ritual, y externas, dentro del paradigma ritual; se preocupa por las relaciones del signo ritual con los significados actuales y virtuales, y, finalmente, por las relaciones que tales signos contraen con sus usuarios. Así, la Sintaxis, la Semántica y la Pragmática ritual ofrecen una visión nueva y prometedora en el análisis e interpretación no sólo de los ritos antiguos y tradicionales, sino también de las nuevas formas de ritualización que grupos, familias, pandillas, partidos, instituciones, etc., crean y renuevan constantemente.

Cuando mis amigos antropólogos me preguntan qué dice la Semiótica sobre los ritos que no hayan dicho ya la Antropología o la Sociología, respondo que nuestra disciplina no sólo explica lo que dice un rito, es decir no sólo se limita a analizar e interpretar, sino que, previamente, gracias a su metalenguaje preciso, elabora modelos dinámicos que explican *cómo* un rito dice lo que creemos que dice, un análisis que permite luego darle bases sólidas a la interpretación. Es eso lo que hace Greimas en su análisis semiótico del mito bororo *Le dénicheur des oiseaux* y es también, en lo esencial, lo que hace Lévi-Strauss en sus famosos artículos sobre el mito de Edipo, en *La Gesta de Asdiwal* y en sus *Mitológicas*.

Así que los trabajos que hemos reunido aquí son la continuación de un esfuerzo heurístico y teórico que abarca los ritos antiguos y modernos, que ausculta sus relaciones con el poder, los mitos y las ideologías, que trata de establecer límites entre ritualización y rito y entre éste y las meras conductas formalizadas, de destino pragmático, operativo o utilitario; indagaciones teóricas y analíticas que intentan superar los límites estrechos entre *sagrado* y *profano*, entre *signo* y *símbolo*. Se trata también de un esfuerzo por aproximarnos, desde la Semiótica, a los ritos indígenas, rurales o comerciales, funerarios o religiosos, académicos o consumistas, y también, finalmente, de explorar las ritualizaciones espaciales, políticas o de género; al igual que las nuevas ritualizaciones de la televisión, el *mall* y el deporte.

José Enrique Finol

Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas

Universidad del Zulia, Venezuela

Correo: joseenriquefinol@cantv.net Web: www.joseenriquefinol.com

Rito, tiempo e identidades

Ritos postmodernos: más allá de lo sagrado y lo profano

Antonio Caro Almela

Universidad Complutense de Madrid
antcaro@ono.com

Resumen

El presente trabajo se propone introducir al lector en las peculiaridades de la ritualidad postmoderna: la cual no remite a ningún mito fundador que *dé sentido* a la existencia cotidiana de los individuos por el procedimiento de establecer una clara diferenciación entre un espacio y un tiempo *sagrados* y un espacio y un tiempo *profanos*, sino que se plasma en el componente ritual que caracteriza a multitud de actividades cotidianas, originando una ritualidad multiforme cuya parcialidad y provisionalidad testimonian la aleatoriedad y evanescencia que caracterizan a las entidades míticas a las que aquélla rinde culto. El texto aborda, a través de un estilo que huye de la rigidez académica, diversas manifestaciones de esa actividad ritual tal como se practica en las actuales sociedades postmodernas: siempre a la búsqueda soterrada por sus ejercientes de una *sacralidad* que los religue con sus semejantes en la comunión de una *verdad* trascendente de cualquier tipo. El artículo concluye sugiriendo una vía posible para acceder a dicha sacralidad que no suponga la *vuelta* a una verdad doctrinaria ejercida por sus poseedores como arma arrojadiza que garantice su dominio sobre los otros.

Palabras clave: Postmodernidad, ritualidad, mito, imaginario, sagrado-profano.

Postmodern rites: beyond sacred and profane

Abstract

The purpose of this paper is to introduce the reader in the specificity of postmodern rituality, concerning to the fact that it doesn't refer to any kind of fundamental myth which *would give sense* to the everyday life of people, drawing a clear differentiation between a *sacred* space and time and a *secular* one. On the contrary, this ritualism is expression of the ritual component that distinguish a lot of everyday's activities, performing a miscellaneous rituality whose partiality and provisional nature testifies the randomness and evanescence that characterize the mythical entities being in the basis of those ritual activities. The paper reviews, through a style in the margin of academic rigidity, some cases of that ritual activity just as it's practiced in the today's postmodern societies: always in the buried search by its participants of a sacred dominion which assemble them with their fellows in communion of any kind of significant *truth*. The paper concludes suggesting a possible way to access at such sacred dominion that doesn't mean the return to a doctrinarian truth practiced by its owners like a projectile to guarantee its control over the people.

Key words: Postmodern, rituality, myth, imaginary, sacred-secular.

1

En las sociedades desacralizadas que vivimos, caracterizadas por “el ascenso de la insignificancia” (Castoriadis, 1996), la sacralidad subyacente se expresa mediante una inmensa proliferación de ritualidades o sucedáneos rituales de todo tipo que flotan en el imaginario social sin llegar nunca a totalizarlo; testimoniando, en su parcialidad y en su sucesión errática y un punto frenética, la carencia (y tal vez la nostalgia) de un mito fundador cuya presencia sólo se revela por su ausencia.

2

En las sociedades desacralizadas que vivimos, la carencia de un mito fundador es el resultado del proceso secularizador que ha experimentado Occidente a lo largo de los dos últimos siglos. Cuando “Dios ha muerto” (Nietzsche) y cuando la “verdad” de los libros sagrados estalla en una catarata de mentiras,

falsificaciones y degeneraciones de todo tipo, el camino hacia la sacralidad se encuentra vedado de antemano. Lo cual no impide que la sacralidad subyacente se exprese a través de mil “diosecillos” de toda ralea, que en ocasiones alcanzan la categoría de sucedáneos (el “culto a la razón” que entronizó la Revolución Francesa y cuya función sustitutoria estaba explícita en su propia denominación¹ o el mito productivista que sirvió de *alibi* imaginario a la expansión del industrialismo capitalista a lo largo del siglo XIX), mientras que en otras muestras al primer golpe de vista su carácter de imposturas (por ejemplo, la expresión-talismán “sociedad del conocimiento” con la que tantos intelectualillos de nuestros días tratan de exorcizar su ignorancia y su espanto soterrado frente a la revolución societaria y tecnológica que estamos viviendo).

Y si estos mil “diosecillos” intentan tapar la falta de una sacralidad fundamental por definición ausente, su reflejo se muestra en esa proliferación de ritualidades de todo tipo que flotan en el seno del imaginario social instituido (Castoriadis, 1975) sin llegar nunca a totalizarlo. Y cuya provisionalidad y fragmentación se corresponden con la *evanescencia* que caracteriza en la actualidad a dicho imaginario; tal como se expresa en el hecho de que, como he sostenido en otro lugar (Caro, 2008), su lugar central lo ocupe una entidad tan etérea como es la publicidad.

3

La ambigüedad ritual que es propia de nuestra época presenta en ocasiones manifestaciones entrañables: así, por ejemplo, los grupos juveniles musicales que acompañan con frecuencia la misa católica, como tratando de añadir una nota de *modernidad* a un rito cuya sacralidad de origen se halla cada vez más sumergida en el túnel del tiempo.

4

En el ensimismamiento ritual que tantos jovencitos y adolescentes exhiben cuando viajan en los transportes públicos sumidos en la música de sus MP3 o en las pantallas de sus móviles, late una acusación implícita a la falta de un mito fundante que caracteriza a nuestra cotidianidad. El adolescente se ensimisma en su artilugio electrónico como buscando un refugio frente a la *anomia*

1 No trate de ver aquí ningún lector un ataque a la razón, sino a la supervivencia de la sacralidad irracional que está explícita en este autodenominado *culto* a la razón, tal como lo proclamó la Revolución francesa.

societaria que lo circunda. Es como si estuviera achacando a los adultos entre los que eventualmente se mezcla la carencia de una normatividad sacralizada que se expresara en los correspondientes ritos colectivos, capaces de religar a los unos con los otros. Y esa acusación implícita alcanza su paroxismo en la ritualidad exacerbada que exhiben bandas juveniles y *tribus urbanas*, compuestas en su gran mayoría por esos mismos jovencitos ensimismados.

5

Tribus urbanas y bandas juveniles son, probablemente, los reductos donde con mayor explicitud se muestra la ritualidad multiforme, parcial y en buena medida alucinada que caracteriza a nuestra época. Aunados por el patrón de unos determinados cortes de pelo, indumentarias y aderezos ornamentales e incluso corporales (tatuajes, *piercings*), sus integrantes no sólo proclaman de esta guisa a la vista de todos su pertenencia al grupo y su intento de diferenciación frente a los grupos concurrentes (Maffesoli, 1988). Lo que principalmente explayan por intermedio de tales signos es el anhelo, hasta cierto punto patético, de una *religación societaria* que la sociedad adulta sistemáticamente les niega o bien les brinda —negación en segundo grado— en forma de sucedáneos.

Y así, en los *ritos de paso* con que tales tribus y bandas juveniles solemnizan la integración de un nuevo miembro a la disciplina del grupo, no sólo escenifican la asunción por parte del neófito de las señas de identidad comunitarias, sino que lo que erigen en tales ocasiones por encima de todo es —contra lo que sucedía en el caso de los ritos de paso de las llamadas sociedades *primitivas* [van Gennep, 1909]— la *barrera* tras la que tratan de guarecerse frente a la anomia societaria que los envuelve. Lo cual reviste a tales ritos de paso de una doble funcionalidad: como expresión de *ruptura* con el mundo de los adultos y como búsqueda probablemente desesperada de una *radicalidad* (en lo que ésta tiene de entañamiento con unas raíces que los arraigue a un suelo sólido de cualquier tipo) cuyo carácter *fingido* se patentiza, sin embargo, en el hecho de que sus modos de manifestarse oscilan entre lo banal (la defensa de una determinada corriente musical que el *establishment* se da prisa por recuperar en forma de *moda*), lo autorreferencial (la autoafirmación necesariamente sectorial, y por consiguiente intercambiable, frente a las *tribus* rivales), lo delictivo (las bandas juveniles violentas que se *aíslan* de la sociedad en la medida misma que la amenazan), y lo reivindicativo en el mejor de los supuestos (las bandas de jóvenes inmigrantes latinos que proclaman en las grandes urbes europeas la *marginalidad* a la que condena a sus integrantes una sociedad que sólo aprecia de ellos su

idoneidad como mano de obra barata y asequible). Pero sin que dicho propósito de radicalidad se plasme, prácticamente en ningún caso, en una *identidad primordial* que inmunice a sus miembros frente a la anomia social circundante.

6

Desde una perspectiva más amplia, la juventud contemporánea se socializa y exhibe una *comunidad colectiva* que subraya su ambigua *distancia* frente a la sociedad adulta (a la que aborrece por su prosaísmo mercachifle y su conformismo adocenado, pero en la que en último término aspira a integrarse) mediante la ritualidad fuertemente normalizada que preside los grandes espectáculos musicales. A través de una sucesión ritualizada de gritos, saltos, gestos y movimientos corporales compartidos, música ensordecedora y atuendos intercambiables, sus asistentes se funden en una *masa* homogénea por cuyo conducto tratan de proclamar frente al *establishment* social una presencia desafiante, pero incapaz de plasmarse, en el marco del “ascenso de la insignificancia” que vivimos, en un discurso articulado.

Los conciertos multitudinarios escenifican así una doble afirmación, hacia dentro y hacia fuera: hacia el *exterior* carente de sentido que ha quedado al margen del recinto bien delimitado donde se celebra –más bien se concelebra– el evento, y hacia el interior vibrante donde los asistentes aglutinados en torno a una devoción común tratan de disolver su individualidad, aunque sólo sea durante el tiempo que dura el concierto, en el delirio alucinatorio de la masa aglomerada.

Tal es la razón de que el espectáculo musical tenga una indudable connotación religiosa, la cual eleva a sus protagonistas a la categoría de *sacerdotes* oficiantes que median con el colectivo de *fieles* entregados hasta llegar a ejercer, a través de sus instrumentos y sus voces, una peculiar “función simbólica” (Lévi-Strauss, 1949). Y así, como señala Díaz (2006: 155), “los recitales de rock son rituales con un contenido de tipo religioso en los que las diferentes tribus rockeras se celebran a sí mismas y generan las condiciones de su propia continuidad”. Con la particularidad, precisa el mismo autor, de que: “En el caso del rock no hay un pasado mítico que deba ser renovado, pero sí una comunidad cuyos lazos deben ser recreados permanentemente para que pueda existir, puesto que carece de cualquier forma de organización, doctrina o proyecto que pueda sostenerla” (Díaz, 2006: 154). Religiosidad, por consiguiente, típicamente post-moderna, cuya ritualidad exacerbada testimonia la carencia de un pasado mítico que religaría a sus participantes en virtud del acatamiento de una *verdad* reve-

lada de cualquier tipo; pasado mítico cuya ausencia se proyecta hacia dentro y hacia fuera mediante esa *consagración ritualizada* de una identidad finalmente imaginaria, pero que es experimentada como *propia* en la medida misma que se autoproclama.

7

La ritualidad postmoderna tiene una peculiar manifestación masiva en los componentes rituales que son propios de toda gran manifestación deportiva. En un momento en el que la separación espectador-espectáculo tiende a difuminarse, el hincha futbolístico trata de *identificarse* ritualmente con su equipo (Feniche, 2006) por el procedimiento, en general, de simular su entrañamiento con el cuerpo de su jugador favorito embutiéndose su *misma* camiseta (obviamente un simulacro, reproducido por cientos de miles o tal vez millones de ejemplares en el marco de la política de *merchandising* de la empresa que gestiona el club o de su propietario individual). Esta prestación del propio cuerpo para ser habitado por el cuerpo del héroe constituye, probablemente, la más conspicua manifestación mítica de que dan muestra las sociedades postmodernas. Y la mitificación del héroe deportivo adquiere toda su dimensión cuando se encarna en tales ejercicios rituales, en función de los cuales el individuo *hace dimisión de su propia individualidad* para ser poseído por la individualidad mitificada del héroe deportivo; de modo que el *espíritu* del mito dote al hincha, en virtud de esta especie de contagio mágico, de una *individualidad prestada*.

Obviamente, se trata de una individuación y una religación inevitablemente postizas, que tienden a disolverse —como no podía ser de otro modo— apenas se cierran las puertas del estadio; pero que el hincha se esfuerza en perpetuar, hasta fundirla con su existencia cotidiana, con la ayuda de *prótesis* tales como defender con saña los colores de su equipo en las conversaciones que a lo largo de la semana se suceden, de modo también ritual, con los conocidos del bar o con los colegas del trabajo; o devorar las crónicas del acontecimiento deportivo del que él ha sido testigo directo y que le *reafirman* en su propia visión, o las informaciones de los *media* que preparan el ambiente del que lo va a sustituir apenas unos días después, hasta elevar tales crónicas y noticias a la categoría de gesta heroica: gesta a través de la cual el espectador ritualizado comulga con el mejor remedo que ofrece, tal vez, la sociedad postmoderna (exceptuando las sectas y de los grupos fanatizados que codifican una sacralidad completamente cerrada a la irrupción del profano y practicada en un reducto sagrado erigido como *refugio*) de un mito fundante.

8

En una sociedad como la que vivimos en la que el *signo* de la mercancía (Caro, en prensa) ha sustituido como objeto de producción a la mercancía, la cual religaba lo producido con el trabajo socialmente necesario para producirlo (Marx) y con la necesidad social que venía a satisfacer; de modo que, como resultado de esa sustitución, la producción puede prolongarse al menos en teoría *ab infinitum*, ya que “crea las necesidades que procura satisfacer” y “sólo viene a llenar el hueco que ella misma ha creado” (Galbraith, 1963 [1957]: 152); en una sociedad de semejante tipo, el *signo/mercancía* que así resulta, tal como se expresa en la práctica económica en las correspondientes *marcas*, ha pasado a funcionar como “el auténtico núcleo mítico de nuestra época” (Caro, 1998: 685).

Son numerosos los autores (Atkin, 2004; Lewi, 1998; Randazzo, 1995; Séguéla, 1982, entre otros muchos) que coinciden en señalar este carácter mítico de la marca, el cual emana en último término de la fascinación que provoca en el imaginario social e individual la existencia de una producción genuinamente postmoderna que la marca viene a explicitar: en el sentido de que su *necesidad* no proviene de la necesidad social que el producto que está en su base viene a satisfacer (de hecho, la marca se hace “necesaria” por la acción de la publicidad y otros instrumentos del marketing), sino de la propia producción; precipitando con ello a la humanidad a una permanente huida hacia delante, en su intento siempre fracasado por *apropiarse* de esa producción sin medida.

El *signo/mercancía* tiene, así, una dimensión *inmaterial* (o si se prefiere *espiritual*), de la cual la mitología postmoderna de la marca constituye la expresión exacta. Y el reflejo de esa inmaterialidad es el hiperconsumismo exacerbado –puesto que consumo inmaterial equivale a consumo insaciable– que caracteriza el comportamiento del *homo consumericus* (Lipovetsky, 2007 [2006]: 120) de nuestro tiempo: consumo carente de cualquier control y de cualquier designio al margen de su propia facticidad, como calco en su ámbito específico de una producción cuya finalidad *real* es la propia producción².

2 Tal como lo señala Moishe Postone: “Lo que caracteriza al capitalismo es que [...] la producción no es para el consumo, sino que está dirigida, en última instancia, por un sistema de obligaciones abstractas [...] que establece la producción como su propio objetivo [...] la producción en el capitalismo se da por la producción. El proceso de producción de cualquier producto determinado es sólo un momento en un proceso interminable de expansión del plusvalor” (Postone, 2006 [2003]: 254 y 452-453).

Es, por consiguiente, perfectamente lógico que el consumidor postmoderno viva una especie de entañamiento mítico cuando comulga, en el curso de su hiperconsumismo desbocado, con la *espiritualidad* de la marca (como reverso de la *nada* en que hoy consiste, a fin de cuentas, la producción), y cuya construcción constituye el objeto específico de lo que se conoce con el término *producción semiótica* (Berardi Bifo, 2003; Caro, 2006a): rama productiva ésta que, surgida a compás del mencionado desplazamiento de la mercancía por su signo tal como éste ha tenido lugar en el seno del *neocapitalismo del signo/mercancía* (Caro, 2002a: 60-76), ha ocupado el lugar proverbial que correspondía a la producción material como centro y razón de ser del proceso productivo. Con la particularidad de que esta espiritualidad de la marca, capitalizada en forma de *imagen* (de marca) cotizable en el mercado, constituye la fuente principal de donde proviene, en el seno del capitalismo vigente y pese a todos los prejuicios existentes a este respecto, el *valor* de lo producido, conforme un evanescente *valor de consumo* ha suplantado al valor-trabajo como fuente de la valorización del capital (Caro, 2002b): valor de consumo éste, por lo demás, siempre provisional y aleatorio, puesto que depende de la *percepción* por parte del consumidor de algo tan inmaterial y volátil como es un *signo* que se superpone al producto sin llegar a identificarse nunca con él. Y es, finalmente, esta espiritualidad de la marca la que dota al acto de consumo, por paradójico que pueda parecer a primera vista, de unas peculiares notas de *libertad* y *gratuidad*: exonerando al consumidor del constreñimiento que reducía dicho acto a la satisfacción de una necesidad *material* y poniéndolo en contacto con el misterio que representa una producción carente de cualquier necesidad al margen de ella misma.

Pues bien: son esta dimensión mítica de la marca y esta libertad y gratuidad de que se revisten los comportamientos de consumo –trasuntos ambos de la *inmaterialidad* del signo/mercancía (o, si se prefiere, de su naturaleza *fantasmal*, que eleva el fetichismo de la mercancía teorizado por Marx³ a un estadio nunca previsto por su autor)– los que hacen que, como se ha señalado con reiteración, tales actividades de consumo estén impregnadas en nuestras sociedades postmodernas de una ritualidad idiosincrásica (cfr. Caro, 1976 y 2006a; Finol, 2005). Si, como dice Ritzer, los escenarios de consumo (hipermercados, centros comerciales, restaurantes de comida rápida, cadenas especializadas, restaurantes temáticos...) constituyen las auténticas *catedrales* de nuestra época (Ritzer, 2000 [1999]:19-37), ello es así porque en tales recintos sacralizados el consu-

3 En el famoso cuarto y último apartado del capítulo primero de *El Capital* (Marx, 1966 [1867]: 36-55).

midor se religa a la marca-mito que lo pone en contacto con la fascinante *huida hacia delante*, sin principio ni término, que caracteriza a nuestra economía y, en última instancia, a nuestra existencia cotidiana.

La ritualidad de estas *catedrales del consumo* se explicita, por ejemplo, en el cuidado que suele poner el comprador de hipermercado en llenar su carrito de compra hasta los topes, como si el *rebosamiento* fuera la única medida posible de una compra por definición *ilimitada*. La *disponibilidad* que brinda el hipermercado a los ojos del comprador, con sus miles de productos aglomerados en las estanterías y todos al alcance de su mano y de su deseo, constituye el epítome de esa *insaciabilidad* definitoria de un hiperconsumo que, funcionando en la práctica más como *adhesión* del consumidor a marcas *inmateriales*⁴ que como consumo estrictamente dicho de productos *materiales*, rebasa por naturaleza cualquier intento por su parte de ceñirlo a sus “necesidades” –que son ya, definitivamente, *necesidades de la producción*– y a sus posibilidades económicas (y así, el endeudamiento continuo constituye el estado natural del *homo consumericus* (Lipovetsky, 2007 [2006]: 120), que las instituciones financieras se dan buena prisa en alimentar –o más bien se daban, en el momento de escribir estas líneas– mediante los correspondientes créditos). Y esta ritualidad del consumo como exponente de la naturaleza mítica de la marca alcanza, tal vez, su máxima expresión en el recogimiento cuasi reverencial con que el inmigrante recién llegado a la metrópoli primermundista recorre los fines de semana en compañía de su familia el centro comercial: como si su recorrido, entre admirativo y receloso, concentrara todas sus esperanzas de *integración* en una sociedad que lo utiliza y a la vez lo teme; y que, a través de esa aglomeración de maravillas de consumo al alcance de su mirada y de su deseo, le estuviera desvelando su verdadera *alma*.

9

Un anuncio de Kodak publicado en 1927 prefiguraba *avant la lettre* una de las manifestaciones más recurrentes de la ritualidad postmoderna. Sobre el fondo de una típica procesión de la Semana Santa sevillana, evidenciada por la representación de la Giralda en el fondo de la imagen, una *turista* situada en una especie de tribuna, acompañada de dos *españolas* tópicamente carac-

4 La marca inmaterial es inconsumible por su propia naturaleza, y de ahí que a lo que aspiran las marcas en el curso de su construcción publicitaria es a obtener una *adhesión* por parte de sus destinatarios que está más allá de cualquier postulado de razón (cfr. Caro, 2006b).

terizadas para la ocasión con su peineta y su mantón de manila, fotografiaba la escena mientras la *chica Kodak* –proverbial mediadora entre la marca y su destinatario– contemplaba aprobativa en primer plano la construcción icónica, cuyo sentido explicitaba el titular del anuncio: “Encantadores asuntos para su Kodak”. Esto es: la manifestación de una ritualidad premoderna, cuya sacralidad se había preservado pese al influjo de la secularización postmoderna que por esa época comenzaba a manifestarse, recontextualizada como *tema* para una ritualidad de nuevo cuño basada en el atesoramiento por parte del espectador *ajeno*, socialmente instituido bajo la figura del *turista*, de aquellos vestigios de una sacralidad ancestral que él definitivamente ha perdido, pero de la que trata de apropiarse por el simulacro de la *toma* fotográfica (cuya naturaleza posesiva explicita el propio término). Ritualidad, por consiguiente, en segundo grado que extrae de forma parasitaria de la ritualidad *extraña* la fuente de la suya propia, a la manera de encuentro entre dos universos rituales claramente escindidos entre sí: el uno presidido por la *devoción* que lo religa al mito de origen que acota y define la presencia de lo sagrado y el otro tratando de impregnarse de esa sacralidad *ajena* por una especie de contagio mágico. Y así, el turista *occidental* (aunque su paradigma sea el japonés del tópico) recorre provisto de su cámara, a partir de los años veinte del pasado siglo, los recintos sagrados premodernos que subsisten a lo largo y lo ancho del mundo en el curso de un ejercicio ritual que cumple para él un cometido terapéutico frente a la insignificancia de los “no lugares” (Augé, 1992) en que transcurre buena parte de su existencia cotidiana. Poniendo así de relieve hasta qué punto la ritualidad postmoderna y secularizada que le brindan pese a todo, tal y como hemos visto en el apartado anterior, estos “espacios del anonimato” (Augé, 1992) es incapaz de compensar la pérdida de una ritualidad entrañada de *espiritualidad* –no la postiza del signo/mercancía– que lo religara a un mito fundador capaz de explayarse en términos de *verdad social*.

10

Conviene, sin embargo, no engañarse. Estos reductos sagrados donde se sigue practicando una ritualidad de primer grado y que aún perviven a través del mundo están, no obstante, horadados por el contagio de la ritualidad secularizada postmoderna que se va extendiendo a compás de la globalización capitalista. El turista que irrumpe provisto de su cámara en una ceremonia budista no sólo contextualiza para él *como espectáculo* lo que para sus oficiantes es una concelebración sagrada, sino que se ofrece a sí mismo *como espectáculo* a los

ojos de éstos, brindándoles con su simple presencia la posibilidad oscuramente presentida de salir del dominio de una verdad sacralizada que los constriñe en la medida misma que los religa. (Y de ahí el *efecto llamada* que produce el acceso, por parte de los habitantes del llamado *tercer mundo*, a una televisión cuya matriz es el spot publicitario [González Requena, 1988: 111-113] y cuya función primordial, incluso en lo que concierne a sus versiones locales, consiste en propagar *urbi et orbe* el modo de vida occidental presidido por el hiperconsumismo postmoderno.)

Lo que seguramente no sabía el publicitario que concibió, hace más de ochenta años, el mencionado anuncio de Kodak es que, tras el recogimiento *espectacular* de la Semana Santa sevillana, se escondía la inercia que llevaba probablemente a muchos de sus participantes a vivirlo como un ritual cosificado que ya había perdido para ellos buena parte de su significado de origen (o bien lo reinterpretaban –y lo siguen reinterpretando hoy en día– bajo la forma de *devoción acérrima* a una determinada imagen o cofradía con la que se identifican en cuerpo y alma: reproduciendo así en un contexto diferente la adhesión incondicional al héroe deportivo a que nos hemos referido en el apartado 7). Y así, los *islotes* –aunque en ocasiones abarcan continentes enteros– de ritualidad premoderna que subsisten en todo el mundo frente al acoso del capitalismo globalizado se ven, o bien horadados en mayor o menor medida por esa otra ritualidad postmoderna, fragmentada y evanescente que es inherente a este último (el caso paradigmático de las monjitas de clausura que, tras el oficio vespertino, contemplan arreboladas ante el televisor comunitario la enésima entrega de una banal serie televisiva), o bien perduran al precio de ponerse descaradamente y de manera interesada a su servicio (el caso de las tribus subsaharianas que han transformado sus ancestrales prácticas rituales en *espectáculos* que vender a la voracidad ritual-coleccionista de los turistas).

Este conflicto entre estos dos géneros de ritualidad radicalmente diferentes presenta en ocasiones perfiles dramáticos: tal como sucede en el caso de los jóvenes originarios de países islámicos que, enfrentados cotidianamente en las metrópolis primermundistas donde habitan a una ritualidad postmoderna cuyo único y verdadero *dios* es el signo/mercancía (al que ellos mismos han de rendir inevitablemente culto en sus visitas habituales a las *catedrales del consumo*), tratan de recuperar como sea su ritualidad de origen con tal de experimentarse a sí mismos en cuanto poseedores de una *verdad* indiscutible que los cauteriza de las frustraciones y discriminaciones que experimentan a diario, aunque sea al precio de sacrificarle su propia vida. Y es en virtud de lo desesperado de

su intento como ponen de relieve hasta qué punto esa ritualidad premoderna, que religaba y aún religa a sus miles de millones de practicantes con un mito de origen que *da sentido* a su existencia, se ve forzada a luchar frontalmente contra la ritualidad postmoderna (y de ahí, entre otras cosas, la amenaza que el terrorismo islamista representa para el capitalismo globalizado) si quiere tener algún viso de supervivencia. Aunque se trate, para los partidarios de la primera, de un combate perdido de antemano: ya que el avance corrosivo de la segunda es paralelo a la expansión incontenible de ese mismo capitalismo globalizado.

11

No obstante, y pese a esta última constatación en cierto modo desesperanzada, conviene despojar el análisis de toda sombra de nostalgia. La ritualidad premoderna, tal como hoy se sigue practicando en grandes extensiones del planeta erigiendo una barrera infranqueable entre lo sagrado y lo profano y en cuanto expresión de una *verdad* indiscutible que confería sentido a la existencia de cada uno distinguiendo lo verdadero de lo falso y lo bueno de lo malo, se ejercía en el marco de un proceso de *institución social* (Castoriadis, 1975) en cuyo seno la minoría dominante –aspecto este último que, sin embargo, pasó en lo fundamental desapercibido a Castoriadis⁵– instituía su dominio sobre la gran mayoría dominada (Caro, 2008) conforme ambas compartían el mismo imaginario. Y así, participar del imaginario social instituido equivalía –y sigue equivaliendo en los lugares donde aún se practica este tipo de socialización– a asumir el indicado dominio de la minoría instituyente sobre la gran mayoría instituida: dominio éste que aquella minoría *sacralizaba* haciendo provenir su legitimidad directamente del ser supremo que presidía el montaje (“Caudillo por la gracia de Dios”, se leía no hace tanto tiempo en las monedas españolas).

Pues bien: es este modelo tradicional de religación social –y que en la práctica equivalía a la *alienación* individual y colectiva– el que la gran conmo-

5 Como escribe Andreas Kalyvas, los escritos de Castoriadis sobre las crisis de las sociedades occidentales “tienen un tinte vigorosamente ‘culturalista’ y existencialista que minimiza el papel de las estructuras materiales de opresión y dominación. De forma similar, la superación de la heteronomía [social] parece ser más bien cosa de percepción, representación e ilustrada imaginación que de una eliminación consciente y concreta de las relaciones económicas y político-sociales de opresión y explotación”. Ahora bien, añade el mismo autor: “Una vez que hemos sido capaces de introducir el hecho de la dominación, de la violencia y de la explotación dentro de su noción de heteronomía [...], la tonalidad de sus escritos adquiere una sorprendente pertinencia” (Kalyvas, 2002: 77 y 82).

ción postmoderna ha cuestionado desde sus cimientos. Desde el momento que la institución imaginaria de la sociedad no se plasma, en las actuales sociedades capitalistas, en una *verdad revelada*, sino que se disgrega en las mil y una “verdades” parciales, evanescentes y fragmentarias que pueblan el imaginario social (de modo que de un imaginario simbólico hemos pasado a un imaginario *imaginizado*: Caro, 2006c) y el universo mítico contemporáneo se diluye a su vez en los mil y un mitos siempre provisionales (marcas, héroes deportivos, estrellas musicales o de la pantalla...) que están en la base de la ritualidad igualmente fragmentada y evanescente que hemos analizado en estas páginas, el resultado es que el individuo postmoderno dispone, de manera probablemente imprevisible, de una *libertad posible* para instituir su propia vida que es la contrapartida exacta de su incapacidad para referir su existencia de cada día a una *verdad suprema* que le dé sentido.

La contradicción que así resulta está en el origen de la gran tragedia del individuo postmoderno. Su libertad *posible* se cobra al precio de su *imposibilidad* práctica para justificar su propia existencia remitiéndola a un mito fundador, en una sociedad en la que el único *dios* realmente existente es –como hemos visto en los apartados anteriores– el signo/mercancía.

La “solución” la viven tantos habitantes de las sociedades postmodernas hipotecando su libertad *posible* a cualquier diosecillo que les proporcione un sentido practicable a su vivir de cada día: un club de fútbol, un conjunto de música pop, una tribu urbana, una secta esotérica, una marca de zapatillas deportivas...

Pero dichas “soluciones” siempre provisionales y que no consiguen suplir en ningún caso aquella carencia fundamental (y de ahí el estado de *infelicidad* que define al habitante de la metrópolis primermundista y que, según Franco Berardi Bifo [2003], tiene su origen último en el proceso de *semiotización* que, como hemos visto, ha experimentado la economía capitalista), constituyen la otra cara de aquella libertad *posible* que se encuentra al alcance del individuo postmoderno: libertad cuya versión en cierto modo menesterosa estriba en el *hiperindividualismo* que caracteriza –o al menos caracterizaba hasta el estallido de la presente crisis capitalista– el comportamiento del consumidor en las sociedades de hiperconsumo (Lipovetsky, 2006; Alonso, 2007) que vivimos.

Y es esta libertad *posible* la que abre, tal vez, una nueva vía en el devenir de la humanidad. Vía cuya *posibilidad* vamos a tratar de indagar, como conclusión del presente trabajo, en su último apartado.

12

¿Cómo salir de la contradicción en la que malvive –pese a su hiperconsumo y pese a su aparente bienestar– el individuo postmoderno, entre esa libertad *posible* de la que tiene oscuramente conciencia y su imposibilidad de dar sentido a su existencia remitiéndola a un mito fundador?

Una primera opción podemos descartarla de antemano. La ruptura postmoderna ha sido demasiado radical; la fractura que ésta ha propiciado como resultado del abismo existente entre una *verdad* sacralizada de cualquier tipo y las mentiras, falsedades y corrupciones que se han prodigado en su nombre, hacen que el regreso a aquel género de *alienación* colectiva e individual por el que la minoría dominante instituía su dominio sobre la gran mayoría instituida, esté vedado de entrada. La crisis de los “grandes relatos” que tantas veces se ha esgrimido para caracterizar la sensibilidad postmoderna (véase, por ejemplo, Lyotard, 1979) es testimonio de esa toma de conciencia desesperanzada, en virtud de la cual ya no es posible creer en fantasmagorías que nos aseguren una felicidad *futurible* de cualquier tipo que legitime la opresión presente (y de ahí que el sociólogo español Jesús Ibáñez [1989] haya podido preconizar que, una vez que la religión y la política han dejado de funcionar como instrumentos para organizar la cohesión social, obviamente al servicio de la minoría dominante, dicho papel lo ha pasado a desempeñar... la publicidad). Y el desenlace de dicha opción tiene lugar cuando –desarrollando la tesis de Ibáñez y despojándola de su cariz en cierto modo cínico– *es la propia base económica la que pasa a cumplir, mediante la máscara banal y placentera que le presta la publicidad, esa función institucional que antes desempeñaron, sucesivamente, la religión y la política*. Y si sucede que, como consecuencia de este papel instituyente que ahora desempeña la base económica, el único *dios* capaz de instituir el dominio de la minoría capitalista es el signo/mercancía, ello es otra manera de proclamar a la vista de todos que *el rey está desnudo*; que ya no caben más mistificaciones sociales en forma de *verdad* revelada o trascendente, puesto que la única “verdad” realmente vigente es la carrera irrefrenable en pos de la plusvalía que practica a cada instante un capitalismo carente de cualquier otra finalidad que la de su propia perpetuación; la cual persigue, tal como hemos visto, por el procedimiento de despojar a la mercancía de su materialidad –que hacía, según el análisis clásico de Marx, que el valor de cambio estuviera necesariamente mediado por el valor de uso de los productos– para poner en su lugar el *signo* de la misma, que a su vez pasa a funcionar (Caro, en prensa) como soporte *inmaterial* en el proceso de valorización del capital. Y elevando así, como resultado del proceso, al signo/

mercancía a la categoría de dios *inmanente* de las actuales sociedades postmodernas, a la manera de caricatura –y también la última manifestación posible– de todos los dioses *trascendentes* que se han sucedido en la historia.

Descartado este eventual *regreso* a una sacralidad tradicional que el *desencanto* postmoderno ha hecho prácticamente imposible, sólo queda una opción factible: desarrollar en la práctica colectiva e individual la libertad *posible* de la que, como hemos visto en el apartado anterior, es portador el individuo postmoderno. (Hay, al menos en teoría, una tercera opción: prolongar *sine die* la mencionada contradicción en que vive el individuo postmoderno, llevando hasta el paroxismo el hiperindividualismo que caracteriza –o al menos caracterizaba hasta antea– sus comportamientos de consumo y ahogando la angustia que dicha contradicción genera en el aturdimiento de un *carpe diem* asumido como filosofía de vida. Pero es bastante probable que esta opción resulte cada vez más angosta en la práctica, conforme el capitalismo desvele en su imparable huida hacia delante la falsedad radical que lo preside –y que ahora estalla con espanto ante nuestros ojos con ocasión de la crisis galopante que experimenta el sistema– y conforme el *dios* signo/mercancía revele en consecuencia la artificiosidad de su brillo⁶.)

Así pues, sólo parece haber una vía practicable para salir de la crisis individual y colectiva que supone el momento postmoderno que vivimos: poner en acción la mencionada libertad *posible* y desarrollar un tipo de religación social que ya no estará/estaría basada en el atenuamiento colectivo a una *verdad* relevada de ningún tipo. Y que, en consecuencia, ya no podrá/podría proporcionar la plataforma *legitimadora* mediante la cual las diferentes minorías dominantes que se han sucedido en la historia han sacralizado su dominio sobre la correspondiente gran mayoría dominada.

Ahora bien, tratar de avanzar más allá de esta constatación es incursionarnos en un terreno donde la indagación científica ha de ceder el paso al arte o a la pura intuición⁷. Basta con indicar por el momento –mientras la crisis fi-

6 El fenómeno de la falsificación de marcas de lujo y el auge de las marcas de distribución en el caso de los “productos prácticos” vienen a ser sendas manifestaciones del avance hacia el desvelamiento de esa falsedad radical que preside el vigente neocapitalismo del signo/mercancía y la artificiosidad del brillo de este último.

7 No obstante, una aportación sin duda valiosa en esta dirección nos la proporciona Cornelius Castoriadis, partiendo de la base de que, puesto el imaginario moderno carece de “carne propia” y contiene en consecuencia una antinomia radical que lo condena a la crisis y al deterioro, “la sociedad moderna contiene la posibilidad ‘objetiva’ de una transformación del papel que ha desempeñado hasta el presente el imaginario en la historia” (Castoriadis, 1975:

nanciera mundial capitalista va devorando poco a poco la economía *real*— que el punto de no retorno que supone la postmodernidad, así como la necesidad cada vez más urgente de salir del *impasse* que implica la mencionada contradicción y de proporcionar un sentido a una producción y a un sistema económico dejados a su propia deriva, activará con toda probabilidad la “creación social-histórica” que, como señala Castoriadis, está en el origen de la *emergencia* de toda sociedad. Fundando así las bases para construir un nuevo tipo de formación social capaz de *autoinstituirse* —puesto que tendrá vedada de antemano la posibilidad de *delegar* dicha institución a una minoría instituyente que consagraría a través de ella su dominio social— y en la que la única *verdad* social habrá de consistir en la libertad de cada uno para instituir su propia vida en el respeto de la libertad de los demás. Sociedad ésta de nuevo cuño que, en lugar enajenar el ejercicio de su sociabilidad a una verdad *revelada* de cualquier tipo, perseverará en la inmanencia proveniente de la *incertidumbre* definitoria que —como contrapartida de su creatividad idiosincrásica— caracteriza a cualquier dominio de la naturaleza o de la cultura (Prigogine, 1996)⁸ y que la propia *intrascendencia* postmoderna en cierto modo anticipa. Y que, en lugar de practicar su sacralidad mediante la adoración de esa verdad *revelada* y del *ser supremo* a que ésta necesariamente remite, protagonizará probablemente un nuevo género de sacralidad centrada en el reconocimiento de la *finitud* del ser humano y de todos los dominios de

224). Dicha posibilidad ‘objetiva’ la concretó Castoriadis en lo que denominó *sociedad autónoma*: entendiéndolo por la misma un género de sociedad *autoinstituyente*, opuesta en cuanto tal a las *sociedades heterónomas* que se han sucedido a lo largo de la historia, en las cuales la religación social se delegaba a “una institución sustraída del poder y a la acción de los vivos” (Castoriadis, 1998 [1990]: 159); sociedad autónoma y autoinstituyente cuyo *modelo* creyó encontrar en la Grecia antigua y en la Europa occidental a partir de lo que entendía como primer Renacimiento (sucedido en los siglos XI-XII). Sin embargo, Castoriadis nunca llegó a precisar esta idea de “sociedad autónoma” —que era para él, más que nada, una forma de revivir el *sueño* que han compartido tantos revolucionarios sociales a lo largo de la historia— y cuya eventualidad negó por completo respecto a las sociedades contemporáneas, las cuales se limitó a condenar de manera global mediante el ya mencionado diagnóstico del “ascenso de la insignificancia” sucedido en su seno (Castoriadis, 1996). No obstante, Castoriadis matizó dicho diagnóstico con la siguiente precisión, muy en la línea de lo que hemos sostenido en este trabajo: “La única significación verdaderamente presente y dominante [a partir de los años ochenta del siglo XX] es la significación capitalista, la expansión indefinida del ‘dominio’: pero al mismo tiempo ésta [...] se ha vaciado de todo el contenido que podía extraer de su vitalidad en el pasado y que permitiría que los procesos de identificación se realizaran mejor o peor” (Castoriadis, 1996 [1998]: 130).

8 Reconocimiento éste que está en el origen de la nueva idea de ciencia que está surgiendo en el marco del llamado *paradigma de la complejidad* (Caro, 2002-2003).

la naturaleza. Lo cual habrá de originar, a su vez, una nueva ritualidad basada en la concelebración de la plenitud de cada instante compartido con el otro y arrebatado de este modo a la sucesión del tiempo irreversible: ya que, como escriben los biólogos y epistemólogos Humberto Maturana y Francisco Varela, “sólo tenemos el mundo que creamos con el otro” (Maturana y Varela, 1996 [1984]: 210); de modo que, como añaden los mismos autores: “Cualquier cosa que destruya o limite la aceptación de otro junto a uno, desde la competencia hasta la posesión de la verdad, pasando por la certidumbre ideológica, destruye o limita el que se dé el fenómeno social y, por tanto, lo humano, porque destruye el proceso biológico que lo genera” (Maturana y Varela, 1996: 209).

Perspectiva, hoy por hoy, plenamente utópica. Pero sin olvidar que los *no lugares* postmodernos –recuérdese el *mayo francés*– lindan directamente con lo utópico.

Referencias Citadas

- Alonso, Luis Enrique. 2007. Las nuevas culturas del consumo y la sociedad fragmentada. *Pensar la Publicidad. Revista Internacional de Investigaciones Publicitarias*. Vol. I. Nº 2: 13-31.
- Atkin, Douglas. 2004. *El culto a las marcas*. Barcelona (España): Ediciones Robinbooks, 2005.
- Augé, Marc. 1992. *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona (España): Gedisa, 1993.
- Berardi Bifo, Franco. 2003. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Caro, Antonio. 1976. El hipermercado como medio de comunicación. *Comunicación XXI*. Nº 31-32: 17-21.
- Caro, Antonio. 1998. La marca como mito. En T. Blesa (ed.): *Mitos. Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*. Zaragoza: Asociación Española de Semiótica y Universidad de Zaragoza. Tomo I: 683-689.
- Caro, Antonio. 2002a. *La publicidad de la significación. Marco, concepto y taxonomía*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. Libro electrónico. Disponible en <http://www.ucm.es/eprints/1788/>

- Caro, Antonio. 2002b. Del valor de consumo a la corporación como valor. *Sphera Publica*. Nº 2: 65-79.
- Caro, Antonio. 2002-2003. El paradigma de la complejidad como salida a la crisis de la posmodernidad. *Discurso*. Nº 16-17: 69-83.
- Caro, Antonio. 2006a. Ritos de compra e imágenes de marca. *DeSignis*. Nº 9: 115-124.
- Caro, Antonio. 2006b. Marca y publicidad: un matrimonio por amor. *Trípodos*. Nº 18: 9-21.
- Caro, Antonio. 2006c. De la imagen sacralizada a la mercancía-ícono. Comunicación al *IV Congreso Internacional de Análisis Textual Símbolos e imágenes*. Asociación Cultural Trama y Fondo y Universidad de Valladolid. Segovia, noviembre.
- Caro, Antonio. 2008. La publicidad como núcleo de un imaginario globalizado. En Hellín Ortuño, P. A. (coord.): *El discurso publicitario contemporáneo. Su relación con lo social*. Murcia: Diego Marín Librero-Editor: 79-97.
- Caro, Antonio. (En prensa). De la mercancía al signo/mercancía: una introducción. En Caro, A. (ed.). *De la mercancía al signo/mercancía. El capitalismo en la era del hiperconsumismo y del desquiciamiento financiero*. Madrid: Editorial Complutense, edición en libro electrónico.
- Castoriadis, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. París: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius. 1990. Imaginario político griego y moderno. En Castoriadis, C. 1996. *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Cátedra, 1998: 157-180.
- Castoriadis, Cornelius. 1996. El ascenso de la insignificancia. Madrid: Cátedra, 1998.
- Díaz, Claudio Fernando. 2006. Cuerpo, ritual y sentido en el rock argentino. *deSignis*. Nº 9: 147-158.
- Feniche, Yvana. 2006. Fútbol, televisão e produção de sentido. *DeSignis*. Nº 9: 137-146.
- Finol, José Enrique. 2005. Globalización, espacio y ritualización: De la plaza pública al mall. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*. Vol. XIV. Nº 4: 573-588.
- Galbraith, John Kenneth. 1957. La sociedad opulenta. Barcelona: Ariel, 1963.

- González Requena, Jesús. 1988. *El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Ibáñez, Jesús. 1989. Publicidad: la tercera palabra de Dios. *Revista de Occidente*. N° 92: 73-96. Reprod. en Ibáñez, J.. 1994. *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI: 165-185.
- Kalyvas, Andreas. 2002. Heteronomía, alienación, ideología. Cornelius Castoriadis y la cuestión de la autonomía. *Archipiélago*. N° 54: 76-83.
- Lévi-Strauss, Claude. 1949. La eficacia simbólica. En Lévi-Strauss, C. 1974. *Antropología estructural*. Barcelona (España): Paidós, 1987: 211-227.
- Lewi, Georges. 1998. *L'Odyssee des marques. Les marques, mythologie contemporaine*. París: Albin Michel.
- Lipovetsky, Gilles. 2006. *La felicidad paradójica, Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- Liotard, Jean-François. 1979. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 1984.
- Maffesoli, Michel. 1988. *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona (España): Icaria, 1990.
- Marx, Karl. 1867. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela. 1984. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Debate, 1996.
- Postone, Moishe. 2003. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- Prigogine, Ilya. 1996. *El fin de las certidumbres*. Madrid: Taurus, 1997.
- Randazzo, Sal. 1995. *The Myth Makers. How Advertisers Apply the Power of Classic Myths and Symbols to Create Modern Day Legends*. Chicago: Probus Publishing.
- Ritzer, George. 1999. *El encanto de un mundo desencantado. Revolución en los medios de consumo*. Barcelona (España): Ariel, 2000.
- Séguéla, Jacques. 1982. *Hollywood lave plus blanc*. París: Flammarion.
- Van Gennep, Arnold. 1909. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986.

Los ritos de la identidad. Ritualidad y mediación religiosa en la construcción de las identidades

Emanuele Amodio

Escuela de Antropología

Universidad Central de Venezuela, Caracas

Apartado postal: 51088, Caracas 1050, Venezuela

arinsana@gmail.com

Resumen

A partir de la premisa que la identidad es una construcción social que utiliza las formas culturales locales, se reflexiona desde una perspectiva antropológica sobre la función que la religión, tanto dominante como subalterna, desempeña en la formación y el mantenimiento de este importante aspecto de la vida de las sociedades. Se fundamenta el análisis en la formación histórica de los conceptos dentro del Occidente cristiano, para derivar en la identificación de formas alternativas, tanto de origen indígena como popular, con particular atención al mundo americano.

Palabras clave: Identidad, religión popular, iglesias, mediadores culturales.

*The identity rites.
Rituality and religious mediation in the building
of identities*

Abstract

Starting from the premise that identity is a social construction using local cultural forms, some reflections are made from an anthropological perspective on the role that religion, both dominant and subordinate, plays in the formation and upholding of this important aspect of the life of societies. The analysis is based on the historical formation of concepts within Western Christianity, leading to the identification of alternative forms, both of indigenous and popular origin, with particular attention to the American world.

Key words: Identity, religion, popular, churches, mediators, cultures.

Identidad, alteridad y religión

El auge actual de los estudios sobre las identidades étnicas parece estar relacionado con los fenómenos de globalización que involucran directa o indirectamente a todas las sociedades del planeta. Sin embargo, por lo menos en el campo antropológico, este interés tiene una larga historia que llega a confundirse con la de la misma disciplina. De hecho, tanto Durkheim en Francia como Frazer en Gran Bretaña fundaron en el siglo XIX, cada uno a su manera, el estudio científico de la cultura a partir de sus intereses por los fenómenos religiosos y de identidad de los pueblos extra-occidentales. Por otro lado, en el contexto latinoamericano, los estudios de los fenómenos étnicos pueden considerarse un efecto colateral de las reivindicaciones de los pueblos indígenas, quedando en segundo plano los fenómenos relativos a las formas religiosas de producción de la identidad, como es el caso de los movimientos mesiánicos o de los cultos religiosos populares (Amodio, 1995, 2004b). Es precisamente en este contexto donde insertamos nuestro análisis de las formas rituales y de su relación con la producción de identidad étnica y/o cultural.

Basándonos en la literatura antropológica sobre el tema y en nuestra experiencia de campo con pueblos indígenas americanos y grupos sociales subalternos europeos y latinoamericanos, podemos afirmar que la identidad es un

fenómeno que atañe tanto a los individuos como a los grupos, respondiendo a la necesidad de individualización frente al mundo natural y social. La construcción de un yo/nosotros, en cualquiera de las formas, es necesaria para la acción consciente sobre el entorno natural y social y su proyección en la línea temporal que el sujeto transita, anclado en el ahora que le da sentido. Aunque definible como un fenómeno psicocultural, es útil subrayar que su existencia puede ser percibida tanto desde una perspectiva formal -la estructura que le permite una existencia- como desde una perspectiva semiótica -los significados que adquiere en su *performance* cotidiana o extraordinaria.

La conformación de la identidad, en sus variadas formas -psicológica, social, cultural y étnica-, se produce a través de la articulación contrapuesta de dispositivos significantes, donde el sujeto es identificable como *uno* solamente frente a un no-sujeto que define la dialéctica binaria entre el *nosotros* y los *otros*. Aquí, el juego de la identidad/alteridad se llena de significados, determinando los contenidos de la *distancia* del *otro* que ha sido previsto por la representación del mundo del *nosotros*. La *distancia*, construida culturalmente y, por ende, articulada con los diferentes niveles de realidad del sujeto, caracteriza la oposición: otros cercanos y otros lejanos y, en el medio, la amplia posibilidad de posiciones intermedias, determinadas por las estrategias del *nosotros* social a partir de las necesidades espaciales y temporales de corto o largo alcance: *otros* negativos, frente a la positividad del sujeto; *otros* positivos, frente a la percepción de su finitud, dentro de proyectos utópicos de identificación raramente alcanzables (Amodio, 2000).

Una trama de representaciones, cruzadas y sobrepuestas, constituye así el mundo del sujeto social y del grupo cultural productor de sentido. Aquí, el *nosotros* positivo, allá los *otros* monstruos no humanos, más allá los *otros* superhombres a quien mirar para dirigir el cambio y, todavía más allá, al límite que define el contorno final del mundo representado, la alteridad radical, el completamente *otro*, la divinidad (aunque no todas las sociedades llegan necesariamente a este extremo radical, como es el caso de las religiones mediterráneas, realizándose el proceso con radicalidades intermedias del modelo). De esta manera, la estructura de la representación crea un orden dentro del caos de la entropía, permitiendo tanto la vivencia cotidiana y la realización automática de las prácticas culturales como la previsión de futuros posibles, ya que el mundo imaginado ha pre-estructurado su posibilidad. Así, si es verdad que de lo que no se sabe no se puede hablar, como diría el Wittgenstein del *Tractatus*, lo es también que podemos imaginar múltiples posibilidades de su existencia

y características. Una de ellas, en el mejor de los casos, coincidirá de alguna manera con la nueva realidad.

En el mundo de los seres representados, tanto el *otro* real como los seres imaginarios que en ese otro plan de existencia tienen su manera de ser, constituyen los puntos focales de la trama de lo existente para la sociedad productora de la representación. Así, desde el sujeto que encarna el *nosotros*, hasta el *otro* radical, un sin número de figuras ocupan lugares de transición en un recorrido eslabonado: imágenes que tienen valor, en cuanto polos de un discurso cultural, y sentido, en cuanto relacionadas con las otras, formando una cadena significativa. En el polo opuesto del *nosotros* podemos instalar las figuras imaginarias de la alteridad radical, ese *otro* que en las religiones derivadas del mundo hebreo antiguo asume las formas del *terribilem et numinosum*, como lo ha definido Rudolf Otto (1966). De hecho, se trata siempre de vivencia religiosa, aunque a veces parece darse con contenido laicos, ya que implica siempre la experiencia de un “fuera de sí” que supera el sentido de los “objetos” cotidianos que los sujetos perciben: el mundo material y los individuos que conforman su entorno social local. La conciencia de estar “fuera de sí” no podría subsistir sin la construcción de un “mundo” de referencia propio, al cual se le atribuyen características extraordinarias, en oposición a lo que el sujeto individual vive y es o percibe de sí mismo. Esta construcción implica una solución de continuidad, por lo menos en la construcción liminal que define la percepción: el *numinoso*, según Rudolf Otto, es representable como *ganz-andere*, el “completamente otro” (Otto, 1966), caracterizado por su “irreductibilidad a la alteridad natural: para que sea posible la entrada en el círculo de la experiencia religiosa es necesario que el objeto nos aparezca como *esencialmente otro*, y nuestra mente como funcionalmente inadecuada para entenderlo” (De Martino, 1993: 87).

Los signos, que de semiosis se trata al fin, que definen esa *otredad* radical pertenecen todavía al mundo natural, pero magnificados hasta hacer posible su interpretación como diferencia radical: el monte que hecha fuego o el agua que desborda sus límites naturales, la luna que se vuelve roja o el sol que desaparece, son fenómenos que, rompiendo los moldes del orden atribuido, producen un espacio vacío que necesita una nominación extraordinaria para que la angustia del desastre y de la pérdida de sí pueda ser reconducida a un sentido manejable. Las teofanías manifiestan así el *otro* radical, el que no tiene nombre, ya que todo lo puede incluir, el *terribilem et numinosum* que produce terror y, al mismo tiempo, una vez capturado en una red de símbolos y rituales, poder y placer (pero siempre al borde de la ruptura del límite simbólico). Aquí, los tér-

minos latinos *Alter* y *Ater* se juntan para describir la divinidad: “otro” y “atro”, alteridad y terror sagrado.

Los cultos religiosos nacen para organizar, en la doble articulación mítica y ritual, las relaciones entre el mundo de los hombres y la *otredad radical* representada por el mundo de los espíritus. La discontinuidad entre los dos mundos viene sorteada por la construcción de “puentes” rituales (de allí el mismo nombre de “pontífice” del papa católico) que permitan el paso y el control, más o menos institucionalizado, de la senda hacia y desde el otro mundo (Bourdieu, 1971). Los hombres tendrán así un acceso ordenado al mundo del “más allá”, mientras los espíritus, por lo menos aquellos que se comportan según las expectativas de chamanes y teólogos, conseguirán una existencia menos aleatoria. La relación especial que el rito produce da a los unos, los humanos, sentido y, a los otros, los espíritus, existencia. De estas premisas, puede derivar una definición de religión como sistema de creencia en dioses, espíritus o “fuerzas” de cuya existencia superior dependería, directa o indirectamente, la vida de los hombres y del mundo, unificados a través de relaciones organizadas ritualmente (Gramsci, 1966: 292).

Es evidente que, en una sociedad estratificada, cada grupo tendrá su panteón de referencia, aunque el del grupo social hegemónico será impuesto o como el más poderoso o como el único “verdadero”, con el fin de permitir el mantenimiento del poder que el acceso privilegiado a la *otra* realidad permite a los sacerdotes del culto religioso dominante (Vega-Centeno, 1995). Poseer los medios de acceso a ese otro mundo permite la obtención de una fuerza inmediatamente utilizable en el mundo social y, claramente, los grupos subalternos intentan desesperadamente tener alguna participación en ella, tanto adhiriéndose a la religión oficial, como creando nuevas formas religiosas más o menos autónomas (García, 2007).

Por su característica de alteridad radical, sobre todo en el universo de creencias judío-cristianas, la divinidad resulta difícil de alcanzar, salvo por los expertos sacerdotales. Por esto, son necesarias una serie de figuras intermedias que sirvan de mediadores entre el hombre común y el mundo de la divinidad lejana. De la misma manera, ya que el mundo de los espíritus es una proyección de la sociedad que los creó, a veces de manera invertida, a los sacerdotes o chamanes humanos mediadores, corresponden figuras espirituales intermedias, según el esquema:

divinidad > espíritus > santos > **rito** < sacerdotes < acólitos < hombres

Los santos pueden adquirir esta capacidad de mediación gracias al hecho de que en una época de su existencia fueron humanos pero, por su vivencia particular, adquirieron algo de la divinidad, fueron admitidos al mundo mágico de los dioses. Al contrario, los espíritus derivados directamente de la divinidad, se humanizan por deseo propio o por imposición de los dioses (por ejemplo, los ángeles de la mitología judío-cristiana). Estos procesos colocan santos y espíritus en una posición intermedia entre lo humano y lo divino (un *infra*-cielo). A su vez, los sacerdotes, humanos en su esencia, asumen algunas cualidades del mundo espiritual (delimitando un *supra*-mundo) gracias a su frecuentación con los espacios donde las divinidades se hacen más presentes (las “puertas” entre los mundos) y su contacto con los objetos que las representan.

Considerando particularmente el contexto occidental, hay dos orígenes identificables del poder de transformar un humano en santo: la iglesia dominante, instalada en los lugares de poder, y los grupos populares, en alternativa implícita o explícita al panteón oficial. En el primer caso, se trata de instituciones que se atribuyen la capacidad de crear nuevos mediadores entre los fieles y la divinidad, coherentes con las culturas locales en su contingencia histórica. En épocas de crisis cultural y religiosa, estas instituciones eclesiásticas multiplican el nombramiento de mediadores, como es el caso de la iglesia católica de las últimas décadas, cuyo anterior jefe detenta el record de transformación de hombres en santos de toda la historia de su institución.¹

Esta multiplicación tiene que ser vista también como respuesta al surgimiento popular de santos “salvajes”, es decir, como intento de frenar la tendencia popular a elegir por su cuenta sus mediadores con las divinidades. Esta santificación, producida sin control directamente por la fuente primaria del sentimiento religioso y sin manipulaciones sacerdotales, crea un universo de representaciones no limitado por las teologías oficiales. Esta libertad implica la posibilidad de acceder al lado oscuro, para decirlo de alguna manera, del universo mágico de las divinidades. De este modo, encontramos movimientos mesiá-

1 Escribe Marco Politi en *La Repubblica* del 18 de abril de 1999 (Roma): “Papa Wojtyla ha creado más santos y beatos que todos los otros pontífices juntos: desde hoy son 279 santos y 819 beatos. La lista abarca todos los continentes y todas las clases. Reinas y patriotas de las guerras de liberación, pobres indios y ricos aristocráticos. Desde los católicos japoneses masacrados en Nagasaki hasta el primer beato de Papua-Nueva Guinea, el catequista Peter ToRot, matado por los conquistadores japoneses durante la segunda guerra mundial. Desde ‘mártires’ de la guerra civil española hasta la esclava africana Bakhita. De la filósofa hebrea Edith Stein a la madre de familia Gianna Beretta Molla, enferma de cancro, que prefirió morir para llevar a buen término su última gravidez”.

nicos actuales cuyos miembros, asumiendo al pie de la letra el texto del Nuevo Testamento, se “abren” al Espíritu Santo cristiano que “baja” para posesionarse de sus cuerpos como en los primeros años de la iglesia cristiana apostólica, así como a espíritus y divinidades de otros universos culturales, desde los espíritus indígenas americanos hasta las divinidades africanas traídas por los esclavos; junto a la multiplicación de apariciones de la Virgen María y hasta la producción de universos religiosos sincretizados colindantes con las prácticas mágicas.

Aquí la relación entre identidad y fenómenos religiosos encuentra su mayor realización, ya que esos procesos se ponen en movimiento cuando las macro-identidades impuestas no consiguen desempeñar cabalmente su función, sobre todo en situaciones de disgregación social y fragmentación cultural. Frente al naufragio de la identidad, y mientras los grupos hegemónicos (viejos o nuevos) producen nuevas formas más adherentes a la nueva realidad social, los grupos subalternos echan mano de cualquier recurso para producir su universo religioso y articularlo con su propia realidad (Chee Kiong y Kong, 2000).

Ahora, si consideramos que, más allá de las formas que asumen, las creencias de un grupo social fijan un universo caracterizado por su permanente transformación cotidiana, es decir, lo hacen previsible; y que, a su vez, el mundo cultural circunscribe la existencia cotidiana en un horizonte histórico, tanto que mito e historia alcanzan un equilibrio que da forma y sentido a la existencia; cuando el horizonte histórico entra en crisis y las identidades se fragmentan, los grupos sociales recurren al horizonte mítico para subsanar las fallas de la historia. De esta manera, la lógica del universo mágico desborda hacia el mundo histórico, multiplicándose los intentos de controlar las rupturas de la vida cotidiana a través de las formas religiosas. Esta reconstitución del horizonte resuelve, aun provisoriamente, el problema de la crisis de sentido cultural, pero raramente el de la crisis histórica (es decir: del mundo real de referencia). Para decirlo con De Martino, el “negativo” es “des-historicizado” a través del mecanismo mítico-ritual (De Martino, 1972: 77; Amodio, 1995).

Esta perspectiva de estudio explica en gran parte la multiplicación de cultos mágico-religiosos dentro y fuera de las instituciones eclesíásticas, aunque es necesario subrayar que la globalización de las comunicaciones pone al alcance de todos un mercado cada vez mayor de ofertas religiosas, con la consecuencia de que cada grupo social y hasta cada individuo puede recortarse un nicho adaptado a las necesidades del momento histórico que vive (Vega-Centeno, 1995).

Nuevas formas religiosas se producen y transforman, con una plasticidad desconocida en gran parte a las religiones institucionalizadas. Se identifican nuevas figuras mediadoras, a veces provenientes de la misma religión del grupo dominante, a veces desde su afuera cultural y geográfico. Un muerto por accidente de carretera puede transformarse en “ánima” mediadora, así como un prócer de la Independencia o un médico filántropo (Pollak, 1985, 1987). Son los “santos” populares y, este nombre, recuperado de la religión dominante cristiana, indica el deseo y la necesidad de ver reconocido un panteón propio, con el mismo valor de aquel de los grupos hegemónicos. Con la implícita posibilidad de que la iglesia dominante decida a su vez intervenir para controlar las teologías “salvajes”, transformando el santo popular en santo oficial para utilizarlo como mediador oficialmente nombrado (Amodio, 2004b).

Los santos y la religiosidad popular

Una vez aclarada la presencia de fuentes diferentes de la inspiración religiosa en relación con los grupos sociales diferenciados de una sociedad estratificada, haber identificado la necesidad de mediadores divinizados abre un campo relativamente nuevo de reflexión sobre los hechos religiosos. Específicamente, en el caso de las prácticas religiosas de grupos subalternos en sociedades occidentales se vuelve necesario redefinir las nociones de “religión popular” y “religiosidad popular”, tradicionalmente utilizadas por la iglesia católica y, con una cierta ligereza, también por antropólogos y sociólogos de la religión. Las apreciaciones son, más o menos, las siguientes:

- a. Existirían dos tipos de religiones: las cultas y las populares, con diferencias sustanciales entre las unas y las otras que pueden llegar a conformar sistemas diferentes y diferenciados, tanto en sus orígenes como en sus manifestaciones, aunque no se excluye la transferencia recíproca de elementos, sobre todo en dirección sistema culto -> sistema popular.²
- b. La referencia a una religión y/o religiosidad popular es válida solamente en sociedades estratificadas en grupos sociales diferentes ya

2 El uso del término “popular” es aquí de tipo genérico y se refiere a su presencia en gran parte de los discursos sobre el tema que nos ocupa. En el contexto de nuestra análisis, más que a la categoría ideológica de “pueblo”, homogénea con la de “nación”, con popular nos referimos específicamente a los “grupos sociales subalternos” (Amodio, 1980; Lombardi Satriani, 1989: 55).

que es evidente que, de existir y ser universal ese fenómeno que llaman “religiosidad”, no es posible categorizarlo como “popular” en sociedades segmentadas como las indígenas americanas (sería un adfesio semántico decir que existe una religiosidad popular yanomami).

Sin embargo, el problema es que tampoco existe, como justamente hace notar Córdoba Montoya, una “religiosidad popular” islámica o protestante (Córdoba Montoya, 1989: 71-72), de manera que habría que preguntarse si por acaso la noción no tenga cabida solamente en el contexto del cristianismo católico, es decir, de un monoteísmo militante y ferozmente misionero, con una historia profunda de contraposición con otras religiones. De hecho, la característica fundamental que define la “popularidad” de esa religiosidad sería la de *superstición*, entendida no a la manera clásica latina -como *superstare*, estar por encima, dominar un conocimiento, tener visiones-, sino como *super-vivencia*, siguiendo la precaria interpretación de San Agustín de los elementos paganos incluidos en la práctica del cristianismo; es decir, como contaminación:

Dicho en otros términos: que en las clases inferiores de las sociedades históricas se haya conservado una incrustación de mentalidad primitiva mágico-supersticiosa. Nosotros también tuvimos nuer y azandes que se llamaban, pongamos por caso, celtas y germanos, y no falta quien se dedique a explicar fenómenos actuales resucitando a unos fantasmas culturales, desaparecidos hace siglos, en un empeño más parecido al espiritismo que a la antropología (Córdoba Montoya, 1989: 72).

Esta interpretación de las prácticas religiosas populares como “super-vivencias” parece poner de acuerdo a *moros* y *cristianos*, incluyendo al mismo Gramsci cuando define el “folclore” como “...aglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han venido sucediendo a lo largo de la historia, la mayor parte de las cuales, por lo demás, se encuentran sólo en el folklore como residuos mutilados y contaminados” (Gramsci, 1971: 268. Traducción nuestra). Desde esta concepción, pero con diferente apreciación ideológica, nace la búsqueda del “alma profunda” del pueblo y de la nación o el intento de recuperar las “verdaderas” raíces de la religión (el regreso a los orígenes o al cristianismo primitivo, por ejemplo).

Si el problema de los orígenes, tema demasiado occidental, como repetía Foucault, ninguna verdadera luz aporta al tema estudiado, tampoco parece

heurísticamente muy útil la contraposición entre un “cristianismo culto” y un “cristianismo popular”. No hay mucha diferencia, en su contenido y forma, entre el exorcismo de un brujo popular y los exorcismos eclesiásticos, como los previstos en la misa contra Satanás o los ritos de agua y fuego de la semana santa contra los espíritus malignos. Deber de discípulo me impone una referencia explícita a Ernesto De Martino:

A través de las articulaciones y los matices arriba citados, la magia luca-na comunica así con los temas fundamentales del culto católico, con los sacramentales y con los sacramentos, y finalmente con el mismo sacrificio de la misa, a través de una continuidad de momentos que, potencialmente, marcan un gradual acercamiento al corazón de la religión católica, donde los matices específicamente populares... del catolicismo van en parte disolviéndose y en parte atenuando y sublimando hasta alcanzar lo que caracteriza el catolicismo en cuanto particular confesión cristiana. Y, sin embargo, la «magia», aun atenuada y vuelta mediadora de valores «altos» (por lo menos para los que tienen la posibilidad de re-vivirlos), nunca desaparece del todo, porque -a considerar la cosa del punto de vista teórico general, más allá de cualquier polémica confesional- aun las religiones más «elevadas», si son de verdad religiones y no solamente vida moral o conocimiento o poesía desplegadas y hechas autónomas en la conciencia, incluyen siempre un núcleo mítico-ritual, una «exterioridad» o «vistosidad» públicas, una técnica mágica en acto, aunque afinada y sublimada (De Martino, 1972: 89. Traducción nuestra).

De modo que, una cosa son las contraposiciones internas dentro de un sistema religioso institucionalizado, donde grupos de intereses encontrados utilizan categorías religiosas para tener identidad, diferenciarse de los otros y salvaguardar su posición -los teólogos que acusan de superstición al feligrés popular de Lourdes-; otra es utilizar esas definiciones desde afuera, desde la mirada del antropólogo, ya que, no teniendo ningún sustento epistemológico, implica la caída de lo *etic* en lo *emic*, en el léxico de Harris, con las consecuencias obvias para cualquier estudiante de antropología. La conclusión puede ser sólo una y muy simple. A la pregunta: ¿qué es eso que llaman “religiosidad popular”?, la respuesta es que se trata nada más y nada menos que de la “religión católica”, en una de sus formas y expresiones históricas locales. Ariés lo dijo de manera más elegante: “Mantengo que la cultura y la religión popular son sencillamente la cultura de la comunidad histórica; es decir de la comunidad de habitantes tal

como aparece en los documentos históricos y que se suele llamar tradicional” (Ariés, 1976: 227).

De cualquier manera, la vivencia popular de la religión es un problema muy sentido en el contexto interno de la pastoral cristiana tanto bajo la forma de “des-cristianización” (el abandono la creencia), como en la de la “deriva mítico-ritual”, es decir, el alejamiento progresivo de las prácticas rituales populares de los núcleos centrales del complejo mito/rito cristiano y su contaminación con complejos religiosos de producción local (no siendo importante aquí el origen, sino el proceso de reinención). Desde este punto de vista, a la mirada antropológica se le presentan dos tres distintas y articuladas: (a) identificar y demostrar cómo la religión cristiana local es una variación coherente del complejo mayor; (b) identificar formas y contenidos de los procesos de reinención de contenidos religiosos que se expresan como “variante” o como nuevos cultos; y (c) describir e interpretar cómo la institución sociológica (las iglesias), depositaria del acceso privilegiado a la divinidad y de la ortodoxia, produce ideologías y prácticas “contra-derivativas” hacia los grupos religiosos locales.³

Queda por aclarar mejor la esencia de esa “deriva” religiosa hacia creencias y prácticas aparentemente lejanas del cristianismo romano. En este sentido, puede ser útil analizar el uso en la terminología antropológica de la categoría de “paganismo” en el campo de los estudios sobre las prácticas religiosas de poblaciones subalternas cristianizadas, en el centro o en la periferia del Occidente. Sería éste el caso de la utilización de un término *emic* (la acusación de paganismo proferida desde el mundo culto de los cristianos) en un contexto *etic*, es decir, con valor de explicación general en contextos diferentes de aquel en el cual fue producido (lo mismo pasó con los términos *mana* y *tótem*).

El origen del término es tardo-latín, es decir, de ambiente ya cristiano, derivado de *paganus* = campesino, y servía para definir tanto a los ídólatras

3 Aunque en la descripción de estos procesos tenemos sobre todo en cuenta a la Iglesia católica, pensamos que fenómenos parecidos pasan también en el contexto de otras religiones institucionalizadas. En este sentido, la represión de la “deriva mítico-ritual” durante el primer periodo de institucionalización de las iglesias calvinistas no fue muy distinta de la producida por los católicos en su Contrarreforma. Sin embargo, y viniendo al presente, es importante resaltar que en el caso de las iglesias protestantes actuales, luteranas o calvinistas, la disidencia de grupo generalmente se resuelve con la creación de otra “confesión”. De alguna manera, algo parecido pasa en el caso del mundo islámico cada variación en la interpretación del Corán, puede aglutinar una comunidad de creyentes alrededor de un *mullah*, en el caso suní, o de las *ulema* chiítas.

y politeístas, especialmente a los antiguos griegos y romanos (como reza el DRAE), como a los infieles genéricos no bautizados. Estos significados se han mantenido en las lenguas neolatinas y hasta en el inglés moderno (es interesante citar un análogo inglés de *pagan*, *heathen*, derivado de *heat*, calor, y por ende, *quemado*). De manera que “paganos” también podrían ser los indígenas yanomami, si se demostrara la existencia de dioses en su panteón, pero no los grupos sociales subalternos (el “pueblo”) de una sociedad fundamentalmente cristiana (aunque “contaminada”). Sin embargo, hay una objeción posible a este razonamiento, elaborada desde el campo protestante: estos grupos que se pretenden cristianos, en verdad son *idólatras*, es decir, adoran deidades/santos diferentes del Dios único revelado, por ende son paganos. Para resolver la contradicción es necesario aclarar el concepto mismo de idolatría y las diferenciaciones teológicas cristianas entre adoración de Dios y adoración de los santos.

Desde el comienzo mismo de la institucionalización romana del cristianismo, el culto de los santos fue fuerte y contradictorio a un tiempo, ya que demasiada cercana era la presencia de los dioses paganos y fáciles, y hasta necesaria, era la condensación de figuras de origen diferente. De manera que los obispos intentaron normar y eliminar la contradicción implícita entre la existencia de un único Dios y la existencia de ángeles y santos. La diferencia ontológica no estaba claramente en juego, habiendo el cristianismo heredado las justificaciones hebreas sobre la existencia de los ángeles y de la misma trinidad de Dios, pero lo era la práctica cultural, ya que era en este ámbito que se producía la confusión.

Se elaboró así una diferencia sustancial entre *latría* y *dulía*, es decir, entre culto de adoración y culto de veneración: a Dios, en su forma trina, era debida la *latría*; mientras que a los santos, era debida la *dulía*. En el caso de la Virgen María, por su posición particular entre los “santos”, la iglesia decidió que le era debido un culto de veneración especial, la *hiperdulía*, ya que no era posible tributarle un culto de adoración (*latría*). Es evidente que los casos de *idolatría* consistirían en rendir culto de adoración a los “ídolos”, es decir a los “falsos dioses” (también a las *imágenes sacras*, en algunas épocas de la historia de la iglesia católica y, en general, de las iglesias protestantes).

De cualquier manera, estas articulaciones teológicas, cultas y populares, sirven para justificar una situación insostenible, por lo menos vista desde afuera: el culto de los santos o de espíritus cristianizados es más cerca del llamado paganismo que del monoteísmo culto y puro de la iglesia romana (por lo menos en sus declaraciones oficiales). Por esto, tengo la impresión de que con

la articulación de *dulía* y *latría*, el cristianismo católico parece salvar la coexistencia de una práctica fundamentalmente pagana con una teología cristiana. En este caso, “pagana” y “cristiana” hacen referencia a un modo, más o menos antitético, de pensar y vivir la vida cotidiana y, en general, el sentido del tiempo histórico (Augé, 1993). La coexistencia de los dos ámbitos antitéticos fue tolerada por la iglesia católica, siguiendo la justificación agustiniana:

Quando se produjo la paz de la Iglesia que vino después de numerosas y violentas persecuciones, muchedumbres paganas que querían convertirse fueron mantenidas al margen porque seguían apegadas a la idolatría y a sus costumbres paganas. Nuestros antepasados pensaron entonces que convenía hacer concesiones a esa debilidad por un tiempo, permitir en un primer momento que celebrasen estas fiestas en honor de los mártires. Ahora ha llegado el tiempo de rechazar esas concesiones a la debilidad del vulgo que fueron provisionales... (en Córdoba Montoya, 1989: 76).

Sin embargo, en contra del deseo de San Agustín, que parece recordar las nuevas cruzadas para la evangelización en América Latina, la iglesia católica continuó haciendo “concesiones a esa debilidad”, aun cuando desató represiones, tolerando las “supervivencias”, habiendo comprendido que era imposible conservar su quehacer religioso sin alguna participación de esa otra lógica social y temporal que produce, por ejemplo, fiestas y carnavales, es decir, el tiempo presente como vivencia atemporal pagana ya que, como escribe Augé, “el paganismo politeísta no conoce las angustias de la fe y del compromiso” (1993: 383).

Religión e identidad: nuevos ritos y retos

El mito organiza el mundo atribuyéndole sentido y el rito lo ordena a través de simulacros discursivos, verbales o prosémicos. Que se trate de ceremonias laicas o de rituales religiosos, lo que se actualiza es un relato que funda la realidad, en parte o como todo: la historia patria, como relato fundante de la nacionalidad reactualizada en las ceremonias anuales que ritman el valor de la identidad; o el evangelio cristiano como historia prototípica del héroe mítico que ritma los rituales de la misa cristiana. De esta manera, la ritualidad está en el centro del mecanismo social que articula la relación entre la realidad y el sentido, siendo la identidad el fiel de la balanza que mantiene el equilibrio entre mundo de la natura y mundo de la cultura. En verdad, se trata de un mecanismo más amplio que tiene su motor en la repetición, tanto cotidiana, como ceremonial o ritual. Pero, no cabe duda que dentro de la repetición cotidiana de

acontecimientos *habitualizados* hay un ritmo que marca periódicamente la vida social, profundizando la ceremonialidad diaria, hasta la ritualización de comportamientos que repiten las *historiolae* prototípicas, no importa si su contenido es laico o religioso.

Sin embargo, la realidad cambia constantemente y cuando los cambios son suficientemente profundos, el equilibrio que se ha alcanzado entre sentido (es decir: la representación) y mundo resulta perturbado. De allí que es necesario adecuar la representación del mundo a la nueva realidad, manteniendo, en la medida de lo posible, fijo el mecanismo articulatorio (la ritualidad). De esta manera, nuevos mitos son producidos a partir de los fragmentos de los viejos y frente a la necesidad de explicar nuevamente el mundo y darle sentido (Finol, 2005 y 2006). En verdad, este trabajo de *bricolaje*, como lo ha llamado Lévi-Strauss (1984: 35), es constante debido fundamentalmente a la transmisión oral de los mitos, tanto que en cada repetición algo se pierde y algo es añadido en virtud de la historia personal de cada narrador (Bogatyrev y Jakobson, 1982; Amodio, 1994). Por esto, lejos de vehicular los mitos un saber antiguo, lo que su formación muestra es que se trata de relatos actuales coherentes con la realidad del momento, pero presentados como si se tratara de historias ancestrales (la atribución a los antepasados o a los héroes fundadores sirve como marco para la atribución de valor). Cuando un mito no es reestructurado y actualizado por el grupo social productor, simplemente se vuelve “inactual”, es decir, muere. Aun cuando el mito fundador ha sido fijado una vez por todas por un texto sagrado, como es el caso de las religiones monoteístas del Mediterráneo, el juego de las reinterpretaciones del texto canónico, aunado a la producción de historias populares apócrifas, permite el mantenimiento de la mitología que las mismas iglesias justifican, aun cuando intentan a menudo mantener sin cambio del mundo que controlan.

La primera consecuencia del razonamiento anterior es que la identidad individual o grupal que recibe forma y sentido del mito, debe considerarse una formación psicocultural dinámica en cuanto “lugar” donde el sentido cultural encuentra su realización. De esta forma, por ejemplo, las identidades étnicas o nacionales, lejos de representar contenidos culturales profundos e inmutables (el “alma profunda” de los pueblos), son la expresión de contenidos ideológicos que emergen y se reinventan cada vez que es necesario redundar la diferencia.

La dinámica entre mundo y sentido, articulada por el rito, tiene como marco de realización las pequeñas sociedades y los grupos sociales internos de una sociedad mayor, ya que es en el contexto local que el mito se reinventa y

se convierte en gestos reconocibles, recorridos espaciales connotados y relaciones sociales codificadas. Sin embargo, la ampliación de la conciencia a mundos culturales cada vez más amplios, como en las sociedades estratificadas, particularmente las occidentales modernas en fase de globalización, mientras aumenta el repertorio mítico al cual se puede recurrir, pone en crisis el dispositivo equilibrador en forma de rito (Amodio, 2004a). Con dos consecuencias:

- a. La ampliación del repertorio de contenidos míticos relativiza la mitología tradicional productora de sentido, tanto que las representaciones culturales del mundo entran en crisis (es decir, decae su valor y verdad), hasta ser substituidos por otros referentes religiosos ajenos o, más a menudo, de tipo laico (ideologías de liberación, por ejemplo, o el “pensamiento científico”). En estos casos, el mecanismo ritual se hace pura forma, literalmente “gestos sin sentido”.
- b. Entre el sentido relativizado y un mundo que cambia cada vez más rápidamente, la articulación ritual comunitaria ya no realiza su función, quedando bajo la responsabilidad del individuo la producción de un mecanismo que le permita ritmar el tiempo y la relación entre sentido y mundo. Sin embargo, ya que el mecanismo ritual es una producción de grupo y en esto estriba su valor y funcionamiento, el individuo resulta incapacitado para producirlo por su cuenta, salvo en los casos de neurosis obsesiva caracterizada por rituales personales.

Por lo que se refiere a la identidad, esta situación produce sujetos “frágiles”, en busca de contenidos fuertes que le permitan la readquisición del sentido y un lugar social. En estos casos, la ritualidad puede volver a desempeñar su papel, tanto en las formas religiosas como laicas. Nos referimos, en este sentido, tanto a los movimientos mesiánicos e integristas dentro y fuera de la iglesia católica (desde el *Opus Dei*, hasta *los Testigos de Jehová*), como a los secueces del caudillo latinoamericano de turno. Sin embargo, hay también esquemas rituales de masa que articulan sentido y mundo con formas nuevas, al servicio de grupos sociales hegemónicos nacionales o transnacionales: los medios de comunicación de masa, particularmente la televisión, se proponen como nuevos dispositivos de *equilibración* (Piaget) entre el mundo y el sentido, donde este último está determinado por ideologías alienantes y el mundo es aquel virtual al cual están condenados los desposeídos de la era digital.

Referencias Citadas

- Amodio, Emanuele. 1988. Teología de la Liberación, Evangelización y Culturas Indígenas en el Brasil. *Iglesia, pueblos y culturas*. Año III. N° 8: 103-148. Quito, Ecuador.
- Amodio, Emanuele. 1994. La selva de Papel: Reflexiones sobre la transmisión del saber entre los pueblos indígenas de América Latina y su transformación actual. *Arinsana*. N° 15: 39-57. Venezuela.
- Amodio, Emanuele. 1995. La medicina popular urbana. En Amodio, E. y Ontiveros, T. (eds.). *Historias de identidad urbana. Composición y recomposición de identidades en los territorios populares urbanos*. Caracas: Tropykos/UCV.
- Amodio, Emanuele. 2000. La geografía áurea. Mundos míticos y utopías europeas en América durante la época colonial. *Boletín Museo Antropológico de Quibor*. N° 7: 47-46. Venezuela.
- Amodio, Emanuele. 2004a. El retorno a babel. Culturas, Identidades y Fronteras en un mundo global. Norden (de), Isadora (ed.). *Culturas tradicionales, territorio y región*. Bogotá: Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura.
- Amodio, Emanuele. 2004b. La guerra de los Santos. Religión e identidades en Venezuela. Norden (de), Isadora (ed.). *Rituales e imaginarios*. Bogotá: Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura.
- Ariés, Philippe. 1976. Culture oral et culture écrite. En Plongeron, Bernard y Pannet, Robert (eds.). *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*. Paris: Le Centurion.
- Augé, Marc. 1993. *El genio del paganismo*. Barcelona: Muchnik.
- Bogatyrev, Peter y Jakobson, Román. 1982 [1929]. Folklore as a special Form of Creativity. Steiner, Peter (ed.). *The Prague School. Selected Writings, 1929-1946*. Austin, Texas: Austin University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1971. Génèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*. N° 21: 295-334.
- Chee Kiong, Tong y Kong, Lily. 2000. Religion and modernity: ritual transformations and the reconstruction of space and time. *Social & Cultural Geography*. Vol. 1: 29- 44.

- Córdoba Montoya, Pedro. 1989. Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica. En Álvarez Santaló, Carlos (ed.). *La religiosidad popular*. Barcelona (España): Anthropos (Tomo I).
- De Martino, Ernesto. 1972. *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, Ernesto. 1993. Tre interventi (1937-1938). En De Martino, Ernesto. *Scritti minori su religione marxismo e psicoanalisi*. Roma: Nueve Edizioni Romane.
- Finol, José Enrique. 2005. Globalización, espacio y ritualización: de la plaza pública al mall. *Revista Espacio Abierto*. Vol. 14. N° 4: 573-588. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Finol, José Enrique. 2006. Rito, Espacio y Poder en la Vida Cotidiana. *deSignis*. N° 9: 33-43. Buenos Aires: Federación Latinoamericana de Semiótica – Gedisa.
- García, José Luís. 2007. Las declinaciones de la religión en la modernidad. *Revista Internacional de Sociología*. Año X. N° 47: 203-211. Lisboa: Instituto de Ciencias Sociales. Universidad de Lisboa, Portugal.
- Gramsci, Antonio. 1966. *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*. Torino: Einaudi.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Letteratura e vita nazionale*. Roma: Editori Riuniti.
- Lévi-Strauss, Claude. 1984. *El pensamiento Salvaje*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Lombardi Satriani, Luigi M. 1989. El hambre como derrota de Dios. En Álvarez Santaló, C. (ed.). *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos (Tomo I).
- Otto, Rudolf. 1966 [1937]. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*. Milano: Feltrinelli
- Pollak-Eltz, Angelina. 1985. *María Lionza. Mito y culto venezolano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Vega-Centeno, Imelda. 1995. Sistemas de creencia. Entre la oferta y demanda simbólicas. *Nueva Sociedad*. N° 136. Venezuela: 56-69.

Tiempo, cotidianidad y evento en la estructura del rito*

José Enrique Finol

*Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas
Universidad del Zulia. Facultad de Ciencias. Apartado 526
Maracaibo, Venezuela
joseenriquefinol@cantv.net / www.joseenriquefinol.com*

*Te confieso, Señor, que hasta ahora
no sé qué es el tiempo, pero confieso,
Señor, también otra cosa: sé que
digo esto en el tiempo...
Pero de qué manera lo sé, y qué
es el tiempo, no sé.
San Agustín, Confesiones, 397 d C.*

*The construction of time and eternity
are among ritual's entailments.
R. Rappaport, 2005*

Resumen

Este trabajo se propone presentar un modelo semiótico sobre la organización temporal del rito. El análisis se fundamenta en algunos aportes de la Antropología, la Sociología y la Filosofía del Tiempo, en los de la Semiótica y, en particular, en las experiencias obtenidas durante investigaciones anteriores sobre diversos ritos, tanto tradicionales como contemporáneos. Así mismo, se parte de una comparación entre rito, vida cotidiana y experiencia mística. Finalmente se propone un modelo basado en tres tipos de temporalidades rituales: interna, externa y múltiple.

Palabras clave: Rito, tiempo, vida cotidiana, experiencia mística.

* Una versión preliminar de esta investigación fue presentada en el VII Congreso de la Asociación Argentina de Semiótica, Rosario, 7-10 de noviembre de 2007.

Time, every day life, and event in the rite structure

Abstract

The object of this paper is to present a semiotic model of the temporal organization of rites. The analysis is based on some contributions from Anthropology, Sociology and the Philosophy of Time, from Semiotics and, in particular, on experiences obtained during previous investigations on different rites, both traditional and contemporary. Also, we begin with a comparison between rite, everyday life and mystical experiences. Finally, a model is proposed based on three types of ritual temporalities: internal, external and multiple.

Keywords: Rite, time, everyday life, mystical experience.

Introducción

Trescientos años antes de Cristo, Platón definía el tiempo como “el movimiento del Sol, la medida de su recorrido”. Como se ve, la noción de movimiento y, más tarde, la de cambio, ha estado asociada, desde el inicio, a la definición del tiempo. La medida oficial del tiempo es el segundo, un período que la Física define como “la duración de 9.192.631.770 períodos de radiación correspondiente a la transición entre los dos niveles hiperfinos del estado fundamental del isótopo 133 del átomo de cesio, en un *estado y condiciones concretas*” (Molwickpedia: www).

Pero para la Antropología, “El tiempo es una construcción cultural. Culturas diferentes conceptualizan el tiempo de formas diferentes” (Carbonell Camós, 2004: 9); mientras que para la Sociología, el tiempo se deriva de necesidades propias de la organización y funcionamiento de las relaciones sociales. Para la Semiótica, el tiempo es un macro-significante capaz de articular complejos procesos de semiosis. La Cronémica, disciplina semiótica que se ocupa del tiempo, ha sido definida por Bruneau como “el estudio de la temporalidad humana en su relación con la comunicación humana, en los niveles intrapersonal, interpersonal y socio-cultural propios de la integración e interacción ontogénica” (en Nöth, 1990: 415).

Sabemos que el rito¹ está estrechamente ligado a su situación y a su contexto y que, gracias a su aparente carácter repetitivo, a sus vínculos con lo social y lo cultural, forma parte de un tiempo y de un espacio. Según una hipótesis generalmente aceptada, en el rito los actores emergen de su cotidianidad temporal para construir un tiempo y un espacio *cualitativamente* distintos al tiempo y al espacio de la cotidianidad. Ahora bien, ¿cómo se produce esa temporalidad nueva que el rito crea como parte esencial de su constitución y de su escenario? ¿Cómo se diferencia el tiempo de la cotidianidad del tiempo de la ritualidad?

Antropología del tiempo

La Antropología ha dedicado investigaciones claves al análisis del tiempo, desde el mismo momento en que se entendió que esta variable física es también una variable cultural, de una enorme pertinencia en el estudio de las organizaciones simbólicas y sociales de los distintos grupos humanos. Entre los pioneros en la constitución de una Antropología del Tiempo, particularmente en el ámbito del rito, están Hubert y Mauss, con su clásico *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* (1929), donde los autores hacen cinco proposiciones básicas, destinadas a interpretar el tiempo en la religión y la magia. Igualmente, Durkheim (1912) señalaba que el tiempo es un producto necesario de las relaciones sociales

Eliade ha planteado desde 1951 la tesis del “eterno retorno”, de acuerdo con la cual “las sociedades conocían y aplicaban otros métodos diversos para lograr la regeneración (continua) del tiempo” (2006 [1951]: 99). También Hall,

1 Existen casi tantas definiciones de rito como autores. Una de las más conocidas es la de Turner: “Una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (1980: 21). Grimes afirma que “cuando el significado, la comunicación o la ejecución (*performance*) se hacen más importantes que la función pragmática y el objetivo, la ritualización ha comenzado a ocurrir” (1982: 36). Para Augé, “el ritual puede definirse como la proyección de un negativo fotográfico de un dispositivo simbólico que construye identidades relativas a través de alternativas mediadoras” (1996: 88). Para Goodman “el ritual es un encuentro social en el cual cada participante tiene que ejecutar un rol bien ensayado. Es realizado en determinados períodos, en un espacio limitado e involucra un predeterminado grupo de eventos” (1992: 31). Para nosotros un rito es un conjunto codificado de acciones simbólicas, articuladas en un espacio y un tiempo específicos, con un soporte corporal, que expresan valores y creencias de un grupo o comunidad, y cuyo propósito es crear y/o reforzar el sentido de identidad y pertenencia y renovar la cohesión y solidaridad social.

hace cincuenta años, afirmaba que “El tiempo habla. Y habla más claramente que las palabras” (1959: 1).

Malinowski (1948) relaciona el tiempo con las condiciones ecológicas, de las cuales aquél sería una suerte de reflejo; y Evans Pritchard (1939), por el contrario, lo considera condicionado por la organización social, de donde establece una distinción entre *tiempo ecológico* y *tiempo estructural*. Gurvitch propuso ocho tipos para clasificar el tiempo social, a los cuales denominó *duradero, engañoso, errático, cíclico, atrasado, alternativo, adelantado y explosivo* (Gurvitch 1964: 31-3). Finalmente, desde la Arqueología, Shanks y Tilley (1987) proponen un *tiempo substancial*, que tendría que ver con la experiencia propiamente humana, y un *tiempo abstracto*, que se definiría como aquel que se mide.

Otro de los pioneros es Leach (1971), quien explicaba que el concepto de tiempo se nos hace presente gracias a las nociones de circularidad y linealidad, lo que, luego, le conduce a proponer la tesis de la inversión del tiempo. Más recientemente, Gell (1992), analiza el tiempo ritual como una resolución de las contradicciones entre sincronía y diacronía. Igualmente, Millán señala que “El rito crea una temporalidad propia, hace del tiempo en que se inserta un tiempo otro, con frecuencia a través de la repetición” (www).

Rappaport al analizar el tiempo ritual introduce los conceptos de *período e intervalo*, lo que le permite señalar que el ritual, al segmentar la duración, establece dos “condiciones temporales: las que prevalecen en períodos mundanos y las que prevalecen en los intervalos entre ellas” (2005: 5).

Sociología del tiempo

Más recientemente, la Sociología, a partir, entre otras, de la tesis fundamental propuesta por Durkheim, ha desarrollado una Sociología del Tiempo (Sorokin y Merton, 1937; Pronovost, 1989, 1996; Adam, 1990; Novotny, 1992; Hoskin, 2001; Roche, 2003). Elchardus sostiene que la Sociología ha tratado el tema del tiempo en dos diferentes direcciones: “La primera está relacionada con las diferentes formas en que los seres humanos usan el tiempo como un fenómeno socialmente significativo” y la segunda “se interesa en las relaciones entre la manera en que el tiempo es concebido (...) y la manera en la cual tratamos de entender la historia y el orden social” (1988: 35). Así mismo, Roche, en un estudio en el que relaciona las estructuras temporales con la sociedad global, plantea dos grandes esferas socio-temporales:

El *mundo de la vida* se refiere a las cotidianas, tipificadas e interpersonales estructuras de significado y experiencia que se relacionan con el yo, los otros, la encarnación (*embodiment*), el espacio y, particularmente, el tiempo. Esta es la esfera de la formación de la identidad personal, mediación y comunicación (...). Por otra parte, hay procesos en lo que puede ser llamado *esfera 'mesosocial'* en la sociedad contemporánea. Este concepto se refiere a la esfera intermediaria, a través de la cual el mundo de la vida y sus procesos microsociales se conectan con sistemas 'macrosociales' y su reproducción y cambio intra e intergeneracional (2003: 100. Subrayados nuestros).

Filosofía del tiempo

En la Filosofía del tiempo nos apoyaremos en la perspectiva fenomenológica propuesta por Merleau-Ponty y Cassirer. El primero señala que “el tiempo no es un proceso real, una sucesión efectiva que yo me limitaría a registrar. El tiempo nace de *mi* relación con las cosas” (2003[1945]:471); y luego, apoyándose en Husserl, agrega que “el tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades (...) que me anclan a un entorno” (477), lo que, en relación con el tiempo, es coherente con lo planteado por la Geometría de Tlön: “el hombre que se desplaza modifica las formas que lo circundan” (Borges, 1971: 26)². Tales intencionalidades pueden ser *protensiones*, las que “muerden sobre el futuro”, o *retensiones*, las que “arrastran” el pasado, dos conceptos que Parret explica así: “La *retensión* es una propiedad de la vivencia por la cual lo vivido permanece envuelto en el campo de presencia, mientras que la *protensión* es la propiedad complementaria de la conciencia viva, orientada siempre hacia lo que solamente existe bajo el modo de la posibilidad” (Parret, 2008:197).

Cassirer, en su propósito de constituir una fenomenología de la cultura, afirma que “el espacio y el tiempo constituyen la urdimbre en que se halla trabada toda la realidad”, y agrega luego que “en el pensamiento mítico el espacio y el tiempo jamás se consideran como formas puras o vacías sino como las grandes fuerzas misteriosas que gobiernan todas las cosas, que gobiernan y determinan no sólo nuestra vida mortal sino también la de los dioses” ((2001 [1944]: 71).

2 “Una de las escuelas de Tlön llega a negar el tiempo: razona que el presente es indefinido, que el futuro no tiene realidad sino como esperanza presente, que el pasado no tiene realidad sino como recuerdo presente” (Borges, 1971: 23). “Siglos de siglos –agrega Borges– y sólo en el presente ocurren los hechos” (1971: 98).

Bien sea como *red de intencionalidades* o como *urdimbre*, el hombre articula el tiempo en discrecionalidades que le permiten dar un sentido a su percepción del mundo y a su acción en él, un sentido que le sirve de referencia y delimitación de su entorno, de ese “mundo vivido” (Merleau-Ponty) que es la existencia.

Creemos, pues, que para mejor comprender cómo se semiotiza el tiempo en la práctica ritual, es necesario analizar los procesos mediante los cuales se organiza una nueva red de la duratividad, originada en los desplazamientos temporales que nacen en la vida cotidiana, y los niveles mediante los cuales la ritualización crea nuevos sentidos, gracias a estructuras particulares del tiempo. Para nuestra investigación, proponemos un marco general compuesto por tres tipos de temporalidades que denominaremos *temporal*, *para-temporal* y *a-temporal*, tres categorías que corresponden a lo que se denomina la cotidianidad, el ritual y la experiencia mística.



La ejecución del rito parte de un desplazamiento, de una ruptura controlada, es decir, socialmente codificada, desde el tiempo de lo cotidiano; su ejecución se genera en la transformación de la /continuidad/ y de la /sucesión/ temporal, propias de la vida cotidiana, en un tiempo aparte, diferente, que llamaremos para-temporal. En palabras de *El Principito*, es el rito el que transforma un tiempo en otro:

Los ritos son imprescindibles... ¿Qué es un rito? –dijo el principito. Es algo también ya muy olvidado –dijo el zorro–. Es lo que hace que un día sea *diferente* a otro día, y que una hora sea *diferente* a otra” (Saint-Exupéry, 1999 [1943]: 69, subrayados nuestros).

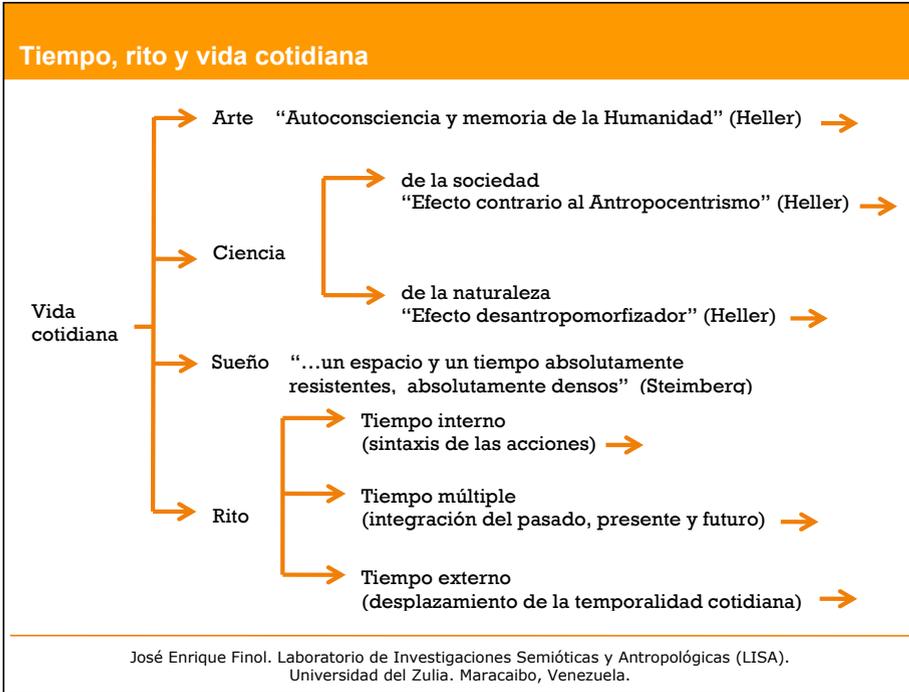
La vida cotidiana: continuidad y sucesión

La definición original del Diccionario de la Real Academia Española señala que la cotidianidad es la “Característica de lo que es normal porque pasa todos los días”; es decir, es aquello que es /normal/ + /repetido/. Para nosotros, además, la cotidianidad se estructura sobre esa línea temporal imaginaria, diacrónica, construida por la sucesión de eventos y acciones que, de modo constante y repetitivo, articulan la vida del individuo y de sus relaciones con los otros; se asienta, pues, sobre un tiempo profano, marcado por características específicas que delimitan la temporalidad cotidiana.

Heller, apoyándose en la estética de Lukacs, afirma que “las formas de elevación por encima de la vida cotidiana que producen *objetivaciones* duraderas son el *arte* y la *ciencia* (...) El reflejo artístico y el reflejo científico rompen con la tendencia *espontánea* del pensamiento cotidiano, *tendencia orientada al Yo particular*” (1972: 50-51, subrayados en el texto). Proponemos agregar el rito al modelo de Heller, como otra práctica semiótica que, como el sueño, es capaz de romper la secuencialidad “espontánea” de la vida cotidiana y crear, así, un nuevo nivel de secuencialidades que se instala sobre una línea temporal diferente a la del día a día. En cierto modo, el rito y los procesos de ritualización donde éste nace y se consolida, constituyen un deslazamiento que hace que éstos se coloquen, en el imaginario social, fuera del nivel de las *acciones* y *pensamientos* que articulan, con mayor o menor homogeneidad, la vida cotidiana. De acuerdo con lo anterior, no sólo el arte y la ciencia sino también el sueño y el rito constituyen “formas de elevación por encima de la vida cotidiana”.

Heller enumera las características de la vida cotidiana: espontaneidad, pragmatismo, economicismo, y ultrageneralización (esta última constituida por analogía, precedente, imitación, juicio provisional y entonación) (Heller, 1972). Si aplicamos esas mismas características a la práctica ritual, veremos que cambian de signo y se oponen a la vida cotidiana. Así, por ejemplo, el rito en lugar de ser espontáneo es más bien *formal*, puesto que está regido por códigos preestablecidos que determinan una sintaxis regulada; en mayor o menor grado, los códigos que rigen la construcción de la sintaxis ritual son conocidos previamente por parte de los ejecutantes y participantes y, además, sus reglas limitan y

reducen su espontaneidad o, en todo caso, la someten a un marco de permisiones y prohibiciones que contrarían actos de naturaleza espontánea.



El rito, a diferencia de las prácticas cotidianas, introduce una ruptura/separación con el orden del día a día; y si bien es cierto que algunos micro-ritos se practican a diario, éstos configuran en la organización social y cultural de la cotidianidad una práctica *marcada* que la hace *diferente*. ¿En qué consiste esa diferencia? Algunas de sus características son *espaciales* (porque se practican en un lugar distinto a aquel que es propio de la vida cotidiana, lugares previamente elegidos, adornados, bendecidos, etc.); *temporales* (porque se realizan en determinados días del año, del mes o de la semana, o a determinadas horas del día); *actoriales* (porque ciertas acciones rituales están reservadas a personas específicas, elegidas por su competencia o autoridad, por su edad o ascendencia, etc.); *cosmogónicas* (porque el rito está asociado con la existencia de seres o fuerzas sobrenaturales, con la majestad de una persona u objeto).

En segundo lugar, el rito no es un conjunto de *acciones pragmáticas* puesto que las acciones del rito apuntan hacia un orden simbólico, no utilitario, y, en general, como proceso semiótico, no está directamente asociado con la transformación utilitaria del mundo. Se puede argüir que los ritos mágicos son una excepción, puesto que la magia se propone causar un efecto directo en el mundo material, efectos contrarios, incluso, a las leyes de la naturaleza. En su clásico estudio sobre la magia, Malinowski afirma que “magia y religión no son solamente doctrina o filosofía, ni cuerpo intelectual de opiniones, sino un modo especial de conducta, una actitud pragmática que han construido la razón, la voluntad y el sentimiento a la vez” (1948: 6). Cuando Heller señala el carácter pragmático de la vida cotidiana se refiere a que en ésta, cada día, se realizan acciones destinadas a resolver las exigencias propias de las necesidades humanas –físicas, culturales, estéticas, comunicativas, alimentarias, sanitarias, económicas–, de modo que las operaciones que se ejecutan no tienen, al menos como función primaria o privilegiada, un carácter simbólico. El rito, por el contrario, en el espectro de las acciones humanas se desplaza hacia los imaginarios, de los cuales, al mismo tiempo, se alimenta; privilegia las significaciones y representaciones que los seres humanos necesitan para desplazarse, sin conflictos graves, entre los territorios que han asumido como propios y que le permiten diferenciarse de “los otros”.

Así mismo, en el rito no predomina el *economicismo*, que Heller entiende como predominio de la probabilidad entre las actividades del hombre y las consecuencias de éstas. En el rito no hay probabilidades que analizar para el desarrollo del mismo, pues su estructura está fijada, sus participantes conocen la partitura establecida y, salvo en raras ocasiones, dicha partitura es respetada. El rito, antes que en dominio de la probabilidad y del relativismo, se inscribe en el dominio de lo absoluto: se alimenta de “verdades” y de allí deriva su eficacia simbólica, esa “propiedad inductora” que Lévi-Strauss deriva de la creencia del individuo y de la sociedad donde éste vive (1976).

En cuanto a la *ultrageneralización* que predomina en la vida cotidiana, observamos que en el rito, por el contrario, cada ejecución (*performance*) es única en sí misma, justamente por la capacidad del rito para eventualizar estructuras, como afirma Grimes (1982). En efecto, la realización de un rito no es mera *repetición* como sí lo son, en general, las acciones de la vida cotidiana. La ejecución de un rito es siempre única, pues su esencia es, insisto, no la *repetición* sino la *realización* de un acto único, no es una copia de un acto alguna vez realizado previamente, sino que es el *mismo* acto, pues en fin de cuenta esta

mismidad es la que le confiere su poder simbólico. En este sentido, la misa que realiza un sacerdote en un tiempo y un espacio particulares, con personas y sacerdotes específicos, no es sino la realización de las *mismas* acciones que Jesús hizo dos mil años atrás³. Es, pues, el carácter de *unicidad* y *mismidad* del rito lo que, finalmente, lo separa de las acciones de la vida cotidiana caracterizadas por la repetición y la analogía.

La vida cotidiana, a diferencia del rito, se caracteriza por su *continuidad* en el tiempo, por su adhesión a un espacio; y esa continuidad, a su vez, está articulada en la repetitiva *sucesión* de acciones que crean microculturas que dan un sentido básico de identidad y pertenencia.

La experiencia mística

La experiencia mística tiene que ver con “la unión del hombre con la divinidad, de los grados de esta unión y de la vida contemplativa y espiritual en Dios” (www.wordreference.com). La Teología Mística es la “Parte de la teología dogmática y moral que se refiere a la perfección de la vida cristiana en las relaciones más íntimas que tiene la humana inteligencia con Dios” (DRAE). Según nuestra hipótesis, la experiencia mística supone un no-tiempo, una experiencia *a-temporal*, que implica un *extrañamiento* total de la vida cotidiana, que a menudo supone la realización previa de un rito, y que se desarrolla en una escala temporal diferente a la de éste y a la de aquélla.

“Con la aparición del ritual somos totalmente transportados en otro plano de la realidad. Es un mundo ordenado, como el mundo ordinario, pero sus reglas son diferentes, y los modos de la realidad ordinaria no aplican” (Goodman, 1992: 33-34).

La experiencia mística, que Goodman llama *trance religioso*, es un estado alterado de la conciencia, al que se llega a través de un ritual o de conductas ritualizadas que en algunos casos utilizan bebidas (licor, alucinógenos, etc.),

3 Para un análisis de la temporalidad ritual en el rito de la fiesta contemporánea ver Matus Madrid (2000). Véase también Carretero (2006): “La cultura de la fiesta actual recobra, en la multiplicidad de sus manifestaciones, un denominador común: la insólita capacidad para congelar el tiempo, para evaporar la vivencia característica de la temporalidad gobernante en la racionalizada cotidianidad. Dicho de otro modo, en este espacio/tiempo festivo se diluye, se escamotea, la reglamentada y encorsetadora experiencia del tiempo ordinario, provocando la experiencia de estar ubicado fuera del *tiempo real*, en un *illo tempore* semejante al tiempo sagrado” (2006: www).

en otros recurren a la danza y la música, a olores y objetos, y también, en otros casos, parten del discurso y la gestualidad. En muchas de estas ocurrencias los actores hablan de una anulación completa de la noción y de los parámetros temporales⁴.

Según nuestra hipótesis, la experiencia mística se caracteriza por profundos procesos de *éxtasis*, en una primera etapa, y de *suspensión*, en una segunda. Gracias a la primera, los actores involucrados comienzan a sentir una diferenciación en sus estados anímicos, un proceso que puede convertir al callado y tímido en expresivo y agresivo. Ese proceso de progresivo *éxtasis* no es sólo sentido por los actores envueltos en una experiencia mística, sino también por quienes los observan. Luego se produce, como consecuencia, una *suspensión* objetiva de la realidad cotidiana pues el actor siente que está en otro espacio, en otro tiempo, incluso con otros actores, donde todos pasan de una suerte de *tiempo personal* a un *tiempo transpersonal* en el que la *suspensión* mística crea lo que Goodman, como vimos, ha denominado “realidad alterna”, la que implica, a su vez, un tiempo alterno.

El rito y su estructura temporal

Para analizar la estructura temporal del rito es necesario relacionarlo con el proceso del cual emerge. En 1982 Grimes afirmaba que “cuando el significado, la comunicación o la representación (*performance*) se hacen más importante que la función y el fin pragmático, entonces la ritualización ha comenzado a ocurrir” (1982: 36). En 2000 agregaba que la ritualización es una categoría intermedia o de transición entre lo ritual y lo no ritual, “una zona limbo (...) en la cual las actividades son tácitamente ritualísticas” (2000: 29). Por su parte, Bell insiste en la transformación *cualitativa* que el rito produce, una transformación que, para nosotros, afecta el imaginario temporal:

Usaré el término ‘ritualización’ para dirigir la atención hacia el modo en que ciertas acciones sociales se distinguen estratégicamente de otras acciones (...) La ritualización tiene que ver con diversas estrategias cultu-

4 Vargas define el trance como “Ritual donde se dan manifestaciones psicósomáticas convulsivas del médium o el ‘paciente’ de una manera inconsciente, debido a la ‘incorporación’ de un espíritu negativo o positivo por influencia directa. Se le pide al ‘portal’ su intervención para proteger al ‘invadido’. En caso de que insista el hecho, entonces se flagela como medida extrema” (1987: 169).

rales para distinguir algunas actividades de otras, para crear y privilegiar una *distinción cualitativa* entre ‘sagrado’ y ‘profano’, y para adscribir tales distinciones a realidades que se considera trascienden los poderes de los actores humanos (Bell, 1992: 74).

Para construir culturalmente esa “distinción cualitativa” entre sagrado y profano, con los variables matices entre un extremo y el otro, la ritualización parte de un /extrañamiento/ temporal, de una /separación/, de un *desplazamiento* desde el tiempo de lo cotidiano; parte de la transformación de la /continuidad/ y de la /sucesión/ temporal cotidianas en un tiempo aparte, extra-cotidiano. ¿Cómo semiotizamos y cómo percibimos ese “extrañamiento temporal”? Porque, entre otras estrategias semióticas, articulamos y observamos:

- a) Un discurso diferente
- b) Una actitud corporal distinta
- c) Una vestimenta diversa
- d) Una nueva ‘formalidad’
- e) Una especial ‘emocionalidad’

La estructura temporal del rito, a medio camino entre la vida cotidiana y la experiencia mística, tiene, al menos, tres componentes, uno que llamaré *interno*, otro que llamaré *externo* y un tercer tiempo compuesto que llamaré *múltiple*.

Tiempo interno

En cuanto al *tiempo interno*, el rito se estructura en una sucesión que es consecuencia de la sintaxis en la que se articulan las acciones que lo componen, y que deben desarrollarse en una línea temporal propia, ajena a la línea temporal de la cotidianidad, con la que no se confunde sino que, por el contrario, se distingue claramente. Es en esa línea temporal propia donde los símbolos rituales adquieren su dimensión semiótica específica, pues es allí donde actualizan sus sentidos particulares y donde, en términos de Turner, se origina esa *comunitas* que une a los participantes⁵: “La temporalidad ritual es al mismo tiempo expe-

5 Turner opone *comunitas a estructura*, ambas entendidas como dimensiones sociales, y señala que la primera “emerge donde la estructura social no está” y “abarca la totalidad del hombre en su relación con otros hombres totales (...) Comunitas penetra a través de los intersticios de la estructura, en la liminalidad; en los bordes de la estructura, en la marginalidad; y debajo

riencial y parte de una realidad comunitaria, la realidad de la *comunitas* que es creada en el ritual” (Houben, 2003: 468).

En este tiempo interno se crea una *tensividad* propia de la *duratividad* que generan las relaciones entre acciones y actores en un espacio determinado. Es en esa dinámica, en la que interactúan múltiples códigos semióticos, donde la sucesión *actor à acción à actor à acción* crea, en sí misma y para sí misma, una nueva *tensividad* que es propia del rito y que la diferencia de la temporalidad que caracteriza la vida cotidiana. Greimas, al referirse a la semiosis del texto, define la *tensividad* como “la relación que contrae el sema durativo de un proceso con el sema terminativo” (1979: 388). Si trasladamos esa noción al plano de la sintagmática ritual, veremos que las particulares acciones de los actores configuran en su sucesión y en su particular articulación un *tiempo ritual* que, incluso, se mide en unidades diferentes al del *tiempo cotidiano* o *tiempo mundano* (Rappaport). Esa diferencia es palpable –a nivel individual y social– cuando se analiza la vuelta a la cotidianidad que ocurre entre las ejecuciones de un mismo rito o cuando un rito es consecuencia “natural” de otro. Así, por ejemplo, cuando el rito del primer entierro *wayuu* finaliza, los participantes “retornan” al tiempo de vida cotidiana, marcado por horas, días, meses y años, para esperar un nuevo *tiempo ritual*, aquel en el que se realiza el segundo entierro del cuerpo, momento en el cual ocurre un nuevo desplazamiento de la organización temporal, pues la vida cotidiana se pone, si se quiere, entre paréntesis, para acceder, individual y colectivamente, a una nueva dimensión del tiempo⁶.

Tiempo externo

En cuanto al *tiempo externo*, el rito se caracteriza, como se ha dicho, por un desplazamiento de la continuidad temporal propia de la cotidianidad; es en el marco y desde esa cotidianidad donde emerge un nuevo nivel que sitúa el tiempo del rito en otra dimensión. Así, el tiempo externo es aquel que sirve de marco al rito, está compuesto por relaciones que éste contrae con el mundo exterior, del cual él es también parte pero del cual se diferencia. De este modo,

de la estructura, en la inferioridad (...) Buber señala la naturaleza espontánea, inmediata y concreta de la *comunitas*, como opuesta a la naturaleza no gobernada, institucionalizada y abstracta de la estructura social” (1980: 126-27). Finalmente, *comunitas* “presenta la sociedad como una totalidad indiferenciada, homogénea, en la cual los individuos se confrontan integralmente unos a otros, y no como ‘segmentados’ en status y roles” (177).

6 Para un análisis del velorio y entierro *wayuu* ver Finol y Fernández (1999).

cuando los fieles católicos participan en una misa saben que al mismo tiempo que el rito se desarrolla, otras acciones, con otros actores, en un tiempo cualitativamente diferente, también se desarrollan; y que, además, ellos mismos son parte de esas otras acciones pero que, momentáneamente, están “alejados”, “segregados”, “apartados”, “separados” de ellas. Es en esa articulación entre el rito y el mundo exterior donde se establecen las fronteras, difusas y dinámicas, es cierto, entre una temporalidad interna ritual y una temporalidad externa a la que marca y de la que, sin embargo, se diferencia. El tiempo externo es aquel que se sitúa entre los intervalos que se sitúan entre la disyunción (separación) de la vida cotidiana y la conjunción (reincorporación) en ésta. En ese periodo, se pasa del *tiempo mundano*⁷ al *tiempo ritual*.

Tiempo múltiple

El tercer componente de la estructura temporal del rito propongo llamarlo *tiempo múltiple*⁸ y se refiere a la capacidad del rito de articular, por convergencia, el pasado, el presente y el futuro, a los cuales otorga una unidad imaginaria, no por ello menos real, en la cual los acontecimiento del pasado se *eventualizan*, es decir vuelven a ocurrir (y no solamente a repetirse); los del futuro se pre-figuran y ambos, pasado y futuro, se experimentan (¿experiancian?) en la acción ritual presente. Este *tiempo múltiple* es posible gracias a la suspensión del tiempo mundano propio de la vida cotidiana, una suspensión que el rito

7 Preferimos la noción de *tiempo mundano*, propuesta por Rappaport (1999), a la de *tiempo profano*, propuesta por Eliade (2006 [1951]), ya que esta última está fuertemente asociada a los ritos religiosos, lo que excluye los ritos seculares.

8 Cuando ya estamos por entregar este manuscrito a los editores, ha llegado a nuestras manos un texto del antropólogo mexicano Raymundo Mier, en cuyas páginas encontramos una sorprendente (y grata) coincidencia con algunos de los planteamientos que he venido desarrollando, en particular en lo relativo al *tiempo múltiple*. Mier, en un agudo texto en el que relacionan los *tiempos rituales* con la experiencia estética, atribuye al ritual la “capacidad para congregar múltiples y heterogéneas experiencias del tiempo” (1996: 97); y agrega luego que el ritual tiene “a una particular densidad de la representación, quiere decir *simultaneidad y pluralidad de los tiempos* invocados en el vínculo simbólico” (105, subrayados nuestros). Esa capacidad se deriva, según Mier, por un lado, del proceso de *evocación* propuesto por Turner (1967), el cual es “una interrupción de la corriente del *presente* y una restauración fragmentaria del *pasado*” (105, subrayados nuestros); y, por el otro, porque “el símbolo ritual despliega en esta articulación paradójica entre creación y preservación de vínculos de valor y morales uno de sus mecanismos de *temporalidad* privilegiados: la materia del símbolo ritual desarticula la *sucesión cronológica* de los hechos” (104, subrayados nuestros).

deriva del mito, cuya vocación conocida es la trascendencia del tiempo. Como afirma Carretero, “En el rito se suspendería el tiempo profano, para proyectarse en una evocación de ese tiempo primigenio y trascendente que nutre de sentido al presente” (2002: 24). Ya Eliade, en 1951, había prefigurado esta doble condición del rito: su capacidad para suspender el tiempo profano y su capacidad eventualizadora:

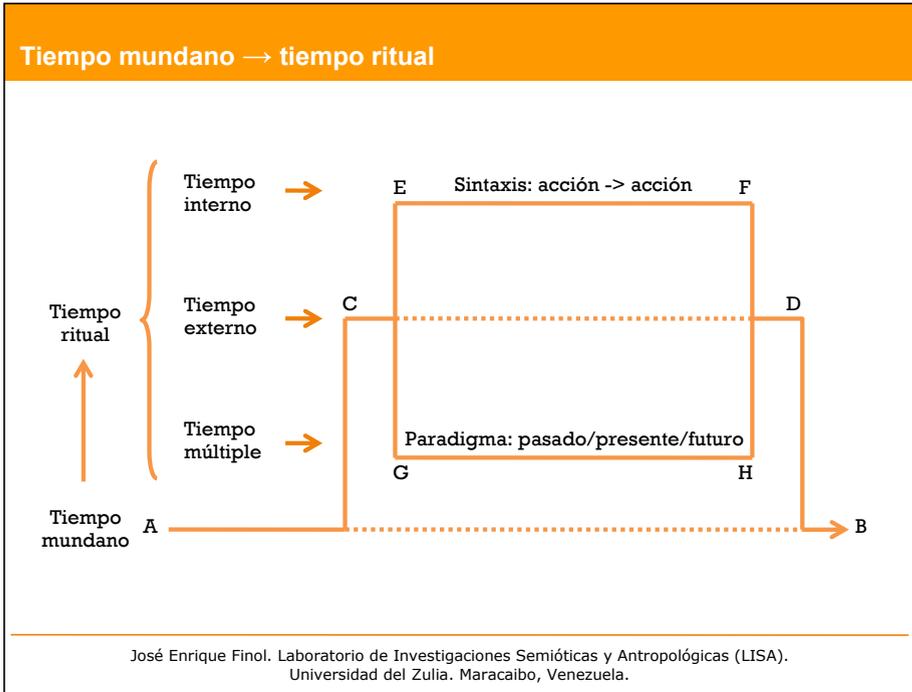
Un sacrificio, por ejemplo, no sólo reproduce exactamente el sacrificio inicial revelado por un dios *ab origine*, al principio, sino que *sucede* en ese mismo momento mítico primordial; en otras palabras: todo sacrificio *repite* el sacrificio inicial y *coincide* con él. Todos los sacrificios se cumplen en el mismo instante mítico del Comienzo; por la paradoja del rito, el tiempo profano y la duración quedan suspendidos (Eliade, 1951: 49).

El *tiempo múltiple* puede observarse, particularmente, en los ritos estacionales ligados a una estructura cíclica de la organización temporal. Si tomamos como ejemplo los rituales asociados con el Año Nuevo, veremos que en ellos se articulan las tres temporalidades propias del pasado, del presente y del futuro. Así, como dice Eliade, los rituales de Año Nuevo conservan “el prestigio del final de un *pasado* y el comienzo de una *‘vida nueva’*” (2006 [1959]: 100). Lo relevante aquí es que el rito convoca y reúne en su ejecución el conjunto de las temporalidades sociales, para darles una dimensión mística, emocional y evocativa, gracias a la cual las rupturas y los conflictos se resuelven, el móvil equilibrio social se refuerza y la regeneración identitaria y cultural se continúa. El tiempo múltiple del que hablamos no es un tiempo de la sucesión sino “el tiempo sin tiempo” del que habla Rappaport, aquel que se separa del tiempo mundano, el mismo que Eliade denomina “tiempo mítico y sagrado” (1981: 57).

El rito articula un tiempo múltiple porque, en fin de cuentas, su vocación es la trascendencia, la eternidad, y para ello debe, necesariamente, apoyarse en el pasado para constituir y practicar su presente; o, dicho de otro modo, el presente ritual es tributario de un pasado que lo define, un pasado que el rito no sólo evoca sino que convoca y hace presente. Ahora bien, como afirma Eliade, ese tiempo pasado es “un Tiempo mítico primordial hecho presente”; se trata de un tiempo “indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible” (1981: 43). En virtud de ello, es posible definir el tiempo múltiple como una conjunción paradigmática, por oposición a la conjunción sintagmática propia del tiempo interno: mientras el primero se caracteriza por la coexistencia, el segundo se caracteriza por la combinación; mientras el primero es un “tiempo fuera del

tiempo”, caracterizado por la ausencia de intervalos y períodos, o, en palabras de Rappaport, marcado por la eternidad, el segundo, por el contrario, es la sucesión de intervalos y períodos *en el interior* de la ejecución ritual.

A riesgo de sobresimplificar nuestra hipótesis, proponemos el siguiente esquema-resumen:



Como puede verse, el tiempo mundano *discurre* entre A à B, mientras que el tiempo ritual *discurre* entre C à [(E à F) + (G à H)] à D.

Conclusiones

Como hemos intentado demostrar, el rito revela sus particularidades características simbólicas y sociales cuando lo comparamos con la vida cotidiana, pues se trata de dos dimensiones fundamentales de la cultura y la organización de las sociedades. El rito es un tipo de estrategia social dotada de una gran efica-

cia simbólica –eficacia que se deriva de su densidad semiótica⁹, de su “excesiva capacidad significativa” (Houben, 2003: 467), pero también de su estructura formal–; y por ello tiene un “impacto en la organización del tiempo, la acción y el espacio en lo que puede ser denominado vida ‘mundana’ fuera de los rituales” (Houben, 2003: 468).

Para lograr una mejor delimitación de nuestro objeto de investigación creemos que ha sido útil señalar también las diferencias entre el rito y lo que hemos denominado “experiencia mística”. Es entre esos dos límites y vecindades que ha sido posible esbozar una semiótica del tiempo ritual basada en una visión fenomenológica, entendida como la que plantea Merleau-Ponty: “una reseña del espacio, del tiempo, del mundo ‘vividos’” (2003 [1945]):I)

El análisis del tiempo que hemos propuesto se fundamenta en los imaginarios y experiencias, individuales y colectivas, asociadas a la ritualidad, una fuerza cultural que permite articular activamente creencias, valores y actitudes hacia la vida. Si bien estos niveles de la temporalidad ritual que aquí hemos propuesto no son medibles ni cuantificables, no por ello son menos sentidos como parte de la experiencia que individuos y grupos perciben cuando participan en ritos, en particular en grandes ceremonias y liturgias, donde la eficacia de los símbolos cobra su máxima plenitud. En su análisis sobre la carencia de referencialidad histórica en los rituales védicos, Houben señala que:

En vista de que ni la experiencia personal ni la realidad comunitaria pueden ser medidas o calculadas directamente, el argumento debe apreciarse no como uno basado en evidencias medibles sino más bien como fenomenológico-filosófico (Houben, 2003: 469).

Por otra parte, es necesario señalar que los *desplazamientos* temporales que hemos sugerido se realizan en medio de una continuidad “naturalizada”, consentida, que impide rupturas inaceptables, capaces de amenazar la comprensión y la lógica de la organización cultural. Tales *desplazamientos* no son sólo la introducción de cambios en la secuencialidad rutinaria de la vida cotidiana o en la necesidad de enriquecer el mundo de la vida. Se trata de estrategias culturales que expresan la profunda necesidad, social e individual, de elaborar y reelaborar una identidad –dinámica, cruzada, heterogénea–; una identidad que

9 Hemos propuesto un análisis semiótico del concepto de eficacia simbólica desarrollado por Lévi-Strauss en 1949. En dicho análisis, se intenta demostrar que la eficacia simbólica está directamente relacionada con la estrategias y recursos semióticos utilizados para articular formas y significados que son los que generan la densidad semiótica (Finol, 2007).

permita vencer las amenazas del caos y la disolución; que permita, en medio del constante cambio, conservar la continuidad. En esas dinámicas estrategias culturales, la organización del tiempo (junto con la del espacio) cumple un papel determinante, pues el tiempo no sólo estructura la organización social, como la Sociología del Tiempo nos muestra, no sólo estructura los sistemas culturales, como la Antropología del Tiempo nos ha enseñado, sino que también, como nos enseña la Semiótica, el tiempo estructura nuestros procesos de significación y de incesante construcción de sentidos.

Referencias Citadas

- Adam, Bárbara. 1990. *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Augé, Marc. 1996. *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona (España): Gedisa Editorial.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory Ritual Practice*. New York: Oxford University Press
- Borges, Jorge Luis. 1971 (1956). *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*. En *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Carbonell Camós, Eliseu. 2004. *Debates acerca de la Antropología del Tiempo*. Barcelona (España): Universitat de Barcelona.
- Carretero, Enrique. 2002. Postmodernidad y Temporalidad Social. Revista *A Parte Rei*, Nº 24. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/convergencias>. Pdf. Última consulta: 23/10/2007.
- Carretero, Enrique. 2006. Lo imaginario disloca lo cotidiano. Revista *Imaginario*. [online]. Dec. 2006, vol. 12, Nº 13: 439-456. Available from World Wide Web: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-666X2006000200021&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1413-666X. Última consulta: 23/10/2007.
- Carretero, Enrique. 2008. "Postmodernidad y temporalidad social" <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/convergencias.pdf>. Última consulta: 23/10/08.
- Cassirer, Ernst. 2001(1944). *Antropología Filosófica*. México: FCE.
- Elchardus, Mark. 1988. The rediscovery of chronos: the new role of time in Sociological Theory. *International Sociology*. 3: 35-59.
- Eliade, Mircea. 1981(1956). *Lo Sagrado y lo Profano*. Madrid: Guadarrama.
- Eliade, Mircea. 2006 (1951). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé.

- Evans-Pritchard, Edward. 1939. Nuer time reckoning. *Africa*. 12: 189-216.
- Finol, José Enrique. 2007. *Rite et efficacité symbolique: une approche depuis la Sémiotique*. Communication at the 9th World Congress of Semiotics, International Association for Semiotics Studies, Helsinki/Imatra, junio 11-17.
- Finol, José Enrique y Fernández, José Ángel. 1999. Etnografía del rito: reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros. *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*. v. 6, n. 17: 173-186.
- Gell, Alfred. 1992. *The Anthropology of Time*. Oxford: Berg.
- Goodman, Felicitas. 1992. *Ectasy, Ritual, and Alternate Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- Greimas, Algirdas y Courtés, Joseph. 1979. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette Université.
- Grimes, Ronald. 1982. *Beginnings in Ritual Studies*. Washington D. C.: University Press of America.
- Grimes, Ronald. 2000. *Deeply into the bone. Re-Inventing rites of passage*. Berkeley: University of California Press.
- Gurvitch, Georges. 1964. *The spectrum of social time*. Londres: Reidel Publishing Company.
- Hall, Edward T. 1959. *The Silent Language*. New York: Doubleday Anchor.
- Heller, Agnes. 1972 (1970). *Historia y vida cotidiana*. Barcelona: Grijalbo.
- Hoskins, Andrew. 2001. Mediating Time: The temporal mix of television. *Time & Society*, 10: 213-233.
- Houben, Jan E. M. 2003. The Brahmin Intellectual: History, Ritual and "Time out of Time". *Journal of Indian Philosophy*, 30: 463-479.
- Leach, Edmund. 1971. *Replateamiento de la Antropología*. Barcelona: Seix Barral.
- Lévi-Strauss, Claude. 1976 (1957). *Antropología Estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Malinowski, Bronislaw. 1948. *Magia, Ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Matus Madrid, Christian. 2000. Tribus urbanas entre ritos y consumos. El caso de la discoteque Blondie. *Revista Última Década*, N° 13. Viña del Mar: Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas: 97-120.

<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/195/19501305.pdf>. Última consulta: 24/10/08.

- Merleau-Ponty, Maurice (2003 [1945]). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Mier, Raymundo. 1996. Tiempos rituales y experiencia estética. En *Procesos de Escenificación y Contextos Rituales*, E. Geist (comp.). México: Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, S. A.
- Millán, José Antonio. S/F. *La escritura del rostro*. <http://jamillan.com/rostro.htm>
- Molwickpedia. Teoría del Tiempo. <http://www.molwick.com/es/ecamor/120-definicion-segundo-metro.html#Fisica>. Última consulta: 14/11/08/.
- Novotny, Helga. 1992. Time and Social Theory: Towards a Social Theory of Time. *Time & Society*, 1: 421-454.
- Parret, Herman. 2008. *Epifanías de la presencia. Ensayos semio-estéticos*. Lima: Universidad de Lima.
- Pronovost, Gilles. 1989. The transformation of social time in modern societies. *Current Sociology*. v. 37, n. 3: 19-36.
- Pronovost, Gilles. 1996 *Sociologie du Temps*. Paris: De Boeck & Larcier.
- Rappaport, Roy. 2005. Ritual, Time, and Eternity. *Zygon. Journal of Religion & Science*, v. 27-1: 5-30.
- Roche, Maurice. 2003. Mega-events, Time and Modernity: On Time Structures in Global Societies. *Time & Society*, 12: 99-126.
- Shanks, Michael, Tilley, Christopher. 1987. *Social Theory and Archeology*. Oxford: Polity Press.
- Sorokin, Pitirim y Merton, Robert. 1937. Social Time: A Methodological and Functional Analysis. *American Journal of Sociology*. 42: 615-29.
- Turner, Victor. 1980. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, Madrid: Siglo XXI.
- Turner, Víctor. 1969. *The Ritual Process*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vargas, César. 1987. *Estudio Etnográfico del Comportamiento Mágico Religioso en la Venezuela Contemporánea*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Saint-Exupéry, Antoine de. 1943. *El Principito*. Madrid: J. C. Sáez Editor.
- Steimberg, Oscar. 2005. *El pretexto del sueño*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.

Ritos, mitos y visión del mundo

La historia azteca, una construcción ritualizada del Ser y un modelo sagrado del mundo

Franklin Cañizales Méndez

Departamento de Historia del Arte

Facultad de Humanidades. Universidad de Los Andes

Mérida, Venezuela.

fcmz@msn.com

Resumen

La *historia Azteca* no fue un registro fiel de un pasado real, sino una *construcción ritual* que buscaba proyectar una *imagen de un orden deseado, de un modelo sagrado del mundo*. Este artículo propone una mirada de la *tradición histórica azteca* como la construcción de un *corpus mítico-histórico* enmarcado como *performance ritual dentro de un procedimiento de migración – peregrinación* desde su nacimiento en el lugar de origen de *Aztlan*, hasta la fundación de *México Tenochtitlan*, como el lugar de asentamiento final y centro de expansión de su imperio. Proceso ritual donde cada una de sus fases corresponde con un cambio de *estado del Ser* de los Aztecas. Metodológicamente estudiamos el ritual desde del concepto propuesto por *Roy A. Rappaport* que desde la teoría semiótica de *C. S. Peirce*, reconoce un variado número de mensajes litúrgicos y canónicos que en los diferentes niveles del ritual pueden manifestarse bajo la forma de *símbolos*, algunas veces como *iconos* y de manera más limitada como *índices*. Ordenes y mensajes que son dependientes uno del otro, asegurándose que la información sea comprendida y ejecutada de manera concreta en cada acto del ritual y conlleve la transformación de las condiciones del *estado del Ser* de los participantes. *Estados del Ser* correspondientes al tipo de *competencia*

modal del Ser, como lo propone A. J. Greimas. La *tradición histórica Azteca* vista como un *procedimiento ritual*, nos permite entender la *transformación socio-cultural de los aztecas* que les llevó a gobernar un imperio sobre un amplio territorio mesoamericano.

Palabras claves: Aztecas, mexicas, rito, migración-peregrinación, Mesoamérica, modelo sagrado del mundo, estados del ser.

The azteca history, a ritualized construction of the being and of a sacred model of the world

Abstract

The Aztec history was not a faithful registration of a real past, but a *ritual construction* that looked for to project an *image of a wanted order*, of a sacred model of the world. This article proposes a look of the *Aztec historical tradition* as the construction of a *mythical-historical corpus* framed as *ritual performance inside a migration - pilgrimage procedure* from their birth in the place of origin of *Aztlán*, until the foundation of *Mexico Tenochtitlan*, as the place of final establishment and center of expansion of their empire. Process ritual where each one of their phases corresponds with a change of *state of the Being* of the Aztecs. Methodologically we study the ritual from of the concept proposed by *Roy A. Rappaport* that from the semiotic theory of *C. S. Pierce*, recognizes a varied number of liturgical and canonical messages that in the different levels of the ritual they can show under the form of *symbols*, sometimes as *icons* and in a more limited way as *indexes*. Order and messages that are dependent one of the other one, making sure that the information is understood and executed in a concrete way in each act of the ritual and bear the transformation of the conditions of the *state of the Being* of the participants. *States of the Being* corresponding to the type of *competition modal of the being* as propose *A. J. Greimas*. The *tradition historical Aztec* seen as a *ritual procedure*, allows us to understand *the socio-cultural transformation of the Aztecs* that took them to govern a empire on a wide Mesoamerican territory.

Key words: Aztec, Mexicas, rite, migration-pilgrimage, Mesoamerica, sacred model of the world, states of the being.

Introducción: La cultura mexicana (azteca) y la tradición cultural mesoamericana

Abordar el estudio de la historia de una sociedad como la *Mexica*, comúnmente conocida como *Azteca*, es al mismo tiempo indagar en el testimonio socializado de dicha cultura, en sus mitos, sus ritos y en su producción cultural en general. Testimonios o registros que destacan su importancia como contenedores de una reproducción particular de su *etnicidad*, esto es, de su *identidad particular*. Identidad ligada a la aprehensión de *su idea o modelo del mundo*, a esa manera cultural de interpretar el mundo natural y social, que en sociedades como la *azteca*, dependía de un *nivel de conciencia*, que estaba fuertemente sustentada sobre un *sentido sagrado del origen del mundo y de la vida misma*. De donde las relaciones entre *teoría y práctica* en todos los órdenes de la vida social, se planteaban sobre la base de la *manifestación de lo sensible*, como lo era la “conciencia habitual” o “sentido común”, y no sobre el nivel de *conciencia de análisis crítico y reflexivo* de la realidad. Esto no quiere decir que todo su sistema *cognoscitivo – estimativo - valorativo* haya carecido de contenidos fruto de un análisis sobre el mundo natural y social, sino que dichos contenidos se asumían de manera acrítica al estar “enmascarados” tras la manifestación sensible sobre esa interpretación sagrada de la vida (Navarrete Sánchez, 1990).

En el *nivel de la realidad sensible*, entraba en juego el mundo conocido y el no conocido, la naturaleza de las cosas y un sistema imaginario coherente que permitía crear dispositivos culturales, fueran materiales o no materiales, bajo los auspicios de su *modelo del mundo*, que se presentaba como un *ideal inspirador*. En las sociedades prehispánicas americanas la práctica social creadora lo representó ese *ideal inspirador*. Ese ideal fuertemente influido por lo sagrado, desde el principio proyectaba cuál debería ser *el modelo y las formas* a crear, e igualmente cuáles serían *los medios de expresión* (Sánchez Vázquez, 1972), que como cualidades eran la manifestación de *una estética de la identidad*. Entendemos aquí por *estética de la identidad* la manera como los hombres se relacionan, en el ámbito de lo sensible, con sus expresiones materiales o espirituales, de acuerdo con una idea del mundo, y a las normas culturales que, determinadas por un desarrollo histórico particular, permiten crear un lenguaje que es referente de los contenidos culturales que están valorados socialmente (Navarrete Sánchez, 1990).

Indagar en los registros materiales, pero también en los registros no materiales de la sociedad azteca, conduce directamente al encuentro con un discurso que consustancialmente está vinculado con la reconstrucción de su pasado,

de sus orígenes, esto es, con su *historia particular*. Pero la historia azteca en sí misma, no es un registro fiel de un pasado real, sino la imagen proyectada de un orden deseado, de un modelo del mundo (Duverger, 1987). Si bien casi todas las contingencias ideológico-religiosas o hechos históricos de la cultura azteca fueron consignados textualmente en diferentes clases de registros, ya fueran en sus “*amoxtli*” (libros), en murales o en esculturas, en sus templos y palacios, en la cerámica y textiles, o en cualquier otro medio, la norma que guiaba su realización se cimentaba sobre ese *modelo ideal* que estaba sustentado en *un pensamiento mitologizado y en un proceder ritualizado del Estado del Ser como grupo social*.

Para entender cómo estaba constituido ese *modelo sagrado del mundo* en la cultura azteca hay que partir de un acercamiento de manera resumida de su tradición histórica¹, que permita su ubicación en el contexto socio-cultural americano, así como interpretar los elementos que caracterizaban su pensamiento cultural. Lo primero que debemos tener en cuenta en el reconocimiento de la cultura azteca, es que formó parte de un contexto cultural mayor que ha sido identificado como Mesoamérica², contexto cultural con el que se reconoce una tradición cultural común a un conjunto de sociedades que estuvieron asentadas en un área territorial de gran diversidad geográfica y ambiental, que abarcaba desde el norte de México hasta el noroeste de Costa Rica, pertenecientes lingüísticamente a diferentes familias como la maya, zoque, totonaca, trique, zapoteca, chinanteca, otomangue, tlapaneca, tarascos, otomí, nicarao, nahua y otras³. Y que históricamente se extendieron, con el comienzo de la agricultura, a través de un período temporal que abarcó desde el 1500 a.C., aproximadamente, hasta 1521 d.C. con la llegada del conquistador europeo.

Dicha tradición cultural común, a grandes rasgos, consistió en el desarrollo de sistemas socio-culturales sustentados básicamente en el cultivo del maíz, del frijol (judía), de la calabaza, el jitomate (tomate rojo) y del chile (ají),

1 Identificamos con el término *tradición histórica* a todo el conjunto de narraciones registradas en códices pictográficos y crónicas, que informan sobre el origen y desarrollo del pueblo azteca, que en sí es una fusión de un variado número de hechos mitológicos, de leyendas y de hechos históricos, en función de la construcción de una proyección de un *orden deseado*. Orden que propone la creación de un *modelo del mundo* particular, expresión de la identidad cultural del pueblo *azteca*.

2 Concepto introducido por Paul Kirchhoff en 1943. Propuesta que fue y sigue siendo la referencia para la definición de área cultural mesoamericana.

3 Las familias lingüísticas citadas aquí sólo tienen un carácter referencial.

generalmente obtenidos por medio de avanzados sistemas de irrigación; en la creación de complejos conocimientos de carácter astronómico y calendárico asociados a la producción agrícola y al control del sistema político-religioso; la elaboración de un sistema de creencias cosmogónicas y prácticas religiosas que instrumentaron rituales complejos, casi siempre con implementación de sacrificios humanos y de animales. Desarrollo de centros urbanos ceremoniales con una arquitectura religiosa caracterizada por la elaboración de pirámides (representación artificial de la montaña sagrada del origen), la construcción de templos-canchas para el juego de pelota (espacio de encuentro de los niveles cósmicos), así como templos-observatorios para el estudio del cielo. Y por su puesto, la creación de sistemas de escritura basados en la instrumentación de *figuraciones glíficas* o *ideogramas*, que permitían el registro de la tradición oral, donde hace aparición, aparte de la talla en piedra, el libro (*amoxtli*) que elaborándose en gran número, constituyeron el medio de registro común que detallaba todos los acontecimientos históricos, mitológicos, procesos adivinatorios, conquistas o genealogías de los gobernantes.

Esta tradición cultural común mesoamericana siendo una constante cultural a todos los pueblos del área, sin embargo no condujo a la construcción de una historia común para todos. Cada comunidad tuvo su propio origen, sus propios mitos, su propia tradición histórica y su propia identidad, de allí que se instaurara una diversidad en la práctica cultural y surgieran las diferencias históricas entre las sociedades mesoamericanas, permitiendo así reconocer una especificidad y una identidad cultural propias para cada una de ellas. Así, la cultura azteca compartiendo rasgos culturales comunes al resto de los pueblos mesoamericanos, construyó una identidad cultural particular a través del desarrollo de una historia propia, en el que se mezclan hechos históricos reales con escenas mitológicas, enmarcados por una *construcción ritual* que buscaba la construcción de un orden o modelo del mundo deseado.

La tradición histórica particular azteca, construcción ritualizada de su modelo sagrado del mundo

Hablar de los aztecas es traer a la mente un pueblo guerrero de origen *nahua*⁴ que después de una larga migración desde el norte, tuvieron como lugar

4 Los *Nahua* es un grupo perteneciente a la familia lingüística yutoazteca. Familia que, desde el punto de vista geográfico, se han extendido desde las Montañas Rocallosas en territorio de los Estados Unidos hasta Costa Rica.

de llegada y asiento final el centro urbano-ceremonial de México Tenochtitlan⁵. Lugar que desde su fundación se convirtió en el centro político, económico, religioso, social y cultural más poderoso del área mesoamericana, extendiendo su dominio imperial sobre un amplio territorio del país que hoy conocemos como *México*.

La presencia azteca en la división histórica americana correspondería a un *Período Posclásico* que iría desde el 900 d.C. hasta el 1521, cuando se produce su desaparición cultural con la conquista europea⁶. Sin embargo, el inicio de su presencia y asentamiento en el área lacustre de la meseta central de México, específicamente la correspondiente al *Lago de Texcoco*, en la parte central del gran *Lago de México*, se ha reseñado a partir del 1325 d.C. (López Austin y López Luján, 1996), (Fig. 1).

Una de las fuentes principales para el conocimiento de la tradición histórica azteca han sido los códices y documentos pictográficos de tradición tanto azteca como chichimeca de origen prehispánico y colonial, además de las *crónicas* de los primeros pobladores europeos y sus descendientes. Narraciones y descripciones que están configuradas primordialmente por una mezcla entre leyenda, mito e historia, constituyendo lo que aquí podríamos denominar un *corpus mítico-histórico* para un *performance* de un procedimiento ritual, que a través de un conjunto de revelaciones y acciones, manifiesto de la construcción y consolidación de un *espacio cultural* y de su *modelo sagrado del mundo*.

5 *México Tenochtitlan = En medio de la luna, junto a la piedra donde crece el nopal*. Este significado corresponde a una traducción icónica. Pero debemos entender que partiendo de un ajuste a las propias normas de la lengua náhuatl, los términos (nombres o topónimos) que se generan dentro de una *estructura mitológica* o dentro de una *estructura ritual*, antes que simples réplicas figurativas, o de parecidos con el mundo circundante, son manifestaciones del *ser y hacer* de las *entidades cósmicas*.

6 Para Mesoamérica se ha establecido una cronología cultural en base a 4 grandes períodos. El primero el *Pre-Clásico*, que abarcaría un *Pre-Clásico Inferior* (2.200 – 800 a. C.), un *Pre-Clásico Medio* (800 – 200 a. C.), y un *Pre-Clásico Superior* (200 – 0 a.C.). Un segundo período denominado *Protoclásico* (1 – 200 d. C.). Un tercer período correspondiente al *Período Clásico*, dividido en *Clásico* (200 – 650 d. C.) y un *Epiclásico* (650 – 900 d. C.). Y un último, el período *Post-Clásico* (900 – 1521).

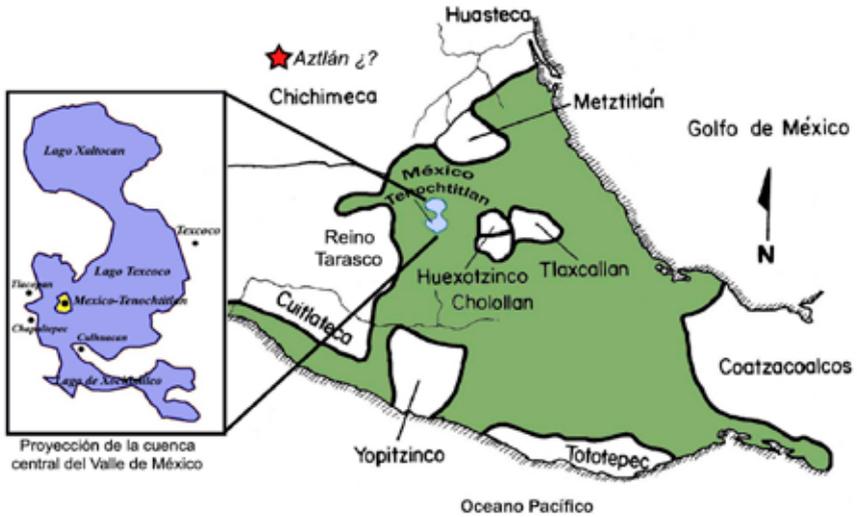


Fig. 1: Cuenca central del Valle de México y territorio aproximado del imperio mexica.

Arriba ubicación de Aztlan el lugar mítico de origen.

Diseño sobre un mapa del Atlas Histórico de Mesoamérica, p. 161.

Ritual: Concepto y Estructura

Para una comprensión de la tradición histórica azteca, dentro del marco de un procedimiento ritual, aclaremos primero, tanto el concepto de ritual que utilizamos para este trabajo, como algunos de los elementos que constituyen su estructura. Para este propósito hemos retomado el concepto propuesto por Roy A. Rappaport, que abarcando la mayoría de los elementos que lo constituyen, puede ser definido de la siguiente manera: Un *acto social* que tiene como rasgo distintivo el *desarrollo de un "performance" en secuencias* más o menos constantes (invariantes) de *actos formales y declaraciones verbales codificadas*, que de manera repetitiva, estilizada y, muchas veces pero no siempre, decorosa, tiende a realizarse en *espacios especiales y en tiempos establecidos por un calendario*. Ritual que dentro de su estructura manifiesta intrínsecamente el establecimiento de un contrato social, una moralidad, el concepto de lo sagrado, la noción de lo divino y un paradigma de la creación. Así como también la presencia intrínseca expresiva de dos clases de mensajes: los que se generan en la profundidad del ritual, y que se relacionan a *lo duradero* a la perpetuación de lo cósmico, a los aspectos permanentes de la naturaleza y de la sociedad; y

aquellos que se manifiestan en la superficie del ritual, y que están dirigidos a la inmediatez del aquí y el ahora, relacionados con las acciones, con la condición física y psíquica, social y cultural de los participantes del ritual. Y donde la consistencia y solidez de la estructura ritual está determinada por un *fuerte continuum* conocido como “órdenes litúrgicas”. Órdenes que con carácter imperativo, directivo y público, son una petición de actos y declaraciones verbales, que deben ser ejecutadas (performance), y las cuales establecen el sentido de organización, forma, regularidad y secuencia de la expresión del ritual. Ordenes sin cuya presencia sería imposible la existencia del ritual, ya que ellas son las que *codifican la información*, la organizan, autorizan su forma y la manera de expresarla. En sí mismas *las órdenes litúrgicas construyen el mensaje del ritual*. (Rappaport, 1979, 2001).

Se evidencia que la realización de un ritual encierra en sí mismo la “comunicación de algo”, pero también la “realización de algo”, que como información está articulada y codificada por las *órdenes litúrgicas*, que deben procurar la eficacia de dicha información para su comprensión y ejecución por los participantes. Rappaport destaca la importancia de la presencia de esas dos clases de mensajes en el ritual, que como generadores de mensaje sgnicos, los identifica dentro de la clasificación de Charles S. Peirce como *Simbólicos, Icónicos e Índices*, con los que se determinan las cualidades, relaciones y representaciones del ritual. De esta manera, los mensajes generados en el *nivel profundo del ritual* son conocidos como *mensajes canónicos*, que siendo mensajes que expresan lo duradero, se relacionan con las cosas o entidades no presentes como realidad, manifestándose generalmente bajo la forma de *símbolos*, algunas veces como *iconos* y de manera más limitada como *índices*. Y los mensajes generados en el *nivel de la superficie del ritual* denominados *mensajes índices*, que siendo aquellos que están relacionados con lo inmediato permiten distinguir el mundo real del imaginario-mítico (Rappaport, 1979, 2001).

La presencia de estas dos clases de mensajes deriva del riesgo que significa para la realización de un ritual depender sólo de la generación de *mensajes canónicos*, que teniendo un carácter *simbólico*, podían no ser entendidos por los participantes. Para evitarlo, el ritual se asegura de aumentar las magnitudes de la información generando los *mensajes índices*. Dentro de un ritual ambas clases de mensajes son dependientes uno del otro, asegurándose que la información sea comprendida y ejecutada de manera concreta en cada acto del ritual.

La propia existencia de un ritual está intrínsecamente relacionada con la transformación de las condiciones de los participantes, estableciendo para su

ejecución la presencia de *tres estados o pasos* por los que transita el participante, y que están organizados por las *órdenes litúrgicas*. Ante el riesgo de que un *performance continuo* oscurezca el sentido de los mensajes que genera el ritual, las *órdenes litúrgicas* establecen secuencias en el ritual, llevando a cabo la reducción de los procedimientos continuos y complejos a *unidades discretas*, eliminando con ello la ambigüedad de los mensajes, dejando claro *un antes y un después*. Así se puede observar que en el ritual se establece un *primer estado o acto de separación*, que corresponde al período en el cual los participantes aceptan participar en el ritual y alejarse del mundo ordinario y conocido para integrarse a otra realidad espacio-temporal propuesta por el ritual. Período caracterizado por el establecimiento de lazos de solidaridad, reconocimiento e identificación de los participantes, como también por la ejecución de acciones y declaraciones verbales ordenadas por la liturgia que lleven a promover y generar el segundo paso o acto del ritual. Luego los participantes entran a un segundo paso o estado intermedio, *el período liminal*, durante el cual se produce la epifanía, la revelación, el encuentro con lo divino, el paso a tiempos y espacios primigenios y la transformación de los participantes. Este *período liminal* se caracteriza por una falta de definición temporal, ya que su tiempo de ejecución puede durar horas, días, meses o hasta años. Y por último, se establece un *tercer estado o acto de re-agregación*, que está dirigido a la incorporación nuevamente del participante a su mundo real o a uno nuevo producto del cambio de condición o de realidad que se ha generado por la realización del ritual (Rappaport, 1979, 2001)

Ritualización migratoria y del estado del Ser en la tradición histórica azteca

La narración de la tradición histórica azteca tiene como rasgo primordial de su constitución la realización de un proceso migratorio, que constituía en sí mismo un *performance de un procedimiento ritual doble*, esto es, realizado en *dos temporalidades y en dos espacios diferentes* cuya ejecución buscaba la creación de un modelo sagrado del mundo. Sin embargo, junto al ritual del proceso migratorio coexistía otro modelo relacionado con su destino como pueblo, que podríamos denominar un “modelo ideal del Ser”⁷, correspondiente al tipo de *competencia modal realizante del /SER/* (Greimas, 1983), que se manifiesta

7 *Modelo ideal de Ser* que aquí sólo lo presentamos como referencial, ya que por el tipo de trabajo presente no permite la realización de un análisis narrativo de *Competencia Modal Realizante del Ser*.

en *la superficie de la estructura del ritual*. Hay que entender que la narración de la tradición histórica azteca era en sí misma un procedimiento ritual, que comportaba una *transformación socio-cultural* manifestando una “cadena de estados del ser”, que podemos reconocer como un */querer ser/*, un */deber ser/*, un */poder ser/*, un */saber ser/*, para lograr al final del ritual instaurar un */deber ser/* permanente. De esta manera, el rito conducía a partir de un *ideal mítico* a una *transformación socio-cultural* cuyo valor estaba en relación con la propia idea de */ser/* desde su origen, que lo anuncia como el *pueblo elegido*, condicionando de esta manera su destino en función de convertirse en el pueblo gobernante del mundo cultural mesoamericano (Ver Diagrama I).

El *primer performance del ritual* estaba relacionado con los estados del */querer ser/*, de un */deber ser/* y de un */poder ser/* (como futura posibilidad) de los aztecas, dentro de un ámbito espacial que cubre un recorrido migratorio desde el lugar de salida (de origen) hasta el primer lugar de llegada (la frontera con la meseta central de México). El *segundo performance* que ya se realiza dentro de un *espacio regional* y por lo tanto más identificado con una *peregrinación* más que una *migración* por darse alrededor del lugar de llegada (la meseta central en el gran Lago de México), y que finaliza con la fundación de *México Tenochtitlan*, que correspondió con las transformaciones de un */poder ser/* que involucraba a la vez un */saber hacer/*, para llegar a alcanzar un */saber ser/*. Y por último, lo que podríamos identificar como un *tercer performance del ritual*, que buscaba, a través de un *estado permanente de Liminalidad* imponer un */deber ser/*, vivir constantemente en la presencia de los dioses creadores.

La organización de las secuencias del procedimiento ritual, a partir de las *órdenes litúrgicas*, esta determinada, por una parte, por la *enunciación simbólica* de los topónimos y de los nombres de las deidades, que manifestándose como metáforas, se presentan a la vez como una *deixis referencial* de un *corpus mitológico* complejo, que generan otra variedad de *mensajes canónicos*. La presencia mítica era el fundamento clave que explicaba el origen del mundo, las partes y sustancias que lo componían, el origen de los hombres y de los objetos que existían en el mundo. Los *mensajes canónicos* elaborados dentro de la *tradición histórica azteca* y dentro del *corpus mitológico referencial*, forman en sí el *código cultural azteca*, cuya decodificación e interpretación develaban los componentes, formas y sustancias que constituían el *modelo sagrado del mundo*.

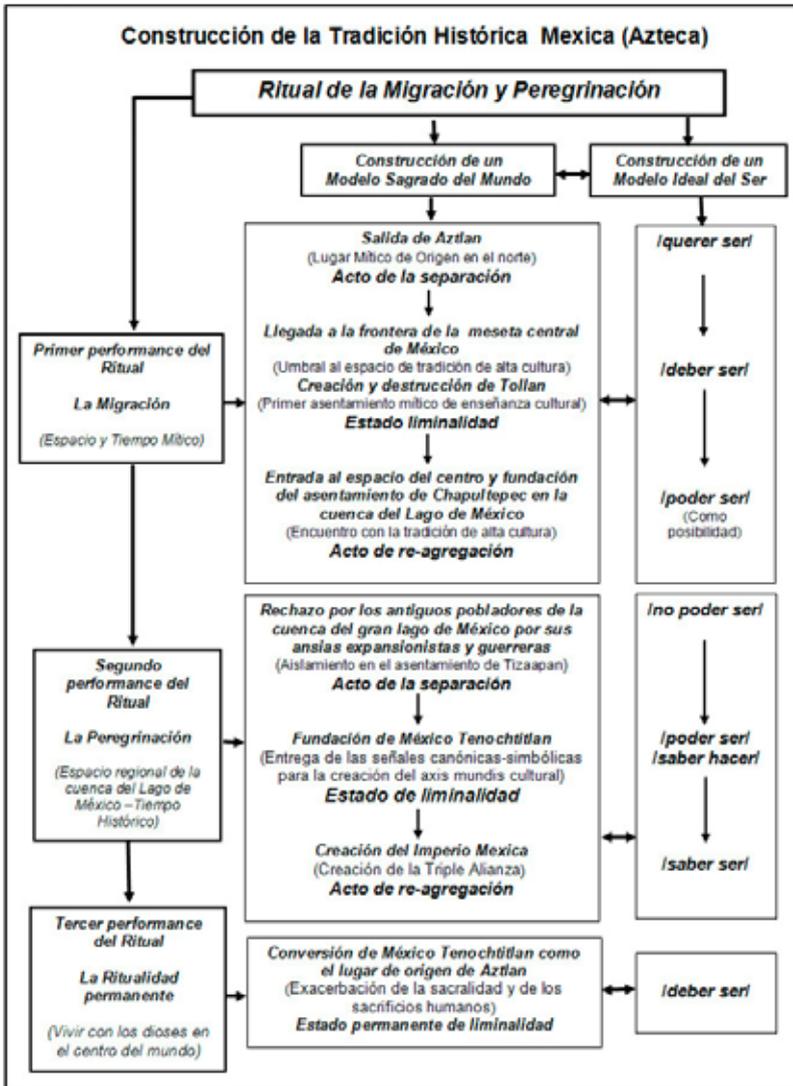


Diagrama 1

Los mitos a través de sus mensajes simbólicos buscaban no sólo conectar con el pasado o con el comienzo de los tiempos, ellos entregaban, después de hacer operativas sus metáforas, *la forma y la sustancia*, que como *cualidades*

eran dos *categorías asociadas a la creación* y que dentro del mito se conciben como una unión a través de la palabra. En un *orden litúrgico* como es el rito la mejor vía para superar la *informidad de la materia o sustancia* era por el uso de las palabras, permitiendo la enunciación y aseveración del *mundo natural* y la *solidez de sus objetos* en la mente de los hombres, esto es, su *iconización*. La operatividad de los *mensajes canónicos*, con su mediación a través de *íconos* que permiten la interpretación de dichos mensajes, condujo al establecimiento de un conjunto de *representaciones visuales* pictóricas y escultóricas, generando así otras referencias de carácter *icónico-índice*. Así surgieron registros visuales como el *Códice Boturini*, o los documentos pictóricos de la *Historia Tolteca-Chichimeca* (Figs. 2 y 3), que como fuentes para el estudio de la tradición histórica azteca manifiestan la *representación icónica del modelo sagrado del mundo* y la *manera de la realización ritual*.

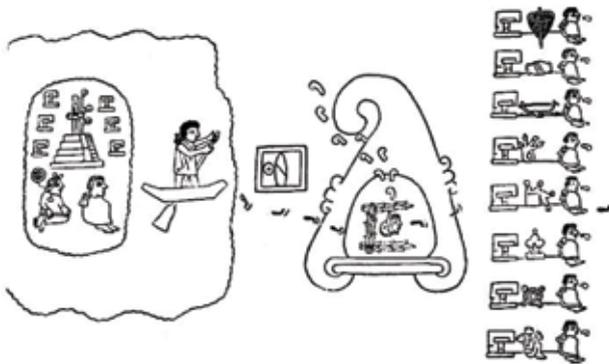


Fig. 2: Aztlán el lugar de origen insular. A la derecha el dios solar Huitzilopochtli dentro de la montaña da las órdenes a su pueblo. Al lado las ocho tribus que salieron antes que los aztecas. Fuente: Códice Boturini.

Documentos pictóricos que expresan el *proceso ritual* incorporando figuraciones de carácter *icónico-índice* que expresan la direccionalidad (huellas humanas), las condiciones físicas y psíquicas (gestualidades, pintura corporal, vestimentas y sacrificios), los cambios y transformaciones (glífos de montaña para los lugares de fundación y asentamiento), expresando así, los diferentes hechos y manifestaciones sagradas que se producían durante la migración azteca.



Fig. 3: Chicomoztoc, “lugar de las siete cuevas”.

Montaña con el gran útero materno de a la vez tiene siete pequeños úteros

Fuente: Historia Tolteca – Chichimeca, f. 16r.

El mito a través de sus *mensajes-símbolos* se presenta como un factor de *unificación de lo cósmico*, mientras que el rito por medio de sus *mensajes índices* se manifiesta como la realización (performance) para reunificar nuevamente lo cósmico, para reparar y renovar el mundo que se ha desgastado por la presencia e irrupción de lo temporal, del tiempo histórico y de los hombres. Puede decirse que el procedimiento ritual de la migración en la *tradición histórica azteca* buscaba entrelazar y *reunir el tiempo mítico con el tiempo histórico, que el espacio mítico se sobrepusiera al espacio histórico y que las deidades de la creación se hicieran presentes en el tiempo y espacio histórico*. De esta manera,

lo primigenio siempre estaba en el presente histórico como la fuerza que generaba la condición de ser y del existir de los aztecas.

Primer ritual de la migración: Del cielo a la tierra

La historia del origen azteca estuvo enmarcada por un proceso migratorio que da comienzo a partir de un lugar mítico denominado *Aztlan*, el “lugar de origen” o “lugar de la blancura”, para concluir con la llegada a la frontera de la meseta central del gran Lago de México. Con la salida de *Aztlan* se inicia la *primera etapa de la migración* y se genera el *primer acto ritual*, a partir del momento en que el dios *Huitzilopochtli* (dios tutelar solar) ordena a *los aztecas* salir de dicho lugar (Fig. 2). En la *tradición histórica azteca* se han conocido cuatro nombres con los cuales el dios tutelar los designó, el de *aztecas*, *nahuatlacas*, *tenochcas* y *mexicas*, pero son el primero y el último, los que están directamente relacionados con las dos grandes etapas del *proceso migratorio ritual*. Con el nacimiento e inicio de la migración el dios les otorga su *primer nombre*, con el cual serán identificados en esta primera etapa de la migración, el de “azteca”, “gente de Aztlan”. Nombre que se presenta como un *enunciado* que identifica su estado presente, representa un *ahora* de dicho momento inicial.

Aztlan en fuentes pictográficas de la *tradición cultural azteca* (*Códice Boturini*) y en fuentes coloniales como la *Crónica Mexicayotl* (Tezozómoc, 1998) lo ubicaron espacialmente en las regiones semidesérticas del norte del actual territorio mexicano. *Aztlan* en dichas fuentes es *representado icónicamente* como un lugar insular, que rodeado por agua se manifiesta como un *centro mítico-cósmico y lugar de origen* en el cual se encontraba *Chicomoztoc*, el “lugar de las siete cuevas”, un espacio interno que se manifestaba como el lugar de donde se nace, el útero terrestre, el *lugar mítico materno y paterno* como se puede observar en las fuentes pictóricas de *Historia Tolteca-Chichimeca* (Fig. 3). Sin embargo, la narración al asociar el nacimiento y salida de los *aztecas* de *Aztlan*, junto a su dios tutelar solar, remitía al mito de un *primer nacimiento del quinto Sol* (una quinta edad, la edad actual).

Aztlan se manifestaba como un *enunciado simbólico* que *re-envía* al lector, o mejor dicho al que escuchaba a través de la tradición oral, a un *corpus mitológico*, específicamente a los mitos relacionados con *el origen del cielo y de la tierra*, *el origen de la vida animal y vegetal* y *el origen de los hombres*. Los diferentes *mensajes simbólicos* contenidos en los mitos enunciaban los nombres de los dioses, que siendo expresiones metafóricas remitían a los diferentes *haceres* de los mismos en sus tareas de *creación del mundo y de su mantenimiento*.

Dioses como *Ometecutli*, el “dios de la dualidad”, creador de la vida; *Tlaltecutili* o *Mallinalxochitl*, la “diosa de la tierra” y madre de todo lo que crece en ella; *Quetzalcoatl*, “la serpiente emplumada” (la Vía Láctea en su ciclo de invierno-primavera), que era a la vez el *dios del viento*, el *dios que traía las aguas*, y uno de los dioses hacedores de la tierra (Sejourné, 1993). Igualmente era el dios que había creado a los hombres de esa última y quinta edad a partir de los huesos de los primeros hombres gigantes de pasadas *creaciones* (edades o soles) ya colapsadas, y además era el descubridor del maíz para su sustento.

El otro dios a quien se remitía era a *Tezcatlipoca*, “espejo humeante” asociado a la presencia del *fuego en el cielo* (la Vía Láctea en su ciclo de verano-otoño) y *fuego en la tierra* (calor del verano). Había sido junto a *Quetzalcoatl*, uno de los hacedores-modeladores de la tierra. *Aztlán* de la misma forma remitía a otros dioses, como *Tlaloc*, reconocido “dios de las aguas”, era el *mar primordial* sobre el cual descansaba la tierra, y además era el dios de la naturaleza.

La imagen de *Aztlán* implicaba comprender, a través de los *mensajes canónicos*, que su existencia era una *compleja relación de sustancias y materias*, que interpretadas como la presencia de dioses, conducía a la creación del mundo. Creación que en el *pensamiento azteca* se establecía como un *modelo* cuya característica primordial era la representación *de una tierra rodeada por agua, un modelo de insularidad cósmica* (Fig. 2).

Desde el mismo comienzo de la narración la presencia de *Aztlán* propone la necesaria existencia de una unión e interrelación de *tres niveles cósmicos* para la construcción del *modelo sagrado del mundo: el espacio celestial, el espacio terrenal y el espacio del inframundo o del abismo*. Aquí es manifiesta una de las *funciones del rito*, proveer a sus participantes, a través de sus *mensajes canónicos*, de una *representación icónica de las relaciones que como cualidad forman la organización de lo cósmico*, reduciendo con ello la posibilidad de errores, desvíos o desorden en la tarea de construcción del *modelo sagrado del mundo* que se pretende implantar en el nuevo espacio. *Aztlán es una revelación del origen como modelo para las posteriores fundaciones*. De allí que el *proceso ritual* desde su inicio anuncie y revele una de sus cualidades intrínsecas, la de manifestar el establecimiento de un *paradigma de la creación*.

En este comienzo de la *primera etapa del procedimiento ritual de la migración*, también están presentes los *mensajes índices*, que expresándose mediante las acciones, la condición física y psíquica, social y cultural suscriben el sentido semántico de la salida de *Aztlán* y el inicio de la migración. El *proceso migratorio* en sí mismo era una *tradicón cultural*, ya que mucho antes que los

aztecas, de *Aztlan* habían salido otras ocho tribus hermanas, que las diversas fuentes identifican como los huexotzinca, los chalca, los xochimilca, los cuitlahuaca, los malinalca, los chichimeca, los tepaneca y los matlatzinca (Fig. 2). Al ser los aztecas los últimos en salir del *lugar de origen*, implicaba el cierre de *Aztlan* como lugar de nuevos nacimientos promovidos por los dioses de manera directa. Los aztecas eran los últimos en nacer y como tal podrían verse como *los mejores hombres* en una escala de creaciones que se habían ensayado desde y durante las cuatro edades o soles anteriores. Lo mismo se aplicaba al dios tutelar, que como último sol representaba la última edad, *el quinto sol*. De esta manera, con la salida de los aztecas se cerraba un *ciclo mitológico cosmogónico*, y se iniciaba un *ciclo de continuidad mitológica de carácter antropogénico*, que de ninguna manera puede verse como el inicio de un *tiempo histórico*.

Es esta etapa los *mensajes índices* generados a *nivel de la superficie del ritual*, enmarcados por aparentes características geográficas y ambientales, como por el sentido referencial que tiene el inicio de un desarrollo cultural, llevó a los *aztecas* a concebirse como un pueblo nómada que iba en busca de una *tierra prometida*. Se presentaban a sí mismos como un pueblo de cazadores por tierras septentrionales. *Período de cazadores* que se asoció a un *mundo de naturaleza pura* a un *estado salvaje*, en una tierra llena de fieras salvajes, y que no era la *tierra prometida*. Esta visión del entorno del lugar de origen, manifestaba un rechazo, un estado de */no querer ser/*, generando a través de toda esta etapa de la migración el estado deseable y opuesto, el de un */querer ser/*.

Dicho mundo salvaje, sin embargo, era un espacio con que el pueblo azteca deseaba seguir unido, a pesar de alejarse de él. Una manera de mantener esa relación fue, por una parte, identificar con su *lengua náhuatl* los lugares; y por otra, la de querer dejar parte de su gente en dicho espacio. Esta última idea queda clara en el pasaje sobre el abandono con engaños a parte de su gente en dichas tierras tras robarles sus ropas, dejándolos en condición de desnudez. De esa manera, obligan a que parte de su pueblo, junto a otros pueblos que habitaban ya dichos lugares, a mantenerse en *condición salvaje*, poblando los espacios cerca del *lugar de origen*. El pasaje indica la necesidad de mantener en dicho lugar una especie de *memoria viviente* que afirmara su sentido de pertenencia sobre ese espacio. Como luego se entiende, esta parte de la narración esta referida a que ha sido un viaje por el cielo, y los abandonados se convierten en estrellas. El querer continuar la migración hacia el sur, determina esta primera etapa de su migración como un *primer acto del ritual: el acto de la separación*.

La segunda etapa del primer ritual migración se inicia con la entrada a un nuevo espacio, al espacio de la meseta central de México, que se comporta como periférico con respecto al futuro centro de México Tenochtitlan que será su asiento final. Este espacio periférico es, sin embargo, una puerta de entrada al centro que se caracterizaba por ser el lugar de asiento de antiguas culturas, y como tal, simbolizaban la frontera e inicio de la civilización. En este espacio la narración vuelve a adquirir todo un carácter mitológico, describiendo hechos que en sí representan un paso hacia la cultura, un paso hacia una condición indispensable para lograr la tierra prometida y el estado del Ideber serl. La presencia del nuevo espacio anuncia toda una carga de antigüedad asociada a la alta cultura, a la presencia de dioses poderosos, al desarrollo de sistemas agrícolas complejos, a la realización de grandes centros urbanos ceremoniales, ya desaparecidos para entonces, como el de Teotihuacan. Aquí el rito de la migración entra en su período liminal, el de la transformación, el de la revelación de las divinidades, el del encuentro con el tiempo de la creación en un nuevo espacio.

En este espacio ocurren hechos de gran importancia que ponen de manifiesto un conjunto de *haceres* que expresan una variedad de *mensajes canónicos simbólicos* y *mensajes índices*. Mensajes que están dirigidos a la revelación divina y a la ruptura definitiva y violenta con todos los elementos culturales que los ataban al espacio, al tiempo y a la cultura del origen. Los más destacados serían:

El primero, la orden por parte del dios *Huitzilopochtli*, de alejarse de la compañía de otras tribus que los habían acompañado y de continuar la marcha solos. *Mensajes índices* que ordenan la realización de una acción que manifiesta el deseo del dios de mantener a los *aztecas* como el *pueblo elegido*, como los únicos que entren al *espacio de la cultura*.

El segundo, se relaciona con el abandono, poco después de entrar en el nuevo espacio, de *Malinalxochitl*, “Flor de hierba malinalli”, la hermana mayor del dios solar *Huitzilopochtli*. El motivo de su abandono es según la narración que la diosa se mostraba como una mujer *hechicera* y *maligna*, que durante la noche atacaba a los hombres enviándoles alacranes, serpientes, ciempiés y toda clase de alimañas, para luego devorarlos. Aquí el nombre como *enunciado simbólico* remite a *los mitos*, e introduce una *iconización* a partir de su nombre como *mensaje canónico* era *el ser y el hacer* de la *madre tierra*, y como tal a una parte material de la estructura cósmica. El término hermana mayor como *índice*, en el *pensamiento azteca* corresponde al de madre, por lo que el dios *Huitzilopochtli* aparece como su hijo.

En las metáforas de los mitos, la *diosa de la tierra* se presentaba como una entidad orgánica viviente, concebida como *una bestia*, cuyo comportamiento estaba más relacionado con el mundo natural que con el cultural. Y para su *representación icónica visual* se integraron tanto formas del mundo vegetal como partes corporales del mundo animal, que como cualidades de lo terrestre la representaban. *Mensajes litúrgicos* codificados que ocultaban el verdadero ser de la *diosa Malinalxochitl – Tlaltecuthli*, donde su *forma y sustancia, era la de ser cielo y tierra*, cualidades que la constituyen como entidad cósmica. El cielo que ella formaba correspondía a un espacio reconocido como *cielo bajo*, como aquel lugar donde se encontraban sus hijos como el sol, la luna, los planetas y las estrellas. Pero el comportamiento de la diosa en la migración de matar hombres, era el *mensaje índice* relacionado con la realización de *sacrificios* para sí misma, ya que ella necesitaba alimentarse de sangre, para poder dar los frutos que serían luego el sustento de los hombres, tal como había sido suscrito en el *contrato ritual* manifiesto en *el mito de la creación de la tierra* (Thevet, 1973), entre la diosa y los hombres en el momento de su descenso del cielo y su transformación en madre tierra.

Los otros *mensajes* que se expresan en esta etapa del *ritual de la migración*, los *mensajes simbólicos canónicos* definen los límites a partir del cual se inicia el nuevo espacio, el *mundo terrestre* (representado por la propia materialidad de la diosa y por aquellos animales que la acompañan), y como tal, el espacio donde habitaban los hombres. La *madre tierra* aparece como la frontera entre el lugar del origen (el cielo) y el espacio social y terrenal de los hombres.

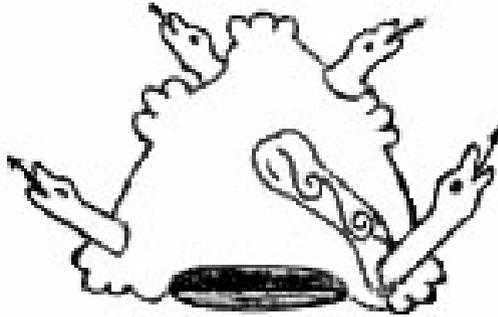
El mensaje revela que el sentido del viaje migratorio, es el de haber sido un viaje cósmico que se inició en el cielo, y de manera descendente se había llegado a un límite fronterizo en la tierra. De allí que habláramos en la fase anterior de *características aparentes geográficas* descritas en la tradición histórica, ya que los aztecas parecen adjudicarse un *origen celestial*, tal como lo tenía su dios solar, con el cual nacieron. *Hombres-estrellas* que pierden esta condición al llegar a la tierra. Este proceso como *mensaje índice* anuncia la creación de una *frontera entre lo salvaje y la cultura*. Declarando el inicio de una transformación el abandono de la *etapa salvaje y cazadora* para entrar a un *período de sedentarización*, a la práctica de una agricultura más compleja y a la adquisición de una nueva práctica socio-cultural.

El tercero de los hechos destacables está relacionado con la creación por parte del dios *Huitzilopochtli* del asentamiento denominado *Tollan* en el cual ubica como punto central una montaña sagrada denominada *Coatepec*, “la

montaña de la serpiente”. *Tollan* aunque tuvo sus réplicas en tiempos históricos, su consideración dentro del propio relato la propone como un *lugar mítico*. Sin embargo, su presencia en la *tradición histórica azteca*, se deba probablemente a su identificación con centros ceremoniales y urbanos de las antiguas culturas en ese nuevo espacio como fueron *Teotihuacan*, o posiblemente *Tula*, el antiguo centro cultural urbano de la ya desaparecida *cultura Tolteca*.

El dios al crear con su poder a *Tollan* establece una especie de paraíso pleno de bosques, huertos, ríos y todo lleno de grandes riquezas para su pueblo, dentro de un espacio rodeado por agua. *Tollan* por su *configuración insular* fue una réplica de *Aztlán*, que se revela como un *lugar de renacimiento*, y representa el *primer hacer de creación del dios Huitzilopochtli*. El dios aclara a su pueblo que *Tollan* no será el asiento definitivo que él ha escogido para ellos, que como *mensaje índice*, muestra este lugar, como un *primer ensayo de sedentarización y culturización* asociado a una *primera revelación del dios*, es sólo una prueba de lo que será el asentamiento definitivo. Queda manifiesto por *Huitzilopochtli* que existirá un *segundo hacer creativo*, una *segunda revelación*, donde se darían mejores y mayores riquezas, la tierra prometida.

Poco tiempo después ante la oposición de algunos de continuar la migración, desata un drama final de muerte, sacrificando por decapitación a su propia hermana *Coyolxauhqui*, “la que porta campanillas en sus mejillas”, que comúnmente se le ha identificado como la representación de la *diosa lunar*, arrancándole, al igual que a sus seguidores, sus corazones y comiéndoselos. Desde los *mensajes canónicos* el significado de la fundación de *Tollan* estaba relacionado con el *primer nacimiento del sol*, en el período *equinoccial de otoño*, un momento representado por un sol débil, y de corta duración. Su grandeza vendría con su *segundo nacimiento en primavera* cuando la gran abundancia de la tierra se generaría con su fuerte presencia. Lo que también propone que la presencia de la *montaña sagrada* de *Coatepec* era el *centro de nacimiento del sol*, por lo que era en sí misma una *representación de la madre tierra (la montaña)*, pero en la cual se integraba la *presencia del padre creador a través de la presencia de la serpiente que remitía al agua* (Figs.4 y 5).



**Fig. 4: Montaña sagrada de Coatepec (montaña de la serpiente).
Lugar de nacimiento del dios solar Huitzilopochtli.
Fuente: Códice Azcatitlan, folio 68**



**Fig. 5: Coatepec (montaña de la serpiente) Lám. 34, fig. 9.
Fuente: Matrícula de Tributos; Códice Mendoza.**

Simbólicamente el enfrentamiento entre el dios *Huitzilopochtli* y su hermana *Coyolxauhqui* revela, por un lado, la presencia de *hechos cósmicos* repetitivos y continuos entre el sol y la luna, como son los *eclipses solares*. Pero el *mensaje índice* generado anunciaba el fin de la edad de la oscuridad, donde la derrota de la deidad lunar era la *eliminación del poder del matriarcado*, como antigua organización de la estructura social *azteca*, acabando así con los últimos rasgos de la antigua cultura norteña o celestial y de las propias culturas de la *meseta central* (León Portilla, 1986). Con la destrucción de *Tollan*, se revelaba

canónicamente que se ponía fin a una primera presencia solar en la *estación equinoccial de otoño*. Y como *mensaje índice* se entendía como el último sacrificio con el cual se *desacralizaba el espacio* donde se había realizado el aprendizaje cultural. Al final de esta etapa, el pueblo azteca ya era otro, ya ha sufrido una transformación, y a partir de aquí el dios les otorga su último nombre, el de *mexicas*, y de esta manera, se presentan listos para el siguiente paso del ritual de su migración, el del *acto de re-agregación*, pero esta vez dentro de una *nueva realidad cultural y espacial*.

La tercera etapa del primer ritual de la migración, correspondiente con el *tercer paso del ritual, el acto de re-agregación*, está envuelta en ricas descripciones geográficas y hechos guerreros en su paso hacia el gran Lago de México, hacia *el centro*. En esta etapa corresponde ya al inicio de un *período histórico*, donde se dan los primeros asentamientos *no míticos* que serán muy cortos, de pocos meses a un máximo de cuatro años. Cierta importancia la adquiere, por su duración, el asentamiento de *Chapultepec*, “La montaña del grillo”, que según las narraciones tendrá una duración aproximada de entre 20 a 46 años. Esta nueva etapa de la migración los lleva a realizar un conjunto de acciones enmarcadas por la posibilidad de *ganar el centro*, abriendo la posibilidad al estado de */poder ser/*. En este período del ritual los aztecas ahora *mexicas* se encuentran ya insertos en la realidad, en un *primer tiempo histórico*. Período que estuvo caracterizado por sus innegables ansias expansionistas y guerreras, que fueron vistas con oposición por los antiguos pueblos que habitaban el entorno lacustre del *Valle de México*. Frente a dichas pretensiones, una alianza de varios pueblos como Colhuacan, Azcapotzalco, Malinalco, Xaltocan, Chalco y otros, los derrotan y hacen prisioneros a un gran número de *mexicas* que son distribuidos por los poblados de dicho entorno. Los supervivientes que logran escapar, después de estar escondidos un tiempo en las riberas del gran lago, deciden pedir al gobernante de *Colhuacan* un espacio para establecerse. El espacio les es otorgado a cambio de convertirse en vasallos pagando tributos en especies y servir como guerreros en el ejército *colhua*. Ese nuevo espacio para su asiento fue *Tizaapan*, al sur de la *Laguna de Texcoco*, y cuyo significado sería el “*lugar donde brota el agua blanca*”, significado donde se hace presente el dios *Quetzalcoatl*, el dios *que trae el agua a la tierra* y que *crea a los hombres*. Así *Tizaapan* surge como un lugar de renacimiento y de comienzo, a partir del cual se dará inicio a una nueva transformación de estado del */ser/*. Esta nueva *sedentarización* que duró aproximadamente 20 años, condujo a los *mexicas* a realizar matrimonios con

mujeres *colhuas*, tratando de esa manera ganar un espacio de libertad a través de los lazos de parentesco.

El asentamiento en *Tizaapan* llega a su fin, fruto de los numerosos intercambios relacionados con la realización por parte de los *mexicas* de *sacrificios humanos* utilizando gentes de la *tribu colhua*. Por este motivo la gente de *Colhuacan* llega a la determinación de eliminar a los *mexicas*, y éstos sabiéndolo un poco antes deciden huir y abandonar *Tizaapan*. Sin embargo, los *mexicas* ya han obtenido el aprendizaje y los conocimientos para lograr *la competencia* que los llevará a alcanzar el siguiente paso, dar comienzo al *segundo ritual de carácter regional*, y aceptar el *primer acto* del mismo como es el *acto de la separación*.

Segundo ritual: La Peregrinación y la fundación de México Tenochtitlan

El *segundo proceso ritual* de la migración que mejor diríamos de *Peregrinación* que construye su propia *tradicón histórica*, tiene un *carácter regional* por lugares ribereños del gran lago. *Peregrinación* más que migración por lugares como *Acatzintitlan*, *Mexicaltzinco*, *Tetzinco*, *Iztacalco*, *Nexticpac*, y otros, con los que establecen alianzas que terminan rompiéndose y de donde son echados y perseguidos. De esta manera, los hechos ratifican que los *mexicas* se encuentran en la realización de un *acto de separación*, que por medio de la fuerza aceptan alejarse del mundo conocido. Este cerco los lleva a refugiarse *en medio del lago*, en un *islote cenagoso y pedregoso*, que era el lugar que su dios *Huitzilopochtli* les había destinado y revelado como el lugar de asiento definitivo (Fig. 6).

Esta etapa del *ritual de migración* que se presenta ante los lectores como un pasaje de gran sufrimiento de los *mexicas* es, sin embargo, la que se revela como la más rica desde el punto de vista de la construcción del futuro espacio étnico y cultural *mexica*. Esta etapa que se iniciaba como una derrota de los *mexicas*, manifestándose como un */no poder ser/*, incluía la realización de innumerables pruebas que les permiten *obtener la competencia* suficiente para alcanzar en el siguiente paso del ritual el estado del */poder ser/*. Con sus alianzas matrimoniales con casi todos los grupos que poblaban la cuenca del *gran Lago de México*, habían asegurado lazos familiares con los distintos grupos y permitiendo una descendencia que los unía al entorno. Por otra parte, les había permitido alcanzar los conocimientos de la gran diversidad política, social y cultural de la región.



Fig. 6: Ruta del segundo rito migratorio mexica desde Tula o Tollan a México Tenochtitlan.
Fuente: Christian Duverger, p. 96.

La última etapa de la migración mexica se caracterizó por la llegada al islote en medio del gran lago. Aquí se pone de relieve un conjunto de acontecimientos de fuerte carácter mítico-ritual relacionados con la entrega por parte del dios *Huitzilopochtli* de las *señales canónicas* que serían reconocidas para la ubicación de su asentamiento definitivo. Aquí los *mexicas* entran en el estado de *liminalidad* del ritual, en el espacio y tiempo míticos, donde se entrega la *segunda revelación*, en el *segundo momento creativo del dios tutelar*: el *segundo nacimiento del dios solar*.

Las *señales simbólicas* para la ubicación de ese espacio definitivo eran, por una parte, la *visión del encuentro de las corrientes de color azul turquesa y la de color abrazado (de fuego, de color rojo)*. Estas señales representan como expresión icónica, del *encuentro de las dos corrientes (fría y caliente) de la Vía Láctea* en el momento del *equinoccio de primavera*. Con esa temporalidad los mensajes estaban dirigidos a la cimentación de una división del tiempo en las

cuatro grandes estaciones climáticas. Dichos mensajes igualmente entregaban la manera de ver el cielo según las cuatro estaciones del año. Se daba conocimiento de los movimientos del sol y de la luna, de los planetas y de las constelaciones, construyéndose así en el transcurso de un año un conjunto de diferentes cielos para cada una de las estaciones.

La otra señal simbólica que les entrega, es *la visión del águila devorando la serpiente sobre un árbol de nopal*⁸. La señal proponía *el segundo nacimiento del dios solar; el sol de primavera*. Aquí nuevamente, aparece la destrucción de su hermana *Coyolxauhqui*, un nuevo eclipse solar como inicio de una nueva era histórica-cultural, pero esta vez dentro de una geografía del entorno del *Valle de México*. Con el nacimiento del sol de primavera se anuncia el momento de unificación de los tres niveles cósmicos, *el cielo, la tierra y el inframundo*, para que se lleve a cabo el renacimiento de la vida en dicho espacio. *Simbólicamente se anunciaba la creación del centro sagrado, el Axis Mundis del asentamiento mexica, representado a través de un árbol cósmico sagrado, de un árbol de la vida*. Árbol sobre el que se levantaba la deidad solar representada por el águila (Fig. 7).

Seguidamente, los *mexicas* buscan obtener del permiso del *dios de las aguas*, del dios *Tlaloc*, que logran a través de la inmersión en el lago de sus sacerdotes, para que hablen con el dios y soliciten su consentimiento para su asentamiento en dicho lugar. Como *signo índice* manifestaba dos sentidos, el primero, que estaba dirigido a un encuentro colectivo, representado por el sacerdote, con *el dios de las aguas primordiales*, para solicitarle permiso para su asentamiento, con lo que pretendían reforzar su *identidad con el centro*; el segundo sentido, era el encuentro con el dios *Ometeotl*, el *dios de la creación* para que concentrara el envío de la vida a dicho lugar. Una vez que se han revelado las señales y logrado los permisos, se procede al levantamiento del primer templo, y con él a la *fundación de México Tenochtitlan*.

8 *El nopal, árbol de la tuna o chumbera* pertenece al género *Opuntia*, de la familia de las cactáceas (*Cactaceae*). Se caracteriza por los tallos planos o pencas en forma de paleta cubiertos de pequeños agrupamientos de pelos rígidos llamados *gloquidios* y por lo general, también de espinas.



Fig. 7: Arriba la presencia de la señal del águila devorando la serpiente sobre el árbol cósmico del nopal, y en la parte inferior la inmersión de los sacerdotes en el lago para pedir permiso a Tlaloc, el dios de las aguas. Fuente Códice Aubín, folio 51.

Los *mensajes litúrgicos*, entregados en el proceso de fundación de *México Tenochtitlan*, remiten al lector a la *organización del espacio vertical y horizontal del mundo*. En el pensamiento mexica la organización vertical del espacio se fundó en la existencia de *13 niveles celestiales*, en cuyo último nivel se encontraba el *Omeyoacan*, el lugar de *Ometeotl*, el “dios de la creación”, y de *los 9 niveles hacia el interior de la tierra, hacia el inframundo*, en cuyo último nivel se encontraba el *Mictlan*, el “lugar de los muertos”, y donde residía *Mictlantecutli*, el “dios de la muerte”⁹. Y con una *organización horizontal* a partir de *cuatro regiones* orientadas hacia los puntos cardinales (Fig. 8).

La fundación manifestaba la construcción final de ese *modelo sagrado del mundo*, donde *cielo, tierra e inframundo* se unían, se entrelazaban a través de sus fuerzas energéticas, que como *expresión icónica* era *el árbol del nopal, el árbol sagrado de la vida que como axis mundis unía el centro sagrado*. Su

9 El último nivel del Inframundo correspondiente al *Mictlan* viene siendo el mismo *Omeyoacan*, y como tal remite a la *deidad de la creación* en su transformación del dios *Mictlantecutli*, que recibe al difunto para luego entregarle una nueva vida, transformándose en *Ometeotl*, el dios de la vida.

presencia era el anuncio que a partir de ese centro orgánico, entendido como la *tierra madre mexicana*, se generaría y se extendería la vida al resto del mundo mesoamericano.

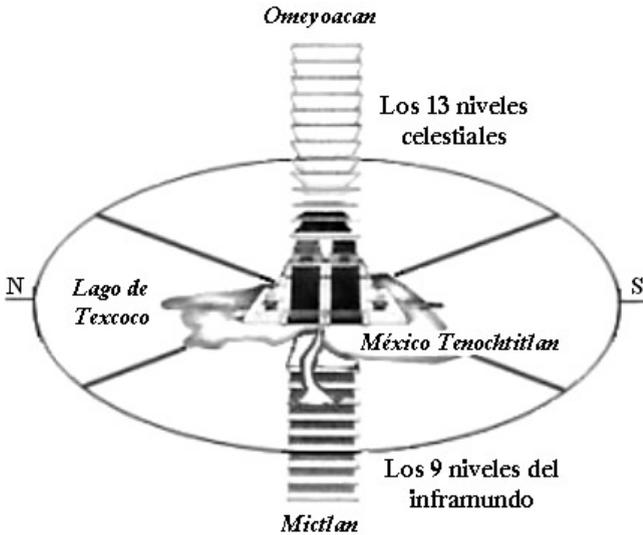


Fig. 11: Modelo de organización vertical y horizontal del espacio sagrado mexica.
Fuente: Matos Moctezuma, 1987, fig. 1

La fundación de *México Tenochtitlan* en una isla en un entorno lacustre repite el esquema del mítico *Aztlán*, del *lugar de origen*. Lo que indica que en el *pensamiento mexica* a través del rito se actualizaba *el tiempo y el espacio mítico del origen* como factor básico para mantener la permanente comunicación con la esfera de lo continuo, con los dioses de la creación. *México Tenochtitlan* se manifestaba como un *Aztlán*, como un espacio donde lo mítico y lo histórico se encontraban, y en el que se interrelacionaban todos los espacios cósmicos (*cielo, tierra e inframundo*). Constituyéndose así como el centro del *modelo sagrado de mundo*, que tenía como tarea principal *el flujo de las sustancias creativas primigenias* para la renovación de la vida y de la propia existencia del mundo *mexica*. Con la fundación de *México Tenochtitlan* se alcanzaba el *¡saber hacer/* y el *¡poder ser/*. Lograr la fundación del *centro sagrado de México Tenochtitlan*, como el *espacio prometido* por el dios *Huitzilopochtli*, da por concluida la

migración – peregrinación mexicana, entrando así al último acto del ritual, el de *re-agregación*. Sin embargo, el funcionamiento del *modelo sagrado* conlleva su sostenimiento permanente, de allí que el propio modelo proponga un *cambio al ritual*, como es la creación de *un estado de permanente liminalidad*.

A manera de conclusión: un estado permanente de liminalidad como el tercer performance del ritual

El fin de la *migración - peregrinación*, si bien abre paso a la *re-agregación*, la nueva realidad de un espacio cultural propio, donde se da inicio a una cadena de conquistas guerreras que llevan a los *mexicas* al control y dominio del espacio territorial del gran lago, conduce al establecimiento de la gran alianza social, política y militar de la meseta central la llamada *Excan Tlatoloyan*, “*tribuna de tres sedes*” (López Austin y López Luján, 1996), conocida comúnmente como la “*triple alianza*” entre *México Tenochtitlan*, *Texcoco* y *Tlacopan*. Al ser reconocida *México Tenochtitlan* como la cabecera de la alianza, los *mexicas* se levantan en el horizonte cultural del período posclásico como la cultura indispensable para el mantenimiento del *modelo sagrado del mundo* y de los dioses que lo sustentan y recrean. De esta manera se anuncia nuevamente un */deber ser/*, para que a través de una *continua ritualidad* se instituya reiteradamente el */saber ser/*, lo verdadero como el fundamento para el mantenimiento del mundo, de la vida y del imperio de la *triple alianza* sobre un amplio territorio de Mesoamérica.

Lo que genera ese cambio en el ritual es la *inclemente presencia del tiempo histórico*, la *inestabilidad cíclica regenerativa del espacio donde habitaba el hombre* y la *imposibilidad de vivir en el mundo continuo de los dioses*. De allí que se generen mecanismos políticos, sociales, religiosos y militares que permiten alimentar el centro, tal como las fiestas a *los dioses de los tres niveles cósmicos* en cada estación del año, las *guerras de expansión territorial* o las *guerras floridas* concertadas entre regiones vecinas, que llevaba como objetivo la captura de prisioneros para los *sacrificios humanos* en cada uno de esos acontecimientos. Una exacerbada *ritualización* que buscaba la reducción de los estados de *separación* y *re-ingreso*, creando así un *estar en “permanente estado de liminalidad”*, la presencia epifánica constante del tiempo primigenio en un tiempo presente. La *permanente ritualidad fragmentaria* llevaba a una continua reunión de las fuerzas primigenias en función de un constante reparar del mundo, y lograr de esa manera una alta concentración de las potencias de la

creación en el centro de *México Tenochtitlan*, haciendo que éste se convirtiera en el *espacio mítico de Aztlan*.

Como podemos ver, la historia azteca fue la construcción y la búsqueda de una *estética ritual para un modelo sagrado del mundo en permanente estado de liminalidad, estética cultural* que se rompe con la llegada del conquistador español, surgiendo de esta manera un *nuevo estado de re-ingreso*, pero esta vez a una nueva manera de ritualizar, a nuevo modelo del mundo, dándose de esa manera, la pérdida definitiva de su cultura y de su centro sagrado del mundo, como lo fue *México Tenochtitlan*.

Referencias Citadas

- Códice Aubín. 1979. México: Editorial Innovación.
- Códice Azcatitlan. s/f. Paris: Bibliotheque nationale de France. Societe des Americanistes.
- Códice Boturini (Tira de la Peregrinación) (1964-1967). *Lord Kingsborouh: Antigüedades de México*. Vol. I, México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Códice Mendoza. 1992. California: Los Angeles University of California Press, Berkekey and Los Angeles.
- Duverger, Christian. 1987. *El Origen de los Aztecas*. México: Editorial Grijalbo.
- Greimas, Algirdas Julien. 1989. *Del Sentido II, ensayos semióticos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Greimas, Algirdas Julien. 1999. Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico. En: *Análisis Estructural del relato*. México: Ediciones Coyoacán.
- Historia Tolteca Chichimeca*. 1976. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y CISINAH.
- León Portilla, Miguel. 1986. *Literatura del Antiguo México*. Caracas: Ediciones Biblioteca Ayacucho.
- López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo. 1996. *El Pasado Indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Manzanilla, Linda y López Luján, Leonardo. 2000. *Atlas Histórico de Mesoamérica*. México: Ediciones Larousse.

- Matos Moctezuma, Eduardo. 1998. *Vida y muerte en el Templo Mayor*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Navarrete Sánchez, Rodrigo. 1990. Cerámica e Identidad. En: *Boletín de Antropología Americana*, N° 22. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Rappaport, Roy A. 1979. The Obvious Aspects of Ritual. En: *Ecology, meaning and religion*. Richmond: North Atlantic Books, C.A.
- Rappaport, Roy A. 2001. *Ritual y Religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press (primera edición española).
- Sánchez Vázquez, Adolfo. 1972. *Filosofía de la Praxis*. México: Editorial Grijalbo.
- Séjourné, Laurette. 1993. *El Universo de Quetzalcoatl*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Tezozómoc, Fernando Alvarado. 1998. *Crónica Mexicayotl*. México: UNAM.
- THEVET, André. 1973. "Historia de México", *Teogonía e historia de los mexicanos-Tres opúsculos*. México: Editorial Porrúa, Col. Sepan Cuántos, núm. 37.
- Vivó, Jorge A.; Kirchhoff, Paul; Willey, Gordon R.; Litvak, Jaime y Kroeber, Alfred L. 1992. *Una definición de Mesoamérica*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Semiótica de las prácticas funerarias: el ritual La Tumba en el Estado Mérida-Venezuela

Delci Torres

Universidad Pedagógica Experimental Libertador-IPB

delcitorres@gmail.com./delcitorres@cantv.net

Resumen

En este trabajo analizamos el rito funerario La Tumba, celebrado en algunas zonas rurales de Mérida-Venezuela. Explicamos los valores semánticos y semióticos que este discurso englobante y sincrético convoca. Determinamos la cosmovisión que los creyentes de esta práctica funeraria tienen acerca de la vida y de la muerte. Aplicamos la metodología semántica y semiótica de Greimas (1987), pues nos permitió estudiar con mayor profundidad las manifestaciones significantes, partiendo de la aplicación del principio de imanencia para acceder a la arquitectura del sentido a través del reencuentro de las estructuras elementales de la significación, y dar cuenta de la variabilidad y el carácter cultural de los textos. Concluimos que en este rito, la construcción del sentido se funda sobre la relación entre varias isotopías que marcan la oposición de dos lexemas: vida/muerte. Así, se recubren las isotopías temáticas de la trascendencia y la fe que reviste el sentido global de este rito como es la transición de un estado de vida terrena a un estado de vida divino para el posterior regreso.

Palabras clave: La Tumba, sincretismo religioso, ritual funerario, semiótica.

Semiotics of the funeral practices: La Tumba ritual in Merida, Venezuela

Abstract

In this work we analyzed the funeral rite The Tomb, celebrated in some countrysides in Merida-Venezuela . We explained the semantic and semiotic values that this evolving and sincretic speech include. We determined the cosmivision that the believers of this funeral practice have about life and death. We applied the semiotic and semantic methodology of Greimas (1987), because it allowed us to study with greater depth the significant manifestations, beginning with the application of the inmanency principle in order to accede to the architecture of the sense through the encounter of the meaning elementary structures, and also give account of the variability and the cultural character of the texts. We concluded that in this rite, the construction of the sense is based on the relationship between several isotopies that show the opposition of two lexems: life/death. Thus, they recover the thematic isotopies of the trascendancy and the faith that recovers the global sense of this rite as the transition of a state of earth life to a divine state of life for the later return.

Key words: The Tomb, religious sincretism, funeral rite, Semiotics.

Preliminar: Ritos de pasaje: algunas definiciones

Los ritos (del latín *ritus*, -u costumbre, ceremonia) tienen distintas definiciones según la perspectiva que se tome. Desde el punto de vista antropológico, el rito constituye un acto, una ceremonia de carácter cíclico, producto del eterno retorno que eventualiza el mismo acto para resaltar la estructura temporal del rito, cuyo objeto es orientar una fuerza oculta hacia una acción determinada. El antropólogo belga Van Gennep (1960) quien introdujo nuevas diferenciaciones en la clasificación de los ritos nos habla de los *ritos de paso*, que van a constituir el centro de nuestra investigación; los define como aquellas prácticas simbólicas comunitarias que marcan la transición de un estado a otro. Señala van Gennep que los ritos de paso deben considerarse como una categoría especial y singular, susceptible de ser subdivididos en *ritos de separación*, *ritos de transición* y *ritos de incorporación* (Van Gennep, 1960: 11). Nuestro interés se

centra en los *ritos de transición*, en tanto que regulan las situaciones de paso, tal como sucede con la muerte.

Los ritos mantienen el orden social porque funcionan como una conexión para los grupos al constituirse en actos sociales convencionales con arreglo a ciertas normas y que deben desarrollarse en lugares concretos. Su estudio, descripción y análisis constituyen una fuente de singular provecho para la obtención de información cultural por la expresión de valores y por la comunicación que establece entre los miembros de una colectividad. Los ritos suponen, entonces, mecanismos a través de los cuales cada sociedad refleja su idiosincrasia a través de representaciones sociolectales que constituyen conjuntos significantes (Espar, 1994: 89).

El rito “revive la cohesión del grupo y por lo tanto también contribuye a la construcción de su identidad” (Álvarez, 2005: 226). Se sigue de aquí que la naturaleza social del hombre lo obliga inconscientemente a buscar formas reactivas que le permitan integrarse en un determinado grupo cultural; quizá la razón la encontremos en la explicación que nos ofrece Durkheim (2001: 8) quien considera que los sistemas religiosos son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas. A decir de Eliade (1973: 152) todos estos rituales y simbolismos del tránsito expresan una concepción específica de la existencia humana: cuando nace el hombre todavía no está acabado; tiene que nacer una segunda vez, espiritualmente. Puede decirse que la existencia humana llega a la plenitud por una serie de ritos de tránsito. Dentro del conjunto de actos que concentran los ritos de paso se encuentran los *rituales funerarios*, concebidos como ceremonias comunitarias que el colectivo realiza para enfrentar la transición que se opera de la vida a la muerte con el fallecimiento de sus miembros. Por consiguiente, el acontecimiento de la muerte ofrece una ocasión de duelo que marca la transición de un estado a otro por lo que se precisa la celebración de rituales funerarios, remitidas al universo mítico de lo sagrado a través del uso de símbolos, con apego a ciertas creencias religiosas para alcanzar una existencia más allá de la terrena, para que el alma del difunto descanse en paz o para que los familiares del fallecido cumplan con una terapia para el dolor luego de la muerte de sus seres queridos.

El ritual funerario La Tumba

Este evento es una práctica fúnebre, típica de algunas zonas andinas; supone una tradición ancestral que se ejecuta luego del fallecimiento de alguien, por consiguiente, la realización en el tiempo de este rito la determina la

fecha de la muerte: tiene lugar a los nueve días (Tumba), a los seis meses (Tumba de Medio) y al año (Tumba de Cabo de Año) de cumplirse la desaparición física del individuo.

La celebración de este rito funerario contempla la elaboración de un gran monumento que da nombre al ritual del cual se desprenden todas las demás actividades que dejan al descubierto la cosmovisión que sobre la dualidad vida/muerte tienen los creyentes en esta tradición. Y precisamente, nuestro interés se centra en el estudio de este ritual para analizar sus valores semánticos y semióticos.

La palabra omnipresente en los ritos de pasaje

En la celebración de estos rituales, obviamente está presente el lenguaje (o todos los lenguajes: oral, escrito, gestual, musical, visual) y por su mediación tenemos la capacidad de aprehender las realidades del mundo y sus acontecimientos para construir su universo de sentido con leyes, hábitos y costumbres. De este modo individuo o colectividad se posesionan no sólo de lo asible sino también de lo invisible, de lo que existe en la naturaleza, pero que no es susceptible de ser percibido a menos que se haga con el concurso de los conjuntos significantes; gracias a la semiosis podemos crear universos de sentido e instaurar en ellos una determinada realidad. En efecto, por la palabra el significado se convierte en la esencia, en la estructura básica de las formas naturales (Steiner, 1973: 79).

De hecho, es de tal importancia social la celebración de ritos funerarios que no se da por válida la muerte de nadie hasta después del cumplimiento de las ceremonias funerarias, o cuando el alma del difunto ha sido conducida ritualmente a su nueva morada, en el otro mundo.

Y por el hecho de que todas las culturas tienen creencias¹ y ceremonias religiosas organizadas comunitariamente, son diversas las prácticas rituales, así como sus significados y funciones. Sin embargo, lo que es similar en la ejecución de estos rituales de paso, sea la cultura que sea, es que sus principales actores son separados de todas sus actividades relativas a su vida anterior. Igualmente, se dan pasos tanto físicos como simbólicos para escindir ambos status: los anteriores y los nuevos (categorías clasemáticas sagrado / profano; ritual / cotidiano; antes / después).

1 Las creencias constituyen la base de nuestra vida. En efecto, toda nuestra conducta está supe-
ditada a un marco de creencias determinado.

La modalización colectiva de la sociedad a través del creer en el rito funerario La Tumba

El creer que se pone de manifiesto en la realización del ritual funerario La Tumba modaliza la visión de quienes practican este acto a fin de otorgar un significado a las realidades de la vida humana – nacer y morir – que originan el valor de los efectos de sentido y de los fuertes ecos que estas realidades del principio y el fin originan en la sociedad humana.

Con este ritual se crea “otro mundo”, que no es este mundo, construido y configurado a partir de las pasiones humanas que atraviesan la historia y los milenios. En este otro mundo estarán las huellas de un discurso que nace al abrigo de la experiencia, de lo real vivido y que se convierte en semiosis, en esa otra realidad del Discurso y del Texto. Este universo sociocultural que se construye merced a los rituales funerarios propone la actualización de dos dimensiones del creer: a) la primera, referida a la creencia de otra vida después de la muerte; b) la segunda, relativa al descanso de las almas de los fallecidos.

Para Greimas y Courtés (1990: 95) el /creer/ en cuanto que adhesión del sujeto al enunciado de un estado, se representa como un acto cognoscitivo regido por la categoría modal de la certeza. El /creer/ como competencia modal en tanto que valoración ética de las conductas pasionales observables, conforma una dimensión particular que evalúa el valor de los valores. Hay creer si existe una creencia compartida, un contrato fiduciario en el que se intercambian y se redefinen los sistemas semióticos y sus valores en la sociedad; por tanto, constituye el núcleo de toda relación de los sujetos que hacen vida en una colectividad. Gracias al /creer/ el sujeto inscribe un /querer/ condicionado a ese /creer/ y a un /saber/ específico, lo cual determinará la naturaleza de las relaciones. Este hecho permite que se establezca el contrato de veridicción o fiduciario acerca de un /creer/ socializado, tal como ocurre en el rito funerario La Tumba, dado que el saber sagrado de una creencia religiosa suele transmitirse mediante mitos y ritos (Rivera, 1995: 199), cuya base se sostiene en un conjunto estructurado de creencia.

Hay una modalidad colectiva de la sociedad a través del /creer/ en tanto que la identidad de los sujetos, su pertenencia a un grupo, tiene mucha relación con la confianza en el otro y en el saber heredado, y por lo tanto, con el compartir saberes y creencias (Castillo y Torres, 1995: 187).

Al respecto, Greimas² manifestaba en uno de sus seminarios que se sabe algo, se cree en alguien; el saber recae sobre un objeto de saber, el creer establece una relación intersubjetiva y es precisamente esa relación, vinculada con un conjunto de creencias, la que posibilita el contrato fiduciario entre los actores del ritual, objeto de análisis. Hay entre los actantes que comparten el creer una adhesión a un universo de valores significantes que implica una competencia del sujeto social creyente, que ha heredado ese saber-creer de un universo socio-cultural determinado (Espar, 1998: 116). Este aspecto será de gran importancia para nuestro análisis en vista de que nos permitirá determinar: a) cómo se manifiesta la adquisición y la reafirmación de creencias en el rito funerario La Tumba; b) la relación que existe entre el creer y el saber que se pone de manifiesto en el ritual; c) el rol desempeñado por los actores en la vigencia y conservación de dicha creencia.

La modalidad epistémica del creer constituye, de esta forma, el marco englobante en el que se encuentran insertadas todas las entidades semióticas que constituyen la práctica ritualizada: actores, espacio y tiempo aparecen sumergidas en esta semiosfera o, para decirlo en palabras de A.J. Greimas, en estos universos semánticos a manera de la contaminación proto-significante que llamamos *sombras de valor* (Greimas y Fontanille, 1991). El /creer/ en su condición de modalidad de un saber social y las creencias en su condición de actualizaciones en el discurso de la adhesión colectiva a un conjunto de virtualidades de la *verdad de la vida y la muerte*.

Construcción de un mundo soportable a través del ritual La Tumba: formas de permanencia después de la muerte

El ritual funerario, como hemos venido anunciando, busca, por un lado, mitigar el dolor producido por la pérdida, y para ello, se intenta una representación positiva de lo que la muerte implica en aras de hacerla más tolerable; por otro lado, se persigue la permanencia después de que este hecho fatal ocurre. Estas complejas ceremonias de desprendimiento de los seres cercanos que se van sin remedio, tienen que ver no sólo con la preparación y despedida del cadáver, sino también con la satisfacción de los familiares y la permanencia del espíritu del fallecido entre ellos, lo cual es muy importante en el momento de la elaboración del monumento de La Tumba y de todo lo que el ritual en sí implica. La práctica dependerá no sólo de ciertos factores específicos de cada comunidad,

2 Seminario de Semántica General, EHESS (3/12/1980) cit. por Espar (1998: 112).

como creencias religiosas, sino también del clima, de la geografía, o del estatus social; involucrarán tanto al difunto como a sus deudos y servirán a los actores participantes de este hecho a aceptar el nuevo estado por la desaparición de alguien. El funeral permite a los dolientes exteriorizar su pesar en forma pública y reafirmar los valores de la sociedad.

La celebración fúnebre permite aceptar la realidad al abrigar la esperanza de retorno del perecido, recordarlo y honrarlo. De acuerdo con estas creencias las actividades, los tiempos y los espacios en las que se realizan, la presencia o ausencia de determinados actores, servirán de vías para que el muerto alcance su descanso y su renacimiento.

Tienen, sobre todo, un evidente sentido de manipulación del más allá, con la creencia de que el estricto cumplimiento de lo prescrito influye de manera determinante en el destino de las almas. Se busca con estos actos de dolor y solidaridad, dar existencia a la ausencia para lo cual se construye un mundo que busca mantener la permanencia de los muertos entre los vivos; hay en estos rituales una “representación de la no-significación; de la ausencia total de la semiosis a la que conduce la muerte como eliminación de rasgos y anulación, desaparición de la vida y el devenir... se pasa a la elaboración de un simulacro discursivo de permanencia y eternidad” (Espar, 1995: 117).

De allí que la muerte, por ser un acontecimiento extremadamente ritualizado, permita por medio de sus costumbres y tradiciones mortuorias, determinar el sincretismo del sistema socio-cultural e ideológico de una comunidad, así que lo que se busca es tratar de permanecer en la temporalidad, en el devenir (Espar, 1995: 128).

La modalización de los actantes: universos de creencias

La naturaleza sincrética y ritual del corpus nos sitúa ante un micro-universo semántico presidido por la modalización general del creer, que forma parte de la competencia discursiva de todos los participantes y que nos coloca en el punto de convergencia de dos mundos: el natural y el sobre-natural. Esta realidad de las prácticas simbólicas configura una semiosfera cultural específica y propia de un grupo determinado que no puede ser leída ni interpretada desde las coordenadas de la modalidad racionalista postmoderna del saber. Las sombras de valor (Greimas y Fontanille, 1991) que permiten la comparecencia de este tipo de simulacros textuales, están determinadas por la puesta en presencia de los proto-sujetos de las creencias en las cuales los actantes se instauran y actúan en el marco restrictivo y normalizado de unas prácticas prescritas. El sistema de

creencias –que llamamos también axiologías- construye sucesivamente nuevos mundos verbales y no verbales, que llamamos también universos simbólicos, en los que se realizan prácticas y en los que diversos actores transcurren.

El ritual como discurso sincrético y englobante

Los rituales convocan en su universo mítico una serie de contenidos y valores que ponen en escena la tradición cultural de un pueblo y todas las implicaciones axiológicas que de ella se derivan. En el caso del ritual funerario La Tumba, encontramos elementos sincréticos producto de la integración de varias culturas, así como también la presencia de diversas configuraciones discursivas e isotópicas merced a las cuales se origina un discurso polifónico y barroco, fruto de una convocación abigarrada de entidades semióticas de diversos órdenes, tanto del plano de la expresión como del plano del contenido.

Las razones semióticas de este tumulto de entidades para constituir un simulacro mediador, las encontramos tanto en la importancia capital que para cada individuo en particular tiene su propio cuerpo existente, como en la relevancia social de la estabilidad de las estructuraciones sociales surgidas del parentesco, la vecindad o las actividades de la vida cotidiana; también se explica esta densidad simbólica del ritual por la necesidad de comprensión del fenómeno histórico y humano de estar-en-el-mundo, en el límite de un espacio corporal y en el límite del tiempo. De ahí que surja un universo peculiar de la significación, esencial y sustancialmente semiótico, erigido sobre las existencias modales de los sujetos partícipes, donde privan, además de un número indeterminado de elementos materiales, un número sobredeterminado de entidades semi-simbólicas, pertenecientes a órdenes múltiples, que se van articulando para construir un mundo nuevo, más allá del mundo de la experiencia.

Este otro mundo conservará las trazas referencializadoras del mundo de la experiencia humana, creará su propio simulacro de referencias internas y convocará sentidos nuevos a partir de las configuraciones de aquellos símbolos, producto de la naturaleza tímica o patémica, que invaden a los sujetos en su condición de seres que sienten y padecen, revestidos, por consiguiente, de afectos, de sentimientos y de pasiones. Todos los elementos materiales, icónicos y significantes que componen esta sinfonía barroca, actúan conjuntamente como marco enunciativo englobante de la multiplicidad de voces, figuras, recorridos y momentos del ritual. Los textos del pasado milenario, de los quinientos años, del corte sincrónico que supone la vida de un individuo y las proyecciones para un mundo futuro soportable, se hacen presentes y se encuentran con las sombras

de valor universales, que tejen y destejen alrededor de la muerte de un ser cercano, un mundo de virtualidades que sólo tienen sentido y pueden ser interpretadas en el marco de los sistemas de creencias, que hacen posible el nacimiento del ritual y su puesta en ejercicio.

En el rito se encuentran elementos simbólicos producto de un marcado sincretismo socio-cultural, caracterizado por la integración de creencias prehispánicas y europeas para rendir culto a los muertos. Esto se debe a que, como asevera Finol (2005), el hombre es también un símbolo inserto en un abanico de significaciones que se abren y cierran a las posibilidades interpretativas que tengan los otros, los receptores, para acceder a él, interpretarlo y conocerlo. Partiendo de su irremediable condición cultural, es decir, semiótica, se inicia la historia del hombre en lo simbólico y lo representativo.

Densidad semántica y narratividad en la búsqueda colectiva de Otro Mundo

En este apartado daremos cuenta del ser, el estar y el hacer de los actantes semióticos del rito funerario La Tumba y con ello iniciaremos la reconstrucción del programa semio-narrativo para elaborar, posteriormente, el esquema actancial y poner en evidencia el recorrido narrativo canónico³. En este espacio utópico es donde el alma del fallecido recibirá su nuevo estatuto de actante del ritual de paso, rol que ya no puede adquirir por sí mismo sino que le debe ser otorgado por mediación.

Y es que lo insoportable de la muerte hace que el ser humano intervenga para reparar el daño de la pérdida del soporte material del ser, creando un nuevo mundo semiótico y proyectando hacia el universo de los mundos posibles, en primer lugar, el simulacro de la adquisición de un nuevo estatuto identitario —que provocará un tumulto semio-narrativo, causa de las transformaciones de roles y funciones de los actantes involucrados; la reparación de la pérdida de identidad corporal, irá unida a la transformación de los valores existenciales, aspectuales y modales de los objetos en circulación; se realizará también el reajuste de las categorías axiológicas y de los valores tímicos y, en fin, la composición de una serie de actividades programadas con la intencionalidad de construir otro mundo de objetos de valor.

3 Este esquema, en la teoría de Greimas, es entendido como un modelo hipotético de una determinada relación textual que busca mostrar las formas por medio de las cuales el sujeto concibe su vida como proyecto.

El texto sincrético ritual tiene una finalidad intrínsecamente pragmática en el sentido de que “hace lo que dice” porque únicamente a través de los sistemas simbólicos se puede mitigar la tragedia humana de la muerte de todos los nacidos; esto explica la fuerte densidad narrativa, figurativa y textual de los rituales de paso y, sobre todo, de los rituales funerarios como La Tumba: la falta de /ser/ debe ser suplida con la sobreabundancia del /parecer/, del *fainomenon* que se desencadena en el momento de la muerte de una persona cercana.

El mundo celeste y la homologación de los planos del contenido y de la expresión

En el universo de creencias implícitas que estamos analizando dentro del ritual funerario La Tumba, el anclaje del recorrido semio-narrativo objeto de este estudio, se encuentra en el *relato de salvación* que se inicia con la muerte de Jesús de Nazareth en la Cruz y con su Resurrección “de entre los muertos” tres días después de la Crucifixión (Mt, 28,1; Mc, 16,1; Lc. 24,1; y Jn, 20,1)⁴. Se trata, en realidad, de la construcción de un mundo nuevo /celeste/ en el que la Muerte no obtenga su victoria sobre la Vida /mundo terrestre/ y constituye el punto central del sistema religioso milenar de creencias del Cristianismo y, en este caso concreto, del Catolicismo. Se trata también de la rotunda negación de la /muerte/, punto extremo de la categoría universal de la /negatividad/ y de la reafirmación de la /vida/, no como máxima /positividad/ del universo existencial sino como tránsito hacia el Más Allá /vida-celestial/ que el ritual construye y que está figurativizado por el “Cielo”, espacio abstracto que se convierte en un semi-símbolo o en un sistema semi-simbólico dentro del mundo de creencias y dentro del enunciado ritual; allí habita el Creador con todas las criaturas que por su Palabra y por su Discurso alcanzarán la Salvación, tanto en el mundo celeste como en el terrestre, tal como lo dijo Jesús: “ todo poder se me ha dado en el cielo y en la tierra” (Mateo, 28,1. Santa Biblia, 1978: 55). En este relato de salvación se inscribe plenamente nuestro texto y su realización puntual se actualiza en el momento en el que se produce ese evento definitivo de dejar este mundo, padecido por el difunto y com-padecido por sus seres cercanos.

Nos instalamos de lleno, en este momento del recorrido semio-narrativo, en el punto de homologación entre las categorías del plano del contenido, encontradas en el análisis, con las categorías del plano de la expresión; esta hipótesis favorece la presunción de que estas categorías abstractas reenvían a

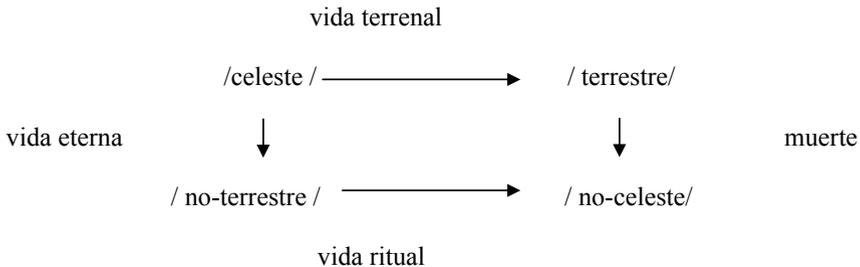
4 (Ver Santa Biblia, 1978: 55, 92, 147, 185).

los grandes universales llamados figurativos (tierra, agua, fuego, aire) pero en nuestro caso, como sucede con mayor frecuencia, la homologación de categorías se encuentra situada en el nivel de las estructuras semio-narrativas superficiales o profundas; estas categorías semio-narrativas pueden ser homologadas con las de naturaleza semántica (tales como las categorías axiológicas vida / muerte, naturaleza /cultura) o de naturaleza sintáctica, tales como las categorías sujeto / anti-sujeto o – para la sintaxis fundamental – aserción / negación. Los elementos semi-simbólicos puestos en correlación por la homología de los dos planos del texto, construyen un lenguaje segundo o discurso paralelo, que se caracteriza porque ciertos rasgos del significante se distancian para renovar o confortar significados más relevantes. Los sistemas semi-simbólicos permiten con esta modalidad sostener un discurso mítico que, al convertirse en un simulacro cercano a la realidad, borra las fronteras entre uno y otro universo en la medida en que la arbitrariedad del signo parece estar abolida: el conjunto de las significaciones están motivadas por referentes contruidos por el código semi-simbólico, transmitido de generación en generación y que conforma el sistema de creencias que ha incorporado ya estos valores significantes en el interior del rito.

Vale destacar que el término símbolo es uno de los más sincréticos y polisémicos, no sólo en semiótica como ciencia en particular, sino en cualquier sistema cultural. Al respecto, Lotman (2003) sostiene que no es conveniente dar una definición universal de símbolo, sino que hay que dar una idea en atención al sistema cultural que forme parte de la experiencia propia. El símbolo, tanto en el plano de la expresión como en el del contenido, siempre representa cierto texto, es decir, posee cierto significado único, cerrado en sí mismo y una frontera nítidamente manifiesta que permite separarlo claramente del contexto semiótico circundante, por ello el símbolo tendrá su significado de acuerdo al contexto donde tenga lugar. Se separa fácilmente del entorno semiótico y con la misma facilidad entra en un nuevo entorno textual. A esto está ligado un rasgo esencial suyo: el símbolo nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura (Lotman, 2003: 3) y debido a su significación, su naturaleza es doble: por una parte, al atravesar el espesor de las culturas, el símbolo se realiza en su esencia invariante. En este aspecto podemos observar su repetición. El símbolo actuará como algo que no guarda homogeneidad con el espacio textual que lo rodea; por otra parte, el símbolo se correlaciona activamente con el contexto cultural, se transforma bajo su influencia, y a su vez, lo transforma (Lotman, 2003: 4).

El tránsito como valor en el cuadrado semiótico

En este ritual, el cuadrado semiótico se caracteriza por la conformación de dos deixis dicotómicas: una positiva y otra negativa. La deixis positiva estará ocupada por las categorías de lo /celeste/ +/no terrestre/+/superioridad-arriba/ homologable con la vida eterna hacia la que se deberá encaminar el difunto; por otra parte, la deixis negativa se configura por aspectos referidos a lo /terrestre/+/no-celeste/ posición que en el esquema semio-narrativo ocuparían los actantes que viven sin creencias y sin esperanzas de vida celeste; la vida terrenal estaría representada por +/no-celeste/+/terrestre/+ /inferioridad-abajo/, eco de la vida de los sujetos que poseen cuerpo y alma con tensión hacia la eternidad dado su estatuto modalizado por el /crear/ que actualiza el valor /trascendencia/ del cuerpo unido al alma. Por último, y a los efectos de este análisis, lo más relevante es que la tensión semántica del tránsito o del ritual de paso en La Tumba, estaría representada por los términos neutros /no-celeste/+/no-terrestre/ como pivote tensivo hacia el inicio del programa narrativo que está por instaurarse. Se produce con la muerte de la persona un cambio de posiciones, representables así:



En los términos más generales se constituye con la muerte un *oxímoron* temático; esta figura retórica caracterizada por el encuentro en un sintagma de dos términos de significado opuesto, resalta la confrontación simbólica entre los dos universos y si ampliamos esa noción al ámbito de las estructuras semánticas profundas, las bases clasemáticas contrarias del cuadrado semiótico poseen la condición del oxímoron, reflejo de la tensión entre valores tímicos y significados opuestos, los cuales casi nunca pueden acceder al texto. En el caso de los relatos míticos encontramos que esos valores construidos ya como semi-símbolos, aparecen en la manifestación en la misma isotopía y este es el caso del texto en estudio. Con la creación de un simulacro de mundo /celeste/,

opuesto al /terrestre/ el actante afectado por la muerte se encuentra en la deixis negativa del cuadrado y para cambiar de estatuto deberá adquirir los valores inscritos en la “vida ritual” /no-celeste/+no-terrestre/, pues simboliza el espacio del tránsito mediante el cual tendrá acceso a la “vida eterna” o “vida celeste” /celeste+no-terrestre/.

Identidades discursivas del tránsito

Con su muerte cobra tal importancia la vida individual de un actor único, que todos los seres cercanos a él van a comparecer para cumplir con los roles asignados por el rito. Uno se convierte en muchos. La finitud temporal se condensa y se proyecta en el eje de la temporalidad para manifestarse como símbolo de la eternidad. Los lugares de la casa se transforman en espacio de tránsito de lo terrenal a lo celestial, de lo profano a lo sagrado, de la inferioridad a la superioridad y de la finitud al infinito discurrir de la eternidad.

Tanto los familiares, como el tumbero, el rezandero y los amigos fungen como actores múltiples - actante colectivo- en su condición de componentes del grupo social. Todas las acciones y eventos que se suceden invisten de un rol actoral específico a los integrantes del colectivo cercano al muerto. Desde el punto de vista actancial adquieren su competencia como un Programa Narrativo de uso para pasar de lo /profano/ a lo /sagrado/, son laicos que se revisten del rol de sacerdotes mediadores entre el Acá y el Allá en esos tiempos y en esos espacios sacralizados. Sus roles actoriales se desarrollan a lo largo de un año y se actualizan en cada ceremonia; se re-actualizan en el momento de la muerte /puntualidad/ y en los tiempos rituales /puntualidad/+duratividad/ serán mediadores-ayudantes que invertirán de competencias y actuarán en las performances del nuevo actor y sujeto discursivo de La Tumba.

El actor que reviste el rol de chamán es el tumbero, quien debe actuar como destinador-mediador sacralizado. La comunidad le ha reconocido las condiciones de actor mediador entre lo profano y lo sagrado, por tanto, le corresponde realizar la disposición de la forma y los elementos fundamentales, con la colaboración de amigos cercanos, quienes ayudan a armar coronas, floreros, cabitos de velas, etc., pero es él y sólo él quien arma La Tumba y decide dónde van colocados todos los elementos. La arma de arriba hacia abajo⁵ y cuando

5 Existe la creencia de que los familiares del difunto no deben participar ni en armar ni en desbaratar La Tumba. En todo caso, ellos participan indirectamente al ayudarlo a hacer algunos ramitos y a buscar materiales, etc.

considera que ya está armada (casi siempre coincide con la hora del medio día) enciende las luces que van por el centro (las otras luces se van a encender a las seis de la tarde) con lo cual se comienza a rezar el primer rosario, no sin antes agradecer a las personas que lo ayudaron a hacerla y preguntarle al muerto si está a gusto con ella. El tumbero es un actor que enlaza el pasado indígena, en el que el chamán actuaba como líder espiritual y sanador de las comunidades, con el pasado colonial y cumple con los roles que corresponden al sacerdote en la Iglesia y al chamán en las sociedades primitivas.

Com-pasión y pasión del ritual

En efecto, la pasión que todos, menos el héroe, comparten es la com-pasión; el relato funerario es el único relato en el que el héroe está desposeído de todas las competencias y además es ésa precisamente (haber perdido todas las competencias y los valores) la condición para el establecimiento de su centralidad discursiva. Desde el punto de vista pasional, la muerte origina el discurso de la desesperación, de la lástima y del disimulo, tumulto pasional por la inacceptabilidad de la propia muerte y de la muerte de familiares y seres queridos. Paradoja de paradojas, por la muerte nace el sentido, los signos, los lenguajes y los símbolos. De la muerte y para combatirla nace la /cultura/ y la humanidad deja de ser /natura/. El actante es un no-actante; el sujeto debe transformarse en no-sujeto para poder ocupar su lugar y llenar las condiciones de su nueva identidad.

Todo este efecto disfórico genera la reacción de los vivientes también desde el punto de vista patémico y produce un estado de alma que es el dolor y el no-querer-saber, que se conoce como *el duelo*, aflicción que afecta al cuerpo sensible y que se instala como un nuevo modo de ser causado por la pérdida; es un estado tensivo y pasional en el que se padece y se com-padece. El carácter pasional de la disjunción provocada por la muerte tiene efectos sensibles e inteligibles productores de un tumulto patémico generador de discursos como el que estamos analizando.

La ausencia del finado, unido a los suyos por lazos sensibles, impone la necesidad de que se reestructure de alguna manera el componente afectivo de la vida y de ahí que la configuración pasional que se forma es la de la com-pasión, solidaridad afectiva-sensible que convierte a uno en muchos: la presencia de muchos irrumpe en el discurso doloroso en forma de solidaridad, de reconstrucción del tejido sensible y corporal perdido, y consuela por la pérdida definitiva.

Consideraciones finales

El estudio de la muerte como claro fenómeno que marca el fin de la vida o de la existencia de un ser vivo es un hecho de gran relevancia para la humanidad debido a que supone un riesgo en el funcionamiento ordenado de la sociedad: representa una amenaza para la permanencia y continuación de sus miembros en el devenir del tiempo. La muerte como sinónimo de temor y miedo es revestida como un acontecimiento social y cultural que amerita el cumplimiento de ciertas tradiciones y costumbres que se convierten en patrones culturales que ha de seguir la colectividad: los ritos funerarios.

En estos rituales funerarios encontramos prácticas simbólicas comunitarias que son las que promueven la transición que se opera de la vida a la muerte con todas las implicaciones religiosas, sociales, culturales que este tránsito representa, por tanto, el trabajo realizado fue de gran provecho toda vez que el estudio, descripción y análisis de un rito funerario, el de La Tumba, practicado en algunas zonas rurales de Mérida (Venezuela) nos permitió no sólo la difusión de esta práctica funeraria, particular de una región de nuestro país, sino la comprensión acerca de la significación que en los creyentes de este rito tiene la relación de la vida/muerte y la significación también de la propia naturaleza humana. Con esta significación los rituales funerarios en general, y La Tumba en particular se configuran como manifestaciones culturales de una sociedad, en este caso específico, la venezolana.

El rito funerario La Tumba es un conjunto significativo que produce sentido sobre la base de prácticas simbólicas que lo sitúa en un micro-universo semántico caracterizado por la modalidad del /crear/, en el que se inscribe la coexistencia de dos mundos: el natural/humano y el sobre-natural/divino.

La convergencia de estos dos mundos con la comparecencia de elementos simbólicos es la que conforma, a través de este rito, una semiosfera cultural propia de una comunidad determinada. Esta especificidad se debe al código semi-simbólico empleado en el ritual, ya que los símbolos no siempre son fácilmente interpretables y por ende, su comprensión viene dada por las relaciones establecidas entre éstos y los sistemas semióticos que los conforman, como es el caso del rito funerario La Tumba, cuyo texto sincrético nace de la combinación de varias categorías, en las que coexisten varias sustancias de la expresión que nos remiten a la expresión del contenido. Estas categorías que conforman el ritual se articulan como categorías semio-narrativas de carácter axiológico vida/muerte, pares opuestos que son los que construyen la significación del rito funerario La Tumba.

La presencia de ambos mundos está representada en el monumento de La Tumba por una serie de íconos tanto sagrados como profanos con la finalidad de emular los altares de las iglesias católicas, instaurando con ello el simulacro de vida en el que co-habitan las huellas del sincretismo cultural que hemos anunciado: ritos indígenas y ritos católicos. Así que en el rito funerario La Tumba se pone de manifiesto la inevitable condición temporal del hombre en la tierra por su desaparición en el eje de la temporalidad y la “lucha” que supone su permanencia en la eternidad.

Referencias Citadas

- Álvarez Muro, Alexandra. 2005. *Cortesía y descortesía*. Mérida: ULA.
- Arrivé, Michel y Coquet, Jean Claude. (Coord.). 1997. *Algirdas Julián Greimas mis á la question. Sémiotique en jeu*. Paris-Amsterdam: Hadés-Banjanins.
- Castillo, Alma Yolanda y Torres, Juan José. 1995. La transformación epistémica de los sujetos: del no creer al creer. Análisis semiótico de los relatos sobre el culto a los muertos en Mízquic. *Escritos*, N° 11/12: 171-198.
- Durkheim, Emile. 2001. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Eliade, Mircea. 1973. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- Espar, Teresa. 1994. La significación y los valores socio-culturales. *Opción*, N° 16: 89-102.
- Espar, Teresa. 1995. El relato oral como discurso mediador entre este mundo y la otra orilla. A propósito de “Florentino y el diablo” de Alberto Arvelo Torrealba. *Escritos*, N° 11/12: 113-130.
- Espar, Teresa. 1998. *Semiótica y el discurso literario latinoamericano*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Finol, José Enrique y Montilla, Aura. 2005. Rito y símbolo: antroposemiótica del velorio en Maracaibo. *Opción*, N° 45: 03-12.
- Greimas, Algirdas. 1987. *Semántica estructural*. Madrid: Gredos.
- Greimas, Algirdas y Courtés, Joseph. 1990. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.

- Greimas, Algirdas y Fontanille, Jacques. 1991. *Semiótica de las pasiones*. México: Siglo XXI Editores.
- Lotman, Iuri. 2003. El símbolo en el sistema de la cultura. *Entretextos*. Revista electrónica semestral de estudios semióticos de la cultura. Recuperado el 14 de mayo de 2007 en: www.ugr.es/mcaceres/entretextos.htm.
- Rivera, Ligia. 1995. La conquista sobrenatural del cielo. *Escritos*. N° 11/12: 199-284.
- Santa Biblia. 1978. *Versión de Valera Revisado*. Miami: Vida.
- Steiner, George. 1973. *Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y revolución lingüística*. Barcelona: Barral Editores.
- Van Gennep, Arnold. 1960. *The rites of passage*. Chicago: The University of Chicago Press.

La función simbólica de la palabra en oraciones de rituales *yaruro-pumé*

Írida García de Molero y Luis Javier Hernández Carmona

Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas

Doctorado en Ciencias Humanas. Universidad del Zulia

Universidad de los Andes. Venezuela

iridagarcia@gmail.com / luisja@cantv.net

Resumen

Esta investigación tiene como objetivo mostrar la función simbólica de la palabra en oraciones de rituales yaruro-pumé, a través de las semiosis intervinientes que ocurren en el mundo mágico-semiótico de estos indígenas venezolanos del estado Apure. Desde esa perspectiva, se han analizado oraciones en Rituales yaruro-pumé de sanación, purificación, recompensa y agradecimiento, para trazar el vuelo de la palabra como puente entre lo sagrado y lo profano, vencer los límites de la realidad histórica e ingresar en la virtualidad mítica que contiene la autenticidad étnica y cultural: allí donde los mitos y los ritos son el polivalente simbólico que construye una semiótica esencial del imaginario creador de la sociedad histórica. Se concluye que en este mundo mágico-semiótico confluyen la conciencia histórica y la mítica. Ambas articuladas en tiempos y espacios que parecen disímiles pero que se complementan para otorgar una visión de mundo. Entre las dos conciencias media la palabra como el interlocutor válido para traducir las imágenes características de cada una de ellas. Para la historia, será la palabra secular, la referencialidad objetiva la que importará. Para lo mítico, será la reinención de la historia a partir de la imaginación, la trasmigración de la realidad cotidiana a una suprarrealidad a través del ritual

que posibilita la conversión de la palabra secular en palabra creadora, hacedora y sanadora de mundos.

Palabras clave: Rituales yaruro-pumé, conciencia histórica, conciencia mítica, semiosis, palabra ritualizada.

The symbolic function of word in prayers of yaruro-pumé rituals

Abstract

This research has as an objective to show the symbolic function of the word in sentences of the yaruro-pumé rituals, through intervenient semiosis that occur inside the magic-semiotic world of these Venezuelan indigenous from the Apure state. From that perspective, sentences used in yaruro-pumé rituals for healing, purification, rewarding and gratitude purpose have been analysed to trace the flight of the word as a bridge between what is sacred and profane, to conquer the limits of the historical reality and to enter in the mythical virtuality that contains the ethnic and cultural authenticity; there, where myths and rites are the symbolic polyvalent that build an essential Semiotic of the creative imaginary of the historical society. The investigation concludes that in this magic-semiotic world, the historical and mythic consciences converge. In all human conglomerate, among others, two realities exist; on one hand, the historical conscience and on the other, the mythical conscience. Both articulated in time and spaces seem dissimilar, however they are complemented to grant a world vision. Between the two consciences, the word appears to be the valid interlocutor to translate the images that characterize each one of them. For history, the secular word will be the objective of reference and the most important. For the mythical conscience, it will be the reinvention of the history through the ritual that makes possible the conversion of the secular word in creator word, maker and healer of worlds.

Key words: Yaruro-pumé rituals, historical conscience, mythical conscience, Semiosis, ritualized word.

Introducción

En el mundo semiótico-mágico yaruro-pumé la palabra ritualizada configura la mediación entre el universo del discurso de lo religioso y el discurso de la cotidianidad. La palabra abandona el ámbito del lenguaje articulado, deja de ser simple vehículo de comunicación cotidiana y se traslada al espacio de la ceremonia y el culto religioso.

En el presente trabajo, a partir del mundo cotidiano de los yaruro-pumé y de la palabra ritualizada, se intenta penetrar en el mundo mágico-semiótico de estos indígenas venezolanos, y desde allí, ver descender la magia y el encanto en la ordenación de una suprarrealidad que constituye su lógica de sentido. Una lógica cimentada en Semiosis Sustituyentes/Sustituidas/Sustituyentes del acontecimiento de la palabra en su dualidad histórico/ritualizada: vehículo de comunicación diaria y acto iluminador con poder de creación, sanación y revelación de actos divinos. Esta dinámica transformacional entre semiosis donde lo absoluto no existe pues siempre habrá una semiosis originaria A que se transforma en otra B donde la A queda contenida y subsume el lenguaje, va a construir lo que se entiende en esta investigación como función simbólica o semiótica. Cabe recordar a Piaget (1973) cuando aclara el uso que hace del término genética, no como características heredadas sino como génesis que se produce a partir de un estado inicial; pero también en el campo antropológico se aceptan los aportes hechos por Paul MacLean en la genética fisiológica al demostrar la capacidad ritual inherente en el cerebro de los seres humanos (Mitchell, 1993).

En concordancia con Turner, se entenderá por ritual “una conducta formal prescrita, en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1999: 22). El antropólogo cultural Víctor Turner a través del estudio de la tribu Ndembu en Zambia, destacó tres fases del ritual: separación, liminalidad y reincorporación. Estas fases se observan en los contextos ceremoniales y rituales de los indígenas yaruro o también llamados pumé. De modo que en esta investigación se usará indistintamente ambas denominaciones.

También se estará en concordancia con Magariños (1996) respecto a la definición y uso del concepto de “*mundos semióticos posibles*” como el *Sistema Semiótico* de una determinada comunidad en un determinado momento de su historia.

Los indígenas yaruro o pumé (yaruro-pumé) constituyen un grupo étnico autóctono del estado Apure, Venezuela. En atención a las cifras aportadas por el Instituto Nacional de Estadística (2002) obtenidas en el Censo General

de Población y Vivienda de 2001, la población pumé alcanza unos 8.222 individuos. En la actualidad se concentran en las márgenes de los ríos Capanaparo y Sinaruco de los llanos apureños. Se autodenominan “pumé” y su lengua pumé es de filiación independiente, emparentada con la chibcha. La cultura de estos indígenas es milenaria y su dinámica acontece bajo el influjo de una doble conciencia: histórica y mítica. Estos indígenas forman grupos sedentarios y seminómadas, estos últimos conocidos bajo el nombre de capuruchanos y constituyen comunidades aisladas. En general, la población indígena sedentaria es bilingüe, habla tanto pumé como español, resaltando que el 94% es leal con su lengua. Los seminómadas son monolingües. El sistema productivo preponderante para ambos grupos lo representa la caza, la pesca y la recolección de especies agrícolas.

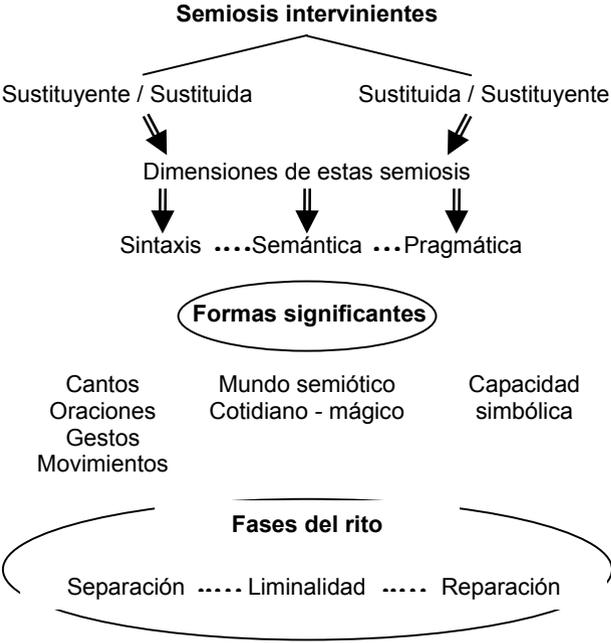
Desde el punto de vista metodológico se trabaja con términos y relaciones lógico semióticas propuestas por Magariños (2002): relaciones y operaciones eficazmente productivas de las Semiosis intervinientes¹ que van quedando integradas en otras operaciones y relaciones más complejas, de modo que se tendrá en cuenta la contradicción interna a toda construcción simbólica que conduce al ineludible agotamiento histórico de toda Semiosis Sustituida (mundo posible) por otra Sustituyente (referente como fenómeno que emerge y se hace perceptible e identificable) que ya ha sido enunciada por la comunidad que ha estado siempre en la historia. Los rituales yaruro con oraciones y cantos corresponden a un fenómeno predominantemente simbólico, que supone la correspondencia intersemiótica del significado en las tres dimensiones de la Semiosis² como proceso unitario: sintaxis, semántica y pragmática. En la ejecución cere-

1 Las semiosis intervinientes pueden ser de dos tipos: Sustituida y Sustituyente. “Una Semiosis Sustituida es el significado modificado de una identidad o fenómeno del mundo, que está siendo producido por una Semiosis Sustituyente al construirse en signo de esa identidad o fenómeno del mundo. Toda Semiosis sustituida está destinada necesariamente a transformarse en Objeto Semiótico, en cuanto ya queda admitida como la significación (que ha entrado en la historia) de determinada entidad o fenómeno del mundo; hasta que una nueva Semiosis Sustituyente sea capaz de atribuirle un nuevo significado, con lo que se constituye en otra Semiosis Sustituida que, en cuanto socialmente reproducible, pasa a ser un Objeto Semiótico histórico hasta que una nueva Semiosis Sustituyente genere otra Semiosis Sustituida en cuanto nuevo objeto de conocimiento para la mente de un intérprete”. Y “Una Semiosis Sustituyente es un contexto de signos, vigente en determinada sociedad, que, en virtud de la sintaxis que relaciona a los signos constitutivos de tal contexto, se aplica a algo diferente de ella misma, atribuyéndole de ese modo un determinado significado” (Magariños de Morentin, 2002).

2 Se entiende como proceso semiótico de transformación. Sustituye a lenguaje.

monial, esta sintaxis formalizada del lenguaje verbal está acompañada de comportamientos lingüísticos, gestuales y corporales icónicos iniciales. En la fig. 1 se esquematizan los elementos que participan en la Semiosis intervinientes del mundo semiótico-mágico yaruro-pumé: tipos de semiosis, dimensiones, formas significantes y fases del rito.

Figura 1
Semiosis intervinientes del mundo semiótico mágico yaruro-pumé



Fuente: Írida García de Molero / Luis Javier Hernández Carmona, 2008.

Se considerará la palabra bajo su doble carácter secular y mágico, según sea su producción y las circunstancias en las cuales se produce, y que en ambos casos implica la efectividad del uso de la palabra en contexto por una comunidad. La secular en su expresión cotidiana como vehículo de comunicación, expresión de ideas formuladas verbalmente. Esta palabra secular (Semiosis Sustituyente/Sustituída) pertenece al tiempo histórico del hombre, a su devenir

dentro de un espacio histórico-social y en el cual le ayuda a captar, expresar e interpretar ideas en un evento de comunicación con sus semejantes. La palabra secular colabora en la primera y tercera fase de la estructura del rito ceremonial yaruro-pumé. La palabra hecha magia es la ritualizada experimentada en la fase liminal de todo rito, aquella que crea y ordena realidades; es la palabra mítica que pertenece al tiempo de los orígenes y a través de la cual las deidades y los espíritus ancestrales se han comunicado con los seres terrenales, manifestándoles su presencia y estableciendo sus leyes y normas (Semiosis Sustituida/Sustituyente). Las semiosis identificadas no lo son de un modo exclusivo, sólo anticipatorio para indicar el proceso dinámico de las posibilidades constructivas de la palabra secular en la comunidad yaruro-pumé, destinadas a ser sustituidas desde alguna otra Semiosis Sustituyente y en este caso coyuntural corresponde a la construcción del mundo semiótico-mágico. Semiosis que también está sujeta a ser sustituida en atención a la eficacia constructiva que supera toda dualidad. Esta palabra mágica ha sido enseñada a los hombres para su comunicación con lo divino y para ser utilizada como poder y acción: oraciones, conjuros, hechizos; que se materializan a través del ritual.

En consecuencia, se llama la atención en la comunicación verbal que se establece en los contextos ceremoniales y rituales donde el acto adivinatorio es fundamental. Acto que en atención a Malinowski (1977) al referirse a los procesos mágicos de los trobriandeses del Pacífico Occidental para entablar comunicación con las deidades o espíritus (lo no humano) se requiere de: 1) el conjuro, 2) el contexto propio que establece el rito, y 3) la persona que domina el lenguaje y está autorizada para ejecutar el ritual en una dinámica dialéctica y transformacional. Esta persona oficiante de la ceremonia se denominará chamán a los fines de esta investigación.

La palabra cantada y las oraciones yaruro se consideran como formas significantes existentes (representan), que por convención adquieren una determinada capacidad simbólica y pertenecen a una totalidad de signos, los cuales conforman el mundo semiótico yaruro-pumé, en el que se complementan la conciencia histórica y la mítica. También los gestos y movimientos corporales que acompañan a las palabras y oraciones son formas significantes. Ya en la tercera fase del rito, se retoma la palabra secular con toda la carga simbólica que ha tomado en la Semiosis interviniente Sustituyente/Sustituida/Sustituyente.

Es preciso destacar que el material utilizado para realizar el análisis forma parte de una tradición eminentemente oral, siendo testimonio de expresiones únicas del acervo cultural del estado Apure y de Venezuela en general,

compiladas por Hugo Obregón y Jorge Díaz (1984; 1985; 1986), investigadores del Instituto Universitario Pedagógico de Maracay. De modo que este material histórico conserva su importancia de testimonio etnográfico y cultural de los propios yaruro-pumé. Población que según Petrucco (1969) expresaba que estaban en extinción por la falta de políticas gubernamentales protectoras y el acelerado proceso de penetración de elementos no tradicionales en esta cultura. Sólo hace falta comparar el crecimiento de la población pumé respecto a los censos 1992 y 2001 para afirmar lo contrario. En 1992 era de 5.415 y en 2001 de 8.222, lo que hace pensar que en la práctica, el mundo semiótico yaruro-pumé ha sentido los frutos de la consagración de los derechos de los pueblos indígenas contenida en el Capítulo VIII de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), en sus ocho artículos que van del 119 al 126. Una práctica fundamentada en políticas de protección al indígena impulsada por el gobierno del presidente Hugo Rafael Chávez Frías (Amodio, 2007).

En la actualidad el canto ceremonial yaruro no es practicado por todos los jóvenes y las mujeres de la población, pero quienes lo practican lo hacen de la misma manera. La ceremonia del Tôhé en tanto estructura mítica permanece intacta aún cuando en los relatos incorpore más símbolos del mundo criollo (Orobitg Canal, 1999).

Canto ceremonial yaruro

En el canto ceremonial yaruro la palabra establece el puente entre lo sagrado y lo profano, permite la hipertelia o el ascenso de los mortales hacia las divinidades mediante la acción y ejecución redentora de la ceremonia donde se invoca el poder omnipotente. La palabra cotidiana y el conjunto de ideas que ellas expresan (Semiosis Sustituida/Sustituyente), a partir del acontecimiento del ritual, se transforma en acto iluminador (Semiosis Sustituyente/Sustituida), en una omnicomprensión semiótica del concepto *sagrado* en relación a la totalidad de los fenómenos sociales de la comunidad yaruro-pumé. La palabra cotidiana pasa a tener un valor convencional sagrado atribuido por la percepción de sus relaciones contextuales y en el acontecimiento del ritual se torna Objeto semiótico pues está en representación de algo producido por una Semiosis Sustituyente. Esta semiosis ocurre en la fase de separación del ritual.

La palabra se hace magia en el acto o evento representado por el ritual, la ceremonia donde la realidad se transforma y se proyecta al tiempo originario de la creación (fase liminal) como simbiosis del paraíso donde habitan las divinidades protectoras. En la ceremonia se sucede una combinatoria de planos

esenciales que recurren a los símbolos originarios para luego juntarlos a una especial carga emocional que implica una evidente conjunción entre palabra y corporeidad. La Semiosis Sustituyente/Sustituída de las formas significantes del ritual se regodea con interrelaciones representacionales y estructuras conceptuales que desbordan el Objeto semiótico de la Semiosis Sustituída/Sustituyente inicial de la cotidianidad en los yaruro:

“El canto que comencé no es mío, / esas palabras cantadas/ yo no las tengo de verdad en mi cuerpo, / oiré, cantaré las palabras cantadas de los/ espíritus, cuando me hagan cantar los espíritus” (Obregón y Díaz, 1984a: 16).

En el canto ceremonial yaruro se aprecia claramente que la palabra sagrada es propiedad y privilegio de los espíritus o dioses. El chamán actúa como vehículo de comunicación con ellos y con la comunidad yaruro. La palabra opera como réplica indicial en la Semiosis Sustituída del mundo semiótico-cotidiano yaruro en su transformación en semiótico-mágico, en el cual la palabra tiene como interpretante un legisigno simbólico en la Semiosis Sustituyente (referente):

“cuando vayan entonando, oiré atentamente/ y narraré las palabras cantadas de los/ espíritus, yo dirigiré oyendo las palabras santas” (Obregón y Díaz, 1984a: 16).

El establecimiento de una lógica del discurso metonímico que opera por relaciones existenciales, estructura el significado histórico-social de los ritos como actuaciones públicas legitimadas y legitimadoras, donde la acción ritual no es un simple discurso ritual, sino la transfiguración de un *performance*, una modalidad específica de actuación dialéctica que reproduce la lógica de un mito fundacional; “por la doble revelación que nos hace; 1) revela una *modalidad de lo sagrado*, en tanto que hierofanía; 2) en tanto que momento histórico, revela una *situación del hombre* respecto a lo sagrado” (Eliade, 1980a: 26) que lo entronca dentro de la dualidad de la conciencia histórica y la conciencia mítica. De modo que, a través de la palabra pronunciada por el chamán los grandes creadores (Oté), en especial Kuma, la divinidad creadora, y los espíritus ancestrales, que desde el principio siempre han estado, son reconocidos por la comunidad.

Pero resulta interesante recordar que el chamán no es un sujeto pasivo de las entidades, actúa con voluntad propia y no sólo porque una voz se lo diga, sino porque sabe que debe hacerlo. A pesar de que se conoce que “Las ense-

ñanzas de todos los chamanes que han vivido antes se le hacen accesibles. Sus voces se convierten en su voz, y estos antiguos maestros viven dentro de él” (Palao Pons, 2002: 112).

Una nueva operación de atribución de valores asignados a las Semiosis Sustituidas/Sustituyentes se observa en el discurso metarritual³ que adquiere validez al reconocérsele por transferencia cultural su carácter intersubjetivo⁴, y por ende, universal de la mediación entre la deidad y el mortal ejecutante de la palabra sagrada. La palabra de los espíritus es concedida al participante del canto en una circunstancia determinada, en una coyuntura ritual. Esta palabra sagrada no es pronunciada en cualquier momento, sino en una acción ritual que traslada al participante a un tiempo original, lo hace hablar el lenguaje de los espíritus:

“oiré atento, cantaré de lejos palabras/ en día celestial dirigiéndome vienen a mí” (Obregón y Díaz, 1984a: 17).

“Día celestial” es la alusión directa y precisa al momento transmigratorio en que se realiza la ceremonia, al momento especial en el cual se produce el canto y se realiza el rito. Desciende la palabra sagrada que transmuta la existencia, transforma los espacios y trastoca el tiempo cronológico. La palabra ritualizada es acontecimiento, acto divino que rebasa la expresión verbal. Aquí la palabra es sagrada y no profana porque configura y da vida al acontecer a través del rito que se articula como Semiosis Sustituida/Sustituyente delirante del mito que soporta la existencia de esa suprarrealidad. La palabra ritualizada es el Objeto semiótico y hecho dinámico potenciador de los referentes míticos que subvierten el tiempo histórico.

La palabra permite el encuentro con la divinidad evocada en el rito. Ya no es una aparición o presencia visible, sino una manifestación cultural pues, “el problema de la visibilidad no es el problema de la presencia y actualidad de las cosas ante los ojos, sino ante todo su calidad latente en el circuito del mundo” (Cuartas Restrepo, 2008:306). Esta palabra es metáfora viva, privilegio de la articulación de lo figurado que se transmuta a partir del acto de fe, puesto que toda sociedad, históricamente determinada genera esta matriz fundante socio-

3 En la medida en que «el lenguaje oral-oficiante» mantiene la capacidad de producir los rituales y a veces los reemplaza, podemos considerarlo como un «metarritual».

4 Intersubjetivo porque permite una mediación-identificación entre el oficiante y la deidad para la reafirmación de lo sagrado en lo terreno. Relación que soporta cualquier ritualización, cuando un simple objeto profano adquiere la dimensión sacra.

cultural que constituye los paradigmas de todo horizonte semántico significativo, empírico-simbólico e históricamente comunicable.

Además, esta palabra comporta una demostración de soberanía divina, una atribución de poder sobrenatural que rige al mundo y a los hombres:

“No son como yo, ellos tienen poderes, /ellos son sabios en palabras, son purificados, /ellos los espíritus tienen/ palabras muy sabias, que se oyen arriba” (Obregón y Díaz, 1984a: 22).

Como afirma Pierre Bourdieu:

La creencia de todos, que preexiste en el ritual, es la condición de eficacia del ritual. No se predica nada más que a los creyentes. Y el milagro de la eficacia simbólica desaparece si se observa que la magia de las palabras no hace más que desencadenar resortes (Bourdieu, 1986: 214).

En el canto ceremonial *yaruro*, el hecho de que la palabra sea cantada involucra singular importancia, una dimensión de reorganización y redistribución social, donde la proyección del acto efectuado va más allá de la percepción consciente del oyente, quien rebasa el tiempo histórico y se traslada al tiempo de los orígenes: “El sacrificante en plena operación ceremonial abandona el mundo profano de los mortales y se incorpora al mundo divino” (Eliade, 1980a: 57).

En la ceremonia, lo sonoro y lo corporal se unen y complementan. El chamán es capaz de “rastrear las energías intrusas en el cuerpo y detectar e identificar la presencia de espíritus intrusos que puedan estar causando algún daño emocional o físico” (Villoldo, 2007: 118). La pronunciación de la palabra por el chamán va acompañada de una multitud de gestos para significar y evidenciar lo que se hace, en tanto “El canto difiere de la lengua hablada, en que exige la participación del cuerpo entero” (Lévi-Strauss, 1978: 62). Pero aún más, el cuerpo se convierte en la caja de resonancia de esa palabra, se hace cuerpo sintiente que escenifica la acción implícita en la palabra:

La mediación del cuerpo, cuya propiedad y eficacia es el sentir, está lejos de ser inocente: durante la homogeneización semiótica, esta mediación añade categorías propioceptivas que constituyen de cierto modo su perfume “tímico” y en ciertos lugares sensibiliza (...) “patemiza” el universo de formas cognoscitivas que ahí se delinean (Greimas y Fontanille, 1994: 13).

Esta palabra cantada-ritualizada, unida a gestos expresivos, incita a recuperar esa transparencia de lo divino en una nueva Semiosis Sustituyente pronta a ser sustituida por el lenguaje en su semiosis transformacional continua. De este modo, la palabra alcanza su resonar divino dentro de la solemnidad suprema del rito, en su acción cultural que la hace magia y la torna sagrada. La palabra sagrada se devela como signo en el momento reflexivo del regreso a la cotidianidad en la fase de reincorporación ritual en la que los participantes del mismo se ubican en un presente fugaz en virtud de que los pumé han interiorizado la necesidad de cambiar para subsistir como respuesta al mundo criollo que los ha marginado. Así lo expresan en sus relatos (Orobitg Canal, 1999).

La palabra como poder y acción

Los indígenas yaruro celebran ceremonias rituales religiosas particularmente en los casos de enfermedades causadas por espíritus malignos. Aquí el chamán actúa como “hombre medicina”⁵. La oración (Yato) yarura tiene una función de mediación entre un espacio real y otro aparente, “por medio de la cual el espíritu, la conciencia construye todos sus universos de percepción y de discurso” (Ricoeur, 1970: 13). A partir de la palabra sagrada se puede determinar su comportamiento dentro de las funciones simbólicas⁶ del rito.

Además de la atribución del valor convencional sanación, también los yato se utilizan prácticamente en todas las circunstancias de la vida cotidiana, con una función propiciadora de la buena marcha y la realización feliz de una acción emprendida (caza, pesca, viajes, amor) y una acción conjurativa para evitar las consecuencias de una acción transgresora, como por ejemplo, salir de caza cuando el día anterior ha tenido relaciones sexuales. Estas oraciones pueden catalogarse como estructuras conciliadoras dentro de la organización social (Van Gennep, 1909)⁷, que marcan el cruce de límites entre una y otra categoría social: “ceremonias de pubertad, bodas, funerales, ritos iniciáticos de todas las especies son los ejemplos más evidentes” (Leach, 1978: 49).

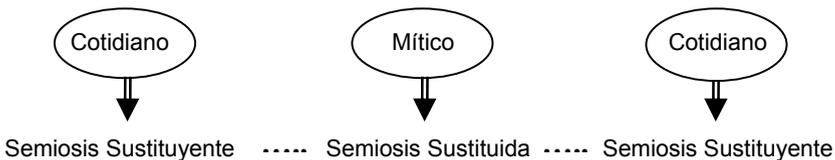
5 El profesor universitario Alberto Villoldo, médico energético de la Healing the Light Body School, utiliza el término “mujer medicina”, “hombre medicina” para referirse a la chamana o el chamán que realiza rituales de curación a sus clientes.

6 Se refiere lo simbólico como la expresión de lo no inmediato a nuestra realidad, y que crea una suprarrealidad.

7 Para Van Gennep, el rito como una práctica mágica se convierte en el medio de ordenar las relaciones sociales, cumple así una función social y también se convierte en semiosis delirante de un mito fundacional.

Otra función simbólica de la palabra ritualizada es la intermediación. Se observa como intermediadora entre el estado de enfermedad del paciente y la ansiada salud en un ambiente cuasi religioso, donde lo empírico se une en torno a lo mítico como práctica social performadora en una Semiosis Sustituida que hace de la dimensión simbólica del rito una dialéctica y proceso que se realiza en un momento específico y extraordinario de la práctica social. De esta manera surge una Semiosis Sustituyente y la palabra ritualizada se convierte en Objeto semiótico e instrumento simbólico enmarcado en un contexto histórico-social y culturalmente definido en el que el rito adquiere un significado concreto al recurrir al contexto extraceremonial, como elemento complementario para su explicación en su carácter hierofánico. Véase Fig. 2.

Figura 2
Mundos Semióticos Posibles en Rituales yaruro-pumé



Fuente: Írida García de Molero / Luis Javier Hernández Carmona, 2008.

Las oraciones yaruras revisten un carácter secreto, es decir, no todos los miembros de la comunidad las conocen y las rezan, sino que su conocimiento y ejecución es oficio de los chamanes. Éstos son “terrenales”⁸ elegidos, privilegiados por los espíritus buenos a través de revelaciones. En el ritual yaruro son los individuos los que cambian y se transforman en seres transicionales o pasajeros, son ellos los que cambian de lugar, no la sociedad, de modo que el ritual establece la posibilidad de construir una realidad escenificada, teatralizada que sirve de escenario al mundo posible constituido. Por lo tanto, estas oraciones forman parte esencial en el desarrollo del Tòhé, ceremonia más importante de la tradición yarura, y de transmisión ancestral de generación en generación.

La materia significante de las oraciones yaruras la conforman tres unidades mínimas fundamentales: el texto verbal oral, la melodía semicantada y los actos no verbales facultativos (gestos y movimientos).

8 Los terrenales yaruros son los mediadores entre la deidad y los mortales.

La ejecución de la oración se realiza entonando el contenido de la misma por medio de una melodía semicantada, acompañada de gestos y movimientos por parte del chamán para despojar al enfermo de los espíritus malignos que se han apoderado de su cuerpo o para alcanzar el fin propuesto al enunciar la oración en medio del ritual. La oración yarura cumple una función mediadora, para superar contradicciones vividas al menos en el plano simbólico e imaginario. Los enfermos, receptores de la palabra sagrada son colocados generalmente en el centro del espacio ritualizado y el chamán los despoja mediante movimientos de brazos y manos que van ejecutando lo dicho en la oración. El chamán se viste para la ocasión, deja su indumentaria mundana y adquiere colorido a través de la vestimenta y los colores con que pinta su rostro y cuerpo.

Al analizar la “oración para los enfermos” se observan abundantes e importantes elementos indiciales de la palabra ritualizada como fuente de poder para contrarrestar la influencia de los espíritus malignos. También la oración permite determinar la concepción de los yaruro respecto a la enfermedad. Ésta no es un mal fisiológico, sino más bien consecuencia de los espíritus malignos que se apoderan del cuerpo y lo enferman. La influencia de los espíritus malignos sobre los enfermos la ejerce la palabra expresada: “eco que dijeron los malignos”, que se proyecta sobre la tierra:

“Yo voy curando el eco de los malignos, /voy curando a los malignos”.

La curación se realiza a través del eco de la palabra y el conjuro del verbo mismo:

“Voy curando, voy sanando el mal de la palabra dicha”.

La curación se ejecuta en la mediación simbólica de las interacciones humanas entre los espacios de lo sagrado y lo profano, y donde la oración se transfigura en acción regeneradora.

En la palabra de los malignos es donde radica la esencia de la enfermedad, por lo cual se requiere contrarrestar esa palabra maligna apelando a la palabra sagrada, palabra de los poderosos para sacar el mal, influencia de los malignos:

“Estoy sacando el mal hacia los poderosos”.

Desde esta perspectiva existe indudablemente un enfrentamiento entre el bien y el mal a través del contrapunteo de la palabra. La palabra de los espí-

ritus buenos y poderosos contra la maligna. La palabra tiene poder y autoridad divina, una palabra salvadora de la opresión, de la enfermedad, de los espíritus malignos, de la muerte. Pero esta palabra debe ser ritualizada, escenificada por el oficiante de la ceremonia –el chamán– a través del cuerpo como espacio semiótico y performativo de la curación.

Todo está dirigido por medio de la palabra y su poder para contrarrestar las fuerzas adversas (malignas) y reestablecer un orden a través del rito que es el cumplimiento y acción de la palabra divina: “diciendo, voy curando con poder de mi oración”, la curación se hace acto paralelo a la enunciación-acción, el tránsito hacia el objetivo sanador involucra cuerpo y palabra como unidad indivisible, punto de articulación de la incorporación de los espíritus protectores al evocar su palabra, que es al mismo tiempo su esencia, el verbo originario que permanece incólume a través del tiempo. Palabra y acción ritual como Semiosis Sustituyente de la significación *divinidad de espíritus protectores* por una Semiosis Sustituida con significación de *sanación*. La palabra del “yaruro terrenal” para enfrentar a los espíritus del mal, no es suya sino de los espíritus protectores, por lo tanto, se desencadena un poder al pronunciarse la palabra sagrada en medio del ritual, se ponen en movimiento las fuerzas, los poderes y la acción, de allí la potencialidad de la palabra divina como acción de las fuerzas superiores. La adivinación la lleva a cabo el chamán quien transmite los mensajes a los seres trascendentales y escucha e interpreta sus respuestas para transferirla a todos los participantes del ritual (Sidorova, 2000).

Este enfrentamiento entre la palabra maligna y la palabra protectora de los dioses se manifiesta en la mayoría de las oraciones de sanación, como por ejemplo, en la oración para “el mareo, la debilidad y la anemia”. En esta oración el yaruro oficiante habla con “palabra de Biobiome” (espíritu protector) o al curar por “boca de Kiberë” (espíritu benigno) va contrarrestando la huella de lo que han dicho los espíritus malignos causantes del mal. La palabra sagrada emitida durante el ritual es la forma de comunicarse con las fuerzas protectoras, para que escuchen y desencadenen el poder de sanación, tal y como se encuentra reflejado en la oración “para el dolor de muelas”:

“Palabra que dijeron los malignos, curando/curando, curo, curo en los Biobio en los Biobio,/(...) después de los Biobio sin duda oiga, oiga sin duda para que sea sano”.

Estas oraciones la conforman una sintaxis de estructura rítmica que muestra una cadencia melódica con base en la repetición de sonidos:

“Diciendo voy curando, curando, sano y puro sea, voy curando curando”.

Estructura rítmica que puede asociarse a la función de la oración como elemento integrante de un evento ceremonial o ritual. Estas oraciones pertenecen al rito, su momento o instante de producción, por lo cual no se producen en un lenguaje articulado, sino semicantado y acompañado por gestos que evidencian lo dicho en la oración. Este ritmo les confiere características melódicas, las transforma en canto que se traduce en acción dentro del ritual. Por consiguiente, la palabra da paso a la acción y esta acción es el cumplimiento de la palabra, es decir, el rito convierte o transfigura la realidad, permitiendo la presencia de la divinidad, estableciendo el puente entre lo sagrado y lo profano, en una permanente Semiosis Sustituyente/Sustituida/Sustituyente. La palabra deja de ser una idea formulada en expresiones verbales para transformarse en acto por el que se presentan los hechos divinos.

Operaciones de atribución, ejecución y transformación marcan el desarrollo de las Semiosis Sustituyente/Sustituida/Sustituyente en el canto ceremonial yaruro. Una transformación que implica un proceso transicional de reorganización social para rebasar el tiempo histórico y encontrarse con el tiempo de los orígenes, en una conciencia mítica.

La palabra como revelación

Bajo el nombre de *La diosa del pulgar preñado* (Obregón y Díaz, 1985) se ha publicado una serie de relatos míticos yaruro que tratan sobre la creación del mundo y la formación de la vida. Estos relatos están ligados a la tradición religiosa y a la forma como los hechos divinos son transmitidos a los yaruros terrenales, a través de revelaciones individuales a aquellos elegidos por los espíritus jefes. Este universo simbólico de los yaruros está fundamentado en el politeísmo, cuyos dioses “son metáforas nacidas de la íntima relación del hombre con la naturaleza, y de su sentido de que la naturaleza tiene una vida y una energía identificable con la suya propia” (Frye, 1988: 93).

Todos estos relatos están remitidos al tiempo de los orígenes, prevaleciendo en su estructura los mitos de la creación: “Cuentan cuentos sobre sus orígenes y a veces sobre seres sobrenaturales y a esto debemos referirnos como mitos de creación” (Thompson, 1972: 54). Estos mitos originarios o de creación se convierten en fundacionales, en el gran código que va a constituirse como paradigma del discurso “religioso” o normativo-social que va a regir las comu-

nidades. La permanencia de la palabra sagrada dentro de un espacio histórico determinado, se traduce en el gozne que une la conciencia mítica y la conciencia histórica. Estos relatos míticos guardan todos los secretos y argumentos yaruros sobre sus orígenes y los espíritus (buenos y malos) que habitan paralelamente al espacio terrenal.

La sintaxis del relato “*El diluvio, el fuego, el caballo, pugna de Kumaní e Ichiai*” es una demostración que describe “la historia del jefe” como acto mismo de la creación, tanto de yaruros que se convertían en araguatos como de criollos (blancos) que se volvían aves. Obviamente, en esta instrumentación de la creación se puede apreciar una hibridez cultural, un mestizaje de dos grupos étnicos fundacionales en la cultura venezolana. Y apelando a lo referido por los diccionarios de símbolos (Cirlot, 1958) y (Becker, 2003), las figuras del araguito (mono) simbolizan tanto la cercanía a los dioses como la fealdad y caricatura del hombre; mientras las aves representan el pensamiento y la imaginación, así como la rapidez de las relaciones con el espíritu. Ello hace pensar en una subordinación del yaruro (Pumé) al blanco, al criollo (Nivé), lo que antropológicamente potenciaría la apelación a sus dioses como elementos de salvación y redención.

Además de la creación de la tierra y la vida humana se habla de la creación de los animales beneficiosos (Kumaní) y la plaga (Ichiai). Existe un elemento importante dentro de este relato de la creación, como es la diferenciación entre los indígenas y los criollos, donde los mayores beneficios son obtenidos por los criollos en la tierra (fuego, caballo) mientras los yaruro gozarán de estos beneficios y otros mayores en el paraíso. Es la misma posición del cristianismo o iglesia católica con respecto a los pobres que sufren en la tierra pero alcanzarán el reino de los cielos, una aplicación del sustrato religioso como hegemonía del poder o dominación.

Kumaní crea las cosas buenas, mientras que Ichiai las malas como la plaga, y la condena a los yaruros a sufrir en la tierra; de modo que las fuerzas del bien y del mal han estado desde el principio de la creación, así como también han estado el paraíso y el infierno como dos espacios extraterrenales.

En todo el relato “*El diluvio, el fuego, el caballo, pugna de Kumaní e Ichiai*”, el acto de la creación está remitido a la palabra. Las fuerzas superiores dirigen todo por medio de su palabra, la palabra sagrada es portadora del poder creador. La creación del mundo y del hombre son obra de esta palabra:

“La palabra del creador, no hay que menospreciarla. Para nosotros, los terrenales, la palabra de él es delicada”.

El acto de la creación en tanto Semiosis Sustituyente, se traduce en el poder y acción de la palabra enunciada por la divinidad en Semiosis Sustituida, al constituirse en signo de ese fenómeno del mundo. Una Semiosis Sustituida destinada a ser modificada por una nueva Semiosis Sustituyente. La palabra que sugiere el ritual está directamente relacionada con la acción que se evidencia en la gesticulación y/o movimientos que se realizan al momento de su invocación.

Esta palabra es también una única proclama: “no hay otra vida”, sino la vida de la palabra y que en el mundo, así como brotó de la palabra, por la palabra es mantenido en la existencia, a través de ella vuelve a su origen:

“Que mis hijos se vayan sin enfermarse, el que muera llegue directamente al paraíso”.

Además de ser esta palabra sagrada un poder de creación, es también una revelación de los actos y presencia divina en la tierra, es testimonio de la solemnidad sagrada. Es de igual forma puente o vínculo de comunicación con los creadores.

Otro relato mítico es “Los ríos, la serpiente, los criollos, las ciudades”. En el mismo se aprecia el proceso de formación de los chamanes. Proceso eminentemente oral que acompaña el crecimiento y evolución del hombre privilegiado dentro de la comunidad por sus conocimientos sobre lo divino, lo sagrado. A la par de su evolución biológica, se produce el crecimiento sacro: “así contaban los antepasados, en el principio, así me crié yo, oyendo las conversaciones que contaban los antepasados, yo oía la historia de los viejos”.

La palabra no es mero sonido que expresa ideas (Semiosis Sustituida), sino es acontecimiento iluminador (Semiosis Sustituyente): “Como me decían en el mundo, así sueño con espíritus, como me revela el poder del dueño Jefe”. La palabra sagrada, divina, proyecta a una vida que no es la ordinaria, sino la anhelada, vida festiva, donde el tiempo se ha suspendido: “Por eso en la noche de la ceremonia van cantando en la tierra del paraíso”. Este canto está ligado al aspecto mítico y chamánico. Es discurso mítico que el chamán lleva y a través de los rituales, hace que el inicio del tiempo se traslade a un tiempo sagrado.

La palabra asume la atribución de acontecimiento de revelación e irrupción que ilumina y capta todo el ser del hombre, rebasando la simple manifestación auditiva. Son los hombres, determinados hombres (chamanes) los que han contado, repitiendo, cantando, lo que los dioses hicieron o hacen presente en la

repetición de los actos originarios que se representan a través del ritual. Esto es la celebración y el paso de la palabra al rito. Es la palabra sagrada proferida por el hombre dirigiéndose a la divinidad.

Esta palabra como revelación de lo divino establece una transformación interior, una conversión del individuo terrenal en cuanto a lo sagrado; de modo que ésta no sólo creará originariamente sino que alcanza, logra, transforma y convence. Es la palabra engendrada por los dioses la que otorga una presencia fulgurante, sobrecogedora de lo divino, la que provoca una respuesta hacia lo sagrado desde lo profano. Por la palabra, tanto el enunciante como el oyente, experimentan la semiosis viviente en un trance de creencia, de fe.

Conclusiones

La función simbólica de los rituales *yaruro* está representada por la expresividad del mundo que llega a través del lenguaje como símbolo del doble sentido. La palabra abandona el ámbito del lenguaje articulado, deja de ser simple vehículo de comunicación cotidiana y se traslada al espacio del rito, la ceremonia y el culto, para convertirse en palabra sagrada o voz de los espíritus divinos. Y de allí, el ritual se convierte en semiosis ilimitada del mito originario que lo sustenta, donde la palabra y su significación/interpretación ha experimentado transformaciones en Semiosis intervinientes: Sustituída y Sustituyente. El ritual *yaruro* es la eficacia social de la relación significativa y complementaria entre los mitos y la práctica ritual. Y en este sentido, el análisis del discurso ritual *yaruro* se convierte en un discurso secundario, en agente modelizador de segundo grado que se desprende de un agente modelizador de primer grado, como es el mito, que representará lo fundacional, lo primigenio.

El ritual *yaruro* permite la traslación entre espacios reales y espacios figurados, en la incursión de campos semióticos que cohabitan en medio de la cotidianidad, en la figuración entre lo visible y lo oculto, y al mismo tiempo, una manifestación cultural que permite situar dentro de un universo simbólico particularizado a una comunidad determinada, y a partir de ese rasgo cultural, dicha comunidad puede ser reconocida en medio de la autenticidad devenida de la sensibilidad mítico-religiosa. Porque no es sólo la operatividad verbal la que se manifiesta, sino una función corpo-vocal, una manifestación patémica que otorga el efecto, tanto al cuerpo que lo recibe, como al que ejecuta la acción sanadora, y que indudablemente muestra la dualidad en el ejercicio ritual, representada por lo oral y los movimientos del cuerpo.

En esta ritualidad se destaca la representación de espacios y tiempos no localizados directamente en la “realidad real”, sino circunscritos a los campos de la imaginación. Es la transferencia a un espacio originario, espacio de la deidad para proteger a quienes lo requieren desde el espacio terrenal. Aquí la palabra ritualizada se transfigura en la mediación entre lo sagrado y lo profano.

La palabra ritualizada en la cosmogonía yarura es la que establece el puente entre lo sagrado y lo profano, permite la hipertelia o el acceso de los mortales hacia las divinidades mediante la acción y ejecución de la palabra sagrada en la ceremonia o invocación del poder divino. La oración es el punto de contacto entre la deidad y el mortal a través de un oficiante que se transmuta en cuerpo y palabra para asumir un intercambio de roles con la divinidad y asirse a partir del legado ancestral que provee de las herramientas para sanar la enfermedad o conjurar los males.

El ritual yaruro es expresión de signo sensible donde la palabra sagrada unida al rito, proyecta otra realidad, sacraliza la realidad profana e ilumina el poder divino de los espíritus. Es la formulación de una supra-cotidianidad que va más allá del elemento temporal inmediato y se proyecta hacia atrás, en regresión, en busca de lo originario que no se contamina con el paso del tiempo ni las transgresiones del hombre. Una Semiosis Sustituyente tras una Sustituida que inexorablemente será Sustituida nuevamente por nuevas significaciones/interpretaciones en nuevos contextos, pues toda semántica es diferencial y no existe sin una sintaxis en un contexto comunicacional pragmático. Una cotidianidad sobre otra cotidianidad expresa el mundo visto desde las realidades míticas y las voces de los espíritus. Un lenguaje sobre otro lenguaje en la articulación de los cuerpos como representación y reconocimiento de la conciencia cósmica, que silenciosamente se cuele por las hendiduras de la historia, para llevar al hombre hacia los horizontes donde lo objetivo y lo estrictamente racional ceden sus espacios y tiempos al metadiscurso del ritual.

Referencias Citadas

Amodio, Emanuele. 2007. La república indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. V. 13, n. 3. Caracas, dic. Disponible en:

http://www.scielo.php?pid=S1315-64112007000300012script=sci_artxt+&ting=es

- Becker, Udo. 2003. *Enciclopedia de los símbolos*. Barcelona (España): Robin-book.
- Bourdieu, Pierre. 1986. Les rites comme actes d'institution. En *Les rites de passage aujourd'hui*. París: Lausanne.
- Cirlot, Juan. 1958. *Diccionario de los símbolos tradicionales*. Madrid: Siruela.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. 1999. Caracas.
- Cuartas Restrepo, Juan M. 2008. Deducir lo invisible a partir de Maurice Merleau-Ponty. *Memorias Volumen I. Estética, fenomenología y hermenéutica*. Primer Congreso Colombiano de Filosofía. Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- Eliade, Mircea. 1980a. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Eliade, Mircea. 1980b. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Frye, Northrop. 1988. *El gran código*. España: Gedisa.
- Greimas, Algirdas J. y Fontanille, Jacques. 1994. *Semiótica de las pasiones*. México: Siglo veintiuno editores.
- INE. 2002. *XIII Censo General de Población y Vivienda*. Primeros Resultados. Instituto Nacional de Estadística.
- Leach, Edmund. 1978. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lévi Strauss, Claude. 1978. *Mitológicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Magariños de Morentin, Juan A. 1996. *Los fundamentos lógicos de la semiótica y su práctica*. Buenos Aires: Edicial, S.A.
- Magariños de Morentin, Juan A. 2002. *Hacia una semiótica indicial. Acerca de la interpretación de los objetos y los comportamientos*. Disponible en <http://www.centro-de-semiotica.com.ar/Semiotica-Indicial.html>
- Malinowski, Bronislaw. 1977. *Los jardines del coral*. Barcelona (España): Labor.
- Mitchell, Nathan. 1993. *Raíces de la Revisión del ritual. Liturgia Recopilación 1 (1):3-46*.
- Obregón, Hugo y Díaz, Jorge. 1984a. *Oraciones yaruras*. Maracay: IUPEMAR.
- Obregón, Hugo y Díaz, Jorge. 1984b. *Léxico Yaruro – Español*. Maracay: IUPEMAR.

- Obregón, Hugo y Díaz, Jorge. 1985. *La diosa del pulgar preñado*. Maracay: IUPEMAR.
- Obregón, Hugo y Díaz, Jorge. 1986. *Fonética práctica del yaruro*. Maracay: IUPEMAR.
- Orobitg Canal, Gemma. 1999. Por qué soñar, por qué cantar... Memoria, olvido y experiencias de la historia entre los indígenas pumé (Venezuela). *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona, N° 45 (50), 1 de agosto. Disponible en <http://www.ub.es/geocrit/sn-45-50.htm>.
- Palao Pons, Pedro. 2002. *El libro de los chamanes*. Barcelona (España): Ediciones Robinbook, S.L.
- Petrullo, Vincenzo. 1969. *Los Yaruro del río Capanaparo-Venezuela*. Caracas: Instituto de Antropología e Historia. Universidad Central de Venezuela.
- Piaget, Jean. 1973. *Estudios de Psicología Genética*. Buenos Aires: Editorial Emecé.
- Ricoeur, Paul. 1999. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Sidorova, Ksenia. 2000. Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales. *Alteridades*, 10 (20):93-103.
- Thompson, Stith. 1972. *El cuento folklórico*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Turner, Víctor. 1999. *La Selva de los símbolos*. Madrid: Ediciones Siglo XXI.
- Van Gennep, Arnold. 1909. *Les rites de passage. Un étude systématique des rites*. Paris: Librairie Critique. Emile Nourry.
- Villoldo, Alberto. 2007. *Chamán, Sanador, Sabio*. Barcelona (España): Ediciones Obelisco, S.L.

Ritualizaciones espaciales, políticas y de género

Rituales de consumo en el Centro Comercial Portal del Quindío en Armenia

Antonio José Vélez Melo¹

*Universidad del Quindío
antonyajv@hotmail.com*



“En la mayoría de las nuevas ciudades...el centro comercial es el punto central del territorio, el lugar más concurrido y significativo en el plano mental que el habitante se ha hecho de la localidad donde vive...en él se fusionan el mercado... y las actividades de relación”. Medina, 2003:60

¹ Docente investigador Programa de Comunicación social – Periodismo Universidad del Quindío y Universidad Católica de Manizales. Magíster en Educación Universidad Católica de Manizales. Especialista en Investigación Social Universidad del Valle. Licenciado en Teología Facultad Latinoamericana de Estudios Teológicos FLET. Comunicador social – Periodista Universidad del Quindío. Maestría en Teología Facultad Latinoamericana de Estudios Teológicos FLET (en curso)

Resumen

El presente escrito presenta algunas reflexiones alrededor del tema de los centros comerciales, hitos urbanos del siglo XX, como producto de la investigación realizada en torno a los rituales de consumo de los usuarios del Centro Comercial Portal del Quindío, ubicado en la ciudad de Armenia, Colombia. La investigación, de tipo exploratorio con método cuantitativo, abordó, mediante una encuesta aplicada a 105 usuarios del centro comercial, variables de frecuencia de visita, días predilectos, escenarios y marcas de consumo, entre otros ítems, encaminados a examinar hábitos y rituales de consumo. La investigación permitió concluir, por ejemplo, que el Centro Comercial Portal del Quindío se constituye, como escenario territorial, en espacio de esparcimiento para la mayoría de usuarios que suelen visitarlo, de tal forma que de un espacio de compras se transita a un espacio de distracción que no genera un gasto económico. Otras consideraciones y hallazgos producto de la indagación se describen a lo largo del siguiente informe investigativo.

Palabras clave: Centro comercial, consumo, ritual, marca.

Rituals consumption in the Centro Comercial Portal del Quindío in Armenia

Abstract

This letter presents some thoughts around the theme of shopping-centers, city landmarks of the twentieth century, as a result of research conducted on the rituals of consumption of the users of the *Centro Comercial Portal del Quindío*, located in the city of Armenia, Colombia. The research, quantitative method to exploratory addressed through a survey of 105 users of the mall, variable frequency of visits, days favorite, scenarios and consumer brands, among other items, to examine consumer habits and rituals. The investigation concluded that, for example, the Centro Comercial Portal del Quindío up as territorial scenario, recreational space for most users who often visit, so that an area of a shopping route

to space does not create a distraction that economic cost. Other considerations and findings of the investigation are described along the following investigative report.

Key words: Shopping Center, consumption, ritual, mark.

Introducción: Del *flâneur*² al *voyeur*, un poco de historia

En el panorama urbano contemporáneo, uno de los entornos que con mayor fuerza manifiesta la apropiación del espacio es el de los centros comerciales³, auténticas catedrales de las actuales sociedades capitalistas (Ritzer, 1999).

De manera sucinta, retomando el decurso planteado por Müller (2004), la historia de los centros comerciales se remonta a las grandes galerías comerciales de la segunda mitad del siglo XIX en el continente europeo. Se citan, por ejemplo, la Galleria Vittorio Emmanuele II en Milano (1865-1877), la Kaiser-galerie en Berlín (1871-1873) o el famoso almacén por departamentos GUM en Moscú (1888-1893) evocando espacios de la antigüedad como el ágora, el foro y el bazar, en Grecia, Roma y Oriente respectivamente.

En Colombia, el Centro Comercial San Diego, inaugurado en la ciudad de Medellín en 1972, se constituye como el primer referente de complejo comercial. En 1976, Bogotá sería testigo del nacimiento del más emblemático centro comercial de los capitalinos. Según la arquitecta Silvia Arango, un hecho destacado como aspecto urbanístico, toda vez que:

su emergencia parece haber creado un impacto tal en la imaginación de los bogotanos, que esto solo ya amerita un pequeño análisis, no sólo de lo que es Unicentro en relación con las modalidades de comercio en la capital, sino sobre todo en cuanto a su significado social en el contexto general de la ciudad (Arango, 1985: 335).

El auge de los centros comerciales es tal, que estadísticamente hay un nuevo complejo comercial cada 23 días⁴, y si bien este fenómeno puede asociar-

2 *Flâneur*: Expresión francesa para referir al paseante, personaje, mezcla de bohemio y vagabundo, que se dedica a recorrer las calles de la ciudad, deteniéndose de vez en cuando para mirar.

3 A lo largo del artículo se presentan los conceptos de centro comercial, *mall* y *shopping center* como sinónimos.

4 Información presentada y obtenida de la franja de noticias de la emisora La W, en su emisión del viernes 25 de abril de 2008. Tema del día: ¿qué piensa usted de los centros comerciales?

se como una señal de aumento poblacional, expansión territorial y crecimiento económico, también puede suscitar un delirio que en muchas ciudades “tiene su expresión más patéticamente ridícula cuando lo que era anteriormente uno o dos locales comerciales, se remodela para subdividirlo en mayor cantidad posible de cuchitriles, a los que se denominan locales... a los cuales con toda desfachatez se les asigna el nombre de ‘Centro Comercial Tal por Cual’” (Escobar, 2000: 97).

De acuerdo con la investigación *Dinámica del consumo en Colombia en 2005* de la agencia RADDAR S.A., donde se presenta un informe del consumo colombiano en el año transcurrido y se aportan las proyecciones de los grandes grupos de consumo para el siguiente, se plantea que “El colombiano es un consumidor fuertemente influenciado por las marcas, las oportunidades de precio y promociones y sin lugar a dudas a la moda” (Herrera, 2006: 2), estas influencias generan prácticas que, de manera especial, se aprecian en torno a los centros comerciales, espacios que han venido floreciendo a lo largo del siglo XX donde se conjugan marcas, precios, promociones y moda, lugar por excelencia de *habitancia del consumo*, toda vez que:

En la mayoría de las nuevas ciudades, en los barrios de las afueras, el centro comercial es el punto central del territorio, el lugar más concurrido y significativo en el plano mental que el habitante se ha hecho de la localidad donde vive. Es el mercado y el ágora de las ciudades actuales, y es un nuevo espacio central de cohesión social: en el se fusionan el mercado (es el “templo del consumo” donde se levantan los altares secularizados de la mercancía y del objeto) y las actividades de relación (Medina, 2003: 60).

Puede decirse que el centro comercial hace su aparición en Armenia a partir de la construcción y apertura del Portal del Quindío en el norte de la ciudad a finales del año 2004; las edificaciones que hasta entonces cumplían las funciones de éste, tales como el Centro Comercial Iván Botero Gómez, El Mall Avenida y el Centro Comercial Bolívar, no son nada comparables a la lógica y sentido que envuelven el ideal arquitectónico, económico y recreativo de los *malls* en el pensamiento posmoderno.

El centro comercial, aparte de ser una estructura urbana reciente para la ciudad, surge en un momento de transformación radical en Armenia. Como lugar instituido, origina nuevos modos de asumir las vivencias de la ciudad por parte de los habitantes que se inscriben como usuarios en las relaciones que a partir de este nodo se establecen con su entorno, que no es otro que la ciudad.

De lo anterior se desprende el interés que motivó la realización de la investigación en torno a los rituales de consumo del Centro Comercial Portal del Quindío, que nos permiten presentar las siguientes consideraciones con base en datos obtenidos de los usuarios e indagación documental respecto al tema.

A modo de hipótesis (descriptiva), en el ejercicio investigativo planteo que *en el Centro Comercial Portal del Quindío se generan hábitos por parte de los usuarios en torno al consumo*. Se adoptó el método cuantitativo para abordar un tipo de estudio de carácter descriptivo empleando como técnica de recolección de datos la encuesta, entendida como “la aplicación de un *procedimiento estandarizado* para recabar información (oral o escrita) de una *muestra amplia de sujetos*” (Cea, 2001: 240) El universo comprendía los usuarios del Centro Comercial Portal del Quindío en Armenia, para efectos de la muestra se tomaron 105 usuarios que hacían uso del Centro Comercial Portal del Quindío como consumidores, indistintamente de su edad o condición socioeconómica.

El dato muestral se ciñó a los siguientes componentes estadísticos:

Fórmula

$$n=(P.Q)/[(e^2/z^2)+((P.Q)/N)]$$

P= Probabilidad de éxito (0.5)

Q= Probabilidad de fracaso (0.5)

e=Error que como investigadores estamos dispuestos a tolerar (9%)(0.09)

z=Unidades de confianza (95%) (1.96)

n=Muestra

N=Universo (población)

$$n=(0.5)*(0.5)/[((0.09)^2/(1.96)^2)+[((0.5)*(0.5))/1000]]$$

$$n=0.25/[(0.0081)/(3,84)]+[0,25/1000]]$$

$$n=0.25/[(0,0021)+(0,00025)]$$

$$n=0.25/0,00235$$

$$n=105$$

En el diseño del instrumento se abordaron dos conceptos – hábito y consumo- explícitos en el objetivo general de la investigación: Identificar hábitos de consumo de los usuarios del Centro Comercial Portal del Quindío en Armenia.

Dos objetivos específicos orientaron la investigación, reconocer principales hábitos de consumo en los usuarios e identificar las marcas y los escenarios de consumo de los usuarios en el Centro Comercial Portal del Quindío en Armenia.

En la construcción de la encuesta se acudió a los postulados presentes en la obra de Cea D´Ancona (2003) que a lo largo del capítulo número 7 aborda la investigación social mediante encuesta, tal como lo evidencia el instrumento, se formularon preguntas con ejemplos tomados del texto, por ejemplo, con categorías en escala Likert, preguntas abiertas complementando una cerrada y preguntas de si o no con procedimientos de ayuda tales como tarjetas para los encuestados.

Una vez construido el cuestionario, se realizó una prueba piloto con cuatro encuestas que permitió evidenciar y cambiar formulación de preguntas, problemas semánticos, entre otros. Este momento permitió pulir el instrumento para su fase definitiva de aplicación (Ver anexo). El procesamiento y análisis de los datos recolectados se ejecutó en el paquete estadístico SPSS versión 11.5 en español.

Acerca de los centros comerciales

De manera interpolada, algunas voces estadounidenses y europeas – Bauer (2000), Brummett (1994, citado en Cornejo, 2006), Rifkin (2000), Featherstone (1991)– junto a otras latinoamericanas –Ramírez Kuri (1998, citado en García Canclini, 1995), Zurita (1985, citado en Cornejo, 2006), Arango (1985)– nos permitirán retomar aspectos teóricos analizados durante los últimos años respecto a los centros comerciales.

Para Bauer, el centro comercial se constituye en la extensión del neocolonialismo estadounidense. Plantea el autor que en los cambios surgidos en la cultura material latinoamericana intervienen notablemente los *bienes civilizadores* impuestos por EEUU que se presentan discursivamente como forma de mercancía en los centros comerciales.

Brummett se ubica en esa misma línea de pensamiento al concebir los *malls* como instrumentos retóricos de la cultura capitalista. Se resaltan en su estudio tres categorías (fetichismo, *voyeurismo* y narcisismo) que se instauran en

la atmósfera del centro comercial para captar al comprador, llamado así a pesar de que no compre nada.

En primer término, se activa el *fetichismo*, toda vez que el *shopping* es mucho más que comprar y vender, el hecho de ir, de ver y de “vitrinear” satisfacen los placeres del comprador. En el *mall* el espectáculo se experimenta visualmente junto a otros sentidos como el movimiento y el cuerpo.

El *voyeurismo*, en segunda instancia, se despliega por la posibilidad que da el espacio del centro comercial de examinar lo que hacen las otras personas, también lo que compran; se adquiere una posición privilegiada para ejercitar la divisa sensual de espiar, tocar y oler, actividades que encuentran relación con el *flâneur*, el paseante que se dedicaba a recorrer y contemplar las calles de la ciudad, como lo recuerda Benjamín (1997), ejerciendo su labor de *voyeur*.

La tercera actividad que ejercita el comprador es el *narcisismo*, pues en el seno de los centros se reinventa la posición del sujeto. Brummett (1994) postula que en dichos entornos se ofrece un gran buffet de signos, por ende, el comprador aprecia, compara y toma para sí lo que quiera para construir la autoimagen que desee.

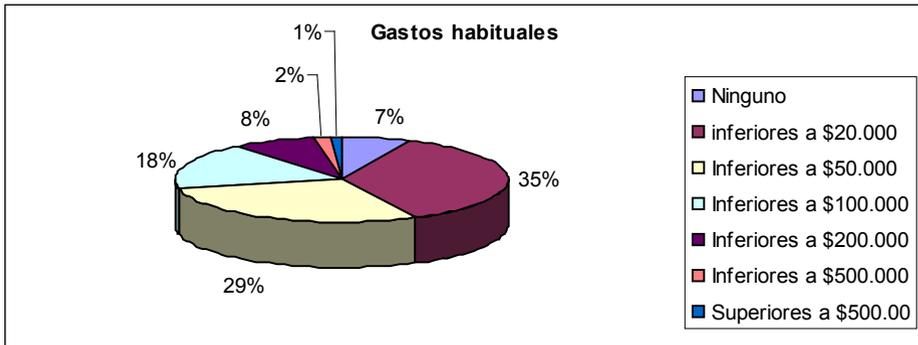
Se resalta en ambos autores una transformación surgida por la mercancía y el significado que ésta trae para quien la posea. Ramírez Kuri se refiere a ello como “la circulación de mercancías y el flujo mismo de significados dentro de la estructura de mercado” (1998:323), primera consideración a propósito de los tres aspectos que destaca se interrelacionan e inscriben en procesos sociales que transforman el entorno de las ciudades. Para Ramírez Kuri también se resalta:

el surgimiento y desarrollo de conceptos arquitectónicos que articulados a esquemas comerciales han modificado, en distintos momentos y en contextos específicos, la fisonomía de la ciudad ... y [como tercer punto] las formas de vida de los usuarios y consumidores, así como con los vínculos existentes entre estos lugares de consumo y la gente que los usa (Ramírez Kuri, 1998: 323).

En el caso del Centro Comercial Portal del Quindío, la mayor parte de los usuarios encuestados, comprendidos en el 64% y de acuerdo con la gráfica número 1, realizan habitualmente gastos en el Centro Comercial que no superan el valor de \$50.000. El 7% de los usuarios no gasta nada cuando visita el Portal y sólo uno por ciento lo hace por valor superior a \$500.000. El 26% de los usua-

rios restantes sitúa sus gastos entre \$50.000 y \$200.000 y el 2% entre \$500.000 a \$200.000.

Gráfica 1⁵



Los encuestados manifestaron, además, que al encontrarse en el Portal, en lo que más suelen invertir su dinero es en comida (83,8%), luego el cine con 53,3% y la compra del mercado (42,9%).

Con relación a lo anterior, y correlacionando la respuesta acerca del día predilecto de visita, que para el 73% de los usuarios comprende los fines de semana (viernes, sábados y domingos), cabe señalar con Casares (1994) que:

Las nuevas concepciones comerciales inducen cambios en los comportamientos usuales de los sábados y festivos. Se sustituye el parque, el teatro, el cine o el espectáculo deportivo por el centro comercial y la realización lúdica de las compras. El ir de compras deja de ser una actividad tediosa para transformarse en una actividad gratificante, vinculada al esparcimiento y como una forma de ocupar el tiempo libre (1994: 115-116).

En tal sentido, la lectura que puede hacerse del 64% de los usuarios que gastan menos de \$50.000, acompañados habitualmente - lo que disminuiría la inversión individual - por sus amigos o familia, es la dinámica que genera el centro comercial, en la cual para acudir a él no se requiere comprar nada: “no son sólo lugares de la compra obligatoria. No sólo se visitan para satisfacer

5 Las gráficas, cuadros y tablas que se presentan a lo largo del documento son elaboración del autor.

una necesidad, se frecuentan con fines lúdicos, son también lugar de reunión” (Medina, 2003: 88).

De esta forma, el consumo, al involucrarse con el tiempo no productivo, nos permitiría afirmar que más allá de la materialidad de un producto, lo que los usuarios consumen como tal es el propio Centro Comercial Portal del Quindío, ya sea haciendo las veces de *flaneur*, o como lo expresan algunos encuestados respecto a lo que suele hacer cuando se encuentra en el Centro Comercial, “vi-trininar” para ver lo que está exhibido, que evidencia uno de los ritos de estos lugares contemporáneos, descrito por Finol en términos de la doble visualización, y que se determina por el hecho de que al mismo tiempo que se viene a mirar las exhibiciones de las tiendas, se viene a ser visto, a exhibirse; por ello, en éste como en ningún otro espacio se cumple de manera tan explícita el conjunto de conductas exhibicionistas (Finol, 1998): por una parte, el mirar las exhibiciones de las tiendas; por otra, la exhibición misma del usuario.

Recordemos que el rito, que expresa de manera directa o indirecta el sentir social y la identidad colectiva, presenta, de acuerdo con la lectura que establece Imbert (2006:126), un dispositivo formal de prácticas recurrentes que transmite una determinada representación de la realidad gracias a su carácter repetitivo, sus soportes físicos verbales, para-verbales, visuales, gestuales, su forma fuertemente codificada y su gran carga simbólica.

Así, el usuario mismo se constituye en un símbolo que busca ser reconocido. De hecho, el carácter de comunidad o local que ostenta el Portal del Quindío, de acuerdo con Zurita (1985, citada en Cornejo, 2006: 23), no propicia un anonimato al momento de encontrarse allí; por una parte, porque el lugar goza de reconocimiento en la ciudad de Armenia; por otra, porque cuando el usuario se encuentra allí puede hallar fácilmente amigos, vecinos, compañeros u otras personas.

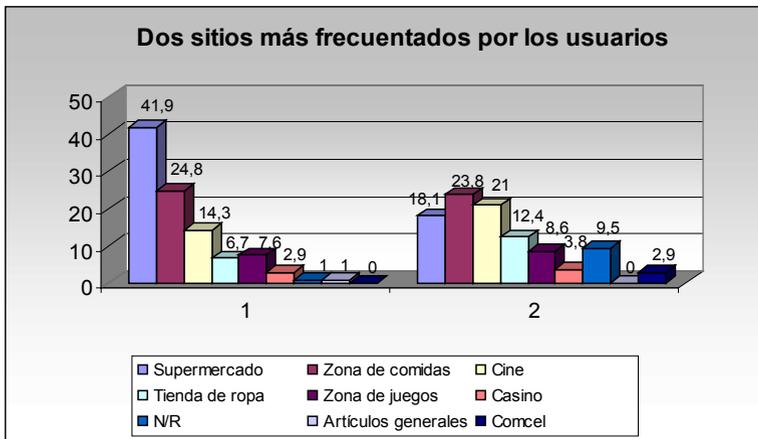
A propósito del carácter de comunidad o local que ostenta el Portal del Quindío, recordemos que en la lógica de la planeación y el desarrollo de las ciudades, los centros comerciales, de acuerdo con Zurita (1985, citada en Cornejo, 2006: 23), encuentran la siguiente clasificación:

- Vecinal o de barrio, cuando su mercado se concentra en suplir productos de primera necesidad o básicos bajo un consumo diario, una tienda de autoservicio y locales limitados.
- Local o de comunidad, cuando se presenta una tienda por departamentos y entre 20 a 40 tiendas especializadas y de servicios.

- Regional, con dos tiendas de departamentos, de 50 a 150 tiendas especializadas, servicios y entretenimiento.
- Super-regional, con tres o más tiendas de departamentos, numerosas tiendas especializadas, servicios y entretenimiento.

Las tiendas por departamentos son denominadas como *ancla*, caracterizadas por su tamaño y prestigio. Por sí mismas generan un flujo amplio de público. Los autoservicios son considerados como tiendas *junior* y las tiendas *especializadas* encargadas de manejar un número limitado de bienes y servicios.

Gráfica 2



La investigación indagó acerca de los sitios que consideran los consultados son los más concurridos por el público. El lugar más frecuentado en el Centro Comercial Portal del Quindío, según el 41,9% de los encuestados, y presentado en la primera opción, es el supermercado Sao, seguido del Mall de comidas (24,8%). En la segunda opción, figuran el mall de comidas con 23,8% y los cinemas con 21%. Al ser ponderados, los resultados indican que de acuerdo con los encuestados los sitios más frecuentados por los usuarios del Centro Comercial Portal del Quindío son el supermercado Sao (52%) y la zona de comidas (48,6%).

Se habla de primera y segunda opción, ya que se trataba de una pregunta abierta donde los usuarios podían señalar máximo dos sitios. De esta forma se puede apreciar que el supermercado SAO se encuentra en el *top of mind* de los usuarios, el primer sitio en la mente que se les vino a los encuestados al momento de formular el interrogante, lo que indica un alto grado de recordación por parte del público.

El supermercado se constituye así como el lugar más frecuentado por los usuarios y el que opinan ellos es el más concurrido en el Portal del Quindío. Este lugar, dentro de la categoría de análisis de consumo “es el símbolo por excelencia de la sociedad de la abundancia: es el lugar de la acumulación, de la oferta múltiple de objetos, de la diversidad de opciones de consumo” (Medina.2003:110), una representación ideológica que sustenta la sociedad de consumidores, vista por Bauman (2007: 77) como “un tipo de sociedad que ... ‘interpela’ a sus miembros (vale decir, se dirige a ellos, los llama, los convoca, apela a ellos, los cuestiona, pero también los interrumpe e “irrumpe” en ellos) fundamentalmente en cuanto a su capacidad como consumidores.”

Capacidad a la cual se convoca a todo tipo de público. En este sentido, el supermercado le permite al Centro Comercial abrir sus fronteras de consumo, toda vez que desde allí opera la sociedad que “bombardea a consumidores de ambos sexos, de todas las edades y extracciones” (Bauman, 2007: 81) y que evidencia una de las condiciones señaladas por el mismo autor, al decir que la vida actual se estructura cada vez más en torno al consumo, de forma tal que para el consumidor el consumo se convierte en el cumplimiento placentero de deberes sociales que le permite integrarse al mundo de la indiferencia.

El Portal del Quindío se presenta de esta forma dentro de la categoría planteada como un *centro comercial local o de comunidad*, ya que muestra una tienda por departamentos y entre 20 a 40 tiendas especializadas y de servicios. El supermercado SAO cumple las veces de almacén *ancla*; por sí mismo genera un flujo amplio de público gracias a su tamaño y prestigio, que destaca una marca y un territorio diferenciado en el centro comercial. Por su parte, la zona de comidas juega las veces de plaza en el Portal, en el que se exhiben múltiples marcas (Frisby, La Poderosa, Popsy, Carnes y Leños, entre otros), territorio descrito por Lynch como nodo de concentración temática (1998: 95). El tópico es la gastronomía, pues dentro del circuito de actividades habituales que realizan los usuarios cuando visitan el Portal se encuentran el ir a comer, observar y recorrer.

En consonancia con lo anterior y prefigurando un nuevo periodo, Rifkin (2000) sitúa a los centros comerciales como el lugar de mercantilización de la cultura en la *era del acceso*, caracterizada, entre otras, porque allí se evidencia el tránsito que se establece de vendedores y compradores a proveedores y usuarios, se constata la transición de una ética del trabajo a una ética del juego, el paso del mercado a las redes y el cambio de la geografía al ciberespacio.

Estos desplazamientos destacan el papel que jugarán las vivencias, al punto de que la mercantilización sobresaliente que se observa en los centros comerciales estará enfocada sobre la adquisición de las experiencias; de esta manera la cultura mutará como una forma de experiencia mercantilizada.

El consumo de experiencias conlleva, a partir de la dinámica que adquiere el comprador en esta escena, el cambio de ser clientes tradicionales de simples mercancías a convertirse en consumidores modernos de espectaculares signos o bienes simbólicos, ya que como lo expresa Featherstone:

Las personas que se pasean por esos espacios, evocan sueños semiolvidados a medida que la curiosidad y la memoria del paseante se alimentan con el paisaje siempre cambiante, donde los objetos aparecen divorciados de su contexto y sometidos a misteriosas conexiones que se leen en la superficie de las cosas (1991: 54).

En esta transición es importante considerar la reflexión del mismo autor, cuando plantea que es conveniente no sólo pensar en la lógica del capital, sino en las lógicas del consumo, ya que el capitalismo también produce imágenes y lugares de consumo, tales como: centros de vacaciones, estadios deportivos, parques temáticos, grandes tiendas y el que nos convoca en este estudio, los centros comerciales.

Por ende, con el ánimo de atraer y captar la atención de los consumidores, los centros comerciales se ven precisados cada día a crear atmósferas embriagantes de deleite y novedad, escenarios propicios de compra y ambientes que inviten a estadías largas y permanentes, todo ello en aras de activar el capital allí depositado y representado. Al respecto, son propicias las palabras de Lipovetsky, quien describe los *malls* como:

Arquitectura monumental, decoración lujosa, cúpula resplandeciente, escaparates de colores y luces, todo está hecho para deslumbrar, para metamorfosear el comercio en fiesta permanente, maravillar al parroquiano, crear un clima compulsivo y sensual propicio a la compra. Los grandes almacenes no sólo venden mercancías, se esfuerzan por estimular la ne-

cesidad de consumir, por excitar el gusto por las novedades y la moda mediante estrategias de seducción que prefiguran las técnicas modernas de marketing (Lipovetsky, 2007: 27).

Los centros comerciales, lugar por excelencia de *habitancia* del *consumo*, donde se conjugan marcas, precios, promociones y moda, presentan semejanzas generalizadas; por ejemplo, espacialmente cerrados en su modelo arquitectónico y globalmente abiertos en su modelo económico. Lo primero, dado por la manipulación del espacio en aras de salvaguardar su orden pragmático –comodidad, seguridad, accesibilidad, direccionalidad –; lo segundo, a partir de los lazos comerciales que trae consigo la globalización.

Finol (1998: 2) describe cuatro características que integran el modelo arquitectónico y económico de estos lugares de comercio:

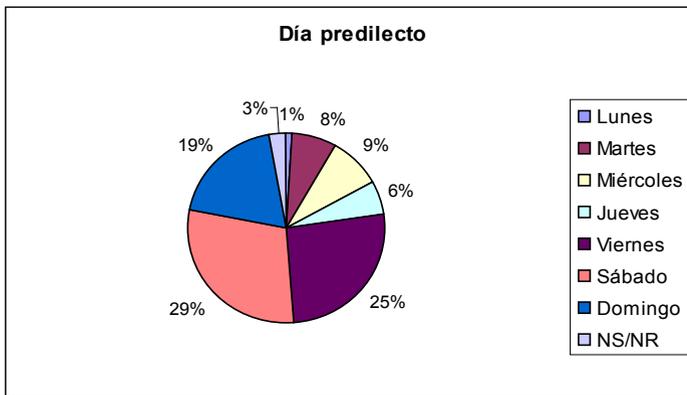
- a. La constitución de una unidad arquitectónica cerrada.
- b. La combinación y concentración de múltiples tipos de mercancías y varios tipos de servicios.
- c. El diseño con una direccionalidad específica que orienta tanto el recorrido del comprador como la distribución espacial para que cada tienda tenga un espacio de exhibición.
- d. Las facilidades de acceso (ubicados en vías principales), transporte (cerca de vías principales), seguridad (vigilancia permanente) y confort (estacionamientos, aire acondicionado, servicios sanitarios). “Estos complejos comerciales, cada vez más inteligentes, deben percibir un mayor control de acceso y una seguridad apoyada por circuitos cerrados de televisión, detección de incendios y un concepto de iluminación” (El Tiempo, 2007: 6).

Al plantear el rescate de una civilidad en la ciudad, que como el lenguaje no puede ser privada y que por el contrario es característica del entorno social, Bauman sitúa a los centros comerciales como *espacios públicos no civiles*, toda vez que está “destinado a prestar servicios a los consumidores o, más bien, a convertir al residente de la ciudad en consumidor... la tarea es consumir, y el consumo es un pasatiempo absoluto e irremediamente individual” (2007: 106-107).

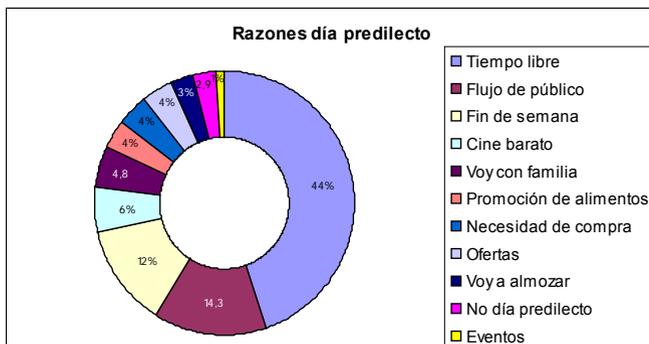
Veamos cómo se aprecia esto en el Portal. Por ejemplo, al indagar por los días predilectos de los usuarios para ir al Centro Comercial, tal como se apre-

cia en la gráfica número 3, se observan que el sábado, viernes y domingo, con un 29%, 25% y 19% respectivamente, corresponden al ponderado de las razones esgrimidas para ser su día predilecto –Gráfica 4–, ya sea porque tienen tiempo libre –44%–, o se genera un flujo constante de público en el lugar –14,3%–, y aunque se le da un valor independiente a la expresión fin de semana –12%–, se considera que el tiempo libre y el flujo son característicos de los fines de semana por tratarse de días de descanso, recreación y esparcimiento para los habitantes de la ciudad; dicho de otra manera: “Frente al mundo laboral el centro comercial es un ámbito donde se respira un aire de vacaciones” (Medina, 2003: 73).

Gráfica 3



Gráfica 4



Sin embargo, llama la atención que un día en la semana como el miércoles –9%– presente un porcentaje más alto que el lunes, martes y jueves: ¿qué determina esa predilección? La respuesta parece estar dentro del porcentaje que explica que es su día predilecto gracias a la promoción de alimentos, ofertas y la necesidad de compra –12%–. Estas características específicas las ofrece y se aprecian de manera especial en el supermercado Sao, y aunque genera ofertas en determinados artículos para todos los días de la semana hábil, se observa que la más recordada y usada por los usuarios sea la del día miércoles, referida a verduras, frutas y hortalizas (Gráfica 6).

A propósito de lo anterior y ubicando los tipos de público analizados por la arquitecta Silvia Arango en Unicentro, Bogotá, podría plantearse que este tipo de público corresponde al público habitual:

formado por aquellos usuarios que han convertido su ida a Unicentro en una costumbre. Son esencialmente las amas de casa que compran allí el mercado y otros artículos de primera necesidad... Para este público con premura de tiempo, la eficacia en las compras se vuelve lo más importante; no tendrán tiempo para quedarse en una cafetería y serán atraídos principalmente por supermercados o almacenes de departamentos como el Ley (Arango, 1985: 351).

Resulta importante destacar que el 7% de los usuarios consultados fueron mujeres amas de casa, que está cercano al 9% de los usuarios que prefieren el día miércoles y dentro del 8% que le interesa la promoción de alimentos y ofertas generadas por el supermercado SAO.

Para el 6% de los usuarios, las razones al momento de elegir su día predilecto esta en el cine barato. En el centro comercial, Cine Colombia posee cuatro salas; los días martes y jueves existe una rebaja en el valor de los tiquetes. El día miércoles se observa lo siguiente, gracias a una estrategia comercial de una empresa de gaseosas –Crush–, quien lleve la tapa obtiene el 50% de descuento en la boleta; esta estrategia que es empleada sobre todo por los jóvenes, lleva a considerar que el cine barato no se refiera exclusivamente a los martes y jueves.

Se aprecia, de acuerdo con las razones expuestas por los usuarios, que no tienen relevancia alguna los eventos que realiza el centro comercial al momento de atraer la atención del público. Una razón elemental puede consistir en que el Portal no realiza eventos o no existen eventos reiterados sino ocasionales y esporádicos, por lo cual muchos de ellos no se enteran ni asisten a estos.

Representación de los usuarios

Lo anterior nos lleva a considerar el tipo de consumidor que se aprecia en los centros comerciales. Rifkin (2000) nos presenta, de un lado, una clasificación en la que se conjugan el cliente y su experiencia, dada especialmente por la clase social que perfila e incide en sus compras:

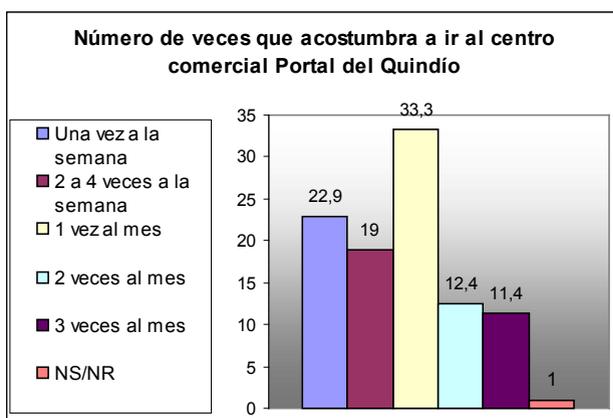
- *Conseguidores*: usuarios tradicionales en su consumo por la capacidad de compra y adquisición, materialistas especialmente frente a productos de lujo que no se encuentran al alcance de todos los públicos.
- *Emuladores*: usuarios conspicuos; en este caso, más que la clase social, se determina especialmente la condición juvenil. Son ellos quienes manejan la marca como medio de movilización del estatus.
- *Sufridores*: Rifkin ubica en este ítem a los pobres que luchan por ascender.
- *Socios*: usuarios de ingreso bajo o medio, conservadores, la clase media.

Los usuarios y compradores de los centros comerciales también son descritos por la arquitecta Silvia Arango (1985), en una perspectiva semiológica desde el sistema del público, como:

- *Público de visita*: agrupa a personas que las impulsa el ánimo por conocer el lugar gracias a lo que han oído o escuchado de él; en su estancia realizan un paseo.
- *Público de iniciados*: compradores eventuales que “acuden allí en grupos, no tanto con el ánimo de ver qué pasa, sino con el propósito tan juvenil de ser vistos y, más aún, de ser reconocidos por otros semejantes, encontrando de esta manera una afirmación de su pertenencia a una generación específica y a una clase social” (Arango, 1985: 351).
- *Público habitual*: usuarios que han hecho de su visita una costumbre, debido a los productos que consigue y adquiere en tiendas ancla; la eficacia en la compra es primordial, ya que no cuentan con tiempo libre.

Consideremos el análisis que derivó la investigación en el caso del Centro Comercial Portal del Quindío. La primera indagación en torno a los rituales de consumo se refirió a las veces que los usuarios acostumbran a ir al centro comercial (gráfica 5). La mayoría de personas acostumbra a ir al Portal del Quindío por lo menos una vez al mes (33,3%) seguido por un 22,9% que manifestó visitar el mall una vez a la semana. El 23,8% de usuarios visita dos veces al mes el Portal, asumiendo que realizan por lo menos una visita quincenalmente, mientras que el 19% lo hace como mínimo dos veces a la semana.

Gráfica 5



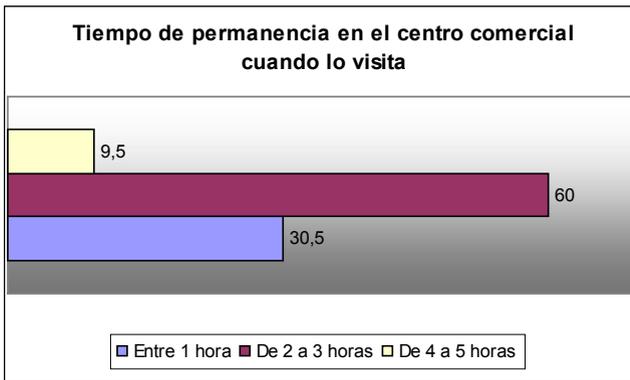
Este último porcentaje de usuarios tiene una práctica más permanente, diferente al 33,3% para quienes su visita al mes se torna ocasional. Mientras que 49 usuarios expresados en el 46,7% asisten quincenalmente, 20 usuarios (19 %) visitan como mínimo dos veces a la semana el Portal del Quindío.

De lo anterior, la investigación asumió tres clases de usuario en términos de visita habitual al Centro Comercial Portal del Quindío: *los esporádicos*, usuarios que manifiestan ir una vez al mes al Portal (33,3%). *Los reiterativos*, quienes acostumbran visitarlo hasta cuatro veces a la semana (19%), con un promedio mínimo de 8 visitas hasta un máximo de 16 visitas al mes. La franja intermedia de usuarios, ubicada entre los visitantes que tienen como hábito ir de dos a cuatro veces al mes (46,7%), la tomamos como usuarios *permanentes*, quienes se diferencian de los *reiterativos* por que su rango de visita está entre 2 (mayor a la visita de los esporádicos) y 4 (menor a 8 de los reiterados).

Por otra parte, mientras los usuarios esporádicos del Portal del Quindío, de acuerdo con lo señalado por Arango (1985), establecen una correspondencia en cuanto a la visita con el *público de iniciados*, los usuarios reiterativos se asemejan al *público habitual*, en tanto que hacen de su visita una costumbre.

Con relación al tiempo de permanencia, la pregunta 7 del cuestionario buscaba conocer el tiempo en promedio que permanecen los usuarios encuestados cuando visitan el Centro Comercial. En este sentido, ninguno de los usuarios manifestó que permanece más de 6 horas en el Portal del Quindío; sólo diez de los usuarios expresaron que lo hacían de 4 a 5 horas (9,5%). El 60% (63 usuarios) permanece por espacio de 2 a 3 horas y el 30,5% por espacio de una hora. (Gráfica No. 6).

Gráfica 6



En términos de hábito, la mayor parte de los usuarios emplea entre 2 a 3 horas de tiempo: ¿qué tipo de actividades desarrollan los usuarios en ese lapso? Una idea se desprende de los resultados del interrogante sobre el tipo de actividades que realizan en el *mall*, que consideramos a continuación.

A los encuestados se les solicitó que señalaran las tres actividades principales que suelen hacer cuando se encuentran en el centro comercial. La actividad señalada en primera instancia por parte del 21% de los usuarios se refiere a los recorridos, seguidas por comer e ir a observar, con 19% cada una. De esta forma la primera opción de las actividades reseñadas no implica gasto alguno por parte del usuario e implica para ellos movimiento, fluir, trasladarse o caminar.

Dentro de la segunda opción, la respuesta mayoritaria se inclina al hecho de ir a comer, con 30,5%; quienes realizan recorridos disminuyen a un 6,7%, pero quienes van a observar conservan estadísticamente la misma proporción, de acuerdo con la primera opción, de 17,1%.

El observar se constituye en una actividad que va disminuyendo porcentualmente dentro de las alternativas expresadas por los usuarios (19% primera, 17,1% segunda y 14% tercera opción); el comer aumenta en la segunda opción (19%, 30,5% y 16,2%) y la visita a los almacenes como actividad aumenta en la tercera opción (8,6%, 4,8% y 10,5%).

Retomando y compilando las tres primeras respuestas de la primera y segunda opción manifestadas por los encuestados, puede asumirse que en un 49,5% la actividad de los usuarios consiste en ir a comer; 36,1% se basa en ir a observar y el 27,7% realiza recorridos.

Aunque el 9,5% de los usuarios consideran en la primera opción la compra, el porcentaje se duplica en la segunda opción (18,1%). A pesar de que la actividad de ir a comer y la entretención -como se entiende en la encuesta- implica gasto financiero, los usuarios manifestaron puntualmente el acto de la compra independientemente, es decir, no parece asimilarse, por ejemplo, comprar comida, comprar un helado o comprar una boleta para cine como el acto mismo de la compra. Podríamos repetir, tal como expone Brummett (1994, citado en Cornejo, 2006) sobre el centro comercial, que en ellos se activa, en primer término, el *fetichismo*, ya que el *shopping* implica más que comprar y vender: el hecho de ir, de ver y de “vitrinear” satisfacen los placeres del comprador. En el *mall*, el espectáculo se experimenta visualmente junto a otros sentidos como el movimiento y el cuerpo.

Este tipo de usuarios coincide con la descripción del público de iniciados expuesta por Arango (1985: 351) de compradores eventuales. Precisamente, la mayor parte de usuarios encuestados eran menores de 30 años (64%) en etapa estudiantil, tanto universitaria como bachiller (53%).

Conclusión: Lugares paródicos – sujetos miméticos

Todo lo anterior nos lleva a denominar, a partir de la noción de *cultura paródica* propuesta por Manuel Delgado (1999: 119), al Centro Comercial Portal del Quindío bajo la categoría de *lugar paródico* “en donde los valores de la sociedad capitalista – hedonismo, egolatría, culto a lo superficial, vanidad narcisista -“ instauran modelos de consumo, toda vez que, como lo expresa Rifkin

(2000: 207), “son complicados mecanismos de comunicación, pensados para reproducir partes de una cultura en formas comerciales simuladas”.

La obra de Liliana López Levi (1999), *Centros comerciales: Espacios que navegan entre la realidad y la ficción*, pone de manifiesto el tema del simulacro, que al interior del *mall* se da en doble vía.

Desde la perspectiva del lugar paródico se enfoca en la estructura física. El *shopping center* debe entenderse como la construcción de un mundo alternativo controlado por la lógica del consumo. Para Müller (2004: en línea) no es más que el espejo de la sociedad que se esconde detrás de muros y condominios y que no quiere saber nada de los problemas sociales: “siempre es de día, nunca caen aguaceros y cada Navidad es blanca. No hay lotes sin construir, muros embadurnados o construcciones en ruinas... tampoco existen vendedores ambulantes, gamines, ladrones o prostitutas que puedan dañar la imagen”.

En igual sentido se pronuncia Zigmunt Bauman (2003), quien de manera complementaria señala que el centro comercial como “templo del consumo, bien supervisado, vigilado y protegido, es una isla de orden, libre de mendigos, saqueadores, vagos y merodeadores... puede estar en la ciudad... pero no forma parte de ella, no es el mundo habitual temporalmente trasmutado, sino un mundo completamente otro” (2003: 106-107).

La perspectiva de la *hiperrealidad*, asociada a la concreción física de una simulación, es el trazado fronterizo entre la realidad y la ficción; de allí lo frágil del terreno, puesto que se presta a confusión, confusión que lleva a que un espacio, en este caso el centro comercial, se acepte y consuma como una realidad.

Por otra parte, desde la perspectiva del público, el simulacro se establece como mimesis. Analizado a la luz de Roger Callois (1997), se parte del término *mimicry*, expresión que da nombre en inglés al mimetismo, la semejanza, la adaptación o el disfraz:

La *mimicry* es invención incesante. La regla del juego es única: para el actor, consiste en fascinar al espectador, evitando que un error conduzca a éste a rechazar la ilusión; para el espectador, consiste en prestarse a la ilusión sin recusar desde un principio la escenografía, la máscara, el artificio al que se le invita a dar crédito, durante un tiempo determinado, como una realidad más real que la realidad (1997: 58).

Callois ubica su reflexión en el marco de su obra literaria *Los juegos y los hombres*, lo cual sitúa a la simulación en torno a lo lúdico, y en efecto el am-

biente que propician los centros comerciales impulsa y promueve la diversión y entretención de los consumidores que acuden a estos lugares para motivar la compra.

La estadía en el mall se encamina para que los usuarios desplieguen recíprocamente una representación o actuación. Gracias a esto, “el sujeto olvida, disfraza, despoja pasajeramente su personalidad para fingir otra... puede consistir, no en desplegar una actividad o en soportar un destino en un medio imaginario, sino en ser uno mismo un personaje ilusorio y conducirse en consecuencia” (Callois, 1997: 52).

Los bienes de lujo, la distinción de las marcas, el poder de la adquisición, la distinción otorgada por el lugar, entre otros, enmarcan el buffet de signos disponibles para los usuarios en aras de construir su auto imagen, he allí su simulacro “...en disfrazarse, en disimularse, en ponerse una máscara, en *representar [jouer] a un personaje*. Sólo que en esta ocasión, la máscara y el disfraz forman parte del cuerpo, en vez de ser un accesorio fabricado” (Callois, 1997: 53. *Cursiva del original*).

Referencias Citadas

- Arango, Silvia. 1985. A propósito de “Unicentro”: una perspectiva semiológica. En *Escala*. N° 87.
- Bauer, A.J. 2000. *Somos lo que compramos: historia de la cultura material en América Latina*. México. Taurus.
- Bauman, Zigmunt. 2003. *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zigmunt. 2007. *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Callois, Roger. 1997. *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica Ltda.
- Casares, Javier. 1994. Influencia de las marcas y de las formas comerciales en el consumidor. En *Revista de occidente*. N° 162.
- CEA, Ma. Ángeles. 2001. *Metodología cuantitativa: estrategia y técnicas de investigación social*. Madrid: Editorial Síntesis S.A.
- Cornejo, Inés. 2006. El centro comercial: un espacio simbólico urbano más allá del lugar común. En *UNIrevista*. Vol. 1, N° 3. Julio.

- Delgado, Manuel. 1999. Culturas paródicas. En *Ciudad líquida, Ciudad interrumpida*. Serie Estética Expandida. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia y Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional.
- El Tiempo. 2007. *Construcción e inauguración de centros comerciales y grandes superficies, propuesta en constante evolución* (2007, septiembre 23). Periódico El Tiempo, especial lanzamientos 2007-2008: 6.
- Escobar, José Fernando. 2000. *De la ciudad y su espacio público*. Manizales: Centro de Publicaciones Universidad Nacional de Colombia sede Manizales.
- Featherstone, Mike. 1991. *Cultura de consumo y posmodernismo*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Finol, José Enrique. 1998. *Semiótica del color: Blanco y negro vs. Color*. <http://www.jefinol.esmartweb.com/aaajosenaireabstractsemioticae>. Fecha de visita: 21/08/07.
- Finol, José Enrique. 2005. Globalización, Espacio y Ritualización: de la plaza pública al *mall*. Revista *Espacio Abierto*. v. 14 n. 4: 573-588.
- García Canclini, Néstor. 1995. *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Herrera, Carlos (Director). 2006. *Dinámica del consumo en Colombia en 2005*. Agencia RADDAR S.A. (Documento digital).
- Imbert, Gérard. 2006. Nuevos imaginarios / Nuevos mitos y rituales comunicativos: La “hipervisibilidad” televisiva. En *Designis* No. 9: 125-135, *Mitos y Ritos en las Sociedades Contemporáneas*. Finol, José Enrique (coordinador). Barcelona (España): Editorial Gedisa.
- Lipovetsky, Gilles. 2007. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona (España): Editorial Anagrama.
- López Levi, Liliana. 1999. *Centros comerciales: Espacios que navegan entre la realidad y la ficción*. México: Nuestro Tiempo.
- Lynch, Kevin. 1998. *La imagen de la ciudad*. Barcelona (España): Editorial Gustavo Gili, SA.
- Medina, Federico. 2003. *Comunicación, consumo y ciudad*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

- Müller, J. 2004. *Grandes centros comerciales y recreacionales en Santafé de Bogotá: Origen, características y tendencias de desarrollo*. <http://lablaa.org/blaavirtual/letra-c/centros/presen.htm>. Fecha de visita: 17/05/2008.
- Ramirez Kuri. 1998. Coyoacán y los escenarios de la modernidad. En *Cultura y comunicación en la ciudad de México. Primera parte. Modernidad y multiculturalidad: la ciudad de México a fin de siglo*. García Canclini, Néstor. México: Grijalbo/UAM-Iztapalapa.
- Rifkin, J. 2000. *La era del acceso: la revolución de la nueva economía*. Barcelona (España): Paidós.
- Ritzer, Georges. 1999. *El encanto de un mundo desencantado: Revolución en los medios de consumo*. Barcelona (España): Ariel.

ANEXO

RITUALES DE CONSUMO DE LOS USUARIOS DEL CENTRO COMERCIAL PORTAL DEL QUINDÍO EN ARMENIA
PROYECTO DE INVESTIGACIÓN
UNIVERSIDAD DEL QUINDÍO

ENCUESTADOR:	CÓDIGO DE LA ENCUESTA	FECHA DE LA ENCUESTA:
---------------------	------------------------------	------------------------------

1. Sexo	2. Edad	3. Ocupación (<i>elija sólo una opción</i>)
a. Masculino	a. Menor de 18 años	a. Estudiante bachiller
b. Femenino	b. Menor de 30 años	b. Estudiante universitario
	c. Menor de 50 años	c. Empleado
	d. Mayor de 50 años	d. Independiente
		e. Hogar
		f. Otro g. Cuál

4. ¿Cuántas veces acostumbra a ir al Centro Comercial Portal del Quindío?

- a. 1 vez a la semana _____
 b. 2 a 4 veces a la semana _____
 c. 5 a 7 veces a la semana _____
 d. 1 vez al mes _____
 e. 2 veces al mes _____
 f. 3 veces al mes _____

5. ¿Cuál es su día predilecto para ir al Portal del Quindío:

a. L	b. Ma	c. Mi	d. J	e. V	f. S	g. D
------	-------	-------	------	------	------	------

→ 6. ¿Por qué?

7. ¿Cuánto tiempo en promedio permanece en el Centro Comercial cuando lo visita?

- a. Entre 1 hora _____
 b. De 2 a 3 horas _____
 c. De 4 a 5 horas _____
 d. De 6 a 7 horas _____
 e. Más de ocho horas _____

8. ¿Cuáles son los sitios que más frecuenta en el Portal? (*señale máximo dos*)

- a. Almacenes de artículos generales _____
 b. Tiendas de ropa _____
 c. Zona de comida _____
 d. Zona de juegos _____
 e. Supermercado _____
 f. Casino _____
 g. Cines _____
 h. Otro _____
 i. Cuál/es _____

9. Para usted ¿Cuál es el sitio más frecuentado por los usuarios del Centro Comercial? (*señale máximo dos de acuerdo a las respuestas de la pregunta 8*)

- a. _____
 b. _____

10. ¿Qué suele usted hacer cuando se encuentra en el Centro Comercial? (Anotar tres actividades principales)

- a. _____
- b. _____
- c. _____

11. Cuando va al Portal del Quindío ¿Con quién acostumbra a ir? (señale máximo dos)

- a. Amigos _____
- b. Novio/a _____
- c. Esposo/a _____
- d. Padres _____
- e. Hijos _____
- f. Familia (pareja, hijos y hermanos) _____
- g. Familia (tíos, primos) _____
- h. Solo _____

12. Habitualmente sus gastos en el Centro Comercial Portal del Quindío son: (si su respuesta es nada pase a la pregunta 15)

- a. Ninguno _____
- b. Inferiores a \$20.000 _____
- c. Inferiores a \$50.000 _____
- d. Inferiores a \$100.000 _____
- e. Inferiores a \$200.000 _____
- f. Inferiores a \$500.000 _____
- g. Superiores a \$500.000 _____

13. Cuando va al Centro Comercial Portal del Quindío suele invertir su dinero en lo siguiente:

	Si	No
a. Ir al cine	1	2
b. Comprar ropa	1	2
c. Hacer mercado	1	2
d. Apostar en el casino	1	2
e. Comer	1	2
f. Pagar servicios	1	2
g. Adquirir música	1	2
h. Comprar calzado	1	2
i. En la peluquería	1	2

14. Con la siguiente expresión que le voy a leer ¿usted como se mostraría? - Si no es de marca no me lo compro -.

a. Muy de acuerdo	b. De acuerdo	c. Indiferente	d. En desacuerdo	e. Muy en desacuerdo

15. ¿Cuál cree usted que es el local, almacén o negocio que más llama la atención en el Portal del Quindío?

- a. _____

16. Llama la atención debido a:

	Si	No
a. La marca que promociona	1	2
b. El diseño del lugar	1	2
c. El tipo de producto que consigue	1	2
d. La atención que recibe	1	2
e. La ubicación que tiene en el C.C.	1	2
f. Otro/s	1	2
g. ¿Cuál/es?		

17. Como usuario ¿Qué tipo de servicio considera que le falte al Centro Comercial Portal del Quindío?

18. Finalmente, le pido que defina en una sola palabra lo que para usted es el Centro Comercial Portal del Quindío:

El discurso de la “escasez” de alimentos como ritual mediático para un golpe de Estado¹

Alexander Mosquera²

*Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias
Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas
aledjosmos@gmail.com / aledjosmos@yahoo.com*

*“Los medios (...) se deslizan por una pendiente
cada día más pronunciada hasta arrojarse
al abismo de la mentira y por ese camino,
ocupando el lugar de partidos e instituciones
superadas, llegar a ser motores y dirigentes
de un golpe de Estado fascista en Venezuela”*

Luis Bilbao – Argentina
(En prólogo de Britto
García, 2004).

*Las guerras se siembran en el imaginario de los pueblos
y se cosechan en la realidad”.*
(Eslogan de campaña del gobierno venezolano,
para combatir el discurso sobre la ‘escasez’ de alimentos.
Febrero de 2008)

-
- 1 Proyecto CONDES CH-0086-09, adscrito a la línea de investigación “Semiótica de los medios” del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas (LISA) de la Facultad de Ciencias de la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela). Una ponencia sobre este trabajo se presentó en el III Coloquio Internacional de Investigaciones en Antropología “Nuevos Signos, Nuevas Etnografías, realizado en el Museo de Arte Contemporáneo del Zulia (MACZUL) bajo el patrocinio de la Maestría en Antropología de la Facultad Experimental de Ciencias de LUZ – 9 al 11 de abril de 2008.
 - 2 Alexander Mosquera pertenece al Departamento de Ciencias Humanas de la FEC y es investigador activo del LISA.

Resumen

Tras los fallidos intentos por derrocar al gobierno constitucional de Venezuela y ante la última derrota electoral que se tradujo en la re-elección del presidente venezolano Hugo Chávez, los detractores de éste arremeten nuevamente a través de los medios de difusión masiva, con subterfugios que involucran una violencia simbólica (Bourdieu, 2005): el repetitivo discurso de la “escasez” de alimentos. Este trabajo persigue explicar cómo los voceros de la oposición venezolana han convertido dicho discurso en una especie de ritual mediático, con el fin de lograr lo que no se alcanzó con el golpe de Estado del 11/04/2002, con el paro petrolero de finales de ese año ni con el referendo revocatorio del 15/08/2004: la caída del autodeclarado gobierno socialista. Se utilizarán los aportes teórico-metodológicos de la Semiótica de la cultura de Lotman (1996, 1998, 1999, 2000), además de algunas nociones del análisis crítico del discurso planteadas por Wodak (2003), Meyer (2003) y Van Dijk (2003). Los resultados revelan cómo se conjugan ese ritual mediático, la ideología y el poder económico, para dar origen a una especie de rito de paso (Van Gennep, 1984; Turner, 1988; Muir, 2001; Kottak, 2007) que garantice el ascenso de la oposición al poder político. En conclusión, ese ritual mediático sirve como catalizador (Lotman, 1999) para que la estructura central (gobierno) impulse cambios que la fortalezcan.

Palabras clave: Ritual mediático, escasez de alimentos, discurso, golpe de Estado.

The food “shortages” discourse as a media ritual for a coup d'état

Abstract

After the failed attempts for overthrowing the constitutional government from Venezuela and in view of the last election defeat represented the Venezuelan president Hugo Chavez re-election, critics of the latter attack again through the mass-media, by means of subterfuges that involve a symbolic violence (Bourdieu, 2005): the recurrent discourse about the food shortages. The main objective of this research is explaining how Venezuelan opposition

spokespersons have turned this discourse into a kind of media ritual, in order to achieve what they did not get with the April 11th of 2002 coup d'état, the oil strike at the end of this year nor with the repeal referendum from August 15th of 2004: the fall of self-professed socialist government. Some Lotman (1996, 1998, 1999, 2000) Semiotics of culture theoretical-methodological postulates, as well as some critical discourse analysis notions presented by Wodak (2003), Meyer (2003) and Van Dijk (2003) are used. The results allow to see how this media ritual, ideology and economic power are combined for giving rise to a kind of rite of passage (Van Genep, 1984; Turner, 1988; Muir, 2001; Kottak, 2007), in order to guarantee the opposition take the political power. As a conclusión, this media ritual acts like a catalyst (Lotman, 1999) for the central structure (the government) promotes changes that make it strong.

Key words: Media ritual, food shortages, discourse, coup d'état.

Introducción

La convulsionada historia política de la Venezuela contemporánea ha dado fehacientes pruebas empíricas de las múltiples vías seguidas por los sectores adversos al gobierno constitucional del presidente venezolano Hugo Chávez Frías, con el fin de entorpecer su gestión y, en definitiva, expulsarlo del poder que conquistó y relegitimó desde diciembre de 1998.

De hecho, aún está en la memoria el golpe de Estado impulsado por las directivas de Fedecámaras (organismo que agrupa a la empresa privada del referido país) y de la CTV (Confederación de Trabajadores de Venezuela), y que se concretó el 11 de abril de 2002, aunque sólo por 48 horas. Asimismo, el paro petrolero encabezado por los gerentes de Pdvs (Petróleos de Venezuela Sociedad Anónima), con el respaldo de los dos ya mencionados gremios, los tradicionales partidos políticos y los medios de difusión privados (y que duró del dos de diciembre de 2002 hasta finales de febrero de 2003). Tampoco se pueden dejar de mencionar las famosas “guarimbas” (focos de protesta violenta), además del referendo revocatorio del mandato presidencial (del 15 de agosto de 2004), así como la última derrota electoral del tres diciembre de 2006 que se tradujo en la re-elección de Chávez Frías.

Sin embargo, todos esos intentos infructuosos por derrocar al gobierno nacional no significaron que la oposición bajase la guardia y mucho menos tras el triunfo que se anotara en diciembre de 2007, al ganar el referendo contra

la reforma constitucional planteada por el presidente. Al contrario, este hecho oxigenó a dicho sector y le vendió la idea de que el gobierno todavía puede ser derrotable, lo cual llevó a establecer otras estrategias para alcanzar ese fin y que no implicaran una lucha tan abiertamente frontal.

En ese contexto se enmarca el reiterativo discurso que los medios se encargan de difundir diariamente, en torno a una supuesta escasez de alimentos (y también de medicinas) que golpea a las clases populares del país —el principal foco de atención social de la actual gestión— y a la presunta incapacidad gubernamental para paliar esta crisis, una estrategia propagandística para desprestigiar al adversario político, harto conocida durante los tiempos en los cuales los partidos Acción Democrática (AD) y Copei (Comité Político Electoral Independiente) se alternaban en el mandato cada cinco años.

Una vez más, los medios de difusión masiva privados asumen un rol protagónico en la lucha política venezolana, al hacerse partícipes de ese discurso mediático con miras a socavar las bases del gobierno nacional, sobre todo en esos momentos cuando se avecinaban las elecciones de diciembre de 2008, para renovar la plantilla de gobernadores, alcaldes, diputados a los consejos legislativos y concejales.

Por tal razón surgió la presente investigación adscrita a la línea *Semiótica de los medios* del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas (LISA) de la Facultad de Ciencias de la Universidad del Zulia (Venezuela), cuyo objetivo central es explicar cómo los voceros de la oposición venezolana han convertido dicho discurso en una especie de ritual mediático, con el fin de lograr lo que no se alcanzó con el golpe de Estado del 11 de abril de 2002, con el paro petrolero de finales de ese año ni con el referendo revocatorio: la caída del autodeclarado gobierno socialista del presidente Chávez Frías.

En ese sentido, se tienen como objetivos específicos: a) analizar la relación existente entre ese ritual mediático, la ideología y el poder; b) determinar la estructura sintagmática de este novedoso y muy *sui generis* rito de paso llevado a cabo por la oposición venezolana; c) explicar la presencia de este ritual como una semiosfera; y d) describir la violencia simbólica presente en dicho rito mediático.

Ante todo, se asumirá la expresión ‘ritual discursivo mediático’ como un concepto que envuelve una serie de acciones impulsadas (principal, pero no exclusivamente) por las palabras y las imágenes utilizadas por los medios de difusión de manera reiterativa, siguiendo cierta secuencia y utilizando un espacio mediático como lugar casi ‘sagrado’, con miras a alcanzar un fin —en este caso

político e ideológico a través de un golpe de Estado—, que implica el paso de una posición (estado de oposición) a otra (alcanzar el poder y recuperar los privilegios perdidos) [Van Gennepe, 1984]. De allí que insistan en lo que Britto García (2004) denuncia como una instigación que comenzó desde diciembre de 2001, no sólo al golpe de Estado sino igualmente a la guerra civil, el magnicidio, la discriminación étnica y a la violencia. Ejemplo de ello lo proporciona el mismo autor citado, al mencionar el llamado que hiciera el locutor César Miguel Rondón el 11 de abril de 2002 por el circuito Unión Radio, “a marchar a Miraflores para ‘sacar a ese cretino’ (el Presidente electo)” (Britto García, 2004: 58).

De esta manera, los *mass-media* dan cuenta de lo que dicho investigador denomina una ‘dictadura mediática en Venezuela’, caracterizada por unos medios que “son ahora instrumentos del ocultamiento, la tergiversación y la mentira” (2004: 5), que ayudan a legitimar a aquellos que intentan confiscar el Estado por la fuerza bruta, que actúan como partidos políticos, que designan o destituyen a los dirigentes opositores y les imponen estrategias y programas, sin dejar de mencionar que hacen pasar “suposiciones, opiniones o deseos por noticias, omite[n] hechos y suplanta[n] a los actores políticos clausurando de hecho la democracia” (Britto García, 2004: 7).

No obstante, vale aclarar que se trata de una realidad que no es exclusiva de Venezuela sino del mundo contemporáneo y así lo deja ver Benavides Delgado al afirmar que, actualmente, en los medios de difusión reina la falta de veracidad y transparencia, pues “no son un canal de información, son instrumentos que construyen la realidad de acuerdo a sus propias estrategias políticas e intereses económicos” (2008: 79), algo que más adelante Caro Almela (2001, 2004) identifica como la superestructura media propia de esos instrumentos.

Fundamentación teórico-metodológica

Para cubrir los objetivos asumidos en esta investigación, se recurrirá a algunas herramientas teórico-metodológicas provenientes de la semiótica de la cultura de Lotman (1996, 1998, 1999, 2000), así como a ciertas nociones del análisis crítico del discurso planteadas por Wodak (2003a, 2003b), Meyer (2003) y Van Dijk (2003).

Al respecto, se analizará el rito como un texto perteneciente al macrotexto de la cultura, a través de las categorías de semiosfera (con sus nociones de estructura central / estructura periférica), el rito como un texto que posee memoria cultural, además de ser un soporte productor y reproductor de lo simbólico

(de la realidad), así como un dispositivo intelectual o pensante (que transmite información, la transforma y produce nuevos mensajes).

Por otro lado, se utilizarán algunos postulados provenientes del análisis crítico del discurso (ACD) sobre crítica, ideología, poder y los *topoi* (Wodak, 2003a, 2003b); discurso, cognición, sociedad y modelos mentales (Van Dijk, 2003); y representaciones sociales (Meyer, 2003).

La aplicación de las referidas nociones se llevó a cabo mediante la técnica etnográfica de la observación directa y participante (Kottak, 2007), del discurso transmitido por los *mass-media* privados venezolanos acerca de la escasez de alimentos. Se partirá del supuesto de que dicho discurso se emplea a manera de un ritual mediático que persigue alentar la “necesidad” de un nuevo golpe de Estado en el país, para derrocar al presidente Hugo Chávez Frías. Esto se hizo en concordancia con la modelización espacial interior de la cultura propuesta por Lotman (1996), pues el investigador reside en el lugar analizado (Venezuela), lo que va acorde con el referido procedimiento etnográfico de la observación participante, “que significa que tomamos parte en la vida de la comunidad al tiempo que la estudiamos” (Kottak, 2007: 27).

Rito, ideología y poder

Para entender mejor la relación existente entre el ritual discursivo mediático sobre la escasez de alimentos, la ideología y el poder, es necesario recordar que un rito es un “conjunto de actos ejecutados de acuerdo con una serie de normas prescritas, usualmente con un significado simbólico” (Beals y Hoijer, 1978: 788).

En este contexto, el discurso de la escasez de alimentos en Venezuela³ se refuerza con las distintas acciones llevadas a cabo por diversos voceros de los sectores opositores al presidente Chávez Frías, cuya norma general prescrita consiste en garantizar su sistemática y recurrente presencia en los diversos espacios de los medios audiovisuales e impresos del país, para dar origen a un significado simbólico ajustado a sus intereses políticos particulares: *el gobierno es incapaz de ofrecer soluciones a esa problemática, por tanto, hay que “salir” de éste*. De allí que se recurra también a otras variedades discursivas –y a su

3 Que coincidentalmente tomó fuerza meses antes de las elecciones presidenciales de diciembre de 2006 y tuvo protagonismo hasta febrero de 2007, para acentuarse luego durante la campaña por la reforma constitucional de diciembre de 2007, así como en la campaña por la enmienda constitucional planteada para el 15 de febrero de 2008.

interdiscursividad (Wodak, 2003b)– tendientes a estigmatizar al *otro* como el culpable de ese desabastecimiento, al mantener el control cambiario, la regulación de precios de ciertos productos y, en líneas generales, por desestimular a la empresa privada.

Guardando las distancias por tratarse de fuerzas cualitativamente diferentes, podrían asumirse esas ‘fuerzas mediáticas’ aludidas en el párrafo anterior en un rango similar al de las ‘fuerzas misteriosas’ a las que se refiere Turner, cuando define el rito como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (1999: 21); o como esa ‘fuerza oculta’ de la que habla la acepción antropológica que le da *El Pequeño Larousse Ilustrado*, al concebir el rito como un “acto, ceremonia, con frecuencia de carácter repetitivo, que tiene por objeto orientar una fuerza oculta hacia una acción determinada” (Larousse, 1998: 885). En otras palabras, esos repetitivos y estereotipados actos realizados con el toque espectacular que le imprimen los medios masivos persiguen un fin muy específico: orientar esa fuerza oculta o misteriosa (representada por el *golpismo*) hacia una acción igualmente específica, que es la salida violenta de Chávez Frías del poder.

Sin duda alguna, tras ese ritual discursivo mediático hay todo un sustento ideológico, que obliga a asumir la noción de “crítica” planteada por Woodak “como el resultado de tomar cierta distancia respecto de los datos, enmarcar éstos en lo social, adoptar explícitamente una postura política y centrarse en la autocrítica, como corresponde a un estudioso que investiga” (2003a: 29).

Lo anterior implica contextualizar los hechos estudiados en la realidad sociohistórica y política venezolana, para develar la pugna existente entre dos posiciones ideológicas que obedecen a determinados modelos mentales (Van Dijk, 2003) que derivan en unas representaciones sociales⁴ del mundo entendidas como percepciones socialmente compartidas (Meyer, 2003), que sirven de vínculo entre el sistema social y el sistema cognitivo individual. Aparte de eso, contribuyen a traducir, homogeneizar y coordinar las exigencias externas con la experiencia subjetiva para que, en este caso, se manifiesten en concordancia con los esquemas capitalistas neoliberales defendidos mediante la ritualización

4 Meyer sigue la noción que aporta el psicólogo social Moscovici (1981) sobre representaciones sociales como “la masa de conceptos, opiniones, actitudes, valoraciones, imágenes y explicaciones que es producto de la vida cotidiana y se encuentra sustentada por la comunicación” (Meyer, 2003: 45), que además son compartidas por los miembros de un grupo social, dinámicas y, por ende, sujetas a cambios permanentes.

llevada a cabo (su contraparte ideológica es el llamado “socialismo del siglo XXI”). De hecho, ya Finol se ha referido a la capacidad del rito para legitimar las estructuras de la vida política, pues entre las tantas tareas que el mismo cumple, “las más conocidas son las de canalización y resolución de conflictos, las de promoción de la solidaridad social, la del establecimiento del sentido de pertenencia e identidad, las de organizadoras del cambio de *status*, las de legitimación y transmisión del poder” (Finol, 2006b: 33). Para decirlo con este investigador, sin rito no hay poder o, por lo menos, no hay poder legítimo, sea esta legitimidad real o imaginaria, constitucional o arbitraria –como ocurrió con el golpe de Estado–.

Según Van Dijk, tales modelos mentales los construyen las personas sobre la base de su experiencia cotidiana⁵ y a través de ellos se cuelan todas las creencias relevantes acerca de un acontecimiento, lo cual involucra el conocimiento individual y global, las opiniones y las emociones. De esos modelos, uno de los tipos más destacados son los acontecimientos comunicativos como éste donde se inserta el ritual discursivo mediático (cuyo concepto ya se estableció al final de la Introducción de este trabajo) acerca de la escasez de alimentos, en el que se activan esos elementos para ejercer un control general de este acontecimiento comunicativo, en función del efecto que se pretenda lograr con el mismo, a saber, la salida de Chávez Frías del poder por cualquier vía.

Ahora bien, Wodak (2003a) asume el concepto de Thompson (1990) sobre la ideología como las formas y los procesos sociales en y a través de los cuales circulan las formas simbólicas en la sociedad, para resaltar la necesidad de determinar si dichas formas establecen o sostienen relaciones desiguales de dominación y de poder. Sin duda alguna, el referido ritual discursivo representa de por sí un medio por el que circulan esas formas simbólicas, en cuyo seno llevan implícito un juego de poder y dominación, para lo cual los voceros adversos al gobierno recurren a diversas figuras estereotipadas o argumentos como los *topoi* (Wodak, 2003b), de los que se hablará más adelante.

En todo caso, lo que interesa resaltar es la apreciación de Wodak en cuanto a que los medios de difusión masiva “se consideran una de las sedes del poder, de la pugna política y uno de los ámbitos en los que el lenguaje es en *apariencia* [subrayado propio] transparente” (2003a: 25). Con esto se niega la pretendida neutralidad de dichas instituciones mediáticas, pues sus textos –en-

5 Esa experiencia cotidiana se va almacenando en la memoria de largo plazo bajo la forma de conocimiento, opiniones y emociones sobre algún episodio vivido, lo que se lee o escucha en un momento dado.

tendidos bajo la noción lotmaniana de todo aquello que es susceptible de producir mensajes, transformarlos o dar origen a nuevos mensajes (Lotman, 1996)—son señalados por la referida autora como “arenas de combate que muestran las huellas de los discursos y de las ideologías encontradas que contendieron y pugnaron por el predominio” (Wodak, 2003a: 31).

Están allí presentes la tensión y la explosión de las que habla Lotman (1999), como parte de ese accionar de ambos contendores y que se ha manifestado en situaciones que han derivado en hechos como los ya mencionados: el golpe de Estado del 11 de abril de 2002, el paro petrolero de diciembre de ese año hasta febrero de 2003, el referendo revocatorio de agosto de 2004, etc., hasta llegar al presente con este ritual discursivo mediático sobre la escasez de alimentos, en tanto que expresión de esa *violencia simbólica* llevada a cabo por los medios y que ha sido denunciada en el pasado por Bourdieu (2005), Tarasti (2006) y Finol (2006a), entre otros.

En síntesis, dicho ritual da cuenta del papel que cumplen los medios como parte de esos aparatos ideológicos de Estado (AIE) de los que hablara hace tiempo Althousser (1974, 1988), como mecanismos que utilizan las clases hegemónicas de una sociedad para producir, imponer y reproducir su ideología, con miras a garantizar su supervivencia a lo largo de la historia (Mosquera, 2007, 2008). Es decir, como parte de eso que hoy Chomsky (2003) denuncia como *industria del control del pensamiento* y que Caro Almela llama la superestructura-media (2001, 2004), a través de la cual ese rito manifiesta su ideología y su poder.

Un rito de paso muy *sui generis*

Marc Augé afirmó en una ocasión que los hombres tienen más necesidad de rituales que de dioses (en Copans, 1999), lo cual corrobora Kottak (2007) al hablar de la existencia de ritos y rituales en la sociedad contemporánea que traspasan las barreras de lo religioso, para ubicarse en el mundo de los negocios, de la vida corporativa, empresarial (lo cual incluye a los *mass-media*) y, habría que agregar, de la política, de la ciencia y de los mismos deportes, que se han convertido en una especie de nuevas religiones del postmodernismo, lo que permite concebir al hombre como un animal ritual y al rito como “un elemento constitutivo de la existencia humana” (Tamayo-Acosta, 2008: www) que, a decir de Finol (2006b), permea toda la vida social y todas las estructuras culturales de la sociedad.

Entre esos actos sociales está el rito de paso (de tránsito o de transición), que es definido como un conjunto de costumbres asociadas –como su nombre lo sugiere– con el tránsito o paso de un lugar o etapa de la vida individual y colectiva a otro, para incluso llegar a fabricar nuevas personalidades sociales, lo que implica un cambio de estatus social (Van Gennep, 1984; Turner, 1988, 1999; Copans, 1999; Muir, 2001; Kottak, 2007).

En concordancia con lo planteado, los medios de difusión masiva se han convertido en ese espacio casi ‘sagrado’ que valida el discurso sobre la escasez de alimentos como un rito de paso muy *sui generis*, que envuelve el tránsito de los sectores opositores al gobierno hacia una anhelada retoma del poder que les fue arrebatado por Chávez Frías desde las elecciones de 1998. En otras palabras, este rito es expresión de la búsqueda de ese cambio de lugar y condición en la vida política nacional (pasar de la oposición al gobierno) o de un cambio de posición social (pasar de clase cuestionada a recuperar la hegemonía socioeconómica, ideológica y cultural que antes ostentaba).

Esa búsqueda es producto de una de las tres fases que Arnold van Gennep propuso en 1908 en su libro *Les rites de passage* (Van Gennep, 1984; Muir, 2001) como una secuencia de ritos propios de los rituales de transición, que se da en un momento y lugar especiales. Se trata de los *ritos de separación o preliminales*, donde el individuo es desplazado de su situación anterior; los *ritos de paso o liminales*, en los cuales el sujeto yace suspendido temporal y dicotómicamente entre una situación antigua y otra nueva, para adquirir una visión utópica de un mundo social alternativo; y los *ritos de agregación, incorporación o postliminales*, que ocurren cuando el sujeto es incluido en el seno del nuevo grupo social o comunidad.

Si bien el ritual discursivo mediático sobre la ‘escasez’ de alimentos no se ajusta estrictamente a ese esquema de Van Gennep (y de ahí lo de rito de paso muy *sui generis*), es posible afirmar que esa secuencia del ritual de transición que ocurre en un momento y lugar especiales la reflejan los medios de difusión y la crisis política e ideológica que hoy vive Venezuela, pues a través de los primeros se mantiene una guerra mediática que ha evolucionado desde un abierto enfrentamiento a otro más solapado, simbólico, como éste del ritual discursivo mencionado. Ello es entendible si se toma en cuenta el planteamiento de Copans respecto a que el “desequilibrio provocado por una forma de conflicto debe ser corregido” (1999: 65) y en esto el ritual juega un rol significativo al expresar el conjunto de representaciones, decisiones y mecanismos que fundamentan el conjunto social. Es decir, tales representaciones se convierten en instrumentos

de definición y reagrupamiento sociológico de los miembros de una comunidad, para dar paso a lo que Kottak (2007) llama comunidad de iguales, aunque Turner (1988, 1999) fue más preciso al hablar de la formación de una *communitas* durante la liminalidad, que escapa a todo vestigio estructural, jerárquico, de rangos, privilegios o estatus observados en una comunidad como parte de una sociedad (donde sí prevalecen las estructuras).

En este caso, la oposición venezolana recurre al ritual como el medio más idóneo –tras los diversos fracasos ya referidos– para no sólo “poner en cuestión un orden que, forzosamente, es diferente al orden social preexistente a la crisis” (Copans, 1999: 65), sino también para convertirlo “en una maquinaria apta para producir y reproducir lo social por excelencia” (Copans, 1999: 65), en concordancia con su visión ideológica y política. Así, una vez ocurrido el rito de separación (o rito preliminar representado por el proceso electoral que en 1998 les quitó el poder hasta entonces ostentado), el rito de transición (o rito liminal) se manifiesta a través de la formación de una *communitas* que agrupa a los miembros de la oposición, quienes ahora aparecen –al menos durante el ritual mediático– despojados de cualquier estatus o jerarquía social y económica, de sus acostumbrados privilegios, para presentarse como ‘unos más’ del pueblo, que incluso renuncian a su elegante vestimenta habitual para ‘uniformarse’ con el ropaje del ciudadano común (gorras incluidas como parte del atuendo), con quien siempre está reunido en la más cordial de las camaraderías.

Mediante ese ritual discursivo sobre la ‘escasez’ de alimentos, dicha *communitas* expone su visión utópica de un mundo social alternativo, por supuesto, ajustado a sus intereses como clase hegemónica y muy lejos del “socialismo del siglo XXI” que busca desplazar, que de esta manera sería la tercera fase (rito de incorporación o rito postliminal) del rito de paso que ansían alcanzar: la agregación o incorporación a la nueva comunidad social (la conquista del poder y los privilegios), tras la salida forzada del presidente Chávez Frías, para así retomar el orden social estructural con sus respectivos estatus y jerarquías.

Estructura sintagmática del ritual mediático sobre la “escasez” de alimentos

Ahora bien, ese rito de paso tan *sui generis* no sólo está constituido por esas tres mencionadas fases. Tiene también una estructura sintagmática que transmite –como se vio más arriba– valores, creencias, actitudes, ideología, conocimientos y “otra serie de representaciones que componen la visión del mundo en la sociedad” (Finol, 2007: 268).

De acuerdo con lo observado en los medios de difusión, especialmente en los televisivos, dicha estructura sintagmática puede sintetizarse en la siguiente secuencia: 1) El narrador refiere la denuncia de algún vocero de la oposición acerca de la ‘escasez’ de ciertos productos (sobre todo de la cesta básica); 2) la cámara enfoca al denunciante de ocasión, quien normalmente aparece con un gesto serio, pero un tanto exaltado y con una voz muy enfática que resalta el impacto de la ‘escasez’ de alimentos en las clases populares; 3) la cámara enfoca a varios representantes de las clases populares en algún mercado, que se quejan porque no consiguen los productos de la cesta básica; 4) la cámara presenta el testimonio de algún empresario o productor, quien exhorta al gobierno a liberar los precios y terminar con el control cambiario; 5) cierra la información con el denunciante de ocasión resaltando la incapacidad del gobierno para resolver el problema de la ‘escasez’ de alimentos en Venezuela.

Como parte final de esa estructura sintagmática se podría mencionar la tendencia de los medios masivos privados, a ocultar o a minimizar cualquier respuesta que dé el gobierno nacional con miras a enfrentar dicha ‘escasez’ de alimentos con acciones concretas.

De esta manera, ese ritual no sólo transforma a los medios en el lugar especial o casi ‘sagrado’ que lo valida (Kottak, 2007), sino que además transmite la idea implícita de que se está ante un gobierno débil que cada día pierde más el apoyo de las clases populares (la mayoría que llevó al poder a Chávez Frías); que es incapaz de solucionar la problemática de la ‘escasez’ de alimentos que el mismo gobierno provocó con su política de control de precios y cambiaria, por lo cual es necesario un ‘cambio’ que restituya el Estado capitalista neoliberal como aquél capaz de resolver todos esos problemas mencionados.

En pocas palabras, se inculca la idea de que hay que salir de este gobierno a como dé lugar. Para ello, se recurre a la transmisión y utilización de esos “símbolos colectivos” referidos por Jäger (2003) y que no son más que estereotipos culturales llamados *topoi*, que permiten visualizar una completa representación de la realidad societal y de su paisaje político. Se echa mano también a las *catacresis* o fracturas de imagen, que “operan creando vínculos entre las afirmaciones y las áreas de experiencia, superando las contradicciones, generando verosimilitudes y aceptaciones (...), lo que refuerza además el poder de los discursos” (Jäger, 2003: 65).

El rito como texto de la semiosfera

Lotman (1996) concibe la semiosfera como el espacio semiótico o textual que hace posible la semiosis (o producción de signos), pues en él convergen e interaccionan los sistemas de signos que se hallan sumergidos en un *continuum* semiótico que lo convierte en un sistema dinámico y en constante transformación. Es decir, ese *continuum* impulsa los procesos comunicativos y la producción de nueva información, que se manifiesta a través de los diversos textos presentes en las estructuras nucleares o centrales (el gobierno nacional) y periféricas (los sectores opositores que antes ocupaban la estructura nuclear) que componen dicho espacio.

Uno de esos textos es el rito como parte del macro-texto de la cultura, que en el caso analizado puede asumirse en tanto que expresión de la estructura periférica, en el entendido de que toda estructura siempre crea sus propios lenguajes para autorreproducirse y autolegitimarse, en la medida en que transmiten esas creencias, valores, conocimientos, actitudes, ideologías, etc., ya mencionados en otros apartados de este trabajo, en concordancia con la particular representación social del mundo que tiene la oposición venezolana. O sea, es un soporte productor y reproductor de lo simbólico, de la realidad (Lotman, 1996).

Allí está igualmente implícito el papel del rito discursivo mediático sobre la ‘escasez’ de alimentos como un texto con memoria cultural (Lotman, 1996), toda vez que el mismo tiene el propósito no sólo de transmitir y fijar en el imaginario social esas creencias y valores, etc., que Van Dijk (2003) identifica como parte de las distintas formas de cognición social que comparten las colectividades. También persigue activar los recuerdos sobre situaciones históricas con similares características a las del presente (‘escasez’ de alimentos, desatada inflación, especulación, devaluación del poder adquisitivo) y que en el pasado (27 de febrero de 1989, durante el segundo mandato de Carlos Andrés Pérez) desembocaron en un estallido social conocido como “El Caracazo”, cuando el pueblo bajó de los cerros caraqueños a reclamar por los atropellos sufridos a manos de la llamada “democracia representativa” en manos de AD y Copei.

En ese sentido, el rito adopta a su vez el rol definido por Lotman (1996) de texto como un dispositivo intelectual o pensante (una persona semiótica), puesto que transmite información sobre sus participantes y sus tradiciones (Kottak, 2007), a la par que la transforma para aparecer como la opción salvadora ante el denunciado incapaz “socialismo del siglo XXI”. Además, ya se explicó que da origen a nuevos mensajes que circulan implícitos en su performance y que apuntan todos hacia la consecución de un fin muy específico: alen-

tar un nuevo golpe de Estado sustentado en la reproducción de las condiciones históricas de hace 19 años (aunque las raíces del problema sean distintas), para sacar del poder al presidente Chávez Frías y así concretar esas aspiraciones que se han mantenido como ese *continuum* mencionado por Lotman.

Por otro lado, el ritual discursivo mediático puede ser concebido igualmente como un discurso en los términos de Van Dijk (2003), ya que alude a un acontecimiento comunicativo en un contexto de una situación social —entendida la sociedad como microestructuras locales y estructuras más globales, sociales y políticas—, que se desarrolla en un escenario con participantes que poseen diversos roles, y que además determina ciertas acciones.

Ahora bien, ese discurso transmite una información implícita a través de los ya mencionados *topoi* o *loci* (Wodak, 2003b), que presentan argumentos o justificaciones a favor o en contra de algo o alguien para facilitar la transición hacia una conclusión y que se describen como “aquellos elementos de la argumentación que forman parte de las premisas obligatorias, ya tengan éstas un carácter explícito o precisen de inferencia” (2003b: 115).

En concordancia con esa definición, el ritual discursivo mediático sobre la ‘escasez’ de alimentos recurre a los *topoi* relacionados con inutilidad y desventajas (del gobierno para resolver el problema de la escasez), peligro y amenaza (la política de regulación de precios y de control cambiario), injusticia (las toneladas de alimentos decomisadas, pues los voceros de la oposición aseguran que no eran contrabando), responsabilidad (el gobierno es el padre de la crisis de ‘escasez’ de alimentos en Venezuela), utilidad y ventajas (hay que salir del gobierno de Chávez Frías para superar la crisis de alimentos), carga y lastre (el “socialismo del siglo XXI” no satisface al pueblo), economía (es mejor regresar al capitalismo neoliberal), realidad (los pobres son los que sufren la ‘escasez’ por el abandono en que los tiene el gobierno), números (la pobreza se acentúa en el país), legalidad y derechos (el gobierno viola la Constitución Nacional al no garantizar la alimentación del pueblo), historia (estamos en la misma situación que desembocó en “El Caracazo”), abuso (el gobierno atropella a los industriales y productores con sus medidas para contrarrestar la ‘escasez’ de alimentos), entre otros *topoi* que persiguen el mismo fin golpista.

Conclusión: el rito mediático como violencia simbólica y como catalizador

Basta mencionar esos *topoi* a los que recurre el ritual discursivo mediático, para tener una idea de esa violencia simbólica de la que hablan Bour-

dieu (2005), Tarasti (2006) y Finol (2006a), por sólo mencionar algunos, cuya frontera no conoce límites por estar relacionada con los ya referidos aparatos ideológicos de Estado de Althusser (1974, 1988) o la superestructura-media de Caro Almela (2001, 2004).

En ambos casos, los autores hacen referencia a ese poder de cohesión social que ejercen los medios de difusión, tal cual ya ha sido descrita una de las funciones de los ritos: la de comportarse como maquinaria para producir y reproducir lo social, de acuerdo con una visión política e ideológica particular que busca imponerse en el imaginario social, bajo la etiqueta de “única verdad”, de la opción que le conviene al país.

De esta forma, la estructura periférica representada por la oposición venezolana pretende desplazar del poder a la estructura central (el gobierno nacional), recurriendo a ese ritual discursivo mediático sobre la ‘escasez’ de alimentos, con miras a alentar un nuevo golpe de Estado. Esto implica que ambas estructuras colisionan y entran en tensión, de lo cual se podría originar una explosión (Lotman, 1999) que derive en ese solapado propósito de la periferia o en el surgimiento de mecanismos de resistencia de parte del centro.

Lo anterior revela a dicho rito como ese catalizador de los cambios del que habla Lotman (1999), ya que la estructura nuclear ha instrumentado una serie de medidas tendientes a contrarrestar los efectos de ese ritual de los *mass-media* (y que éstos no difunden o minimizan), entre las cuales resaltan la puesta en práctica de un plan especial contra el desabastecimiento, el contrabando y el acaparamiento de alimentos; la creación de una Comisión Nacional de Abastecimiento, de la empresa PDVAL (Producción y Distribución de Alimentos), así como de una ley contra el acaparamiento y la soberanía alimentaria; la aplicación de un plan alimentario nacional; la salida al aire de las campañas sobre la “escasez cero”, acerca de la alimentación como derecho humano y no como negocio, y en torno al delito de acaparar, especular con los precios o contrabandear alimentos.

Otras estrategias de resistencia de la estructura nuclear se relacionan con los diversos y frecuentes operativos destinados a decomisar toneladas de alimentos que iban clandestinamente rumbo a Colombia, el reforzamiento de las fronteras, la realización de mesas técnicas entre la agrupación Empresarios por Venezuela y la Asamblea Nacional, la creación del Fondo Nacional de Producción Lechera, la amenaza de expropiar a las empresas que paralicen su producción sin justificaciones o que sean sorprendidas en el delito de acaparamiento,

la creación de más “mercalitos” y de “pdvalitos”⁶; el permiso para exportar alimentos, siempre y cuando los industriales presenten una certificación de demanda interna satisfecha (para obligarlos a vender primero en el país); la firma de convenios y alianzas con otros países, para sólo mencionar algunas.

De esa forma, el ritual discursivo mediático cumple su rol como catalizador de los cambios sociales (Lotman, 1999), en la medida en que la estructura central asume la crisis como una posibilidad, según lo plantea Rigoberto Lanz: “La crisis es también una oportunidad en la acepción que está en antiguas tradiciones; (...) no es un concepto forzosamente negativo; para nada es una idea luctuosa, que nos haga resignar y encoger (...) Que algo está en crisis es porque cosas buenas pueden pasar (...), es una señal positiva de que algo va a ocurrir” (Lanz, 2007: 97). En otras palabras, se evidencia el dinamismo presente en todo sistema de signos, lo que da cuenta una vez más del rito como dispositivo pensante que mueve a la producción de ese nuevo mensaje (Lotman, 1996): “*algo hay que hacer para resistir las arremetidas de la periferia*”.

Referencias Citadas

- Althusser, Louis. 1974. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Bogotá: Editorial Tupac-Amaru.
- Althusser, Louis. 1988. En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan. Nueva Visión*. Buenos Aires:
- <http://www.nombrefalso.com.ar/materias/apuntes/html/althusser.html>. Fecha de visita: 23/07/2004.
- Beals, Ralph L. y Hoijer, Harry. 1978. *Introducción a la Antropología*. Madrid: Aguilar SA de ediciones.
- Benavides Delgado, Juan. 2008. Los medios de comunicación en la actual coyuntura: la necesidad de rectificar. *Pensar la Publicidad. Revista Internacional de Investigaciones Publicitarias*. Vol. 2, Nº 1: 79-92. Madrid: Universidad Complutense de Madrid/Universidad de Valladolid.
- Bourdieu, Pierre. 2005. *Pensamiento y acción*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

6 ‘Mercialitos’ proviene de ‘Mercial’ (Mercado de Alimentos) y ‘pdvalitos’ se origina de ‘PD-VAL’ (Producción y Distribución de Alimentos). El diminutivo indica que son especies de sucursales de Mercial y de PDVAL que funcionan en diversas comunidades en todo el país.

- Britto García, Luis. 2004. *Dictadura mediática en Venezuela. Investigación de una prensa por encima de toda sospecha*. Buenos Aires: Capital Intelectual SA.
- Caro Almela, Antonio. 2001. La superestructura-media. Medios, política, publicidad. En Benavides, J. y Fernández, E. (Eds.). *Valores y medios de comunicación. De la innovación mediática a la creación cultural*. Universidad Complutense de Madrid: 359-368. Madrid: Editorial Edipo.
- Caro Almela, Antonio. 2004. La superestructura media: una introducción. En *Razón y Palabra* (revista electrónica). N° 39. México: <http://www.razonypalabra.org.mx>. Fecha de visita: 17/11/2005.
- Chomsky, Noam. 2003. *Piratas y emperadores. Terrorismo internacional en el mundo de hoy*. Barcelona (España): Ediciones B.
- Copans, Jean. 1999. *Introducción a la Etnología y a la Antropología*. Madrid: Acento Editorial.
- Finol, José Enrique. 2006a. Globalización y cultura: Estrategias simbólicas y vida cotidiana. *Revista de Ciencias Sociales. Revista de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales*. Vol. XII, N° 3: 454-475. 2006. Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia.
- Finol, José Enrique. 2006b. Rito, espacio y poder en la vida cotidiana. *deSignis. Mitos y ritos en las sociedades contemporáneas*. N° 9: 33-43. 2006. Barcelona (España): Editorial Gedisa. Versión electrónica disponible en: <http://www.joseenriquefinol.com/contenido/articulos.php#final>. Fecha de visita: 27/03/2008.
- Finol, José Enrique. 2007. *Mito y Cultura Guajira*. Colección Textos Universitarios. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Jäger, Siegfried. 2003. Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos. En Wodak, Ruth y Meyer, Michael (Comps.). *Métodos de análisis crítico del discurso*: 61-100. Barcelona (España): Editorial Gedisa.
- Kottak, Conrad Phillip. 2007. *Introducción a la Antropología Cultural. Espejo para la humanidad*. Madrid: McGraw-Hill.
- Lanz, Rigoberto. 2007. El arte de pensar sin paradigmas. *Enl@ce. Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*. Año 4, N° 3: 93-102. Maracaibo: Universidad del Zulia.

- Lotman, Iuri Mijáilovich. 1996. *Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lotman, Iuri Mijáilovich. 1998. *Semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lotman, Iuri Mijáilovich. 1999. *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona (España): Editorial Gedisa.
- Lotman, Iuri Mijáilovich. 2000. *Semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Larousse. 1998. *El Pequeño Larousse Ilustrado*. Santafé de Bogotá: Difusora Editorial Colombiana.
- Meyer, Michael. 2003. Entre la teoría, el método y la política: la ubicación de los enfoques relacionados con el ACD. En Wodak, Ruth y Meyer, Michael (Comps.). *Métodos de análisis crítico del discurso*: 35-59. Barcelona (España): Editorial Gedisa.
- Moscovici, Serge. 1981. On social representations. En Forgas, J. (Comp.). *Social Cognition. Perspectives on Everyday Understanding*: 191-209. Londres: Academy Press.
- Mosquera, Alexander. 2007. El discurso de la manipulación ideológica de la globalización a través de la *comida chatarra*. Ponencia presentada en el V Congreso Venezolano Internacional de Semiótica. 26 al 30 de noviembre. Mérida (Venezuela). Universidad de los Andes.
- Mosquera, Alexander. 2008. Globalización y manipulación ideológica mediante la publicidad sobre *fast food*. *Pensar la Publicidad. Revista Internacional de Investigaciones Publicitarias*. Vol. 2, N° 1: 221-234. Madrid: Universidad Complutense de Madrid/Universidad de Valladolid.
- Muir, Edward. 2001. *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Madrid: Editorial Complutense.
- Tamayo-Acosta, Juan José. 2008. En *El ser humano, animal ritual*. http://www.mercaba.org/LITURGIA/h-m_animal_ritual.htm. Fecha de visita: 28/02/2008.
- Tarasti, Eero. 2006. Semiótica de la resistencia: El ser, la memoria y la historia. La contracorriente de los signos. *Revista OPCIÓN*. Año 22, N° 50: 29-54. Maracaibo: Universidad del Zulia.

- Thompson, John B. 1990. *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Turner, Víctor. 1988. *El proceso ritual*. Madrid: Editorial Taurus.
- Turner, Víctor. 1999. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Van Dijk, Teun A. 2003. La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad: 143-177. En Wodak, R. y Meyer, M. (Comp.). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona (España): Editorial Gedisa.
- Van Gennep, Arnold. 1984. *The rites of passage. A classic study of cultural celebrations*. United States of America: The University Chicago Press.
- Wodak, Ruth. 2003a. De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos: 17-34. En Wodak, Ruth y Meyer, Michael (Comps.). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona (España): Editorial Gedisa.
- Wodak, Ruth. 2003b. El enfoque histórico del discurso. En Wodak, Ruth y Meyer, Michael (Comps.). *Métodos de análisis crítico del discurso*: 101-142. Barcelona (España): Editorial Gedisa.

Análisis comparativo de los ritos de iniciación masculina registrados en dos liceos de Maracaibo (Venezuela)

Antonio Boscán Leal

*Unidad Académica Antropología
Departamento de Ciencias Humanas
Facultad Experimental de Ciencias
Universidad del Zulia
asboscan@hotmail.com*

Resumen

El presente artículo expone los resultados preliminares de una investigación más amplia sobre los ritos de iniciación masculina en adolescentes marabinos, centrandó el interés en los distintos rituales y ritualizaciones que se desarrollan dentro de la escuela. Los objetivos fueron: describir y comparar los diferentes ritos de iniciación en dos liceos, uno público y otro privado, de Maracaibo. La investigación se enfocó desde la perspectiva simbolista, fundamentándose en la teoría cultural de Mary Douglas, la teoría de los símbolos rituales de Víctor Turner y la teoría de género. El método utilizado fue la etnografía, realizada entre septiembre de 2004 y marzo de 2006. La población estuvo constituida por alumnos varones del primaria y de secundaria. El análisis de los resultados confirma la existencia de dos tipos básicos de iniciaciones: una de carácter formal promovida por las autoridades escolares, y otra de carácter informal y furtivo propiciada por los propios alumnos. Se concluye que la escuela es un lugar no sólo para el estudio, sino también para la conformación del género. Además, es utilizado por muchos adolescentes para el desarrollo de iniciaciones

de carácter personal, con las cuales buscan reafirmar la homosocialidad y una masculinidad de carácter androcéntrico.

Palabras clave: Ritos de iniciación masculina, rituales promovidos por la escuela, ritualizaciones propiciadas por los alumnos, masculinidad, homosocialidad, androcentrismo.

Comparative analysis of initiation rites of men registered in two high school from Maracaibo (Venezuela)

Abstract

This paper presents the preliminary results of a larger research on male initiation rites in adolescents from Maracaibo, focusing the interest in the various rituals and ritualism that are developed within the school. The objectives were to describe and compare the different rites of initiation into two high schools, one public and the other one private, from Maracaibo. The investigation was focused from the symbolist perspective, based on the cultural theory of Mary Douglas, the theory of ritual symbols of Victor Turner, and the theory of gender. The method used was ethnography, conducted between September 2004 and March 2006. The population was made up of male students in primary and secondary schools. The analysis of the results confirms the existence of two basic types of initiations: a formal one promoted by school authorities, and another one on an informal and furtive basis promoted by the students themselves. We concluded that the school is a place not only for the study, but also for the formation of the genre. In addition, it is used by many adolescents for the development of initiations of a personal nature, which seek to reaffirm the homosocial nature of masculinity and male.

Key words: Male initiation rites, rituals promoted by the school, ritualism promoted by the students, masculinity, homosocial, androcentrism.

Introducción

El presente artículo expone los resultados preliminares de una investigación más amplia sobre los ritos de iniciación masculina en adolescentes marabinos, centrando el interés en los distintos rituales y ritualizaciones que se desarrollan dentro de la escuela. Se trata de un estudio etnográfico de tipo interpretativo y comparativo, enfocado desde la perspectiva simbolista, por lo cual se inserta en el área de la Antropología Social y Cultural. La investigación se realizó en dos liceos, uno público y otro privado, de Maracaibo (estado Zulia, Venezuela), en el lapso comprendido entre septiembre de 2004 y marzo de 2006.

Los objetivos de la misma fueron: identificar y comparar los diferentes procesos rituales por medio de los cuales los adolescentes de Maracaibo, dentro de la escuela, aprenden a hacerse hombres. Para la interpretación de los resultados se utilizó un modelo analítico producto de la triangulación de la teoría de los símbolos rituales de Víctor Turner, la teoría cultural de Mary Douglas y la perspectiva de género¹, con el cual se buscó indagar: las etapas cumplidas en el rito, ritual o ritualización²; la eficacia del rito, ritual o ritualización en la conformación de la identidad de género; los símbolos rituales dominantes e instrumentales; el tipo de polarización simbólica; el tipo de código; la cosmología predominante; y el grado de formalización de la ceremonia de iniciación.

El método utilizado fue la etnografía factual-narrativa e interpretativa. Se trabajó con alumnos varones de primaria y secundaria, pertenecientes a la Unidad Educativa Nacional *Luis Beltrán Ramos*, institución pública, ubicada en la urbanización San Jacinto, Parroquia Juana de Ávila; y al Colegio *Los Álamos*, institución privada, ubicada en la urbanización El Portal, Parroquia Coquivacoa.

Como técnicas de investigación se empleó la observación directa, incluyendo la observación participante; entrevistas y conversaciones, informantes

-
- 1 La presente investigación suscribe la concepción de Marta Lamas (2000) sobre el género, el cual define como un sistema de símbolos, con una pauta de significación que le subyace. En tanto que fenómeno social, al género le corresponde una trama de significaciones, una red de interrelaciones e interacciones, cuya gramática oculta, es necesario reconstruir, y cuya lógica se puede desentrañar, haciendo intervenir categorías relativas a la diferenciación y desigualdad sexual, es decir, a la construcción cultural de los géneros.
 - 2 Se distingue entre ritual (el total ceremonial), rito (ceremonias con rasgos propios y particulares que forman parte y adquieren sentido dentro del ritual), y ritualizaciones (para referirse específicamente al formalismo que a sus juegos buscan imprimirle los adolescentes, es decir, el otorgamiento a sus contiendas de un sentido para ellos sagrado y trascendente que propicia el establecimiento de un orden y una jerarquización personal a sus existencias)

claves entre los cuales estuvieron profesores, entrenadores de deporte, directores, coordinadores y alumnos.

Se concibió el rito y el ritual como dos formas que, aunque implicadas, connotan situaciones diferentes. En este sentido, se suscribe el planteamiento de Van Gennep (1986) sobre el ritual como un espacio simbólico desplegado en varios ritos. El rito fue concebido desde la perspectiva simbolista de Turner (1999), es decir, como un acto simbólico cargado de significado social. Se asumió que el estudio de los ritos no está circunscrito al caso de las sociedades rurales o de los pueblos preindustriales, por cuanto las sociedades altamente diversificadas y tecnologizadas también son propiciadoras de fiestas, de rituales, de sacralidad y de magia. Sin embargo, siguiendo la advertencia de Antonio Arriño (2002), al estudiar los símbolos y procesos rituales dentro de los contextos urbanos, se tuvo la prevención de redefinir sus objetos a partir de su carácter intramundano y secular. Por ello, se trabajó con una definición amplia de rito y ritual, con el objeto de cubrir un mayor número de fenómenos cotidianos que se desarrollan en el ámbito urbano, los cuales no pueden ser entendidos como meras ceremonias, hábitos o costumbres. Así mismo, se tuvieron presentes los elementos constituyentes y singularizadores, que diferencian al rito de otras formas de acción social como la costumbre, el teatro, etc.

La investigación se centró en los ritos de iniciación, pero la misma no se limitó al estudio de la iniciación sexual de los adolescentes, sino también a la iniciación de los mismos en diferentes aspectos tradicionalmente relacionados con la masculinidad (demostraciones de valentía, pruebas de liderazgo, destrezas en ciertos oficios, capacidad de triunfo social, ejercicio de poder, entre otros).

A continuación, se hará, en forma secuencial, la descripción, el análisis y la comparación de los principales ritos, rituales y juegos ritualizados que, dentro de dos instituciones educativas marabinas, coadyuvan en la iniciación de los adolescentes en la masculinidad.

Datos sobre las instituciones escolares y los alumnos

a) Unidad Educativa Nacional *Luis Beltrán Ramos*:

Institución pública ubicada en la urbanización San Jacinto, donde la mayoría de los alumnos pertenece a familias de escasos recursos. En la misma sólo se imparte educación secundaria, en los turnos diurno y vespertino. De gran

extensión física y pésimas condiciones materiales, carece de una asignación fija y adecuada de recursos académicos y financieros por parte del gobierno. Posee una matrícula de dos mil quinientos alumnos, con una amplia y diversa variedad étnica. La mitad de éstos proviene de numerosos barrios aledaños y la otra mitad, de distintos sectores de la urbanización. Muchos manifiestan un comportamiento impredecible, con poco apego a las normas y a las etiquetas sociales. Suelen mostrarse recelosos de su individualidad y asumir actitudes irreverentes. La mayoría presenta algunas dificultades de aprendizaje y tienden a ser más gestuales que descriptivos. En muchos casos se registró un significativo grado de rivalidad a nivel intragenérico.

b) Colegio *Los Álamos*:

Institución privada, ubicada en la urbanización El Portal, cuyos alumnos, en su mayoría, pertenecen a familias de muchos recursos. En la misma se imparte educación pre-escolar, primaria y secundaria en un único turno, diurno. El plantel tiene la mitad de la extensión física del público y posee instalaciones modernas de buena factura; además, cuenta con suficientes recursos académicos y financieros. La matrícula general es la tercera parte de la del liceo público y los alumnos de bachillerato conforman apenas la mitad de la población estudiantil. Los mismos suelen ser más tranquilos y educados, con un comportamiento estereotipado y predecible. Se mostraron poco susceptibles a las observaciones del investigador, manifestándose ante éste en forma más bien altiva y arrogante. Así mismo, revelaron un alto nivel de compañerismo. Algunos se ufanan en demostrar, sobre todo a través de la exhibición de prendas de vestir y accesorios tecnológicos, su pertenencia a una clase social de recursos. Las actitudes de los muchachos de más edad tuvieron un bajo nivel de acción y de repercusión por la presencia de los alumnos de preescolar y primaria, con los cuales mantenían una socialización constante. Todos se conocen y saben qué esperar unos de otros. Su relación con los profesores es de mucha confianza y afecto. Los varones de los distintos grados de bachillerato mostraron altos niveles de competitividad entre sí.

Ritos, rituales y ritualizaciones

Unidad Educativa Nacional *Luis Beltrán Ramos*

Ritos y rituales propiciados por la institución escolar

- a. Rito: *Canto del himno nacional por todos los alumnos del turno de la mañana*



Descripción: De acuerdo al modelo de Van Gennep (1986), se cumplieron tres etapas: la primera, consiste en la separación y agrupación de todos los alumnos en un recuadro preestablecido dentro de la cancha principal, por grado y por secciones. La segunda etapa, comienza con el encierre simbólico de los alumnos por los diferentes elementos simbólicos constituyentes del rito: por detrás y por los lados izquierdo y derecho del grupo de alumnos, se colocan los profesores para supervisar y mantener el orden durante el acto. Por el frente y al centro del contingente de alumnos, se ubican el director y la subdirectora, y a sus lados, los profesores organizadores. Entre los directores de la ceremonia y

los alumnos se deja un espacio de tres metros, a través del cual los brigadieres realizan su *performance*, portando los más importantes símbolos: nacionales, regionales e institucionales, y cuya ejecución, una vez que la subdirectora da la orden para el inicio del ritual, concentran la atención y las emociones de todos los presentes, e incluso da la pauta para el manejo de los principales símbolos rituales. También señala la etapa de cierre del acto, el cual termina con las indicaciones finales de la subdirectora y su permiso para que los alumnos se retiren a sus respectivas secciones.

b. Rito: *Las clases de educación física de los alumnos de segundo año del ciclo diversificado*³

Descripción: Cada clase consta de tres etapas: una primera de agrupación y ordenamiento de los muchachos dentro de la cancha junto con el pase de la lista de asistencia. Una segunda etapa, que comienza con el calentamiento y luego con la ejecución por parejas o por pequeños grupos de alumnos de ambos sexos, y en forma de rutinas cortas, de ejercicios cuyo propósito es el aprendizaje de técnicas deportivas. Al final, el profesor somete a cada uno de los alumnos a una actividad larga para que demuestren la aplicación de las técnicas aprendidas, la cual es evaluada y merecedora de una calificación. En la tercera etapa, de cierre, el profesor reúne a todos los alumnos, ofrece su apreciación del rendimiento general, da las instrucciones y orientaciones para la siguiente clase y se despide en forma amistosa.

c. Rito: *Las clases de instrucción premilitar para los alumnos del segundo año del ciclo diversificado*



3 Lamentablemente, el archivo con las fotografías que registraban diversas secuencias de este ritual se perdió.

Descripción: Se cumplieron tres etapas. La primera es iniciada con el saludo del profesor, cuya voz de mando establece inmediatamente un control del cuerpo y de la atención de los alumnos, que automáticamente se colocan en una posición firme de cara a aquél. Ninguno se mueve hasta que el profesor designe a dos alumnos instructores, que en forma ceremoniosa salen de sus grupos respectivos y se ubican a cada lado del profesor frente al contingente de alumnos. En la segunda etapa, y siguiendo las órdenes del profesor, cada uno de los alumnos instructores crea un pelotón con tres filas de alumnos, integradas en forma aleatoria por muchachas y muchachos. Dichos grupos ejercitan una serie de rutinas ya aprendidas, las cuales realizan una y otra vez tratando de perfeccionarlas. A cada momento se escuchan las voces de los instructores señalando las fallas que van cometiendo los alumnos, a veces también interviene el profesor. La tercera etapa, de cierre, comienza con la apreciación del profesor sobre la actuación de los muchachos, y termina cuando con su voz de mando ofrece el saludo de despedida.

Ritualizaciones propiciadas por los alumnos

a. Juego ritualizado: *El robo de la pelota en alumnos de educación básica*



Descripción: Se distinguen claramente tres etapas: una primera, la del robo de la pelota y la ocupación arbitraria de un espacio ya convenido por parte de un pequeño grupo de muchachos, el cual suele estar ubicado en una de las canchas. Los límites de ese espacio y la disposición de los lugares de encesto los establece en forma personal y también arbitraria cada grupo. La segunda etapa está marcada por la conformación de los dos bandos a competir y la fase

propriadamente de desarrollo de la confrontación. Y la tercera etapa, de desenlace, se cumple dependiendo de las circunstancias: puede acabarse el juego si unos muchachos mayores irrumpen sorpresiva y agresivamente robándole la pelota a los más pequeños; también cuando los muchachos, viendo que llegó la hora de clase, deciden parar el juego, en cuyo caso devuelven la pelota al profesor de educación física, pidiéndole disculpas por no haberle solicitado permiso. En ocasiones, el juego acaba porque el profesor les exige la pelota; y una vez se observó que dejaron de jugar simplemente porque se hastiaron.

b. Juego ritualizado: *El préstamo de la pelota por alumnos de educación diversificada*



Descripción: Se cumplieron tres etapas claramente distintivas: una primera en la que un grupo de muchachas y muchachos se dispuso a disfrutar de un rato de ocio decidiendo pedirle prestado al profesor de educación física un balón para jugar un partido de kickimbol. Una vez conseguido el balón, se ubicaron en la cancha intermedia y sin techo aprovechando que el cielo estaba nublado. Espontáneamente se organizaron en dos equipos, constituidos indistintamente por muchachas y muchachos, e improvisaron unas bases para delimitar el área de juego. Luego vino la segunda etapa, de ejecución del juego. Y, por último, la tercera etapa que consistió en el cese paulatino del mismo, luego de cuarenta y siete minutos de desarrollo, cuando muchos manifestaron sentirse cansados.

Colegio *Los Álamos*

Ritos y rituales propiciados por la institución escolar

a. Rito: *Canto del himno nacional por todos los alumnos del turno de la mañana*⁴

Descripción: Se cumplieron tres etapas: Una primera de separación en la que los alumnos de los distintos grados de bachillerato quedaron aislados dentro de la cancha de basquetbol delimitada por una cerca de ciclón. Allí se ubicaron en un gran espacio rectangular, dentro del cual quedaron conformadas las distintas filas. Por ambos lados y por detrás del contingente de alumnos se ubicaron los supervisores, mientras que por delante y mirándolos de frente se colocaron la directora, las coordinadoras académicas y algunos profesores. La segunda etapa, comenzó con los rezos del Padrenuestro y del Ave María, a lo cual siguió el canto de las dos primeras estrofas del Himno Nacional. En la tercera etapa, la directora hizo la despedida y dio la orden para el retiro a las secciones respectivas. El acto duró diez minutos.

b. Rito: Las clases de educación física de los alumnos del segundo año del Ciclo Diversificado⁵

Descripción: No hay separación de muchachas y muchachos en la clase de educación física, porque ya está establecido un horario distinto para que cada sexo, en forma separada, reciba sus instrucciones de deporte en la cancha. O sea, que muchachas y muchachos nunca tienen interacción deportiva dentro de la misma. En este sentido, se puede hablar de una etapa previa de separación de los sexos, como condición necesaria para la realización de las prácticas deportivas. En el caso específico de las clases en las que participan los varones, cada clase consta de tres etapas: una primera de agrupación y ordenamiento de los muchachos dentro de la cancha con el pase de la lista de asistencia. Una segunda etapa,

4 Cabe señalar que en esta institución no está establecido un acto más formal del canto de los himnos nacional y regional en la primera hora de clases del turno diurno los días lunes y viernes todas las semanas, como sí se hace en la Unidad Educativa Nacional Luis Beltrán Ramos. Lamentablemente, el archivo con las fotografías que registraban diversas secuencias de este ritual se dañó.

5 Lamentablemente, el archivo con las fotografías que registraban diversas secuencias de este ritual se perdió.

que comienza con el calentamiento y luego con la ejecución por parejas o por pequeños grupos de alumnos, y en forma de rutinas cortas, de ejercicios cuyo propósito es el aprendizaje de técnicas deportivas. Después, el profesor somete a cada uno de los alumnos a una actividad larga para que demuestre su habilidad con respecto a las técnicas aprendidas, la cual es evaluada y merecedora de una calificación. En la tercera etapa, de cierre, el profesor reúne a todos los alumnos, ofrece su apreciación del rendimiento general, da las instrucciones y orientaciones para la siguiente clase y se despide en forma amistosa.

c. Rito: Las clases de instrucción premilitar de los estudiantes del segundo año del ciclo diversificado



Descripción: Se cumplieron tres etapas. En la primera, la profesora trata de abrir un espacio dentro del patio trasero para la realización de la actividad, para lo cual exhorta a los alumnos de otros cursos que acostumbran a reunirse allí para jugar o socializar a irse a otros sitios, pero muchos salen con desgana, y algunos, en franca rebeldía, se quedan para continuar con sus charlas. La clase da comienzo con el saludo amistoso de la profesora al grupo de estudiantes, y con la solicitud de alguna alumna o alumno para llevar voluntariamente la voz de mando del grupo. Una vez que encuentra a un/a alumno/a, comienza a dar instrucciones para establecer un orden entre los alumnos a los cuales agrupa en cinco filas paralelas y horizontalmente dispuestas ante ella. En la segunda etapa, y siguiendo las orientaciones de la profesora, el/la alumno/a dirigente da las órdenes a los demás para que ejecuten una serie de rutinas que se supone ya deben tener aprendidas, y que sólo se dedicarán a repetir para perfeccionarlas. No es el/la alumno/a dirigente sino la profesora quien señala las fallas que van cometiendo los alumnos. La tercera etapa, de cierre, consistió en pedir la profe-

sora a cada fila de alumnos repetir la rutina enseñada, y en dejarlos marcharse sólo después que la ejecutaran lo mejor posible.

Ritualizaciones propiciadas por los alumnos

a) Juego Ritualizado: *El préstamo de la pelota por parte de los alumnos de primaria*



Descripción: Se observaron tres etapas básicas de desarrollo: la primera comenzaba con la solicitud de préstamo de la pelota al profesor de deportes. La concesión de la pelota por el profesor, también les otorgaba a los muchachos el permiso para posesionarse de la plazoleta o del patio, a la vez que los hacía responsables del instrumental deportivo, lo cual representaba un signo de obediencia a las reglas de la institución. Una vez que poseían los implementos básicos (la pelota y el sitio para jugar) pasaban a cumplir con la segunda etapa que consistía en jugar a sus anchas. La tercera etapa, de cierre, la propiciaba el cansancio o el retiro paulatino de los jugadores, lo cual terminaba disminuyendo la motivación para seguir jugando, y culminaba con la devolución de la pelota al profesor de deportes, dando así muestras de responsabilidad. Algunos alumnos manifestaron un impulso irrefrenable a seguir jugando hasta sonar el timbre de salida, y algunos lo expresaron aun después de haber gastado gran cantidad de energías en las clases de educación física.

b) Juego ritualizado: *El préstamo de la pelota por parte de los alumnos del segundo año de Ciencias*⁶

Descripción: Hay una primera etapa que comienza con la petición de préstamo de la cancha y de la pelota de fútbol al profesor, y la conformación del o de los grupos así como la selección de uno o más porteros. Luego se desarrolla la etapa del juego. La tercera etapa, de cierre, es muy variada y flexible. En algunos casos, el juego se acaba cuando llega la hora de salida, pero en otros casos la escasez de compañeros para conformar un buen grupo, desmotiva la prolongación del juego.

Aplicación del modelo analítico (en formato)

a) Unidad Educativa Nacional *Luis Beltrán Ramos*

	Ritos promovidos por la institución			Ritualizaciones propiciadas por los adolescentes	
	Ritual del canto de los himnos	Rituales en las clases de deportes	Rituales en las clases de instrucción premilitar	Ritualización del préstamo de la pelota	Ritualización del robo de la pelota
Etapas cumplidas en el rito/ ritual	3	3	3	3	3
Eficacia del rito/ritual/ritualización	Eficaz	Eficaz	Eficaz	Eficaz	Eficaz
Símbolos dominantes	Símbolos patrios/ Símbolos que identifican la institución escolar	La educación física El uniforme de deporte	La instrucción premilitar. El uniforme de instrucción premilitar	Heterosocialidad Intercambio étnico	Aptitudes físicas y personales

6 Lamentablemente, el archivo con las fotografías que registraban diversas secuencias de este ritual se perdió.

Símbolos instrumentales	Brigadieres/ Alumnos/ Directores/ Profesores	Profesores/ Alumnos de ambos sexos	Profesor/ Brigadieres/ Alumnos	El juego/ Alumnos de ambos sexos	El juego (Kikimbol) Edad Tamaño Sexo
Tipo de polarización simbólica	Ideológica	Ideológica	Ideológica	Ideológica	Sensorial
Tipo de código	Restringido	Restringido	Restringido	Restringido	Restringido
Cosmología	Institucional	Institucional	Institucional	Institucional	Androcéntrica
Nivel de ritualización	Alto	Alto	Alto	Alto	Alto

b) Colegio *Los Álamos*

	Ritos propiciados por la institución	Ritualizaciones propiciadas por los adolescentes		Ritos propiciados por la institución	
	Rituales en las clases de deportes	Ritualización del préstamo de la pelota por los alumnos del Ciclo Básico	Ritualización del préstamo de la pelota por los alumnos del Ciclo Diversificado	Ritual del canto de los himnos	Rituales en las clases de instrucción premilitar
Etapas cumplidas en el rito/ritual/ritualización	3	3	3	3	3
Eficacia del rito/ritual/ritualización	Muy eficaz	Eficaz	Eficaz	Poco eficaz	Poco eficaz

Símbolos dominantes	La educación física/ El uniforme de deporte	Pelota/ Aptitudes físicas y personales	Pelota/ Aptitudes físicas y personales	Símbolos patrios	La instrucción premilitar/ El uniforme de instrucción premilitar
Símbolos instrumentales	Profesores/ Alumnos varones	El juego/ Edad/Tamaño/ Sexo	El juego/ Edad/Tamaño/ Sexo	Alumnos/ Directores/ Profesores	Profesor/ Brigadier/ Alumnos
Tipo de polarización simbólica	Ideológica	Ideológica	Ideológica	Ideológica	Sensorial
Tipo de código	Restringido	Restringido	Restringido	Poco restringido	Ni restringido ni elaborado
Cosmología	Institucional	Institucional	Institucional	Institucional	Institucional
Nivel de ritualización	Alto	Alto	Alto	Escaso	Muy escaso

Resultados

El análisis comparativo de los ritos promovidos por las dos instituciones escolares estudiadas, y de las ritualizaciones propiciadas por los alumnos dentro de ambos liceos, arrojó los siguientes resultados.

Con relación a los ritos promovidos por la institución escolar, cabe destacar que en las dos instituciones se ejecuta en las mismas fechas un número semejante de ceremonias y rituales. Las diferencias están marcadas por el uso de los símbolos, la estructura, el tipo de integrantes y el propósito de los rituales, lo cual se debe a la supeditación de éstos al tipo de política educativa de cada institución, demostrando con ello lo sostenido por Mary Douglas: la cosmología sustentada por el grupo social -en este caso por la escuela-, condiciona el carácter, la estructura y los propósitos de los distintos rituales que se desarrollan en el interior de dichas instituciones.

La diferencia más significativa se encontró, según los parámetros establecidos por Turner, en el mayor grado de ritualización con el que se rinde tributo a los símbolos patrios en la Unidad Educativa Nacional *Luis Beltrán Ramos* (LBR), cuyas autoridades se han encargado de elaborar, en los últimos dos años, un rito bien estructurado y particular, de carácter autónomico y con la participa-

ción de todos los alumnos del turno diurno, el cual se lleva a cabo en la cancha principal a las siete de la mañana los días lunes y viernes todas las semanas. Este rito se repite, en forma mucho más abreviada y sin la misma parafernalia, a primera hora del turno vespertino todos los días de la semana y a primera hora del turno de la mañana los días martes, miércoles y jueves.

El análisis de los símbolos rituales que hemos tomado de Turner, permite reconocer en el canto de los himnos nacional y regional un carácter particular por el *performance* de los brigadieres que únicamente se realiza los días lunes y viernes en la mañana, cuyo formalismo, como se dijo anteriormente, impone un alto nivel de ritualización al acto. Esto redundaba en una máxima eficacia para concentrar la atención de todos los presentes en los símbolos considerados desde la perspectiva de Turner como dominantes, logrando con ello una efectiva transmisión de significados y valores relacionados con la nacionalidad y el civismo. Aquí los dirigentes de estos ritos coinciden con Douglas al tener presente que los ritos no sólo representan la forma de las relaciones sociales, sino que además le dan a estas relaciones expresión visible, permitiendo de este modo que la gente conozca los valores de su propia sociedad.

Por contraste, en el Colegio *Los Álamos* (LA), diariamente, sólo se ejecuta la versión breve del ritual del canto de los himnos (recuérdese que en el LBR este ritual breve sólo se lleva a cabo los días martes, miércoles y jueves, en los dos turnos; y los lunes y viernes sólo en el turno de la tarde), en un lapso que no sobrepasa los quince minutos. Esto quiere decir que en LA no hay participación de los brigadieres en ningún rito y sólo se exalta el significado de algunos símbolos básicos, como los himnos y las banderas nacional y regional, quedando ausentes de la ceremonia el estandarte con los símbolos que identifican a la institución escolar —el único que se hizo visible fue el emblema del colegio cosido en la camiseta del uniforme escolar e impreso en el uniforme de educación física—. Esta forma, breve, de cantar los himnos y rendir culto a los símbolos patrios, estuvo acompañada de una exaltación poco entusiasta de los mismos por parte de los alumnos, quienes participaron en el rito con desgano y por obligación. El poco formalismo desarrollado en el ritual lo hizo poco eficaz para la transmisión de los significados y valores patrios.

La misma informalidad se registró en las clases de instrucción premilitar impartidas en LA. El uso de un código verbal, gestual y normativo definido de acuerdo a los parámetros de Mary Douglas —producto de una adaptación de la teoría sociolingüística de Bernstein— como poco *restricto* por parte de la instructora; y el uso irrespetuoso de algunos símbolos, como el uniforme para

ese tipo de clases (la mayoría de los alumnos no portaba el pantalón reglamentado sino un jeans, y la franela con la insignia premilitarista la llevaban muchos por fuera del pantalón), se traducía en una actividad desordenada, cuyo sentido cívico no calaba en el espíritu de los alumnos. Una situación muy distinta se encontró en las clases de instrucción premilitar en el LBR, donde el uso por parte del instructor de un código *restringido*, y el adecuado porte del uniforme en todos los alumnos, se correspondió con una regia ejecución de los movimientos y una plena identificación de los alumnos con los mandatos de los brigadieres, y de éstos, a su vez, con los significados y la disciplina militarista. Ello demuestra el principio social reconocido por Douglas respecto a que el ritualismo suele estar más desarrollado allí donde la acción simbólica resulta más eficaz.

Otro aspecto que, desde la perspectiva de género, distingue los rituales promovidos por la directiva de los dos liceos, se pone de manifiesto en las clases de educación física, que, únicamente en LA, están marcadas por la separación entre los sexos. A esta separación de muchachas y muchachos, se le suma un fuerte y premeditado entrenamiento para la competición dirigido hacia estos últimos. En el LBR, sucede lo contrario: los distintos rituales que se realizan en las clases de deporte fomentan la heterosocialidad⁷ en todas sus actividades y fases de desarrollo, anulando con ello el deseo de competición férrea entre los muchachos. Dos cosas se logran con ello: un mayor acercamiento entre muchachas y muchachos a través de prácticas programadas y ejecutadas con un sentido paritario, y una marcada disminución de la homosocialidad⁸ y rivalidad entre los varones.

Siguiendo con el análisis de género, con respecto a las ritualizaciones que son promovidas por los estudiantes dentro de las dos instituciones escolares estudiadas, se encontró como carácter común y específico de las mismas su marcado androcentrismo⁹. Todas tienen el mismo propósito de iniciar al adolescente en los “misterios y poderes de la masculinidad” (Badinter, 1993). En comparación con las muchachas, son básicamente los muchachos quienes fomentan esta clase de ritualizaciones, las cuales son retransmitidas por los alumnos que ya

7 Con *heterosocialidad* se hace referencia al establecimiento de un ambiente que propicia la interrelación y comunicación paritaria, coparticipativa y solidaria entre los sexos.

8 Situación que propicia en los varones el separatismo de las mujeres, cuyo fin es el de reafirmar el carácter sexista y androcéntrico en las relaciones personales que mantienen los primeros.

9 Pensamiento desarrollado por los varones que establece lo masculino como superior y más importante que lo femenino, y como parámetro para definir lo humano.

tienen tiempo estudiando en el liceo a los que van ingresando al mismo. Otro aspecto común en ambas instituciones escolares es el desarrollo de un mayor número y variedad de juegos ritualizados entre los alumnos del ciclo básico, en comparación con los del ciclo diversificado. A este respecto cabe señalar que a medida que los alumnos varones de ambos liceos avanzan en su escolaridad, sucede una disminución de sus ritualizaciones furtivas y androcéntricas y un creciente desarrollo de la heterosocialidad en los mismos.

En cuanto a las diferencias en las ritualizaciones furtivas propiciadas por los alumnos de ambos liceos se encontró lo siguiente. En los alumnos del LBR se da una mayor propensión al desarrollo de una masculinidad agresiva, y más tendente a la rivalidad que a la competitividad. Por otro lado, mientras que las ritualizaciones furtivas son realizadas por los alumnos de LA en espacios muy reducidos (en un pequeño patio, en una plazoleta y en los pasillos)¹⁰, los alumnos del LBR las llevan a cabo en diferentes espacios a lo largo del plantel. Muchos de esos espacios suelen quedar fuera de la observación y del control de los profesores. Y una mayor libertad para la realización sin control de sus ritualizaciones disfrutaban estos muchachos en los patios traseros y en los amplios y diversos espacios dedicados al deporte.

Se constató una correspondencia entre la diversidad étnica y cultural existente en los alumnos del LBR, y la variedad y el carácter agresivo de sus ritualizaciones furtivas. Recuérdese la existencia en este Liceo de un significativo número de muchachos con muchos problemas de adaptación y mala conducta. En el caso de LA, las ritualizaciones furtivas tienen un carácter menos agresivo.

10 Por ejemplo, los juegos en los pasillos sólo se dieron en el Colegio *Los Álamos*, ya que en el *Luis Beltrán Ramos* no existen espacios estrechos de este tipo. En LA hay salones separados por estrechos pasillos, cuyos espacios se reducen aún más con la presencia de los alumnos quienes, fuera del salón, deben hacer fila y esperar el llamado del profesor para entrar a clase. Por lo general, son los alumnos del ciclo diversificado quienes se aprovechan de esos espacios y de esos momentos de espera para realizar sus “bromas” y “juegos”, que son auténticas *pruebas*, ya que para todos constituyen un reto y hasta un suplicio. Mientras que a las muchachas se les piropea, los muchachos se maltratan entre sí. El momento resulta más temible para aquellos muchachos que llegan de último y tienen que pasar en medio de dos hileras abarrotadas. Los empujan, golpean, alborotan el cabello, les dan coscorriones, les sacan la camisa, les bajan el pantalón de deporte, les agarran los glúteos, etc. Se pifia al muchacho que se deja hacer y no responde defensivamente, y el que reacciona suele hacerlo con empujones y gritos, provocando la hilaridad y una mayor algarabía en el resto de los compañeros. Estas situaciones se resuelven cuando los profesores les llaman la atención y les ordenan entrar en silencio y en forma ordenada al salón. Dicha situación se repite prácticamente todos los días.

Por otra parte, los alumnos del LBR no dieron muestras de practicar las famosas “novatadas”¹¹, las cuales, según se reveló en las entrevistas, sí son llevadas a cabo, en ciertas ocasiones, por algunos muchachos de LA. A este respecto, no se tiene basamentos suficientes para señalar que se trate de un fenómeno relacionado con la clase social.

Otra cuestión estrechamente relacionada con las iniciaciones furtivas de los alumnos en cierto tipo de masculinidad, son las peleas ocasionales con alumnos de otros Liceos. Este es un fenómeno constatado en las dos instituciones escolares estudiadas. Sin embargo, los niveles de violencia y su repercusión en la comunidad escolar y en las familias y establecimientos aledaños son mayores en el caso de las peleas con los alumnos de otras instituciones que se suscitan en el Liceo público.

El carácter agresivo y sectario de las ritualizaciones furtivas ejecutadas por los alumnos de ambos Liceos se contraponen al carácter socializador y cívico de los ritos propiciados por la directiva de ambas instituciones escolares. Algunos son francamente irreverentes con las normas institucionales. No obstante, en LA dichas ritualizaciones no contravienen sino que encajan con la política de separatismo sexual y de fomento del androcentrismo que la institución implanta en ciertas áreas de estudio como la deportiva. En el LBR, el carácter de las ritualizaciones furtivas se contraponen en todo a la política heterosocializadora establecida en forma permanente por dicha institución en todas sus instancias. Esta última, sin embargo, ha intervenido cuando los juegos de los alumnos desencadenan problemas y desorden entre los mismos, imponiendo sanciones disciplinarias, desde sencillas hasta muy severas. A este respecto se evidenció un mayor nivel de control por parte de los coordinadores y supervisores de LA.

En el caso del LBR, predomina mucho temor en profesores y autoridades a las reacciones de los alumnos cuando les llaman la atención o tratan de disciplinarlos. Se han registrado casos de profesores que han sido agredidos o sus viviendas y propiedades violentadas por tratar de imponer orden a unos alumnos inestables. Tales temores de los personeros de la institución los conducen a dejar que los alumnos realicen sus ritualizaciones personales a sus anchas.

11 Recibimientos crueles y en ocasiones traumáticos que planifican y ejecutan en forma grupal algunos muchachos perversos de grados de estudio superiores para darle la “bienvenida” a los alumnos nuevos, sobre todo a aquellos hacia quienes, por una u otra razón, sienten una particular aversión. Esta clase de acto puede traducirse en una iniciación en ciertos aspectos, positivos o negativos, de la masculinidad o en el ingreso a cierto ordenamiento masculino, tanto para el que recibe como para el que aplica la novatada.

Pero ésta es una situación que se ha venido controlando en el LBR con una mayor acentuación del formalismo en los rituales promovidos por la institución, y hasta ahora ha dado buenos resultados. Se confirma por este lado uno de los principios señalados por Douglas respecto a que si el orden social contribuye a la configuración simbólica, y viceversa, y entonces el desorden será el principal factor de destrucción de dicha configuración. Por ello, la directiva del LBR reconociendo la existencia de cierto nivel de desorden, y el peligro y el poder que éste representa, procura mantener bajo control ese desorden, y una forma efectiva de hacerlo es, justamente, sometiéndolo a ritos¹².

No obstante, siempre un pequeño número de alumnos persiste en el desarrollo de ritualizaciones furtivas que fomentan un fuerte nivel de homosocialidad y de androcentrismo con algunos signos de violencia, incluso entre los alumnos del ciclo diversificado.

Conclusiones

Como resultado de la experiencia investigativa realizada, se desprende que la escuela es un sitio no sólo dedicado al estudio, sino también un lugar que coadyuva, a través de la realización de diferentes ritos, a la conformación del género, incluso es utilizado por los propios adolescentes para cumplir con iniciaciones de carácter personal, las cuales tienden a favorecer la construcción de una masculinidad androcéntrica.

El análisis de los ritos escolares confirma que las ideologías distintas en las que se basa la directiva de cada Liceo, inciden no sólo en el carácter formal de las actividades y ceremonias que se realizan diariamente en ambas instituciones, sino además en los propósitos de cada uno de sus distintos rituales; y

12 En su análisis de las sociedades tribales, Douglas (1973) señala que en los ritos desarrollados por las mismas, los estados de transición, como por ejemplo la adolescencia, son considerados como momentos peligrosos. El peligro se controla por ritos de iniciación que separan al adolescente de su viejo estado infantil, y lo hace objeto de segregación durante algún tiempo para luego, públicamente, declarar su ingreso en un nuevo estado social. He aquí el poder que tiene el rito para rehacer a un hombre. En este tipo de sociedades, el peligro, que se traduce como peligro de contaminación, significa amenaza de la forma social instituida y, en este sentido, se le considera factor de desorden. Existen, pues, una tríada de poderes que controlan la suerte y la desgracia en el mundo de las sociedades primitivas: 1. Los poderes formales que manejan las personas que representan la estructura formal, y que se ejercen a favor de dicha estructura. 2. los poderes informes que manejan las personas "intersticiales". Y 3. los poderes que nadie maneja, pero que son inherentes a la estructura y que operan contra cualquier infracción de la forma.

también que estos diferentes controles que cada institución establece a través de sus rituales y sobre las ritualizaciones desarrolladas por los propios alumnos, juegan un papel relevante en el forjamiento de una determinada identidad en los alumnos varones. Con esto se comprueba lo sostenido por Mary Douglas: la cosmología sustentada por el grupo social -en este caso por la escuela-, condiciona el carácter, la estructura y los propósitos de los distintos rituales que se desarrollan en el interior de dichas instituciones.

Con respecto al modelo analítico propuesto y aplicado, se constató, con la debida adaptación del mismo a nuestra realidad social particular, la efectividad del mismo para el análisis e interpretación de algunos de los aspectos más relevantes de la clase de ritos estudiados. Sin embargo, el presente estudio no cierra la discusión sobre los ritos y ritualizaciones que se desarrollan en la escuela. El análisis sigue en curso. Este artículo no es más que el inicio de esta discusión.

Bibliografía Citada

- Ariño, Antonio. 2002. *Fiesta y ritual. Dos conceptos básicos*. Disponible en: <http://www.diba.es/cerc/interaccio2002/seminar/s2/arinodoc.htm>. Fecha de visita: 13-11-2002.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual theory, ritual practice*. New Cork: Oxford University Press.
- Brancato, Sabrina. 2000. *Masculinidad y etnicidad: las representaciones racistas y el mito del violador negro*. Barcelona (España): Icaria Editorial.
- Cruces Villalobos, Francisco. 1995. *Fiestas en la ciudad de Madrid. Un estudio antropológico*. Madrid: Inédito. Tesis de doctorado. UNED.
- Douglas, Mary. 1998. *Estilos de pensar*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Douglas, Mary. 1978. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Enrenreich, Barbara. 1983. *The hearts of men*. New Cork: Anchor Press. Doubleday.
- Evans-Pritchard, Edward. 1978. *La relación hombre-mujer entre los azande*. Barcelona (España): Editorial Crítica.
- Gilmore, David. 1990. *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona (España): Editorial Paidós.

- Godelier, Maurice. 1986. *La producción de los grandes hombres, poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Editorial Akal.
- González Echeverría, Aurora y San Román, Teresa. 1998. *Las razas humanas. Evolución y cultura. Lenguaje, creencias y arte*. Instituto Gallach. Barcelona (España): Océano Grupo Editorial.
- Lamas, Marta. 2000. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Porrúa, Miguel Ángel (librero-editor). México: Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Humanidades. Programa Universitario de Estudios de Género.
- Martínez Miguélez, Miguel. 2005. *El método etnográfico de investigación*. Disponible en: <http://prof.usb.ve/miguelm/metodoetnografico.html>. Fecha de visita: 26-03-2006.
- Mead, Margaret. 1981. *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Barcelona (España): Editorial LAIA.
- Nogués, Antonio. 2003. *El ritual como proceso*. Disponible en: http://www.dip-alicante.es/hipokrates/hipokrates_1/pdf/ESP/435e.pdf. Fecha de visita: 02-04-2005
- Rappaport, Roy. 1999. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- Riesco, Orlando. 2006. A propósito de un ritual. 'Correr el gallo', un rito de iniciación. *Gaceta de Antropología*. No 22. Málaga: 17-22.
- Segarra, Marta y Carabí, Ángels. 2000. *Nuevas Masculinidades*. Barcelona (España): Icaria Editorial.
- Turner, Víctor. 1999. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Turner, Víctor. 1988. *El proceso ritual*. Madrid: Editorial Taurus.
- Van Gennep, Arnold. 1986. *Los ritos de paso*. Madrid: Editorial Taurus.
- Velasco, Honorio y Díaz de Rada, Ángel. 1997. *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Editorial Trotta.

Nuevos espacios de ritualización

La Barra Sinvergüenza del Unión Atlético Maracaibo: Una aproximación a la semiótica del rito deportivo en Venezuela

Manuel Martínez

Maestría en Ciencias de la Comunicación.

Universidad del Zulia. Venezuela.

manuel_smb@cantv.net

Resumen

En Venezuela, el fútbol ha logrado un revelador crecimiento, tanto en nivel de juego como en seguidores. Un ejemplo de lo último lo representa la Barra Sinvergüenza del Unión Atlético Maracaibo, equipo de fútbol venezolano que con apenas 8 años de fundado posee una fanática muy organizada. El objetivo general de este análisis consiste en describir, esquematizar y caracterizar el comportamiento ritualizado de los fanáticos del UAM organizados en la Barra Sinvergüenza, tomando en cuenta las dimensiones presencial, organizacional, secular y motivacional de las acciones, ritos y micro-ritos representados por los barristas en el juego de fútbol como evento deportivo de alto alcance comunicacional. Basado en los rasgos formales del momento ritual de Nogués (2005) y en la observación y participación etnográfica descrita por De La Cuesta (2006); se logró la descripción esquemática de la actuación de la Barra Sinvergüenza al momento del juego de fútbol; se constató que la barra está legalmente organizada en una asociación civil, lleva el control de sus integrantes por medio de carnets y su principal intención es apoyar al UAM desde la tribuna del estadio, para lo cual manifiestan un alto grado de compromiso. Su actividad es simbólica y significativa, con lo cual se enriquece el espectáculo y el ritual deportivo.

Palabras clave: Semiótica del rito, ritual o ritos en el deporte, barras de fútbol, Unión Atlético Maracaibo, juego de fútbol, espectáculo deportivo.

The Barra Sinvergüenza from Unión Atlético Maracaibo: An approach to Semiotics of sporting rite in Venezuela

Abstract

In Venezuela, soccer has achieved a revealed expansion in technical level and also in followers. One example of this affirmation is *La Barra Sinvergüenza* of *Unión Atlético Maracaibo* (Venezuela), a soccer team established 8 years ago with a very organized fans club. The mean objective of this analysis is to describe, outline and characterize the ritualized behavior of UAM fanatics organized by *La Barra Sinvergüenza*, considering the presencial, organizational, secular and motivational dimensions of the actions, rites and micro-rites, represented by the supporters in the soccer game as sportive event of high communicational reach. Based on formal characteristics of ritual moment by Nogués (2005) and the observation and ethnographical participation described by De La Cuesta (2006) it was achieved the outlined description of *La Barra Sinvergüenza* actuation in the soccer game; it was ascertained that *La Barra Sinvergüenza* is a civil association; its members are identified by carnets and its mean intention is to support UAM from the tribune of the stadium, expressing a great commitment level. Its activity is symbolic and meaningful, which enriches the show and the sportive ritual.

Key words: Semiotics of rite, ritual or rites in sports, soccer supporters, *Unión Atlético Maracaibo*, soccer game, sportive show.

Introducción

En Venezuela, el deporte es una actividad complementaria de la cotidianidad. Con el deporte no sólo se ejercita el cuerpo físico del ser humano y se desarrollan capacidades físico-mentales, de igual modo es un ejemplo de sana competencia. En el deporte organizado de hoy en día, los jugadores entran a

la cancha con el objetivo de defender con sus facultades atléticas a una divisa idolatrada por muchas personas, quienes asisten al estadio a apoyar desde fuera de la cancha al equipo con el cual comparten vínculos fraternos que alcanzan lo afectivo.

A pesar de que el béisbol es el deporte más practicado en Venezuela, el fútbol es uno de los más organizados y populares del país. Los fanáticos del deporte de cualquier disciplina asisten al recinto deportivo para apoyar con su presencia física al equipo con el cual se identifican, y su presencia es parte importante del espectáculo deportivo. En el Béisbol y el Básquetbol siempre se observa la fanaticada dispersa indiferentemente por todo el espacio del recinto (estadio, cancha, etc.); sin embargo, en la fanaticada futbolística se aprecia un nivel de organización y cohesión, que la diferencia de los aficionados de otras disciplinas deportivas.

Desde su creación en 2001, pasando por su ascenso a Primera División en 2002 y su significativo desempeño hasta la fecha, el Unión Atlético Maracaibo (UAM) ha cosechado importantes logros (5 Torneos, 1 Campeonato Absoluto y 4 participaciones en la Copa Libertadores de América), con lo cual se ha incrementado el número de seguidores de esta divisa. No obstante, desde sus inicios la fanaticada marabina ha mostrado un particular interés por su equipo y se ha organizado en lo que han denominado la Barra Sinvergüenza.

Gracias a este nivel de organización, el espectáculo futbolístico trasciende lo que sucede dentro de la cancha, para atender a lo que se observa fuera de ella. Colores, fuegos artificiales, papelillo, serpentinas, rostros pintados, cánticos, coros y gritos, hacen del juego una experiencia visual y auditiva que enriquece la competición y añade mayores elementos de significación al acontecimiento deportivo, de esta manera el comportamiento común de los fanáticos del Unión Atlético Maracaibo puede determinarse como rito que se desarrolla en el juego de fútbol, siendo esta celebración el principal detonante de los comportamientos ritualizados.

El objetivo general de este análisis consistirá en describir, esquematizar y caracterizar el comportamiento ritualizado de los fanáticos del Unión Atlético Maracaibo organizados en la Barra Sinvergüenza, tomando en cuenta las dimensiones presencial, organizacional, secular y motivacional de las acciones, ritos y micro-ritos representados por los barristas en el juego de fútbol como evento deportivo de alto alcance comunicacional, motivados a expresar su identificación y apoyo a entidades del contexto sociocultural.

En la cultura cada entidad puede convertirse en un fenómeno semiótico. Las leyes de la comunicación son las leyes de la cultura. La cultura puede ser enteramente estudiada bajo un punto de vista semiótico. La semiótica es una disciplina que puede y debe ocuparse de toda la cultura (Eco, 1968: 33).

La hipótesis que se formula ante este objetivo nace de la intención de la *barra* de formar parte del espectáculo deportivo, preparando todo un marco previo para la celebración del juego de fútbol y representando simbolismos estéticos durante el partido e influenciando a todos los que participan en el evento.

Antecedentes

En Venezuela, el deporte ha sido escasamente abordado desde una perspectiva científica. Y podría decirse que en materia futbolística menos se ha escrito. A pesar de estar ubicada geográficamente en Suramérica, un continente de amplia trayectoria futbolística, Venezuela es un país mayormente reconocido por sus aportes y su alto nivel en el ejercicio deportivo referido al béisbol. Sin embargo, el fútbol venezolano es una disciplina que ha crecido y satisface las exigencias de un gran número de seguidores que prefieren al balompié como actividad de esparcimiento y en algunos casos como forma de vida.

El fútbol en Venezuela es organizado y administrado por la Federación Venezolana de Fútbol (FVF) creada en 1926, pero su inscripción en la Confederación Sudamericana de Fútbol (CONMEBOL) fue en el año 1952 y desde 1954 se organiza anualmente el campeonato de fútbol Profesional de Primera División.

El Unión Atlético Maracaibo fue creado el 16 de enero de 2001, impulsado por la Alcaldía de Maracaibo con la idea de masificar el deporte y ofrecer a la fanaticada de fútbol un equipo competitivo que unifique a la ciudad de Maracaibo con el deporte más famoso del mundo (que en ese momento no se practicaba a nivel profesional de primera división en dicha localidad). En la actualidad, el UAM ha ganado 4 torneos (clausura 2003, apertura 2004, clausura 2005, apertura 2005 y clausura 2007), fue Campeón Absoluto de la temporada 2004-2005 del Campeonato de Primera División del Fútbol Profesional Venezolano. Internacionalmente ha participado en dos ediciones de la Copa Libertadores de América (2004 y 2006), obteniendo resultados inéditos para el fútbol nacional.

Después de la capital del país (Caracas), Maracaibo es la segunda ciudad más importante de la República Bolivariana de Venezuela, ubicada al noroeste del país, y posee una población de 3,8 millones de habitantes aproxima-

damente; es la capital del estado Zulia, entidad con un gran potencial económico y productivo.

El UAM fue el primer equipo venezolano en ganarle a un combinado uruguayo (UAM 2 - Fénix 1, 2004), igualmente es el primer equipo venezolano en ganar a un equipo mexicano como visitante (PUMAS 0 - UAM 1, 2006). Todo este precedente histórico hace que el Unión Atlético Maracaibo, a su corta edad, haya obtenido la aceptación, el beneplácito y la exaltación por parte de una creciente fanaticada que no sólo ve un buen desempeño deportivo; con mayor complacencia observan el nombre de su ciudad nativa en los más altos escalafones del fútbol nacional.

Por su parte, la selección nacional vinotinto logró importantes resultados en las últimas eliminatorias suramericanas para el Campeonato Mundial de la FIFA de 2006, torneo en el cual estuvieron a escasos puntos de clasificar. Con ello, la afición deportiva empezó a voltear la cara hacia el fútbol, un deporte anteriormente relegado a las páginas internas de la prensa deportiva.

Estos recientes antecedentes ofrecen mayores motivos para estudiar la actuación de las barras de fútbol venezolanas, como una actividad ritualizada que merezca un análisis científico. En el resto del continente sudamericano observamos que este fenómeno, que sucede fuera de las canchas de fútbol, ha merecido diversas investigaciones en la búsqueda de una mejor comprensión de esta manifestación desde la perspectiva de la ciencia formal.

En Brasil, Yvana Fechine estudió las reacciones de la población brasileña ante la participación de la selección nacional de esa nación en la Copa Mundial de la FIFA de Japón y Corea en 2002. Fechine observó con detenimiento el comportamiento de la afición del fútbol en su país y se percató de su dimensión espectacular: al ser transmitido por televisión la gente se reunía en las calles de las principales ciudades brasileras para ver los partidos. Basada en los aportes teóricos de Landowski (1999-2001), definió tales reuniones en las calles bajo el concepto de *contagio*.

Parece possível falar, nesse caso, de um contágio mais da ordem do contato afetivo: uma espécie de “contágio por adesão” que se produz quando o valor no e do discurso está na sua capacidade de fazer de si mesmo a própria instância na quel os sujeitos integragem e, no curso desta in-

teração, deixam de sentir ampara ser de sentir parte de todo (Fechine, 2006: 137-146)¹.

Este contagio colectivo obedece a un sentimiento en común, el cual consiste en apoyar a la selección nacional del Brasil, que era vista por televisión; al igual que un fanático observando directamente el juego en el estadio, en las calles de Sao Paulo, Río de Janeiro y demás ciudades brasileras, las personas estaban reunidas cantando, celebrando, aupando al equipo; aun cuando el equipo se encontrara en otro continente, el sentimiento de afecto por su seleccionado nacional estaba presente en todos los asistentes.

Más al sur del continente, en Argentina, Gastón Julián Gil busca explicar el comportamiento de la *hinchada* en los rituales deportivos, argumentando la creación de un Cuerpo Popular, definido por un grupo de personas que comparten un mismo sentimiento de identidad ante una entidad deportiva.

La identidad tiene que ver con una referencia geográfica, social o moral, en relación con la cual se define esa identidad. (...) La identidad, por lo tanto, trasciende ciertas alteridades (sexo, raza, clase social) pero a su vez es trascendida por otras que el propio ritual crea; por ejemplo, la adhesión a un equipo de fútbol en particular frente a otros participantes del ritual (Gil, 1998).

Estas consideraciones de la identidad, basadas en la teoría adelantada por autores como Turner (1998), Augé (1995) y Giddens (1996), entre otros se combinan con la aseveraciones de LeBreton (1995), y se propone el accionar colectivo como un cuerpo popular, un *espacio ritual* en el cual el *quórum* colectivo configura y desconfigura una serie de reglamentaciones sociales para conformar en un momento y un lugar determinados, actos ritualizados conjuntos.

Inmersos en el espacio ritual, una vez franqueadas las puertas de acceso, los saberes legítimos que impone nuestra contemporaneidad desaparecen abruptamente para colocar en su lugar un conjunto de reglas implícitas de la afirmación de la masculinidad que un hincha debe, desea seguir y se encarga de dejar manifiesto a través de sus expresiones simbólicas

1 “Parece posible hablar, en este caso, de un contagio más en el orden del contacto afectivo: una especie de ‘contagio por adhesión’ que se produce cuando el valor en y del discurso está en la capacidad de hacer de sí mismo una propia instancia en la cual los sujetos se integran en el curso de esta interacción, no para refugiarse, sino para sentirse parte de un todo” (Fechine, 2006:137-146).

formalizadas: los cantos y las inscripciones en las banderas. Y aquí es el cuerpo el soporte a través del cual los participantes del ritual pueden demostrar sus virtudes, uno junto al otro: saltar, cantar, gritar, insultar, chocarse (Gil, 1998).

Según Gil, el cuerpo popular posee una serie de dimensiones significativas que determinan su constitución y que permiten comprender la actuación de la fanática deportiva, puesto que son *las expresiones corporales y el resto de los simbolismos que acompañan el cuerpo popular* los elementos que sitúan al accionar de éstos como una actividad ritualizada que se identifica con determinado entorno cultural.

La reunión de fanáticos que en el juego actúan de manera generalizada y homogénea no se produce de manera espontánea sólo al momento del juego. Los fanáticos agrupados en barras de fútbol asisten al estadio de manera organizada, previamente apandillados, en una comunidad de individuos que comparten un mismo ideal. Por lo general, los fanáticos del fútbol se benefician de la irreverencia que la juventud les permite, tal como se evidencia en el concepto de tribu urbana propuesto por Geral Mateus y Viviana Mahecha (2002), basado en los estudios de Raúl Berzoza (2000) para describir un rasgo característico de las barras de fútbol en Colombia, que consiste en la integración social del individuo:

Son pequeños microcosmos juveniles que se reúnen para perseguir ideales distintos a los propuestos tradicionalmente. (...) Las barras de fútbol podrían ser consideradas como un tipo de tribu urbana, pues comparten, no solamente la afinidad con un equipo deportivo, sino también la manera de actualizar y expresar dicha afinidad como un ideal común (Mateus y Mahecha, 2002: 37).

Otra característica a tomar en cuenta en el funcionamiento de las barras de fútbol, es el carácter ofensivo hacia el contrario que manifiestan al momento del juego. Daniela Aspeé Venegas, de la Universidad Católica de Chile enfocó el accionar de la fanática de fútbol en su país bajo una perspectiva que envuelve la afirmación sexual de la masculinidad en la expresión de las barras bravas, las que describe como “organizaciones apasionadas y violentas que siguen a un equipo como un líder amado” (Aspeé, 2006: www).

En el análisis de Aspeé Venegas explica que los valores reflejados en el comportamiento de las barras bravas obedece a un sentido exagerado de expresión de la masculinidad hegemónica, representada en la gestualidad corpo-

ral, en el consumo de alcohol (y demás estupefacientes) y en las enunciaciones manifiestas en los cánticos de las barras que buscan “humillar al oponente y sus seguidores, utilizando términos vulgares que, en la fuerza de dicha vulgaridad, encuentra mayor ofensa hacia el otro” (Aspeé, 2006: www).

El estudio de las barras de fútbol como proceso ritual

Para abordar el comportamiento de los individuos que asisten al estadio de fútbol a apoyar a su equipo, que se agrupan y comparten sentimientos comunes, que actúan de manera similar, que se organizan y preparan una celebración dominical, y otras características de su accionar al momento del juego de fútbol, enmarcaremos estas conductas como un proceso ritual. Según Goffman, un ritual debe ser abordado no como una expresión psicológica (e individual), sino en las relaciones sintácticas que se entrelazan en un conjunto de acciones, por lo que define a los rituales como:

Acontecimientos que tienen lugar durante una presencia conjunta (co-presencia) y en virtud de esta presencia conjunta. El material comportamental último está hecho de miradas, gestos, posturas y enunciados verbales que cada uno no cesa de inyectar, intencionalmente o no, en la situación donde se encuentra (Goffman 1974: 7).

Para que un proceso ritual pueda ser tomado en cuenta como tal, debe estar caracterizado por elementos que formalicen una representación conjunta de personas en un lugar y en un tiempo determinados. Para Antonio Nogués (2005), el criterio central del rito es la formalidad. Citando a Moore y Myerhoff (1995), enumera los seis rasgos formales del momento ritual. Para enmarcar el comportamiento de las barras de fútbol como proceso ritual, en el siguiente cuadro se listarán los rasgos descritos por Nogués y se describirá el *momento ritual* de la Barra Sinvergüenza.

Para la recolección de la información para este análisis se recurrió a la etnografía como método de observación del proceso ritual.

Se obtienen datos justamente al participar de la experiencia o situación que se observa, de ahí que en la actualidad se dé por supuesto que la observación es participante; quizás el investigador no participe en la acción, pero con seguridad lo hará de la experiencia en la que está inmerso, el etnógrafo ‘está ahí’ (De La Cuesta, 2006: 01).

La observación directa durante el torneo apertura 2006 del torneo de fútbol de primera división, en los encuentros efectuados en el Estadio José ‘Pachencho’ Romero (Maracaibo), permitió recolectar información gráfica y escrita, a través del registro del comportamiento de la barra en el estadio y al momento del juego. De igual modo, la aplicación de entrevistas a los integrantes de la Barra facilitó la recaudación de los datos para este análisis.

<i>Rasgos formales del momento ritual</i>	Descripción del momento ritual de la Barra Sinvergüenza
<i>1. Repetición (de ocasión, contenido y forma)</i>	1. Cada domingo, cada juego, los barristas se preparan y asisten a la celebración del partido de fútbol.
<i>2. Actuación (en el sentido teatral de representar un papel)</i>	2. No sólo observan el partido, sino que actúan, cantan, brincan, gritan, se hacen presentes en el espectáculo deportivo y forman parte del mismo.
<i>3. Estilización (o carácter extraordinario de la conducta)</i>	3. Acompañan sus actuaciones con indumentaria, se pintan los rostros, visten los colores del equipo, lanzan papelillo y bengalas de colores, etc.
<i>4. Orden, secuencia.</i>	4. Los comportamientos obedecen a la temporalidad del juego de fútbol y se inscriben dentro de una secuencia de actos: inicio-desarrollo-celebración-final (Se explicará posteriormente).
<i>5. Estilo presentacional evocador (provocar un determinado estado mental)</i>	5. El accionar físico, corporal y gestual de la Barra es alimentado por la emoción del espectáculo deportivo, la euforia por cada jugada y el amor hacia su equipo.
<i>6. Dimensión colectiva.</i>	6. La barra es sinónimo de pluralidad, de comunidad, de reunión. Todo individuo que sienta apego hacia el UAM como equipo de fútbol tiene cabida en la barra y eso no sólo le otorga una dimensión colectiva dentro de la barra, sino a todos los asistentes al estadio y a todos los que los escuchen y observen a través de la radio y la televisión.

Cuadro No. 1. “Los seis rasgos del momento ritual” y la descripción de la acción de la Barra Sinvergüenza. (Fuente: Nogués, 2005: 03/elaboración propia).

En el calor del juego de fútbol, 20 barristas y aficionados aportaron su visión de la realidad, la cotidianidad y su forma de vida. No obstante, se reflejarán acá las consideraciones más importantes aportadas por ellos. Este ejercicio etnográfico de observación y entrevistas permitió un aprendizaje mutuo. Como lo asevera Fernando Peñaranda (2004), la investigación etnográfica requiere una relación profunda con el sujeto de estudio.

Implica un proceso gradual y complejo de ingreso al terreno de estudio, pues se basa no sólo en ‘que se deje’ al investigador hacer su trabajo, sino más bien en que ‘le abran los corazones’. La etnografía entonces toca

con los asuntos íntimos de la persona y de los grupos, para lo cual debe ganarse la confianza y el respeto de los actores (Peñaranda, 2004: 07).

A pesar del carácter pacífico del accionar colectivo de la Barra Sinvergüenza en su condición de local (en Maracaibo), para poder obtener una adecuada recolección de datos, el investigador se internó en la ubicación de la barra durante varios juegos, se conoció a su presidente y vicepresidente, y se tomó en cuenta a los barristas con mejor disposición a la entrevista. Por otra parte, quienes se negaban a hablar no expresaban actitud violenta, contrariamente se observaron elementos de introversión y timidez ante una entrevista. Los cargos antes mencionados de algunos barristas (presidente y vicepresidente) no obedecen propiamente a una jerarquía, más bien es un título funcional, pero al momento del juego, en el estadio no existe ningún grado o rango para apoyar al equipo.

Las fases del rito en el juego de fútbol

Para lograr la acertada descripción del momento ritual representado por la Barra Sinvergüenza en el juego de fútbol, se hace necesario esquematizarlo por fases, las cuales transcurren antes, durante y después del partido de fútbol concebido como el tiempo de celebración del ritual.

En este contexto de tiempo festivo, el valor del ritual como proceso radica en que es un momento (espacio-tiempo) en el que se manifiesta lo simbólico en contextos seculares (Nogués, 2006: 06).

Para una mejor comprensión de la actuación, se han graficado en el cuadro N° 2 los momentos que relacionan y activan las acciones de la Barra Sinvergüenza en el juego de fútbol.



Cuadro 2: Esquema ritual de la Barra Sinvergüenza en el juego de fútbol.

La preparación previa

Antes del juego de fútbol, la barra ya conoce al rival, conoce a los jugadores contrarios. Esto le permite a los barristas elaborar consignas de intimidación e insultos para gritarlas al momento del juego. Igualmente, si el partido lo requiere, se preparan las banderas y pancartas que ilustren un sentimiento hacia algún jugador, bien sea del UAM o del equipo visitante. Asimismo, la adquisición de bengalas, preparación de papelillo y demás elementos simbólicos alegóricos al equipo para detonarlos o lanzarlos al momento de la celebración del partido, al inicio y cuando se anote un gol a favor. De igual manera, los barristas suelen vestirse con los colores del equipo y pintarse el rostro, entre otros simbolismos alegóricos al equipo (azul y rojo).

El traslado al estadio

Cuando el partido es en Maracaibo, los fanáticos asisten en grupos pequeños, el traslado puede ser en transporte público, taxis o vehículos particulares.

En algunos casos, los barristas vienen de otras ciudades, fanáticos del UAM que por situación de trabajo o de estudio no residen en Maracaibo viajan a la ciudad y asisten al juego.

“El Unión significa mucho para mí yo vine desde Los Teques (estado Miranda, región central de Venezuela) para apoyar a mi equipo, ver el juego por televisión no es igual” (Segundo, 18 años).

Cuando el partido es fuera de Maracaibo, los barristas se organizan, se contabilizan y alquilan un autobús para viajar hacia donde el equipo vaya a jugar; por lo general, esto se realiza cuando el partido es definitorio de un campeonato de torneo o un rival de importancia.

Los viajes los organizamos a través del foro de la web, ahí la gente se anota y podemos conocer con certeza cuántos barristas pueden viajar y cuántos autobuses hay que conseguir (Alexis, 29 años).

Por lo general nosotros reunimos dinero para viajar por el equipo, pero también nos ha tocado costearle el viaje a un amigo, porque lo importante es compartir, porque nos sentimos parte de una gran familia que es el Unión (Felipe, 22 años).

A nosotros no nos importa pasar 24 ó 48 horas en un bus viajando, ir sentados en el piso, ir 60 ó 70 personas en un bus solo para 50, eso nos

hace sentirnos más unidos y por eso damos todo por el equipo (Marco, 24 años).

Ubicación e inicio

Los miembros de la Barra Sinvergüenza tienen una ubicación específica en el estadio: desde esa ubicación la barra observa todos los partidos; en esa parte de la tribuna colocan sus banderas, sus pancartas, sus consignas y al iniciar el partido, cuando el UAM entra a la cancha, la mayor algarabía se manifiesta en ese punto del recinto.

Acá está la gente que siente esto, que de verdad vibra, suda, que brinca, que canta, la gente que invierte los pocos cobres que tiene para venir a apoyar al equipo. Es relacionarse acá con gente que siente lo mismo que tú, que comprende lo que es dar todo por el equipo (Marco, 24 años).

A primera vista, la ubicación de la Barra Sinvergüenza en el recinto deportivo los convierte en víctimas del calor, del sol y de la lluvia al no ubicarse en la tribuna techada; no obstante, tales sacrificios del cuerpo físico no les impide disfrutar del espectáculo. Durante la mayor parte de los 90 minutos de juego, la barra hace un desgaste desde su ubicación, sin buscar la sombra ni el techo.

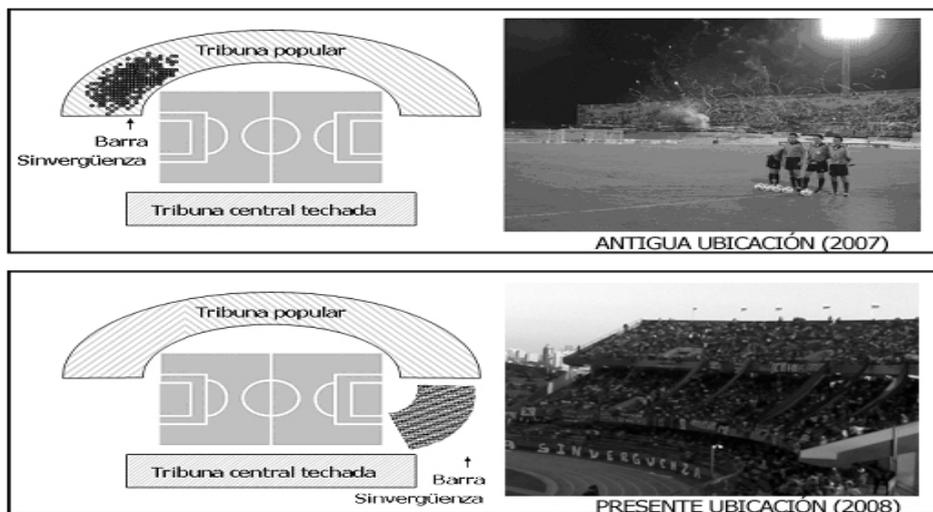
Aquí es mejor, acá está la guachafa, cantamos, saltamos, allá (en la tribuna techada) es más aburrido, están los apagados, así no se siente un partido (Ana, 17 años).

La ubicación no sólo obedece a un sacrificio físico; el carácter simbólico del accionar de la barra durante el juego y su incidencia en el espectáculo deportivo como evento comunicacional también determinan la decisión.

La barra se sentaba antes en el medio de estadio, pero en un juego de la selección nos dimos cuenta que acá robábamos más cámara, entonces conversamos con la gente de Meridiano Televisión y Global TV, los camarógrafos específicamente, nos dijeron que nos pusieramos acá, porque es donde más se toman las acciones, que es lo más cerca detrás de las porterías. Además, cerca de las porterías, al portero contrario lo intimidamos, y al nuestro lo apoyamos (Alexis, 29 años).

Cabe mencionar que antiguamente la Barra Sinvergüenza se ubicaba en el ala izquierda de la tribuna popular, no obstante, con la ampliación realizada al

estadio “Pachencho” Romero para la pasada Copa América Venezuela 2007, la barra se ubica en la nueva tribuna sur.



Cuadro N° 3. Ubicación de la Barra Sinvergüenza en la tribuna popular del estadio ‘Pachencho Romeo’, inicio del partido.

Cuando la barra asiste a juegos importantes fuera de la ciudad, la ubicación en el estadio varía y está determinada por los organizadores del juego en campo rival. Generalmente son ubicados en un lugar resguardado para evitar enfrentamientos violentos con otras barras, pero en la mayoría de los casos esto no sucede.

Al iniciar el partido, cuando el equipo salta al terreno de juego, los barristas lanzan todo lo que han preparado anteriormente: bengalas, serpentina, papelillo, y comienzan una serie de gritos y cánticos dirigidos hacia los jugadores.

Cánticos

Al iniciar el juego, la Barra Sinvergüenza comienza a cantar, pero no cantan espontáneamente, sus coros tienen una preparación previa.

- Cánticos de Identificación. Los barristas corean los apellidos de los jugadores del UAM: “*Beraaaaza, Beraaaaza, Beraaaaza..*”

-Cánticos de aliento. Los barristas corean repetidamente frases para aupar al equipo: *“Dale dale dale dale Unión, Daleeeee dale unioooooón..”*

- Cánticos de celebración. Cuando el equipo ha anotado un gol, o va simplemente ganando, los barristas entonan cánticos de afecto hacia el equipo: *“Cómo no te voy a quereeer.. Cómo no te voy a quereeer, Unión vos sois mi vida, vos sois la alegría yo te ví creceeeeeer..”*

Cabe mencionar que cuando el estadio llena su capacidad, en cuanto la barra canta, todos los asistentes se unen a cantar y a aplaudir, en gesto de aceptación y de celebración.

Bailes y movimientos corporales

En cada acción del juego, los fanáticos de la barra suelen gestualizar corporalmente, bien sea para lamentarse cuando se falla un gol, para celebrar un gol brincando y bailando, o bien para criticar al contrario y al árbitro con gestos ofensivos.

Gritos

Los barristas suelen gritar espontáneamente cuando las acciones de juego lo ameriten, bien sea para gritar gol, para criticar una injusticia arbitral, o bien sea para insultar al árbitro y a los jugadores del equipo visitante: *“¡Toyo Hijo de putaaaaa!!” “¡¡Árbitro Hijo de Putaaaaa!!”*.

En nuestro caso la intención no es ofenderlos como personas, por que sabemos que son gente igual que uno, pero nos molesta cuando un árbitro no actúa justamente, o cuando un jugador se burla de nosotros o cuando un arquero agarra mucho tiempo para sacar y nos quita tiempo, eso no nos gusta, y nos hace que les gritemos (Raúl, 19 años).

Fuegos Artificiales

La barra suele lanzar bengalas al inicio del partido, cuando el juego es de noche. Cuando se anota un gol o cuando el UAM gana el partido, espontáneamente desde la barra se observan fuegos artificiales de colores azul y rojo, que son los colores del equipo.

Celebración

Al finalizar el partido, la barra suele celebrar los triunfos y los empates. Muy pocas veces el UAM ha sido derrotado en casa, pero igualmente la barra sigue cantando y aupando al equipo en los minutos finales para conminarlos a lograr el gol. Si el partido termina en victoria para el equipo, las bengalas y los cánticos de celebración no cesan hasta que algunos de los jugadores se dirigen hacia la tribuna y les emiten gestos de afecto, lo que detona una impresionante algarabía para los barristas.

Retirada

Finalizado el compromiso, y la posterior celebración, los barristas recogen sus banderas, se reencuentran, se agrupan y proceden a desalojar el estadio. Se retiran del recinto de la misma manera como llegaron: en autobuses del transporte público, taxis o vehículos particulares.

El alcance comunicativo de la Barra Sinvergüenza

Es importante entender que el objeto de estudio de este análisis es el ritual de la Barra Sinvergüenza al momento de la celebración del partido, y no el ritual deportivo como tal; el espectáculo deportivo es complementado por el Juego de Fútbol como celebración estipulada de la competición organizada.

El espectáculo deportivo se observa, evidentemente, influido por el accionar de la barra al momento del juego. Esto se debe al firme compromiso de los individuos que conforman la Barra Sinvergüenza de estimular emocionalmente a sus jugadores, dotándoles de ofrendas perceptivas con miras a reforzar el vínculo cultural y hacer sentir el apoyo con el fin de generar la confianza necesaria para salir airoso en la disputa deportiva.

Estas ofrendas perceptivas serían los gestos corporales y verbales que la barra concede antes, durante y después del partido, lo cual constituye un fuerte lazo comunicativo, dado que estos estímulos no sólo son dirigidos a los jugadores del UAM, sino también al equipo contrario (para intimidarlos), de la misma manera que a todo el público espectador del juego (presente en el recinto o no), quienes apoyen o no al equipo local. Con ello queda entendido que el ritual de la Barra Sinvergüenza es un proceso evidentemente comunicacional:

Hay un proceso de comunicación, cuando se aprovechan las posibilidades previstas por un sistema de comunicación para producir físicamente expresiones, y para diferentes fines prácticos (Eco, 1977: 19).

Igualmente, el accionar está orientado intencionalmente hacia los medios de comunicación que registran y transmiten el juego. Esto es de vital importancia para los fanáticos, ya que les permite expresar al público indirecto (televidentes y radioescuchas) que el UAM en su casa se hace fuerte porque cuenta con el apoyo incondicional de sus fanáticos organizados.

(...) sin lugar a dudas el lenguaje verbal es el artificio semiótico más potente que el hombre conoce; pero que, a pesar de ello, existen otros artificios capaces de abarcar porciones del espacio semántico general que la lengua hablada no siempre consigue tocar. (...) y para llegar a ser más potente de lo que es, como de hecho ocurre, debe valerse de la ayuda de otros sistemas semióticos. (...) pero igualmente difícil es concebir un universo en que los seres humanos *sólo* emitan palabras (Eco, 1977: 263).

La simbología colectiva de la Barra Sinvergüenza es visualmente estimulante. La observación de su accionar es sumamente sugestiva. Sus gritos al unísono, al igual que sus saltos, el encendido de bengalas y el lance de papelillos es perceptualmente llamativo, dado que lo hacen juntos en un tiempo determinado, y esa uniformidad colectiva ofrece un espectáculo de colores, sonidos y movimientos que manifiestan una verdadera actuación en masa: muchas personas con un mismo gesto y una misma intención de comunicación.

Dentro de la cancha, las reglas del deporte se imponen, mientras que fuera de la cancha, en las tribunas, el fanático expresa su apoyo al equipo sin mayores impedimentos que los que ellos mismos se auto-impongan, tanto individual como colectivamente. Su comportamiento podría interpretarse como una trasgresión de las leyes y las normas de seguridad establecidas, pero dentro del espacio ritual, pues en la ubicación adecuadamente determinada y al momento del juego, el fanático acompañado de sus amigos siente la libertad de actuar enérgicamente.

No obstante, su accionar cuenta con la adecuada protección y resguardo de los organizadores del partido. Los cordones de seguridad están bien estipulados y los barristas no se atreven a transgredirlo, no porque esté sancionado, sino porque de alguna manera sienten que hacerlo significaría perjudicar el juego.

Por otra parte, la observación directa y la compenetración dentro de la barra permitieron constatar diversas particularidades. Los barristas en su mayoría son jóvenes estudiantes o profesionales con grados académicos. Son personas amistosas y bromistas, un rasgo definitorio del gentilicio marabino en general. Aunque a primera vista el predominio del sexo masculino es evidente,

una observación interna más detallada permitió precisar la presencia masiva del sexo femenino, con lo cual es posible aseverar la homogeneidad de sexo en la Barra Sinvergüenza.

Las entrevistas realizadas no sólo revelaron datos del comportamiento de la barra al momento del partido. También los barristas pudieron argumentar sus actos, sus acciones, y de igual modo nos reseñaron un poco de la historia de la barra.

“La Barra Sinvergüenza como asociación civil tiene 3 años, pero ya venía funcionando desde antes, claro en una forma menos organizada y es la continuación de la *Barra Sin Camisa* que apoyó a los otros dos equipos que funcionaron en Maracaibo. La barra se organiza como asociación civil al ver el volumen de integrantes y ver las posibilidades que tenía de hacer algo diferente, lo cual se ha logrado, y la barra Sinvergüenza es hoy por hoy la que mayor cantidad de carnetizados tiene, no la de mayor cantidad en el país, pero si te pones a ver, todo el estadio es Barra Sinvergüenza” (Alexis, 29 años).

Con este testimonio, se constata que la Barra Sinvergüenza no sólo es un grupo de fanáticos, sino que su necesidad de apoyar organizadamente al equipo de su ciudad los conminó a estructurar una figura válida dentro del marco legal. De igual manera, su control de personas con carnets de identificación revela un muy adecuado nivel de organización interna y un compromiso grupal.

La presencia de la Barra Sinvergüenza es un elemento estético de alta jerarquía visual dentro del espectáculo deportivo. Tanto los jugadores, periodistas y demás actores del evento deportivo sienten que la barra es parte importante del juego.

El gol lo fui a celebrar con ellos, porque ellos siempre están ahí, y desde que llegué me han tratado bien, me nombran y eso significa mucho para mí, por eso fui hasta allá porque es la mejor manera de celebrar con ellos (Emilio Rentería, delantero del UAM 2006).

La barra ha crecido, al igual que ha crecido el equipo. Al iniciar el juego ellos le dan ese marco, todo ese entusiasmo, todos esos colores, todo ese marco que antes cuando empezó todo esto no lo teníamos... (Pedro Fernández, mediocampista del UAM).

No sólo los asistentes al estadio y los jugadores resaltan la presencia de la barra, de igual manera los medios de comunicación muestran en sus pantallas y en la narración del partido describen la presencia de la Barra Sinvergüenza.

Si todos tenemos un papel en el espectáculo del fútbol, el papel de la barra es igual de importante. Los jugadores hacen su trabajo, nosotros los periodistas el nuestro y la barra también lo hace muy bien. Siempre llegan temprano al estadio, son los primeros en acomodar sus banderas y sus consignas, no paran de cantar durante todo el partido, ganando o perdiendo y eso hay que reconocerlo, son fieles a la camiseta, a su equipo el Unión (Carolina de las Salas, Periodista y comentarista circuito radial Fe y Alegría, 850AM).

Estos argumentos dan por corroborada nuestra hipótesis sobre el ritual. Los fanáticos organizados en la Barra Sinvergüenza se preparan para ofrecer elementos simbólicos a la hora del partido. Los barristas se esfuerzan por apoyar a su equipo, reinventando maneras de celebración en cada partido, siempre están presentes cantando y aupando al UAM, acompañan al equipo a otras ciudades para apoyarlos en partidos importantes, lo cual es evidente en cualquier transmisión televisiva y radial de los partidos de fútbol.

Con esto no sólo se complementa el espectáculo o se exalta un partido. De esta manera es posible ver cómo el ser humano en su necesidad social se organiza y se reúne con individuos con quienes comparte afinidades; igualmente, busca la manera de estimular su creatividad y manifestar su afecto hacia su identidad y su cultura, en este caso representadas en el deporte.

Referencias Citadas

- Aspeé, Daniela. 2006. Relato de invertidos: La masculinidad hegemónica, el fútbol y la loca en una crónica de “La Esquina de mi corazón” de Pedro Lemebel. *PSIKEBA Revista de psicoanálisis y estudios culturales*. Chile: Universidad Católica. Disponible en <http://www.psykeba.com.ar/articulos/DVinvertidos.htm>. Fecha de visita: 12/12/2006.
- De La Cuesta, Carmen. 2006. *Estrategias cualitativas más usadas en el campo de la salud*. España: Nure Investigación. Universidad de Alicante.
- Eco, Umberto. 1968. *La Estructura Ausente, Introducción a la semiótica*. Barcelona (España): Editorial Lumen.

- Eco, Umberto. 1977. *Tratado de semiótica general*. Barcelona (España): Editorial Lumen.
- Fechine, Yvanna. 2006. *Futebol, televisao e produçao de sentido*. De Signis 9. Barcelona (España): Editorial Gedisa.
- Gil, Gastón. 1998. El cuerpo popular en los rituales deportivos. *Lecturas: Educación física y deportes*. Año 3, No 10. Buenos Aires. Disponible en <http://www.efdeportes.com>. Fecha de visita: diciembre de 2006.
- Goffman, Irving. 1974. *Les rites d'interaction*. Paris: Les éditions de minuit.
- Mateus, Geral y Mahecha, Viviana. 2002. Hacia una interpretación etnográfica de una barra de fútbol. *Revista Folios*, Segunda época, N° 16. Colombia: Universidad Pedagógica Nacional.
- Nogués, Antonio. 2005. *El ritual como proceso*. España: Universidad Miguel Hernández de Elche.
- Peñaranda, Fernando. 2004. *Consideraciones epistemológicas de una opción hermenéutica para la etnografía*. Colombia: Centro de Investigaciones de la Facultad Nacional de Salud Pública de la Universidad de Antioquia.

Operación Triunfo: Símbolos emergentes en la realidad mediatizada

Jesse Hernández Luzardo

*Universidad del Zulia. Maestría en Antropología
Facultad Experimental de Ciencias
jessehl@yahoo.com / jeshernandez@luz.edu.ve*

Resumen

Este artículo describe, desde el punto de vista semiótico, la conducta ritualizada del reality show español Operación Triunfo (OT), concurso para jóvenes cantantes cuya formación puede ser observada en directo por el público. Para el análisis fue escogida la segunda edición de *OT*, transmitida entre el 7 de octubre de 2002 y el 27 de enero de 2003. La investigación se basó en la técnica de la observación del material audiovisual con formato VHS, en el que se recoge la emisión del 18 de noviembre de 2002. Fueron aplicados durante la investigación los modelos de Saussure (Signo, significante y significado) y Finol (Macrocomponentes del sintagma ritual). Así se percibió que la televisión, en su función socializadora, es altamente eficaz como productora de comportamientos ritualizados, especialmente en la telerrealidad, género rico en contenidos simbólicos. La telerrealidad no sólo reproduce hechos –realidad objetiva–, sino que ayuda a construirlos. La construcción audiovisual de los *reality shows* generalmente se hace bajo los parámetros de los melodramas. Ocurre en este proceso una dicotomía, puesto que se mezclan la realidad y la ficción. La realidad se hace ficción; la copia. Debido a esto, lo que se observa, de cierta forma no es real.

Palabras clave: *Reality show* musical, conducta ritualizada, discurso televisivo, realidad mediatizada.

Operación Triunfo: Emerging symbols in the mediated reality

Abstract

This article describes from a semiotic point of view, the ritualized behavior that happens in the Spanish reality show *Operación Triunfo*; a program of contests for young singers whose formation can be watched for the audience live through the television screens. To this research, was selected the *OT* second edition that was aired between October 7th of 2002 and January 27th of 2003. The author based its research in the technique of the observation of the audiovisual material with VHS format, in which is recorded the *OT* program of November 18th, 2002. In this research was used Sausurre's sign, significant, signification theory and Finol's Macrocomponents of ritual syntagm. After the analysis, the conclusions are that the television, according with its social function, is highly efficient as producer of ritualized behaviours, specially through telereality, which is rich in symbolic contents. Plus, tv copies facts -objective reality- and build it. On the other hand, the audiovisual construction of reality shows it's made by melodrama paramethers having the reality mixed with the fiction. The reality becomes fiction; reality copies the fiction. Due to this, what is watched, in some way is not real. Finally, the reality is a construction based on the agreements of social facts.

Key words: Musical reality show, ritualized behavior, television speech, reality made by media.

Introducción

En 1948 apareció una novela escrita por George Orwell llamada "1984". El personaje central de ese relato vive en una sociedad en la cual la técnica es cada vez más avanzada y los seres humanos son constantemente espíados. En honor a esa novela, en 1999 la productora de televisión holandesa Endemol, tomando una frase de la ficción de Orwell en la que se hacía referencia a un espía omnipresente, onnisapiente y todopoderoso llamado *Big Brother* -o Gran Hermano- dio inicio a un programa homólogo. De esta manera se estaba produciendo el primer *reality show* (*RS* de aquí en más) moderno que aparece en pantalla.

Luego de esto, muchas cadenas de televisión comenzaron a copiar el modelo del *Big Brother*, creado por Endemol, y comenzaron a transmitir formatos de telerrealidad -término que traduce *RS* al español (Maestre Delgado, 2005)- que se colaron con buena aceptación entre el público de todo el mundo. Algunos estudiosos sitúan los antecedentes de estos programas en los *talk shows*, espacios audiovisuales que muestran a gente común conversando sobre sus problemas (Lacalle, 2000). Los *RS* poseen elementos heterogéneos pero muy bien ensamblados. Pueden ambientarse en cualquier entorno: las tundras más inhóspitas, islas desiertas, clínicas para perder peso o la sala de una casa, como ocurriría en el caso de programas estándares conocidos como “Expedición Robinson”, “Supervivientes”, “¿Cuánto quieres perder?” o “La casa de tu vida”. Los concursantes son generalmente personas comunes, con distintos antecedentes, edades y formas de pensar. Estos *shows* televisivos confieren a los mortales comunes y a sus vivencias, un protagonismo absoluto. El participante se convierte en sujeto y objeto del programa.

El éxito de estos *RS* puede deberse a distintos factores, entre ellos la satisfacción de espiar realidades ajenas. Tal como afirma Parra Orozco (2001: www), “en nuestra sociedad la televisión ha instaurado una nueva forma de voyeurismo [...] .La explotación del mundo interior de cualquier persona de forma sistemática en las pantallas [...]”.

Otros estudiosos, no obstante, lo califican, más exactamente, como escopofilia, término que comprende el mirar y el gusto de mirar (Andacht, 2003). En la telerrealidad esto es posible pues la intimidad de los concursantes se espectaculariza; produciendo así un juego con la vida misma. El público que los sigue puede ser testigo de cómo se exaltan sentimientos y emociones. En cierto sentido, se juega con los participantes a la ficción, produciendo una realidad actuada hasta cierto punto. Es por eso que a los *reality shows* también se los llama *reality games* (Camino, 2001).

En esta consideración, se tomó como eje central al programa *Operación Triunfo España* (*OT* de aquí en más), cuya primera emisión fue el 29 de octubre de 2001 en la cadena estatal Televisión Española (TVE). En sus primeras temporadas, especialmente la 1 y 2, *OT* fue el programa más visto en la historia de la televisión española. Sus máximas de audiencia se ubican entre doce y trece millones de espectadores, lo cual es significativo si se toma en cuenta que España tenía, a principios de 2002, una cifra aproximada de cuarenta y un millones de habitantes; esto quiere decir que más del 25 por ciento de la población ibérica ha encendido su televisor y sintonizado las galas cumbre de *OT*. Este show es

producido por la compañía discográfica Gestmusic Endemol, compañía que fue vendida en el 2000 al consorcio español Telefónica, en cooperación con Vale Music.

En el año 2003, a partir de la disminución significativa de audiencia que comenzó a padecer el *show*, *OT* fue sacada del aire por TVE. Según declararon en el portal web oficial del concurso algunos críticos, esto se debió a la resistencia del público a la producción instantánea y en masa de ídolos juveniles desechables. No obstante, en 2005, la cadena Telecinco, compró los derechos a Endemol y comenzó a emitir el show el 30 de junio de ese mismo año hasta el presente, sin contar con los mismos niveles de audiencia y con ligeros cambios en la estructura del concurso.

La intención de *OT* es reunir a un grupo de 17 jóvenes con aptitudes para el canto y entrenarlos para que, semana a semana, demuestren ante el público cuánto han aprendido durante las clases y los ensayos previos a sus presentaciones.

La novedad de *OT*, en comparación con otros *reality shows*, es que convierte a jóvenes comunes en ídolos de la canción; y todo esto ocurre en vivo y directo, frente a las cámaras de televisión y los ojos del público. Ello difiere del sistema tradicional pues, en condiciones normales, las empresas discográficas entrenan sin mucha publicidad a sus nuevos artistas antes de lanzarlos al ruedo musical, según aseguran especialistas en el sitio web www.portalmix.com/triunfo.

OT, en cada una de sus versiones internacionales, se ha convertido en un fenómeno de masas –sobre todo entre los adolescentes–, pues los chicos que ingresan a la academia se vuelven estrellas musicales en menos de cuatro meses. Los televidentes, en especial los jóvenes, observan el desarrollo de los participantes quienes, prácticamente sin estudios y sin profesión, se transforman súbitamente, gracias al poder de la televisión, en ídolos juveniles; tornándose así en objeto de deseo y siendo imitados por millones de personas. Éxito, fama, dinero, apariencia, belleza física, glamour y hedonismo son vendidos como valores a los espectadores por este tipo de programas.

Mecánica del concurso durante la segunda temporada de *OT*

OT España es un programa compuesto por dos espacios principales: la Academia y el plató. Luego de escogerse a los concursantes por medio de un *casting*, los seleccionados son instalados en la Academia. En líneas generales ellos no saldrán de allí, sino únicamente los días lunes hacia el plató. Por

otro lado, cobra fuerza el aspecto *reality* show de *OT* durante la emisión de las imágenes transmitidas diariamente de los chicos en sus actividades cotidianas. Los espectadores que los siguen podrán ver su evolución durante cada jornada que dure su estadía en la academia. Operación Triunfo adquiere su carácter de concurso en las galas de los lunes. Las etapas de *OT* de principio a fin son: los *castings*, la academia, el concurso, la final y Eurovisión. Esta última fase cesó luego de la salida de *OT* de las pantallas de TVE.

Hipótesis interpretativa

En este análisis del concurso *OT*, primeramente se propone buscar una clasificación entre lo ritual y la conducta ritualizada, términos que definiremos más adelante, para ubicarlo en alguna de las dos categorías. Luego, la descomposición del todo, permitirá observar de manera detallada, la dinámica que ocurre en estos programas en lo comunicativo, tanto en la forma, como en su fondo. Eso a su vez facilitará conocer el grado de participación del espectador en el rito telerreal y su verdadero impacto en la audiencia.

Para elaborar la hipótesis interpretativa, fue escogido el modelo Macro componentes del sintagma ritual (Finol, 2003). Según ésta herramienta de análisis, el ritual es abordado como un conjunto de macro sintagmas que permiten el desglose y análisis ulterior de cada uno de sus componentes en sintagmas más pequeños.

Al aplicar el modelo al concurso Operación Triunfo, éste puede dividirse en cinco macro sintagmas: Inicio del programa, Actuaciones de los concursantes, Escogencias, Despedida y Final. Cada macro sintagma posee unidades más pequeñas o sintagmas, relacionados entre sí. En ellos se dan procesos referidos a la lucha de poderes, la pérdida o consecución de estatus, la protagonización de roles y la exaltación de valores.

Al inicio del programa (primer macro sintagma), el presentador llama a los concursantes, quienes aparecen por el escenario. Éste posee una iluminación a contraluz un tanto particular: da la impresión de que fuera una especie de luz celestial que los envuelve y que se pierde tras ellos una vez que todos pisan el plató. El público grita y aplaude emocionado. Generalmente cae una lluvia de escarcha que los baña desde el techo. Los concursantes saludan al público que los ovaciona. El presentador los invita a sentarse en sus bancas, menos a los dos nominados. En este momento, el grupo se desmiembra. Los salvados están en un sitio y los nominados en otro.

Llegado el momento de las Actuaciones (segundo macro sintagma), se aprecia una serie de factores interesantes. Es hora de que actúen los dos nominados. Deben medirse en el escenario, primero uno y luego el otro. El presentador los anima; hace un repaso referido a la preparación que han tenido en la última semana. Salen al escenario emocionados y el conductor del programa invita al público a llamar por teléfono o enviar mensajes de texto (sms) para que uno de ellos pueda salvarse de la expulsión. La persona que se haya ganado el favor de los televidentes actuando mejor, se quedará en la Academia para contarlo –aunque esto es relativo pues el *feeling* que haya cultivado el nominado con el público durante su estadía, y especialmente en la semana final, es tanto o más importante–.

Seguidamente es el turno para la actuación de los doce concursantes restantes. El presentador sigue un patrón similar al de los nominados con los chicos que cantan a continuación. Bromea con ellos, conversa brevemente y luego se coloca un vídeo en el que repasan su desarrollo académico durante los últimos siete días.

Luego de haber cantado todos, ha llegado la hora de las Escogencias (tercer macro sintagma). Debe expulsarse a uno de los nominados. Éste es un momento de suma tensión para todos, incluyendo al público en casa. El conductor pide a la azafata del programa que traiga los resultados. Luego de abrir el sobre, da a conocer con mucha fuerza de voz el nombre de la persona que escogió el público para quedarse en *OT*. Todos gritan. El salvado, contento, se sienta en su silla junto a los otros. El otro nominado se convierte, automáticamente, en expulsado; se queda en su banca, probablemente con lágrimas en los ojos, mientras que el conductor lo conforta y lo invita a ver su vídeo de homenaje. En él aparecerán emotivas imágenes de su paso por la Academia. Generalmente este corto audiovisual suscita una serie de emociones encontradas tanto en el espectador como en el ex alumno. Su homenaje continúa cuando se invita a entrar en el estudio a algún miembro de su familia. La emoción aumenta. Posteriormente el “ex triunfite” como se lo llama a partir de ese momento, sale por una de las puertas laterales.

Posteriormente, debe conocerse al favorito. Éste no puede ser nominado por el jurado. El presentador pide el sobre con los resultados y da a conocer los nombres de los tres concursantes más populares. Uno de ellos recibió mayor puntaje por parte del público. Ése es el favorito absoluto y debe cruzar la pasarela.

En la gala del 16 de noviembre de 2002, llegado este punto, quedaban doce concursantes sin contar al favorito que ya había atravesado el plató. De esta docena de jóvenes se escogen cuatro nominados y sólo ocho cruzan la pasarela. El jurado no sigue ningún orden específico para nominar o permitir continuar a los cantantes en la Academia. Simplemente los llaman por sus nombres, les hacen una valoración y luego les dicen si siguen en *OT* o están nominados. A medida que les den sus impresiones, los concursantes se sentarán o correrán hacia el escenario si están nominados o lo han hecho bien a juicio del jurado, respectivamente.

Los cuatro reprendidos deben sentarse en los banquillos. Al instante, el presentador hace un contacto en directo con la Academia para que los profesores salven a uno de los nominados. De inmediato, la directora aparece a través del vídeo *wall* en un plano medio. El resto de los profesores puede verse a sus espaldas. Ella será la portavoz de sus colegas, dará a conocer el nombre de la persona que entre todos decidieron que podría quedarse en el concurso. Al hacer público su nombre, el primer salvado cruza la pasarela.

Ahora quedan tres propuestos para abandonar la Academia. Los salvados están todos, hombro a hombro, frente al plató con pizarras y tizas en mano. Ha llegado el turno para que salven los compañeros a uno de los nominados. Por mayoría de votos, este segundo salvado cruza la pasarela y se reúne con el resto. De esta manera, todos los salvados se sitúan en el plató.

Los chicos se ubican a lo largo de la pasarela formando un túnel, de un lado y del otro. Ha llegado el momento de despedir al expulsado (cuarto macro sintagma). Ésta es una especie de segundo homenaje. Se le da la oportunidad de cantar por última vez. El ahora ex alumno interpreta la misma canción que cantó al inicio de la gala de ese día. Con un movimiento de desplazamiento zigzagueante, se abraza y le dedica un trozo de su canción a cada uno de sus compañeros. Luego de esto, se dirige al plató y se despide del público por última vez. Se pierde entre la luz que invade el fondo del escenario, la cual aparece como neblina que lo arropa y lo hace invisible al ojo del público.

Llega entonces el fin del programa (quinto macro sintagma). Los participantes vuelven al plató junto con el presentador y pide al público que llame para que uno de los dos se quede en la Academia. Luego despide el programa en medio de los aplausos.

En resumen, puede hablarse entonces de cinco macro sintagmas contentivos de dieciséis sintagmas:

/inicio del programa/--> Actuaciones: /actuación de los dos nominados/--> /actuación de los concursantes restantes/--> Escogencia: /expulsión de uno de los nominados/--> /homenaje al expulsado/--> /se escoge al favorito/--> /favorito cruza la pasarela/--> /se escogen cuatro nominados/--> /concurantes salvados cruzan la pasarela/--> /salvan los profesores/--> /Cruza la pasarela el primero de los salvados/--> /salvan los compañeros/--> /cruza la pasarela otro salvado/--> /los salvados llegan al plató/--> /despedida al expulsado/--> /fin del programa/

Elementos descriptivos pertinentes

Aunque existe una importante relación entre la Academia y el concurso, para realizar el análisis semiótico sólo se usará el programa OT transmitido los días lunes. Se tomarán en cuenta algunos elementos espaciales y su relación en cuanto al estatus de los concursantes.

Antes de proseguir, es necesario aclarar lo siguiente: al hablar del show Operación Triunfo, ¿hacemos alusión a un rito propiamente dicho o a un comportamiento ritualizado? Un ritual es generalmente una acción impuesta por la costumbre, por lo que los seres humanos tendemos a ejecutar acciones y a ritualizarlas. El rito permite al hombre poner orden a su vida y superar o destensar las relaciones con otros integrantes de su grupo. Posee, además, una carga simbólica. Es así como concebimos el símbolo y, por consiguiente, lo simbólico, desde la perspectiva saussureana: “lo característico del símbolo es no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío, hay un rudimento de lazo natural entre significante y significado. El símbolo de la justicia, la balanza, podría ser reemplazado por cualquier otro, por un carro, por ejemplo” (Saussure, 2004: 105).

Sin embargo, los ritos no pueden restringirse a ciertas ceremonias, pues su multiplicación cultural podría verse limitada. En las sociedades complejas, en especial las que se desarrollan en el plano urbano, el ajetreo de la “vida moderna” permite pocos ratos, momentos y espacios para las festividades colectivas que dan vida a los ritos. De allí que en la antropología urbana, sobre todo la que emana de la escuela anglosajona, a este tipo de conducta suele llamarla comportamiento ritualizado (Rogel, Lara, Takahashi, 2004). Engloba toda conducta que repite acciones definidas por la sociedad, pero, a diferencia del rito, sin atender a los objetivos de ésta; es decir, se espera que el comportamiento ritualizado posea una estructura simbólica y repetitiva, no necesariamente com-

prometida. En ese caso, esa estructura adquiere un aspecto cognitivo, clasificado y de ordenamiento. (Turner, 1988)

Los comportamientos ritualizados pueden hacerse presentes en los eventos lúdicos del hombre: partidos de béisbol o fútbol, conciertos musicales o corridas de toros. En cada uno de ellos, hay formas rituales que rigen asuntos como: la colocación en escena, cómo vestir, moverse, saludar despedirse o actuar. El que se violaran estas reglas podría suponer para el espectador una actitud de irrespeto.

¿Es entonces Operación Triunfo un rito o una conducta ritualizada? Aunque *OT* posee una buena parte de las características de un rito, se asemeja más a un comportamiento ritualizado. En primer lugar, el programa forma parte de un fenómeno novísimo: los *reality shows* que, como mencionamos antes, surgieron en 1999. Puede decirse a partir de lo anterior que la simbología que rodea a los *RS* aún está en proceso de construcción y en constante renovación. Y su futuro es incierto: la permanencia en el tiempo y el espacio de los *RS* está supeditada al factor mediático y a su popularidad entre las audiencias. Por otro lado, la replicación mundial de los *RS* tiende a variar según el área geográfica en la que se desarrollen.

Operación Triunfo 2 inició sus transmisiones el 07 de octubre de 2002 y culminó con la gala final el 27 de enero de 2003. La gala escogida para el análisis semiótico fue la efectuada el 18 de Noviembre de 2002, es decir la número seis. El espacio de análisis se desarrolla en el plató de Operación Triunfo, ubicado en los estudios de Televisión Española (TVE) en Barcelona, España.

Los actores son los 14 concursantes que quedan para la gala 6: Cristie, Ainhoa, Vega, Marey, Beth, Tessa, Nika, Elena, Manuel Carrasco, Hugo, Miguel Nández, Joan Tena, Tony Santos, Danni Úbeda y Carlos Lozano, quien funge como presentador del programa. El Jurado también tiene un rol protagónico. En la gala seis están presentes como miembros del jurado, seis personalidades relacionadas con el mundo de la música española. Otros actores son: el público que efectúa llamadas o envía mensajes de texto para elegir a los favoritos, el público en el estudio y los profesores, encabezados por directora o director de la Academia. Puede mencionarse también a la azafata del programa quien se encarga de llevar los sobres.

Elementos significativos:

El signo, según Saussure (2004: 129), es “una entidad psíquica de dos caras, la imagen acústica y el concepto, dos elementos íntimamente ligados que se requieren mutuamente”. De esta manera, la imagen acústica tomará el nom-

bre del significante y el concepto, el del significado. Tal unión es arbitraria, es decir, no está por ninguna razón natural o lógica.

Tenemos así que en el caso de la teoría saussureana, el significante es el símbolo distintivo del programa representado por un micrófono empuñado. El significado de éste es Operación Triunfo. La significación es que *OT* es un proyecto que tiene como fin que los alumnos de la Academia ofrezcan lo mejor de sí mismos y culminen su carrera hacia el éxito.

La sociedad que interviene en *OT* es España, los jóvenes cantantes, el público, y los profesionales de la música que ayudan a la formación de los concursantes.

Durante el desarrollo del programa se hacen evidentes ciertos movimientos corporales que hacen los concursantes durante la interpretación de sus canciones. Por ejemplo, el micrófono empuñado –tal como en el logo del concurso– es un gesto frecuente, sobre todo en las interpretaciones conjuntas. También lo son los movimientos de desplazamiento hacia distintos lugares del plató.

Pueden mencionarse otros elementos importantes, como por ejemplo la apariencia del escenario, el cual generalmente permanece iluminado en el área del jurado, el banquillo de los nominados y en las gradas de los participantes. La luz tiene menor intensidad hacia las gradas del público, la pasarela y el plató. Este último será ambientado según la actuación que se haga en el momento.

La apariencia de los concursantes es acorde con la de jóvenes entre 18 y 25 años. Por su parte, la del presentador es sobria, con tendencias hacia el blanco y el negro. En el caso de la apariencia del jurado y de la directora de la academia, puede decirse que es completamente sobria.

Los objetos pertinentes que aparecen en *OT* son: el escenario, la pasarela, el plató, las gradas de los concursantes, las gradas del público, el banquillo de los nominados, las sillas del jurado, los sobres con los resultados, el vídeo *wall*, los micrófonos, las cámaras, los focos y las pizarras para las votaciones.

Las palabras que tienen un alto contenido simbólico, son aquellas frases que se oyen repetidamente en momentos cumbres del programa: “Llamamos a los concursantes de *OT*”, “Salvar a uno de los nominados”, “Escoger al favorito de esta semana”, “Valorar los miembros del jurado las actuaciones de los chicos”, “Nominar a cuatro de los concursantes”, “Esta semana te quedas en la academia”, “Hemos decidido que esta semana seas uno de los nominados”, “Cruzar la pasarela”, “Llamar a Martha para que traiga el sobre con los resultados” “Los espectadores de *OT* han decidido que el favorito de esta semana sea...”, “Haremos un contacto en directo con la academia”, “Veamos a quién salvan los

profesores”, “veamos a quién salvan los compañeros”, “despediremos como se merece a...”, “Esta semana nos va a cantar...”, “Ahí tienes tu vídeo homenaje”.

La acción puede resumirse en tres ítems fundamentales que le dan vida a *OT*: Cantar, triunfar, perder. Por su parte, la representación queda plasmada a través del canto y la grabación de discos. Las canciones interpretadas en cada gala son recogidas en un disco compacto que será presentada en la emisión siguiente; por ejemplo, el CD de la gala tres será puesto a la venta a partir del anuncio de éste en la gala cuatro. También son grabados simultáneamente otros CD de colección llamados: *OT* edición de navidad, *OT* deportes, Generación *OT*, *OT* en concierto y *OT* Eurovisión. La repetición de la conducta ritualizada sucede en cada gala.

Varios elementos que apreciarse son los micrófonos, el plató, las bancas y el área del jurado, los cuales están rodeados de un simbolismo particular. Por ejemplo, los micrófonos empuñados aparentan ser cetros, elementos de realeza y majestuosidad. A su vez, el cetro es símbolo de poder. El cetro es un bastón o vara que lleva un gobernante como elemento distintivo de autoridad real. Es interesante notar que España está marcada significativamente por la cultura monárquica.

El plató por su parte aparece como una zona de pelea, de reafirmación o de pérdida. En la que se desarrollan relaciones de poder, muy probablemente en forma de pugna. Pueden apreciarse elementos que evocan la lucha por la supervivencia del más apto. Los dos concursantes más débiles (quienes están nominados desde la semana anterior) deberán medirse a duelo al principio del concurso. El público deberá escoger o “salvar” a quien consideren mejor.

El resto de los concursantes saldrá a demostrar cuánto ha progresado. Mientras tanto, un jurado los vigila cuidadosamente. Al llegar el momento de conocer quién se queda, la tensión y el miedo aumentan. Una vez sabido quién es este personaje, puede sentarse de nuevo con sus compañeros, pudo sobrevivir esta vez. El otro compañero ha perdido. No logró su objetivo y por lo tanto debe marcharse del programa. Ésa es la regla. Cualquier error puede costarle caro. Ahora toca el turno de conocer al favorito del público. Esta persona podrá atravesar la pasarela sin recibir nominaciones y se salvará esta semana; todo un privilegio. Se reafirma su trabajo y esfuerzo. Adquiere un estatus que le otorga afinidad y empatía con el público.

Luego el jurado llamará a los otros por su nombre, uno a uno. Les dirán si lo han hecho bien o no y si siguen en la Academia o están nominados. Los nominados no pueden cruzar la pasarela. Se quedan sentados. Los que se salvan

la cruzan felices, eufóricos. Los cuatro nominados se sientan en los banquillos para nominados y esperan que el jurado o los profesores los salven. Este privilegio sólo lo tendrán dos personas. Las otras dos deberán medirse en solitario durante la próxima gala. La historia se repetirá hasta que sólo queden seis de ellos. Éstos han llegado a cumplir su ideal: salvarse, no ser descalificados y llegar a la final. Son quienes ostentan el poder en realidad, el poder del triunfo. Ellos pueden empuñar en alto el micrófono o “cetro”.

Los profesores son los salvadores. Pudieran a veces adquirir una figura divinizada: aparecen por el vídeo *wall*, su imagen es gigantesca, dan consejos y aliento a los nominados. Pero su poder es limitado pues sólo pueden salvar a uno de los cuatro. Los compañeros también tienen una cuota de poder, aunque igualmente limitada. Es un privilegio que tienen por haber hecho un buen trabajo. El voto del favorito a su vez es especial. Su elección vale por dos. Es quien en caso de empate puede decir quien se queda. El público, por su parte, tiene la última palabra y ostenta, hasta cierto grado, poder. Entre los dos nominados que quedan, escoge a uno para que permanezca en la Academia. Tiene toda una semana para decidir.

En el caso de las bancas se presentan como elemento recurrente a lo largo del desarrollo del programa OT y poseen una gran carga simbólica. Las bancas adquieren la connotación de tronos, zonas de castigo, elementos de estabilidad o de recriminación. Los asientos, según sea el instante o la ubicación, otorgan a quienes lo ocupen, un rol particular. Al inicio del programa, para que haya una clara diferencia, se sienta a los dos nominados en unas bancas separadas de las del resto de sus compañeros. En ese momento, las sillas representarán recriminación o castigo. Los nominados no pueden levantarse de ellas hasta tanto canten. Luego pueden volver a sus sitios respectivos. Antes de que canten los otros concursantes, con anterioridad, el presentador charla con ellos. En esos momentos, las sillas tienen un valor diferente. Este concursante interpretará su tema en solitario; será “rey” por una semana y por eso se sienta en ella —en su trono— solo. Ya no están en las bancas los nominados sino los salvados la semana anterior. Hay un aire de alegría y euforia: las sillas denotan confianza y estabilidad. Pero, luego de que el jurado ha hecho sus valoraciones, y se conocen los nombres de los cuatro nominados, las sillas de nuevo adquieren un carácter negativo. Están de nuevo castigados, sólo dos de esos cuatro alcanzarán a cruzar la pasarela y dejarán su condición de nominados. Por su parte, la silla del conductor del programa es sólo para uso de éste; nadie puede ocuparla sino

él. Es la silla rectora o guía del programa. Mantiene el equilibrio, da un sentido de dirección.

El área del jurado, en la que hay seis sillas, seis monitores, y una mesa semicircular también posee un carácter simbólico. Está en uno de los extremos del estudio y siempre se encuentra muy iluminada. Es el área de juicio, escrutinio y valoración. Provoca entre los concursantes temor por el poder que reviste. En la ubicación en la que se encuentra, permite al jurado control visual del escenario.

Las creencias de los participantes giran en torno a cantar, saber cantar, poder cantar, ser el mejor cantando, obtener dinero, fama, una carrera discográfica y triunfo.

Por su parte, el significado explícito es el siguiente: quien cante y actúe mejor sobre el escenario triunfa. Al mismo tiempo, es una reafirmación del individuo o individuos superviviente pues: ha (n) sido el (los) mejor (es). La satisfacción por haber obtenido un lugar en el mundo del espectáculo o por ser admirado por la gente.

Consideraciones finales

El discurso televisivo ha cambiado dramáticamente en los últimos años. Esto ha originado, a su vez, transformaciones en las representaciones sociales y la forma de ver y sentir la televisión. En ese sentido, el surgimiento de los *RS* consecuentemente concebido para las audiencias, plantea la discusión sobre los referentes de autenticidad, verosimilitud, credibilidad e identificación que presentan.

Tal como refieren Mondelo y Gaitán:

el medio televisión se distingue de otros por las características analógicas de sus productos (isomorfia entre las expresiones audiovisuales y el acontecer, tal como ambos son percibidos) y por la posibilidad de retransmitir la realidad (en directo). Tal semejanza con la realidad permite –aunque sólo sea hasta cierto punto– la realización de ciertos productos con los que se trate de obtener un efecto de realidad, es decir, donde sea máxima la diferenciación entre la ocurrencia del acontecer que sirve de referente del acontecer por una mera referencia de carácter expresivo, una representación, resulta una práctica ilegítima, un engaño, por mucho que tal alquimia se revista de fascinación (2002:18).

Lo anterior no es sino muestra de que la televisión, en su función socializadora, es altamente eficaz como productora de comportamientos ritualizados, sobre todo al hacerlo a través de la telerrealidad pues este género televisivo es rico en contenidos simbólicos. Además, no sólo reproduce hechos –realidad objetiva– sino que ayuda a construirlos. La teatralidad o artificialidad hiperbólicas de los *RS*, por mucho que intente ser maquillada con el aire de la naturalidad, es innegable.

Al ser analizados así, puede decirse que los rituales comunicativos en televisión, fomentan escenarios que de alguna manera emulan al teatro. Dramatizan la realidad, acentuando los efectos, e imbuyen al telespectador dentro del mismísimo dispositivo comunicativo. Se producen así ritos participativos, en los que el público es un actante más del juego de la telerrealidad. Aunque podría afirmarse que ocurre en casi todos los géneros televisivos, en los *RS* lo que forma parte del ritual se convierte en una ceremonia colectiva, en la que se comparten códigos similares. De esta manera se crea un espacio público común estructurado y manejado con precisión quirúrgica: hay una votación o escogencia final e inexorable, que desemboca en un proceso estrictamente ritualizado, además de otros ingredientes que varían de acuerdo al ambiente del programa.

Un interesante antecedente de los *reality shows* nos ubica en los años sesenta, cuando la televisión norteamericana puso en el aire un programa de concursos llamado *Queen for a Day* –Reina por un día– (Briscoe, 2000), dirigido particularmente a las amas de casa de clase media. Las agobiadas mujeres debían contar sus desgracias delante de los telespectadores. Al final del programa, una de ellas era seleccionada por contar la historia más conmovedora. Se la coronaba y hacía “reina por un día”, por lo que recibía todo tipo de regalos. Era esto una especie de transformación instantánea, pero efímera, de su jerarquía social, tal como ocurría en los carnavales de la Edad Media en los que el villano se transformaba en rey. En programas como *OT*, los concursantes asumen roles que le permiten, de manera similar a *Queen for a day*, ser “reyes” pero en este caso en el contexto musical y de manera mucho más prolongada gracias a su talento vocal e interpretativo.

Por otra parte, la construcción audiovisual de los *reality shows*, generalmente se hace bajo los parámetros de los melodramas. Ocurre en este proceso una dicotomía, puesto que se mezclan la realidad y la ficción. La realidad se hace ficción y la ficción pretende transmitirse como verdad. Interviene en este proceso el editor del programa, quien juega con lo que ocurre y toma una parte de los hechos. Puede jugar con los puntos de vista de las cámaras y hacer parecer

distintos de lo que son a los personajes; decide quién sale en pantalla y quién no, a quién le toca un diálogo y a quién no. Lo seleccionado de la realidad se narra con los recursos de la ficción.

Sin embargo, la dinámica anterior redundante de manera directa en una espectacularización de los hechos cotidianos y de sus protagonistas, lo cual asegura un público cautivo que estará dispuesto a seguirlos de cerca.

Esto puede compararse con lo que sucede con el discurso político, especialmente el televisivo, el cual se ha impregnado de una nueva retórica concentrada en la personalización (Bouza, 1998). De esta manera, la personalización actúa como un elemento que intenta acentuar el interés sobre un tema político viéndolo o tratándolo a través de sus personificaciones. Al respecto, Bouza indica que:

las consecuencias sobre el discurso político son obvias, al menos en una primera aproximación: se discute sobre líderes más que sobre sus ideas, con lo que el discurso político toma, a veces, las características de una salmodia irrelevante frente a la vivacidad o habilidad de las personas, y los debates populares se realizan sobre esas habilidades o torpezas de las personas que simbolizan unas ideas que, frecuentemente, no se conocen suficientemente (1998: 8).

Para otros especialistas, el éxito de los *RS* obedece también a la globalización. Los hombres han adoptado nuevas formas de relación social: medios masivos y viajes entre otros. Las estructuras colectivas tradicionales están desapareciendo si es que no lo han hecho ya. Actualmente es de nuestro conocimiento que protagonizamos relaciones construidas artificialmente. Sin embargo, éstas dejan de ser un artificio en la medida que se transforman en nuestra realidad. “Tal y como un arcoiris es a la vez una manifestación del sol y de la lluvia, todo lo percibido o imaginado es una manifestación [súgnica] de nosotros mismos... y de algo exterior a nosotros” (Peirce, citado por Andacht, 2003: 19).

Al referirse a la espectacularidad que reviste la presentación de los hechos, el semiólogo francés e investigador del fenómeno *reality show*, Francois Jost, manifiesta que:

el *reality* rompe con la tradición del género documental. La persona se pone así misma en escena y brinda un espectáculo. [...]En el *reality*, los gestos reducen a la persona a eso que parece que es. El buen programa confunde el gesto y la cosa, reduce todo a lo observable y hace ganar lo visible por encima de lo inteligible (2002: www).

Sin embargo, uno de los peligros más latentes de la realidad mediatizada, tal como reflexiona Arango Forero (2003) es que existe la posibilidad de que el género se convierta “en el falso espejo reproductor del entorno social que lo consume”, lo cual debe suscitar una genuina reflexión sobre sus verdaderos aportes.

Con seguridad, en el futuro, el atractivo actual de los *reality shows* cesará y dará paso a nuevos formatos. En el caso de Operación Triunfo en España, los porcentajes de audiencia del programa han fluctuado de forma zigzagueante sin alcanzar las máximas de las dos primeras temporadas. En 2008, el *share* de audiencia apenas llegó a los 4,1 millones de espectadores. No obstante, puesto que aún cuenta con un buen número de seguidores, sus productores planean continuar las transmisiones por otro año más. (Wikipedia.com) Después de todo, siempre habrá alguien que muestre un interés escopofílico en observar la vida de los demás. Y siempre habrá quienes deseen ser observados, porque “la historia cotidiana puede ser más espectacular que las costosas inversiones en *soap operas* y todo ciudadano puede ser rey por una noche con tal que sepa contar bien su historia” (Vilches, 1995).

Referencias Citadas

- Andacht, Fernando. 2003. *El reality show: una perspectiva analítica de la televisión*. Bogotá: Norma.
- Arango Forero, Germán. 2003. Realities: de la tele-verdad a la tele-realidad. *Palabra Clave*. Vol. 9. Bogotá: Universidad de La Sabana.
- Bouza, Fermín. 1998. *La influencia política de los medios de comunicación: mitos y certezas del nuevo mundo*. Madrid: El Debate de la comunicación: 237–252.
- Briscoe, Iván. 2000. *La máquina de los sentimientos*. Disponible en: http://www.unesco.org/courier/2000_11/sp/connex2.htm.
- Caminos, Alfredo. 2001. *Reality Games, la otra cara de los reality show*. Barcelona (España): UAB. Fecha de consulta: 30 de mayo 2006.
- Finol, José Enrique. 2003. *Seminario Semiótica del Rito*. Maestría en Antropología. Facultad Experimental de Ciencias. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.
- Jost, Francois. 2002. El ojo cámara (ponencia). *Quinto congreso de la Federación Latinoamericana de Semiótica*. Buenos Aires.

- Lacalle, Charo. 2000. *Mitologías cotidianas y pequeños rituales televisivos. Los talk shows*. Disponible en: <http://www.bib.uab.es/pub/analisi/02112175n24p79.pdf>. Fecha de consulta: 30 de mayo de 2006.
- Maestre Delgado, Manuel. 2005. “Reality Shows”: *El verdadero cerdo mediático*. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/158/15825149.pdf>. Fecha de consulta: 1 de agosto 2005.
- Mondelo, Edisa y Gaitán, Juan. 2002. Televerdad. En *Telos*, N° 53.
- Parra Orozco, Juan. 2001. Voyeurismo: de la cerradura a la pantalla de la era digital. *Poesis 2, Revista Electrónica de Psicología Social*, Fundación Universitaria Luis Amigó. Disponible en: <http://www.funlam.edu.co/poesis/Edicion002/poesis2.Parra.htm>. Fecha de consulta: 1° de agosto 2005.
- Rogel, Alejandra; Lara, Paul; Takahashi, Hiroshi. 2004. *Rituales de consumo*. Disponible en: <http://www.addictus.com/report37.html>. Fecha de consulta: 15 de de abril de 2005.
- Saussure de, Ferdinand. 2004. *Curso de lingüística General*. Barcelona (España): Gedisa.
- Turner, Víctor. 1988. El proceso ritual. Madrid: Taurus.
- Vilches, Lorenzo. 1995. La televerdad. Nuevas estrategias de mediación. En *Telos*. N° 43.

Rito y poder: el protocolo académico desde una perspectiva semiótica

Vanessa Casanova

Maestría en Ciencias de la Comunicación

Universidad del Zulia

vcasanova@luz.edu.ve

Resumen

En este trabajo se estudia desde la perspectiva de la antroposemiótica, la sesión del Consejo Universitario de la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela) como un ritual legal, con características definidas no sólo por la tradición protocolar y normativa de la institución, sino por las prácticas sociales y culturales de sus miembros. A través de este ritual se puede observar cómo se ejerce, defiende y gana el poder. En el proceso ritual se construyen y despliegan relaciones de poder entre individuos, quienes desde su investidura y jerarquía participan en la toma de decisiones sobre los temas más sensibles para la institución académica.

Palabras clave: Ritual legal, protocolo académico, rito y poder, antroposemiótica.

Rite and power: academic protocol from a semiotic perspective

Abstract

From an anthroposemiotical perspective, this work studies a session of the University Council of Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela) as a legal ritual, with characteristics defined not only by protocolar and legal tradition, but also by social and cultural practices between its members. In the ritual, it can be observed how power is performed, defended and won. In ritual process, power relations are constructed and expressed between individuals, who participate in decision making on the most sensible issues for the academic institution.

Key words: Legal ritual, academic protocol, rite and power, anthroposemiotics.

“Compórtate, es el protocolo...”

Quizá pocos universitarios se hayan detenido a pensar qué hay detrás del despliegue ceremonial en los actos de su propia institución. Algunos habrán vestido toga y birrete desconociendo su significado, o habrán obedecido las indicaciones del personal de protocolo durante un ceremonial sin preguntarse por qué tomar asiento en un lugar y no otro, o por qué el himno universitario es entonado después de la canción patria.

Sin embargo, aun desconociendo la historia y la simbología que guarda el protocolo, aun pensando que se es “torpe” –o que el protocolo mismo es un “sinsentido”– cuando se desconoce el tratamiento ante una autoridad rectoral, el estudiante, el obrero, el empleado y el profesor son partícipes de los actos universitarios. Y, en atención al rol que les toca representar, intentarán ajustarse o incluso rebelarse ante tales convenciones, que forman parte de la normativa que regula la vida social universitaria. Un orden normativo que adquiere incluso tanta legitimidad, eficacia y consistencia social como el establecido por el Derecho, aunque sus sanciones no pasen “por otro tribunal que el de la opinión del grupo” (Iglesias, 1996: www).

El protocolo se entiende así como el conjunto de reglas que prescriben el ceremonial público de cualquier grupo social:

Pueden diferir en lo recargado o sencillo de sus rituales; en lo rígido o en lo flexible de sus previsiones, en las distancias o cercanías establecidas con las personas comunes, o en el grado de codificación formal (...) En los dos casos se espera su cabal cumplimiento y su vulneración viene acompañado de inmediato rechazo social (Iglesias, 1996: www).

La obligatoriedad de cumplir con las disposiciones protocolares, si bien no hacen tan explícitas las razones, es compartida por los manuales sobre ceremonial y protocolo de las universidades venezolanas, cuando definen el *protocolo académico* (Reyes, 2006).

Uso y costumbre son términos recurrentes cuando se investiga sobre el origen del protocolo académico, incluido el de la Universidad del Zulia. Tanto los actores que participan frecuentemente en los actos universitarios como el personal de protocolo apelan continuamente a estas nociones. Un hecho que confirma su carácter tradicional es que apenas en el año 2003 se haya otorgado carácter oficial al protocolo a través de una normativa (Reyes, 2006).

Otro hecho que lo confirma es la propia historia. El ceremonial y protocolo de la universidad venezolana, y latinoamericana en general, están marcados por la universidad española, la cual, a su vez, recibió la influencia de la iglesia católica, institución que creó los centros de enseñanza superior en ese país en el siglo XIII (Galindo, 1996). La influencia de la institución religiosa en la universitaria se refleja en infinidad de detalles, desde el traje académico, similar al hábito talar de los eclesiásticos, hasta el fuero de inviolabilidad territorial que conservan las universidades en nuestros días, privilegio del que gozó en primer lugar la iglesia. Otro ejemplo citado por Galindo es la posición que ocupa el Rector en la comitiva académica, en el último lugar, “de forma semejante a lo que establecen las normas de la Iglesia en las ceremonias religiosas o en los desfiles procesionales para las dignidades eclesiásticas” (Galindo, 1996: www).

Las universidades iberoamericanas heredaron y adaptaron, según sus particularidades, este conjunto de símbolos y normas en términos de la vestimenta, estructura y desarrollo de los actos académicos, investidura de autoridades y doctores o apertura de cursos académicos. En distinta medida, el protocolo de las universidades ha atravesado procesos de secularización, cuyos contrastes –producto de la escasa reglamentación oficial– pueden observarse incluso dentro de un mismo territorio. Y con la expansión de las instituciones educativas, las más antiguas han servido de inspiración a las universidades jóvenes, como es el caso de la influencia del protocolo y ceremonial de LUZ en las instituciones experimentales y privadas de la región.

¿Escudo protector, vanidad o justicia?

Jerarquía, representatividad y precedencia son conceptos fundamentales, cuyo reflejo en el acto institucional es la principal responsabilidad del encargado de protocolo. Estos preceptos protocolares, desplegados en el ritual académico, poseen defensores y críticos por igual. Explica Iglesias que el protocolo es un elemento constitutivo de la vida social pero que, a la vez, contribuye a fortalecer la figura de autoridad, no al individuo, sino la investidura, el personaje y la función que realza. “El protocolo es la dignificación de la escena donde se inserta el personaje, la *autoridad*” (Iglesias, 1996: www).

Por ello, el protocolo cumple la función de otorgar distancia, notoriedad y símbolo de status a la autoridad. “Tal vez sea esta la principal función del protocolo: proteger al dirigente, alejando –física y ritualmente– a sus iguales” (Iglesias, 1996: www). Así, el protocolo evita a toda costa mostrar a la autoridad en su espontaneidad, y establece modos de relación interpersonal que no se producen entre iguales. Esta posición lleva a menudo a radicales y revolucionarios a la ruptura y burla del protocolo establecido: “lugares rituales, gestos protocolarios, uniformes, distancias físicas, cortesías verbales, son sistemáticamente vulnerados” (Iglesias, 1996: www). Mediante esta transgresión, se *populariza* su acción política: tuteos, anulación de distancias con abrazos, “hasta implantar su nuevo orden que, al tiempo, alcanzará el mismo contenido ritual, simbólico y artificial del que vino a suprimir” (Iglesias, 1996: www).

Pero vemos cómo el protocolo toma cada vez mayor vuelo para la democracia. En sociedades donde los ciudadanos poseen igualdad de derechos, se plantea la necesidad de reglamentar la prelación social. Al resaltar dicha prelación, se supone que toda la colectividad es quien se ofrece a sí misma distinción. En la democracia, la representatividad legitima así los demás principios del protocolo, a saber, la jerarquía y la precedencia. “Las normas sobre precedencias tratan de conceder a cada persona las prerrogativas que le corresponden en función de su circunstancia o cargo, bien sea público o privado” (Galindo, 1996: www). Al defender la razón de ser del protocolo, sus especialistas apelan además a conceptos como sociabilidad, civilidad, educación y conducta social (Vilarrubias, citado por Sánchez, 1996). “Cuando se organiza un acto público, aplicando reglas protocolarias, no se pretende exhibir la vanidad humana, ni formar acomodadores distinguidos, sino que se ejerce una manifestación de justicia al dar a cada uno su puesto” (Sánchez, 1996).

Al definir los *ritos de interacción*, Goffman resalta la importancia del rito para denotar “cuánto la persona actuante es digna de respeto o cuánto ella

estima que los otros son dignos de respeto”. El *rostro* se convierte así en objeto *sagrado*, “y de allí se deduce que el orden expresivo necesario para su preservación es un orden ritual” (Goffman, 1974: 21). De este orden ritual nacen actos simbólicos necesarios para que en interacción entre individuos sea posible manifestar y mantener la sacralidad del rostro, aun en el mundo urbano y secular, como la *deferencia* y los *modales*.

A actos simbólicos se refiere con frecuencia el protocolo, cuando identifican entre sus elementos: la elegancia y pertinencia, de donde se derivan reglas de comportamiento y vestuario; la amabilidad y cortesía, que determinan los modales de cada ceremonia; y el respeto y la jerarquía, cuyas reglas determinan la formalidad, el orden y el tratamiento (Fagre, 2005: 35).

En este trabajo, como en otros que han estudiado el ritual en el contexto educativo (Bushnell, 1997; Nogués, 2002; Quantz y Magolda, 1997; Vain, 2003), la noción de ritual va más allá de lo sagrado. Se estudia acá el ritual en la vida cotidiana, en situaciones comunes para los miembros de una comunidad de intereses, no necesariamente religiosos, sino seculares. “Rituals, no matter how structured and discrete, occur within the context of everyday life. They are ordinary”¹ (Bushnell, 1997: 286).

La existencia de rituales en la vida cotidiana ha sido planteada por autores como Turner (1969), Geertz (1983) y McLaren (1986), para quienes los rituales no sólo mantienen la cohesión y resuelven los malentendidos de la vida social, sino además sirven como *modelos de* o *modelos para* la sociedad, representando a la sociedad como la quisiéramos ver, comunicando y construyendo valores a través de ellos (Bushnell, 1997: 287).

Ritual académico, historia evocada

“Acto y protocolo son anverso y reverso del mismo contenido” (Iglesias, 1996: www). Bajo esta premisa, el acto universitario es considerado el ámbito donde se cristalizan las reglas del protocolo, donde actores, acciones y símbolos se fusionan en un determinado *ritual académico*: graduación, investidura de doctores *honoris causa*, toma de posesión de autoridades, entrega de diplomas, firma de convenios, inauguración y clausura de congresos o jornadas, presentación de publicación, presentación de examen, defensa de tesis...

1 “Los rituales, sin importar qué tan estructurados y discretos, ocurren dentro del contexto de la vida diaria. Son algo ordinario”.

Para comprender el término *ritual académico* debemos remitirnos a la noción antropológica de ritual. Autores como Winn se refieren al concepto de ritual como el conjunto de “acciones simbólicas, interpersonales, repetitivas y estandarizadas, adaptadas según convenciones sociales, que se mantienen constantes con el transcurrir del tiempo y orientan o ejercen influencia en los asuntos humanos” (1991: 209). El ritual es una acción *simbólica*, por cuanto pone en relevancia un elemento significativo de una cultura determinada. “Como acción simbólica, el ritual subraya, destaca, resalta y torna especial cualquier acción cotidiana” (Vain, 2003: 52).

La función del ritual es *poner en acto un significado*. El ritual opera, por tanto, en el campo de las construcciones y representaciones sociales y contribuye a la transmisión de creencias y valores. “Rituals construct changes of identity and provide an imagining for how things could be otherwise in a more ideal state”² (Geertz, 1983, citado por Bushnell, 1997: 284).

En la academia, el ritual del examen, por ejemplo, simboliza el contrato fundacional de la universidad con la sociedad. Quien no apruebe el examen, no tiene *licencia* para asumir una responsabilidad, no posee el *ingenio* para resolver ciertos problemas, no puede *abogar* por sus semejantes, no *profesa* el conocimiento ante la sociedad. De allí el tratamiento recibido, al obtener un título universitario, de licenciado, ingeniero, abogado... en suma, de profesional. De allí que el ritual del examen se haya consolidado históricamente, “mediante un mecanismo en el que las relaciones de saber y de poder se superponen” (Vain, 2003: 57).

En el *momento ritual* se observan al menos los siguientes rasgos formales, que dan consistencia a estas acciones simbólicas: a) repetición (de ocasión, contenido y forma), b) actuación, c) estilización, d) orden o secuencia, e) estilo presentacional o evocador y f) dimensión colectiva (Nogués, 2002: 3).

Sin el carácter formal y tradicional, el ritual no podría comunicar a sus actores el sentido de perpetuación social y cultural del grupo. El ritual permite entender y explicar una *realidad trascendente*, no siempre asociada con el mundo sobrenatural y sagrado. Al estructurar lo cotidiano, el ritual “manifiesta la continuidad del grupo en el tiempo y, por tanto, da cuerpo al sentido histórico de la vida en comunidad” (Nogués, 2002: 4). De allí la importancia que otorga la universidad al ritual académico para asegurar su supervivencia como institución en la cultura y la sociedad.

2 “Los rituales construyen cambios de identidad y suministran una imagen de cómo las cosas pudieran ser de otro modo en un estado más ideal”.

Si bien es cierto que los rituales académicos han existido desde la misma fundación de las instituciones de educación superior, debe reconocerse la dificultad, en muchos académicos, para identificar tales rituales. Quantz y Magolda, al estudiar los rituales en los salones de clase, proponen considerar el ritual no como un tipo de acción, sino como un aspecto –muchas veces inadvertido– de muchas de nuestras acciones cotidianas. “Most actions in life are complex, multivoiced, and multifaceted, and ritual acts are no different. We are much more interested in observing an act and determining to what extent ritual characteristics play a part in the action”³ (1997: 227).

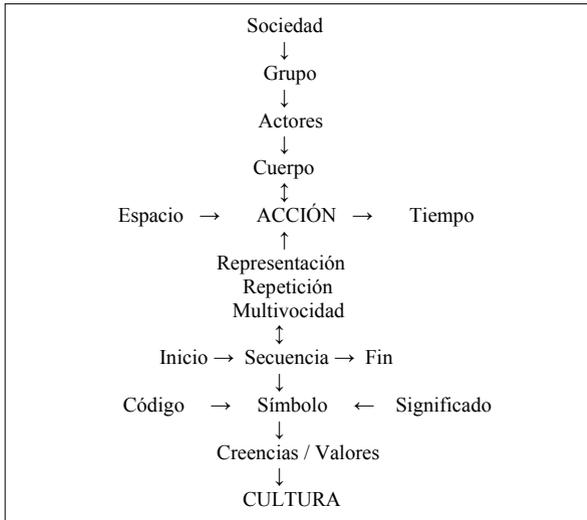
Algunos autores van más allá de la definición del ritual como acción, concibiéndolo como *lenguaje* o *sistema de comunicación*. Esta perspectiva conjuga lo antropológico con lo semiótico, y trata de explorar en el ritual “las reglas gramaticales y la sintaxis de una lengua desconocida” (Leach, 1977: 386), por cuanto éste representa un procedimiento a través del cual se transmiten mensajes por diversos canales, verbales, visuales, sonoros y corporales (Díaz, 1998).

En este trabajo se estudiará la sesión del Consejo Universitario de la Universidad del Zulia⁴ teniendo en cuenta las tres relaciones posibles en la semiosis del ritual: sintáctica, semántica y pragmática. Para su descripción, se tomarán en cuenta los aspectos del modelo propuesto por Finol (2006a), que resumen lo expuesto anteriormente:

3 La mayoría de las acciones en la vida son complejas, con múltiples voces y facetas, y en esto coinciden los actos rituales. Estamos mucho más interesados en observar un acto y determinar hasta qué punto las características rituales desempeñan un papel en la acción”.

4 La Universidad del Zulia es una de las universidades más antiguas de Venezuela. Fundada en 1891, con sede en Maracaibo, es la tercera casa de estudios superiores en ser instaurada en el país, después de la Universidad Central de Venezuela (Caracas) y la Universidad de los Andes (Mérida). Como universidad pública, su presupuesto es asignado por el Gobierno Nacional y goza, por ley, de autonomía académica y administrativa. Sus cuatro autoridades (Rector, Vicerrector Académico, Vicerrector Administrativo y Secretario) son elegidas cada cuatro años por los miembros del claustro universitario, integrado por profesores y estudiantes.

Esquema 1. La estructura del rito. Modelo integral



Consejo Universitario, un ritual legal en la academia

Hemos presentado, *grosso modo*, los rituales académicos como acciones simbólicas que crean y recrean, por medio del lenguaje verbal y corporal, un universo de ideas, creencias, principios y preceptos universitarios y que, por medio de la participación de sus miembros, dan vida al cuerpo institucional en su dimensión histórica, cultural y social. El ritual académico permite reafirmar la pertinencia de la universidad dentro de una sociedad que necesita transferir de una generación a otra el saber y el conocimiento, para asegurar su supervivencia, crecer y reproducirse.

Este trabajo se concentrará en el análisis de la sesión del Consejo Universitario, un rito que dibuja, hasta cierto punto, la universidad en su definición primigenia de *comunidad de maestros y estudiantes*, imagen reflejada en la Ley de Universidades.

El Consejo Universitario, máximo órgano de cogobierno, reúne a autoridades, profesores, estudiantes y profesionales para coordinar y regular las labores de docencia, investigación y extensión de la academia. Si bien existe una instancia mayor en jerarquía, el *claustr*o de profesores y estudiantes, éste es exclusivamente convocado para la elección de autoridades rectorales y decana-

les, aunque exista la posibilidad de invocar su figura para dirimir un problema que afecte a la comunidad en pleno. En el caso de LUZ, su historia no conoce de una convocatoria al claustro para esta última finalidad.

Por ello, de hecho y de derecho, el Consejo Universitario es el máximo foro de discusión y toma de decisiones y resoluciones relacionadas con la vida universitaria. Es el *punto primario y último* en la cadena de instancias de poder, por cuanto adopta decisiones con repercusión directa en las instancias de base, más cercanas a la cotidianidad académica (consejos departamentales, consejos de escuela...), así como debe aprobar o desaprobar decisiones que surjan desde dichas instancias.

La sesión del cuerpo colegiado responde no sólo a la tradición académica, sino también a la parlamentaria, donde toda discusión debe concluir en un acto de votación, de aprobación o improbación de una propuesta. Por ello, el Consejo Universitario se define como un ritual académico, pero también legal. El ritual legal no es una norma ni un documento, sino un evento: *“It is something that is done. A rule of law can be expressed abstractly, but a legal ritual exists only in the concrete actions of a particular group of human beings”*⁵ (Winn, 1991: 216). El nacimiento de la universidad, por ejemplo, es precedido por una serie de rituales legales que dan concreción a la institución, del mismo modo que, en el ceremonial de un matrimonio, pronunciar la frase “yo te acepto” no sólo es la expresión de conformidad con una proposición, sino *el acto* que crea el matrimonio y, por tanto, el vínculo legal y religioso entre dos personas (Winn, 1991: 213).

Protocolo: rito y poder

Sea cual sea la intención del protocolo, en él encontramos las bases de un proceso ritual que funciona como estrategia en la construcción de *relaciones de poder* en el entramado social universitario. Catherine Bell (1992) relaciona de esta manera los conceptos de ritualización –entendido como actividad culturalmente estratégica– y poder. El poder aquí es entendido en la visión foucaultiana, como modo de ejercer influencia en la actuación de otros. Como acción que pretende impulsar otras acciones, el poder está constituido por un conjunto

5 “Es algo que *se hace*. Una regla en la ley puede expresarse de manera abstracta, pero un ritual legal existe únicamente en las acciones concretas de un grupo particular de seres humanos”.

de relaciones que produce, simultánea y sistemáticamente, un conjunto de relaciones más o menos organizadas, jerárquicas y coordinadas.

El Consejo Universitario es la figura que concentra mayor poder y capacidad de decisión sobre los asuntos que afectan la vida de esta comunidad, a través de instrumentos legales: decisiones, resoluciones, reglamentos. Y, en lo interno, encontramos también relaciones de poder construidas entre sus miembros, quienes, pese las diferencias de jerarquía, se encuentran cara a cara con igual derecho de voz y voto en su papel de consejeros.

Although there are tops and bottoms, since micropower relations are always unequal, there can be no movement down from the top without a conduit from below (...) To explore power is to explore a necessary and simultaneous resistance to power that continues to provoke and legitimize its exercise⁶ (Bell, 1992: 200-201).

En ese vaivén, en ese ir y venir de acciones para influir en las acciones de otros, se configuran las relaciones de poder dentro y fuera del recinto del Consejo Universitario.

Reconstruyendo una sesión: sintaxis ritual

El primer paso para estudiar el rito del Consejo Universitario (CU) es identificar las principales secuencias del acto o sesión.

Los actores

La celebración del CU viene precedida de rituales como las elecciones universitarias (donde participa el claustro) y la proclamación de las autoridades electas, quienes, al asumir la investidura, se convierten en miembros consejeros. Estos cargos corresponden a los de Rector –quien lo preside–, Vicerrector Académico, Vicerrector Administrativo, Secretario (como autoridades rectorales) y trece decanos⁷. El claustro también participa en el ritual electoral para definir

6 Aunque hay topes y fondos, como las relaciones de micropoder siempre son desiguales, no puede haber un movimiento de bajar desde el tope sin un conducto desde el abajo (...) Explorar el poder es explorar una resistencia al poder necesaria y simultánea, que continúa provocando y legitimizando su ejercicio.

7 La Universidad del Zulia está conformada, actualmente, por once facultades en Maracaibo (Ciencias Jurídicas y Políticas, Medicina, Ingeniería, Odontología, Ciencias Económicas y Sociales, Humanidades y Educación, Agronomía, Arquitectura y Diseño, Ciencias Veteri-

aquellas curules de representación profesoral y estudiantil: cinco profesores y tres estudiantes.

Los colegios profesionales convienen juntos la designación de un representante de los egresados de la Universidad, quien rota periódicamente en el cargo. La representación ministerial es delegada a una persona miembro o no de la comunidad universitaria, aunque por uso y costumbre se incline hacia lo primero. También por tradición, el CU entiende la naturaleza política de esta representación, como portavoz del Poder Ejecutivo.

Así se constituyen los veintisiete cargos con voz y voto en el cuerpo colegiado. De ellos, dos actores son fundamentales: el Rector-presidente y el Secretario (Reyes, 1996).

A ellos se suman dos miembros más, con voz pero sin voto: el director de Asesoría Jurídica y el Secretario Ejecutivo. Por lo general, éste no participa en la deliberación dentro de las sesiones y sus funciones incluyen garantizar la disposición de la sede natural o accidental, la preparación de legajos, documentos y asesoría para los consejeros, así como los elementos de registro de todas las decisiones –grabación, transcripción de actas. Es una figura operativa, no política, aunque de él dependen asuntos tan delicados como la construcción de la agenda. *Cuándo se hace, cómo se estructura y cuándo se distribuye* entre los consejeros puede influir en el estudio, preparación y disposición del consejero para el debate.

El resto de la comunidad universitaria puede expresarse ante el cuerpo a través de un *derecho de palabra*, pero no puede estar presente en la deliberación de los miembros del CU. Para los consejeros, la *representación* de la comunidad está garantizada, debido a que fungen como voz de los profesores, estudiantes, facultades, personal administrativo y obrero (en la figura de las autoridades rectorales), profesionales egresados y Gobierno.

La sesión

Una sesión ordinaria del Consejo Universitario inicia en el salón de sesiones del Rectorado de LUZ en las primeras horas de la mañana, usualmente a partir de las 8:00 am. Comienza cuando, tras la llegada del Rector, se verifica

narias, Experimental de Ciencias y Experimental de Arte, en orden de antigüedad) y dos núcleos establecidos en las ciudades de Cabimas y Punto Fijo, donde también existe la figura del decano. En la actualidad, el único decano nombrado directamente por el Rector –y no elegido por profesores y estudiantes– es el de la Facultad Experimental de Arte, dado el carácter incipiente de esta facultad.

que haya el quórum. Si uno de los miembros, titular o encargado, asiste por primera vez al Consejo, es juramentado bajo la fórmula tradicional (“Juráis por Dios y la Patria desempeñar fielmente...”) y se le da la bienvenida antes de incorporarse a su puesto.

- Antes de dar lectura al orden del día, se entregan las actas de las sesiones anteriores para revisión de los miembros. El orden de la sesión se apega a la agenda, con una estructura más o menos permanente. Las cuatro autoridades rinden informe de su actividad semanal. Inicia el Rector, quien al culminar su informe somete a consideración del cuerpo las mociones de urgencia –aquellos casos calificados por los solicitantes como de impostergable consideración–, para decidir si se incluyen como puntos de agenda o se discuten al final de la agenda. Le siguen el Vicerrector Académico, el Administrativo y el Secretario, por orden jerárquico.
- Luego se discuten los informes de las comisiones permanentes⁸ del CU, relacionadas con asuntos de índole académica y administrativa, aunque no todas rinden informe semanalmente.
- Tras el informe de las comisiones permanentes, se estudian casos de contratos y concursos. Seguidamente, los casos diferidos por distintas razones, entre ellas, la falta de documentación de apoyo o la necesidad de la revisión por el consultor jurídico. Por lo general, el Rector sugiere el diferimiento de un caso a otra sesión cuya discusión considera que no puede agotarse en una sola sesión.
- Una vez discutidos aquéllos, se estudian los nuevos casos, la agenda propiamente dicha, compuesta de solicitudes provenientes de los despachos rectorales, facultades, organismos gremiales, parauniversitarios (previsión social, caja de ahorros...), federación estudiantil, empresas rentales o fundaciones, es decir, todas las instancias que hacen vida universitaria. El CU, a través de sus comisiones, también plantea casos para el debate. Ninguna solicitud puede introducirse a título personal, sino que debe contar con aval institucional.

8 Establecidas en el *Reglamento Interno del Consejo Universitario de la Universidad del Zulia*.

La dinámica y el lenguaje parlamentarios están presentes en toda sesión. El derecho de palabra es concedido por el Rector según el orden de solicitud. Durante una intervención, el consejero sólo puede ser interrumpido por otro por una moción previa, contempladas en el Reglamento Interno (Universidad del Zulia, 2004: 29):

- *De orden*, para asegurar que la discusión no se salga del orden preestablecido.
- *De información*, para aportar algún dato que contribuya a la discusión.
- *De diferimiento*, para que el asunto se trate en otro momento.
- *De pase a comisión*, para que la materia sea estudiada por una comisión.
- *De declaración en comisión general*, para discutir el asunto en forma exhaustiva e ilimitada.
- *De discusión suficiente*, para solicitar que se cierre el debate y el asunto se someta a votación.

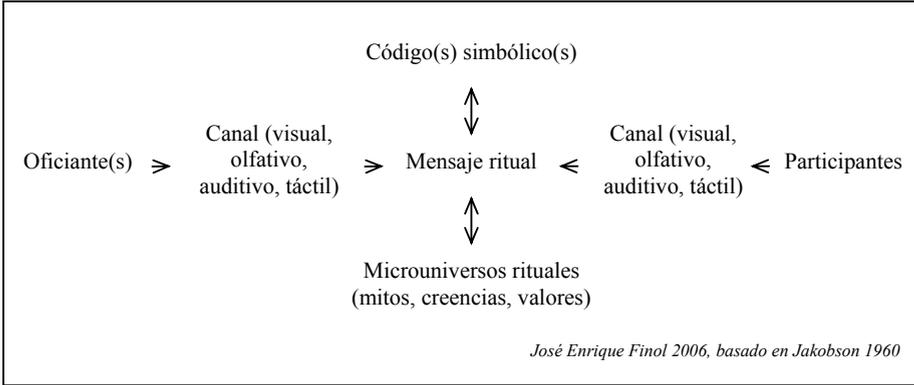
El responsable directo por el mantenimiento del orden en la sesión es el Rector-presidente, moderador por excelencia en el Consejo, con potestad para administrar el derecho de palabra, considerar mociones, sancionar a quien incurra en infracción durante el debate o suspender la sesión de manera inmediata. Sin la figura del Rector (titular o encargado) el CU se conduce sin riendas. Para llamar al orden y controlar la discusión, el Rector-presidente dispone de objetos como el timbre para el llamado de atención y el reloj-semáforo que cuenta el tiempo del derecho de palabra, y que utiliza la misma simbología del semáforo vehicular: verde = tiempo de habla, amarillo = precaución, se acaba el tiempo, rojo = terminó su tiempo.

La comunicación ritual

En el segundo apartado se destacaba la noción de ritual como sistema de comunicación, que se vale de distintos mecanismos –verbales, visuales, sonoros, gestuales– para transmitir mensajes colectivos, vinculados con las formas de organización social, mitos, creencias, principios, valores... Este concepto es retomado acá para explicar, una vez descrita la sintaxis, el proceso de comu-

nicación ritual en el CU. Un modelo de comunicación ritual debe considerar al menos los siguientes elementos esenciales (Finol, 2006a):

Esquema 2. Modelo de comunicación ritual



En todo ritual, sea su origen sagrado o profano, bien esté conectado con lo trascendente o lo cotidiano, identificamos estos elementos. En el Consejo Universitario, el Rector es quien dirige el ritual, es el oficiante de la ceremonia. Ocupa esta posición privilegiada debido a que es la cabeza visible de la Universidad como institución. Representa, en este sentido, los intereses de toda la comunidad universitaria. Quien asume la investidura de Rector debe guiar a cada uno de sus miembros al desarrollo de la Academia. El Rector se supone así como una figura que posee la formación y el saber necesarios para asumir las riendas de la Universidad. Ha pasado, posiblemente, por diferentes experiencias y roles dentro de la institución (alumno, docente, director...), rituales –por así decir– de iniciación para demostrar que es capaz de ocupar el más alto cargo en la institución.

Durante el ritual, el Rector decide cuándo inicia y cuándo culmina la sesión, e igualmente dirige todo el debate. Anuncia y propone los temas de discusión, y decide cuándo puede acabar el turno de habla de cada participante. Los participantes, los miembros del CU, se involucran en el rito en respuesta a los mensajes del Rector-oficiante. Sin Rector, no puede darse inicio al ritual. Pero, una vez iniciado, sin quórum debe suspenderse de inmediato el CU. Son todos, pues, necesarios para que la comunicación ritual sea efectiva.

Diversos códigos simbólicos se ponen acá en juego: desde el lenguaje verbal, marcado por una serie de tratamientos y fórmulas preestablecidas, el visual (las señales del reloj-semáforo en los debates) hasta el gestual (un Rector puede optar por dar un puñetazo sobre la mesa en vez de tocar la campana para llamar al orden, por ejemplo).

Este ritual, como el resto de los rituales que se producen en la Academia, transmite mensajes impregnados por el microuniverso de principios, valores y creencias que dan sustento y vida a la Academia. La toma de decisiones en el Consejo Universitario simboliza la autonomía universitaria, debido a que son sus propios miembros –y no una fuerza externa– quienes deciden su destino. Los miembros decanales, profesoriales o estudiantiles, a través del intercambio de información y opiniones, participan en un ritual de *cogobierno*, reivindicando así su poder de decisión frente a las autoridades rectorales, quienes gobiernan desde sus despachos.

Desde el punto de vista pragmático, todo ritual responde a una finalidad última: la canalización y resolución de conflictos, la promoción de la solidaridad social, el establecimiento del sentido de pertenencia e identidad, la organización del cambio de status, la legitimación y transmisión del poder... (Finol, 2006b:33). En el ritual acá estudiado, observamos cómo se resuelven conflictos (plantados en la agenda de discusión), se legitima el poder de cada uno de sus miembros y se promueve el sentido de pertenencia e identidad institucional, al funcionar el Consejo Universitario como órgano que defiende los intereses de la comunidad universitaria y vigila por el cumplimiento de sus fines institucionales.

Cada quien en su puesto, aunque todos votemos...

El escenario del Consejo Universitario es quizá uno de los aspectos más distintivos, formalizados y permanentes del ritual, donde la variedad de actores y creencias se conjugan en una sala que distingue jerarquías, si bien todos los miembros con voz y voto ostentan individualmente el mismo poder de decisión.

En este espacio, se cumplen los principios de representatividad (miembros que asumen su rol en función de la comunidad de intereses que los eligió), jerarquía y precedencia (orden de ubicación por categoría o jerarquía).

Las autoridades rectorales presiden el Consejo, y por ello se ubican en un lugar preferencial. La posición central es ocupada por el Rector, que simboliza su autonomía de decisión, con el resto de las autoridades a su lado, aunque en la Universidad del Zulia no cumplan la norma de derechas e izquierdas (Reyes,

El espacio ritual, junto al manejo de los códigos e instrumentos simbólicos, contribuye a otorgar a la sesión el aura de *majestuosidad*, por cuanto es un espacio que sacraliza el momento del debate, deliberación y toma de decisiones. Por ello, cuando por razón accidental el Consejo Universitario debe celebrarse en una sede distinta a la originalmente concebida para las sesiones del cuerpo, se vulnera hasta cierto punto su majestad y solemnidad.

La preparación del nuevo espacio del Consejo Universitario, en ese sentido, ha sido cuidadosa hasta tal punto que no ha descuidado el hecho de que el *presídium* se eleve por encima de las curules ocupadas por el resto de los miembros. Y va más allá en la labor de distinguir a los miembros, por cuanto el nuevo salón⁹ del Consejo Universitario, en la nueva sede rectoral de LUZ, contempla dos semicírculos, uno exterior para la ubicación de las autoridades decanales, y uno interior para los distintos representantes profesoraes, estudiantiles, profesional y gubernamental. Ello, claramente, marca distancia entre la *autoridad* y el *otro* miembro, aunque esta disposición no haya sido establecida por el equipo de protocolo de la Universidad, quien considera inadecuado, si de jerarquía se trata, que un representante profesoral o estudiantil dé la espalda a un decano durante la deliberación.

Tiempo de informalidad: cuando la autoridad usa *jean*

“En la sociedad de la imagen cualquier acontecimiento acrecienta su eco al transmitirlos a toda la sociedad. En este contexto aumenta la relevancia del protocolo, por la importancia de las apariencias, la ‘visibilidad’ de los actos, de las relaciones en público” (Iglesias, 1996: www). Esta afirmación nos revela un aspecto que muchos consejeros se rehúsan a aceptar: rito y espectáculo están estrechamente asociados, “en particular en estos tiempos de hiperdominio de lo visual, en los cuales la imagen ha llenado casi todos los espacios de lo cultural, incluso en aquellas prácticas semióticas que no son para ser vistas” (Finol, 2005: 142).

El Consejo Universitario se caracteriza por ser un ritual a puertas cerradas, donde la discusión es recopilada celosamente por empleados que, posteriormente, guardan bajo estricta protección grabaciones y actas. Pocos miembros de la comunidad universitaria tendrán oportunidad de presenciar sus deliberacio-

9 Este salón fue utilizado por primera vez, de manera extraordinaria, en la última sesión del año 2006. La mudanza definitiva del Consejo Universitario a su nuevo espacio se produjo a finales de 2007.

nes. Aún así, la formalidad en los modales y tratamientos entre los consejeros es confirmada por quienes sí han tenido oportunidad de estar presente a lo largo de las sesiones. La investidura, en todo momento, debe tenerse presente en el ritual académico –aunque al cruzar la puerta del salón de sesiones un consejero cambie del tratamiento de “Rector”, al de “fulano”–, y el respeto entre los miembros es condición esencial para evitar la suspensión inmediata del consejero o de la sesión entera.

La formalidad en la vestimenta, por el contrario, salta a la vista de todo aquél que se topa a un rector o un vicerrector en los pasillos de los despachos rectorales, o al representante profesoral regresando a su facultad tras una sesión.

¿Qué diferencia hay en una sesión extraordinaria celebrada en medio de una de las más agudas crisis de la vida institucional, cuando la Universidad está bajo la lupa del espectador de medios audiovisuales y el lector de medios impresos, y una sesión extraordinaria celebrada un fin de semana con una agenda netamente administrativa, en la serenidad de un rectorado semi vacío? Sin duda alguna, la exposición de los miembros a la mirada escudriñadora de la comunidad universitaria, por un lado, y de la opinión pública, por otra, es una razón de peso para cuidar al máximo la presencia formal durante las sesiones, aunque éstas sean a puertas cerradas, dado que al culminar la sesión se abrirán para dar paso al enjambre de micrófonos, cámaras, grabadores y celulares, con periodistas incluidos.

Y si no, ¿cómo se explica el cambio de *look* de una autoridad, vestida un miércoles a las 8:00 am con riguroso traje y corbata ante las puertas del Consejo Universitario, y a media tarde con chaqueta y *jean* en la comodidad de su despacho?

Quantz y Magolda (1997), al estudiar los rituales en los salones de una escuela primaria y una secundaria en Ohio, destacan la importancia de algunos mecanismos no racionales de los rituales cotidianos que son determinantes para crear un sentido de pertenencia y comunidad. Así como en un primer día de clase los estudiantes se identificarán a sí mismos, incluso sin proponérselo, vestidos con ropa casual, accesorios y peinados similares (sin importar su edad, género, atributos físicos o estatus socioeconómico), en un día de sesión del Consejo Universitario, así como cualquier otro ritual académico, las autoridades serán identificadas por su traje formal. En actos solemnes, como las graduaciones, serán incluso más rápidamente reconocidas por el uso de accesorios como las medallas y la banda alrededor de la toga.

Vestirse de manera adecuada se revela acá como un aspecto de la acción ritual determinante para reconocer al participante como tal, como ocurre en otros rituales académicos: “*These ‘uniforms’ – which to a casual observer might appear to be anything but uniform – signaled that these individuals were students and school was in session*”¹⁰ (Quantz y Magolda, 1997: 224).

La dinámica del poder: el *lobby* universitario

El Rector es, como se ha expuesto anteriormente, la máxima figura de la Universidad. “El Rector tendrá el primero y más honrado lugar en todos los actos y negocios de la Universidad”, rezaban las Constituciones dictadas por el Cardenal Cisneros a principios del siglo XVI, en España (Galindo, 1996: www).

Y sin embargo, el testimonio de un consejero universitario da una idea de cómo a pesar de las jerarquías, el poder se resiste a concentrarse en una única figura:

Todos los fenómenos tienen una autonomía relativa, hasta el poder. Nosotros dependemos de un equipo de gobierno central, pero tenemos autonomía propia, porque la Ley de Universidades nos da competencias propias que no la tienen las autoridades. Ellos tienen poder y potestad sobre la Universidad; nosotros tomamos las decisiones en las facultades.

Protocolar y políticamente hablando, autoridades decanales –de menor rango en la escala universitaria– reconocen a las autoridades rectorales como superiores, figuras que dirigen y representan a la universidad en su conjunto. Sin embargo, el Consejo Universitario se define como órgano de cogobierno, por cuanto los decanos son autónomos dentro de sus facultades; son dueños y señores de un territorio donde no tienen injerencia las autoridades rectorales, a menos que involucre un problema de orden colectivo. Y sumando sus votos en el Consejo Universitario, el poder de los decanos crece de tal manera que bien podría hacer tambalear al propio *presídium* rectoral.

De hecho, estrechamente asociada a la figura del Consejo Universitario está la del denominado Núcleo de Decanos, órgano no contemplado por los reglamentos universitarios pero que se ha legitimado en la práctica política de LUZ. Constituye un ritual de acercamiento entre iguales, de búsqueda

10 “Estos ‘uniformes’ – que a un observador casual podrían parecerle cualquier cosa menos uniformes – eran señal de que estos individuos eran estudiantes y de que transcurría el período escolar”.

de solidaridad y consenso sobre problemas comunes para las facultades, como presupuesto, personal y política académica. Si bien ello supondría una amenaza al espíritu del Consejo Universitario, foro natural de discusión y reflexión académica, por representar una congregación de trece de los veintisiete miembros con voz y voto del CU, se reivindica acá la función del *lobby* en su dinámica parlamentaria. De esta manera, las decisiones tomadas por el núcleo decanal son dadas a conocer antes a la autoridad rectoral con competencia en la materia con la finalidad de llegar a un acuerdo, antes de que el caso sea dirimido en el terreno del Consejo Universitario, donde puede quedar expuesta la disidencia ante los demás miembros, en especial la representación profesoral y estudiantil.

“Ritualization is a strategic play of power, of domination and resistance, within the arena of the social body”¹¹ (Bell, 1992: 204). Por ello, la negociación y las alianzas forman parte del conjunto de maniobras, tácticas, técnicas y actuaciones en estas micro relaciones de poder, complicado tejido de relaciones en constante tensión, para las que, siguiendo a Bell, la metáfora adecuada sería “una batalla permanente” más que “la conquista de un territorio” (Bell, 1992:202). En el Consejo Universitario, la batalla permanente tiene entre sus actores la figura del Rector, que trata de mantener el control del CU, si es posible, a través de acuerdos y alianzas con sus miembros, que también ejercen el poder en los demás ámbitos donde asumen su investidura (los decanos como autoridad máxima en las facultades, por ejemplo). Para el Rector, mantener el control, que en el CU se mide en votos para la toma de decisiones cruciales, es vital para mantener la gobernabilidad en el máximo cuerpo universitario.

Esto no significa que el poder del Rector y el resto de las autoridades rectorales sea menospreciado. El Rector tiene potestad para avalar cualquier trámite fuera de la norma que quiera ejecutar el decano por razones de emergencia. Es quien toma decisiones, controla y evalúa la administración universitaria, incluida la gestión del decano. Por ello, es natural que en las micro relaciones de poder entabladas dentro del Consejo Universitario los decanos-consejeros busquen verse representados en la figura del Rector, bien obedeciendo sus directrices, bien estableciendo acuerdos estratégicos. Un acercamiento similar se procura con el resto de las autoridades, si bien su campo de acción esté limitado por la especificidad de sus funciones, aunque, en vísperas del ritual electoral,

11 “La ritualización es una carta estratégica de poder, de dominación y resistencia, dentro del escenario del ente social”.

el escenario político les otorgue mayor poder, en función de su cercanía con la aspiración rectoral.

Al fin y al cabo, el ritual del Consejo Universitario no representa únicamente una estrategia simbólica para la construcción y reconstrucción de las relaciones de poder. Como todo ritual, expresa, produce y crea principios y normas, y organiza a la comunidad, a la sociedad, en la consecución de sus objetivos últimos: “A menudo sin que sus actores tengan una conciencia plena de ello, actúan como articuladores de la experiencia individual y social, de modo que ella conserve un equilibrio progresivo a través del tiempo” (Finol, 2006b: 35).

Un testimonio de cierre reconoce el fin último de este ritual:

El Consejo Universitario en su constitución, en su esencia, refleja las diferentes corrientes del pensamiento que tienen vida y hacen vida en la Universidad. Todos representamos grupos políticos e ideológicos que de una forma u otra se sienten representados en el CU. Por eso es difícil mantener el equilibrio en la toma de decisiones, porque hay un sesgo en esta inclinación, muchas veces determinante. Pero esto no debería ser porque la Universidad debe mantener una visión académica, de su función social, en todo momento. La Universidad es la conciencia de la sociedad (2007: Entrevista)¹².

Conclusiones

El protocolo y el ritual académico no se limitan a una “mera formalidad” en la vida universitaria, sino que comporta un conjunto de acciones simbólicas entre individuos, que cumplen la función de crear y recrear sistemas de ideas, creencias, valores y principios de organización de esta vida universitaria. El Consejo Universitario se considera, por sus particularidades, no sólo un ritual académico, sino también un ritual legal, donde se producen estrategias de construcción y reconstrucción de relaciones de poder entre sus miembros, signadas por la resistencia y la tensión entre las fuerzas de base y las fuerzas en el tope de las jerarquías universitarias.

Bajo esta concepción, es posible un análisis de la vida universitaria que pueda dar cuenta de cómo esa comunidad de maestros y estudiantes que es la universidad se ve a sí misma y cómo ve su entorno, cómo actúan sus miembros

12 Entrevista realizada por la autora a un decano-miembro del Consejo Universitario de la Universidad del Zulia el día 21 de enero de 2007.

y cómo se articulan las interrelaciones sociales dentro y fuera del recinto universitario, donde encontraremos desde el micro ritual de un examen hasta el macro ritual de la Universidad reafirmando su contrato fundacional con la sociedad.

Referencias Citadas

- Bell, Catherine. 1992. *Ritual theory, ritual practice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bushnell, Mary. 1997. Small School Ritual and Parent Involvement. *Revista The Urban Review*. Vol. 29. N° 4: 283-295.
- Congreso de la República de Venezuela. *Ley de Universidades*. Promulgada el 2 de septiembre de 1970 y refrendada el 8 de septiembre de 1970.
- Fagre de Marchena, Etna (de). 2005. *Eventos Universitarios y Sociales. Gerencia, Ceremoniales y Protocolo*. Caracas: Ediciones "Z". 2da edición.
- Finol, José Enrique. 2005. Ver para creer: del espectáculo a la hipervisibilidad. *Semióticas Audiovisuales*. Colección de Semiótica Latinoamericana, N° 2 y 3. Maracaibo: Universidad del Zulia/Asociación Venezolana de Semiótica.
- Finol, José Enrique. 2006a. Semiótica del Rito. *Seminario de Rito y Comunicación*. Programa de Ciencias de la Comunicación. Mención Sociosemiótica de la Comunicación y la Cultura. División de Estudios para Graduados. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia.
- Finol, José Enrique. 2006b. Rito, espacio y poder en la vida cotidiana. *Revista DeSignis*, N° 9: 33-43. Mitos y ritos en las sociedades contemporáneas. Federación Latinoamericana de Semiótica. Barcelona (España): Gedisa editorial.
- Galindo Nieto, Francisco. 1996. El espíritu del Ceremonial Universitario. En *Encuentro de Responsables de Protocolo y Relaciones Institucionales de las Universidades Españolas*. Granada, 6 y 7 de marzo de 1996, Universidad de Granada. Asociación para el Estudio y la Investigación del Protocolo Universitario. Disponible en: <http://www.protocolouniversitario.ua.es>. Fecha de visita: 13/11/06.
- Goffman, Erving. 1974. *Les Rites d'interaction*. París: Les éditions de minuit.
- Iglesias de Usell, Julio. 1996. Implicaciones sociológicas del protocolo. En *Encuentro de Responsables de Protocolo y Relaciones Institucionales de las Universidades Españolas*. Granada, 6 y 7 de marzo de 1996, Univer-

- sidad de Granada. Asociación para el Estudio y la Investigación del Protocolo Universitario. Disponible en: <http://www.protocolouniversitario.ua.es>. Fecha de visita: 13/11/06.
- Leach, Edmund. 1977. Ritual. En: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. 9: 386. Madrid: Aguilar.
- Nogués, Antonio Miguel. 2002. El ritual como proceso. En *Jornadas europeas para la prevención de la violencia en el medio escolar*. Alicante, 17 y 18 de mayo de 2002. Red europea de trabajo para la prevención de la violencia juvenil. Disponible en: http://www.dip-alicante.es/hipokrates/hipokrates_I. Fecha de visita: 25/01/07.
- Quantz, Richard y Magolda, Peter. 1997. Nonrational Classroom Performance: Ritual as an Aspect of Action. *The Urban Review*. Vol. 29. Nº 4: 221-238.
- Reyes, María Montserrat. 2006. *Manual de Protocolo para los actos y eventos universitarios en LUZ*. Maracaibo: Editorial de la Universidad del Zulia.
- Sánchez López, José. 1996. Libros rituales: El libro de oro de honores, condecoraciones y tomas de posesión. En *I Encuentro de Responsables de Protocolo y Relaciones Institucionales de las Universidades Españolas*. Granada, 6 y 7 de marzo de 1996, Universidad de Granada. Asociación para el Estudio y la Investigación del Protocolo Universitario. Disponible en: <http://www.protocolouniversitario.ua.es>. Fecha de consulta: 13-11-06.
- Universidad del Zulia. 2004. Reglamento Interno del Consejo Universitario de la Universidad del Zulia. *Gaceta Universitaria*. Edición extraordinaria. Vol. XXXVIII. Oficina de Publicaciones de la Secretaría.
- Vaín, Pablo Daniel. 2003. Las Relaciones de Poder en el Aula Universitaria. Un Caso Paradigmático: El Examen. *Revista Docencia Universitaria*. Vol. IV. Nº 2: 47-63. Universidad Central de Venezuela.
- Winn, Peter. 1991. Legal Ritual. *Revista Law and Critique*. Nº 2: 207-232.

Rito, poder y reproducción simbólica: Presídium¹ y protocolo en ceremonias universitarias

David Enrique Finol González

Maestría en Socio-Semiótica de la Comunicación y la Cultura

Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela

DavidFinol@yahoo.com

*L'université constitue
une incroyable nébuleuse rituelle
qui, depuis des siècles, adoube
et consacre chaque année
des milliers d'impétrants*
Pascal Lardellier

Resumen

En el siguiente trabajo nos proponemos analizar el protocolo de los actos y ceremonias solemnes y no solemnes de la Universidad del Zulia, en Maracaibo, Venezuela. Examinaremos estos actos protocolares como ritos relacionados con formas jerárquicas que se expresan espacial y temporalmente. Nuestro análisis se basa en el método de observación-participación y en un corpus de más de 20 actos de este tipo efectuados durante un período de cinco meses, en los cuales analizaremos estructuras semióticas fundamentales (actores, espacios, tiempo, símbolos) como representaciones del poder. Se concluye

1 El término *presídium* es utilizado en el lenguaje protocolar de la Universidad del Zulia para referirse a las autoridades que constituyen la mesa desde la cual se dirige la ceremonia.

que la organización jerárquica, basada en una semi-sacralidad protocolar, es la *reproducción simbólica* de la misma estructura que se observa en algunos ritos religiosos. Así mismo, se propone como hipótesis que el rígido sistema protocolar es una forma de *reproducción simbólica* de la jerarquía y los valores que identifican a las instituciones académicas.

Palabras clave: Rito, poder, ceremonias, protocolo, acto protocolar, *presidium*.

Rite, power and symbolic reproduction: Presidium and protocol in university ceremonies

Abstract

In the following article we study the protocol of the solemn and non-solemn ceremonies of the Universidad del Zulia, in Maracaibo, Venezuela. We will examine these protocol acts as rituals associated with power, expressed using time and space structures. Our analysis is based on the observation-participation method of over 20 such ceremonies in a period of five months, in which we will analyze fundamental semiotic structures (actors, spaces, time, symbols). We conclude that the hierarchical organization of power, based on a semi-sacred protocol, is a *symbolic reproduction* of the structure observed in some religious rituals. As a hypothesis we propose that the rigid protocol system used in these acts is a form of *symbolic reproduction* of the hierarchy and the values which identify academic institutions.

Key words: Ritual, power, ceremonies, protocol, *presidium*.

Introducción

La Universidad del Zulia (LUZ) es uno de los centros académicos más grandes e importantes de toda Venezuela. Fundada por decreto en 1891, en Maracaibo, capital del estado Zulia, rodeada por un entorno donde predomina la religión cristiana, esta institución es de gran importancia en la región y está vinculada a numerosas actividades culturales, económicas, sociales y políticas. Gran parte de la población local tiene algún vínculo con LUZ. Con más de 100 años de historia, esta universidad ha consolidado distintas formas de preservar

y transmitir sus valores en eventos protocolares tales como: inauguraciones, bautizos de publicaciones, entregas de reconocimientos y, por supuesto, graduaciones.

En esos escenarios académicos se llevan a cabo, una y otra vez, actos similares, cargados de símbolos y significados, característicos de la *ritualización*², que siguen un orden previamente establecido. Como afirma Lardellier, “numerosos ritos han sido instituidos desde hace muchísimos años en la universidad y en los tribunales (académicos), los cuales esencialmente tienen como función autorizar los pasos (de un estatus a otro), otorgar los títulos, emitir los veredictos, dando siempre a esos momentos fuertes una tonalidad ceremoniosa, garante de la eficacia del proceso, y, sobre todo, de su ineluctabilidad” (2005: 80).

Estos elaborados y estrictos rituales se ejecutan repetidamente, siguiendo normas de protocolo establecidas. Su cumplimiento es celosamente resguardado por los relacionistas públicos adscritos a la Dirección General de Comunicación de LUZ. En los tiempos actuales, donde predomina la urgencia, lo práctico y lo automatizado, el estricto protocolo de los ritos llevados a cabo en las ceremonias ha permanecido a través de los años, manteniéndose como un recuerdo heredado que se repite numerosas veces en el tiempo, como sucede en numerosas instituciones antiguas que permanecen aún en la actualidad.

Los actos ceremoniales de LUZ se dan bajo distintas circunstancias, en diferentes locaciones y con diferentes propósitos, y pueden ser de dos tipos: solemnes y no solemnes. Según Reyes Pineda, “son *actos solemnes* los eventos más importantes y trascendentales que se realizan en la universidad, y que por su naturaleza requieren que el personal docente y de investigación asista en traje académico (...) y realice el desfile académico” (2006: 42). En nuestro trabajo etnográfico hemos presenciado actos de ambas categorías.

Esta investigación se basa en la observación-participación de más de veinte actos protocolares de la mencionada universidad, los cuales se realizaron en el período comprendido entre el 2 de febrero y el 8 de julio de 2008. Así mismo, se realizaron entrevistas abiertas a autoridades, periodistas y funcionarios

2 En 1982 Grimes afirmaba que “cuando el significado, la comunicación o la *performance* se hacen más importante que la función y el fin pragmático, la ritualización ha comenzado a ocurrir” (1982:36). En 2000 Grimes agregó que “el material amorfo e indefinido del cual emergen los ritos es la ritualización, actividad que no es culturalmente definida como ritual pero que alguien puede interpretarla como si lo fuera (...) Un rito emerge de un proceso de ritualización sólo cuando un grupo realza o amplifica estas cualidades hasta el punto de cruzar un umbral definicional” (2000:28).

universitarios. Para fines de esta investigación tomaremos en cuenta, particularmente, como acto solemne el conferimiento del Doctorado *Honoris Causa* llevado a cabo en la Facultad de Ciencias Veterinarias de LUZ, el 8 de mayo de 2008 (Ver cuadro N° 2).

Como contraparte, hablaremos de nuestras observaciones en distintos actos no solemnes, particularmente aquellos del Vicerrectorado Académico de la mencionada universidad, y que Reyes Pineda define como aquellos que “se rigen por un protocolo que no requiere la vestimenta académica tradicional” (2006: 42); para complementarlos, estableceremos comparaciones con ejemplos tomados de otras universidades.

Para nuestro estudio nos apoyaremos en algunos conceptos fundamentales de la teoría semiótica de Greimas (1979), tales como actor, espacio, tiempo y sintaxis.

Rito y protocolo

Estos actos o ceremonias conforman ritos bien establecidos. Turner define el rito como “conducta formal prescrita para ocasiones no determinadas por la rutina tecnológica, que hace referencia a creencias en seres o poderes místicos” (1968:15). Por su parte, Firth lo define como “un tipo de actividad pautada, orientada hacia el control de asuntos humanos, cuyo carácter primario es simbólico” (en Lewis, 1980:17). Pero otros autores insisten en “la peculiar fijeza del ritual, el cual está atado por reglas que gobiernan el orden y la secuencia de la actuación (...) Es una forma de costumbre. La fijeza, la atención del público, el colorido y la excitación o solemnidad que acompañan esas actuaciones...” (Lewis, 1980:7). Por otra parte, “el rito se caracteriza por su eficacia simbólica, porque él instituye, consagra, legitima, delimita” (Lardellier, 2005:89). Entendemos este concepto como un conjunto de acciones asociadas con valores simbólicos, predeterminados por normas o costumbres, y que se dan en un tiempo y espacio acordados.

El rito se caracteriza por ser repetitivo, por ser un evento fuera de lo cotidiano, que involucra a varios actantes y privilegia uno o varios valores de la cultura, sociedad o grupo que lo practica. Su propósito es expresar, difundir o reforzar los valores y creencias de grupo que lo ejecuta, a la vez que sirve como renovador de vínculos sociales. Una síntesis de esas definiciones señala que... “para nosotros un rito es un conjunto codificado de acciones simbólicas, articuladas en un espacio y un tiempo específicos, con un soporte corporal, que expresa valores y creencias de un grupo o comunidad, y cuyo propósito es crear

y/o reforzar el sentido de identidad y pertenencia y renovar la cohesión y solidaridad social” (FinoI, 2009).

Los actos universitarios en LUZ se rigen por estrictas normas que dictaminan la forma en que deben llevarse a cabo estos eventos. Dicha serie de reglas es denominada *Protocolo*. El diccionario de la Real Academia Española, en su vigésima segunda edición, dice lo siguiente sobre este término:

Protocolo: (Del b. lat. *protocollum*, y este del gr. πρωτόκολλον).

1. m. Serie ordenada de escrituras matrices y otros documentos que un notario o escribano autoriza y custodia con ciertas formalidades.
2. m. Acta o cuaderno de actas relativas a un acuerdo, conferencia o congreso diplomático.
3. m. Regla ceremonial diplomática o palatina establecida por decreto o por costumbre.
4. m. Plan escrito y detallado de un experimento científico, un ensayo clínico o una actuación médica.

Según Casanova, “el protocolo se entiende como el conjunto de reglas que prescriben el ceremonial público de cualquier grupo social” (2008, s/n). De forma más específica para nuestra investigación, utilizaremos el concepto de Reyes Pineda, quien define el *Protocolo Académico* como el “Conjunto de normas y reglas que rigen el ceremonial universitario, las cuales son el resultado de la relación interna y externa de los individuos en la institución, establecidas por decreto, ley o costumbre, de estricto cumplimiento y respeto por los diferentes integrantes de la comunidad académica, en todo acto protocolar o ceremonia, sea solemne o no solemne” (2006: 35).

El *Acto Protocolar*, entonces, es el evento formal que se lleva a cabo siguiendo normas y parámetros establecidos; posee características repetitivas, propias de los ritos, y está presidido por una o varias figuras de autoridad. Estos actos expresan, perpetúan o transmiten elementos de un determinado sistema de valores. Su objetivo principal es preservar dichos valores y mantener el *status quo*.

En LUZ existe la *Normativa sobre el Protocolo Académico de la Universidad del Zulia*, el cual fue aprobado por el Consejo Universitario de LUZ, autoridad suprema de la institución en cuestión, en sesión solemne el 11 de septiembre de 2003, y rige los actos y ceremonias según los preceptos de jerarquía definidos en la Ley de Universidades.

Como veremos al final, el protocolo se erige como una supra-norma que rige, en particular, los *ritos de paso* que se dan en las instituciones académicas y en todas las sociedades: “La vida de un individuo en cualquier sociedad consiste en una serie de pasos de una edad a otra y de una ocupación a otra” (Van Gennep, 1960:2).

***Presidium* y jerarquía**

La jerarquía observada en los actos solemnes y no solemnes se determina por el derecho (la Ley de Universidades), la historia (como en el caso de las facultades, donde se toma en cuenta el orden cronológico de su creación) y, finalmente, por el uso y la costumbre.

En los actos protocolares de LUZ destaca siempre una estructura familiar: el despliegue espacial de estas ceremonias es básicamente siempre el mismo. Su eje principal lo conforma el *presidium*. Al indagar sobre esta palabra, conseguiremos las siguientes definiciones:

1. *m.* En algunos países socialistas, órgano superior de gobierno.
2. *m.* En algunos partidos u organizaciones políticas de ideología marxista, comité de dirección. El *presidium* de la Internacional Socialista (DRAE, 2008: www).

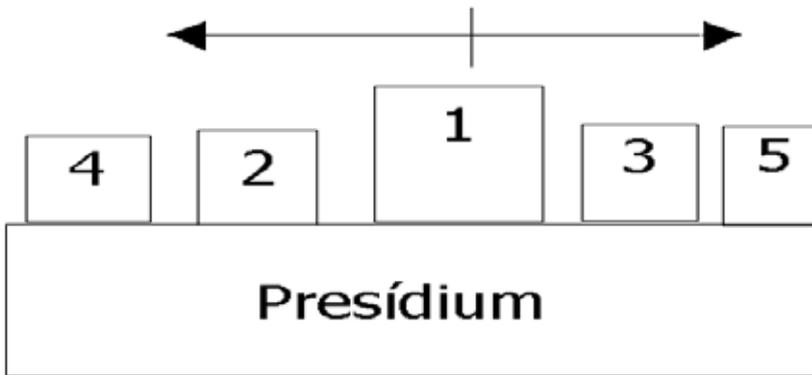
Según otras acepciones, “*Presidium* es el nombre para el comité ejecutivo de varias legislaciones o cuerpos organizacionales” (Answers, 2008: www).

Para Reyes Pineda, el *presidium* es el “sitio donde se ubican las personalidades que participan en un acto público o privado, abierto o cerrado, según sea la precedencia o grado jerárquico” (2006: 39).

El *presidium* está formado por las autoridades universitarias, decanos de facultades, directores de instituciones, etc., en un orden específico, de acuerdo con su rango o jerarquía. Según explica una de nuestras entrevistadas, Iris León, encargada del protocolo del Vicerrectorado Académico de LUZ, el orden del *presidium* comienza con la autoridad de mayor escala en el centro, seguida a su derecha por la persona con el segundo mayor rango, luego la tercera se ubica a la izquierda, alternando de esta forma sucesivamente (véase fotos N° 1 y 4, y cuadro N° 1).



Foto N° 1: *Presídium* entrega de diplomas de especialización. Núcleo LUZ Cabimas. (Fotos: David E. Finol)



David Finol. 2008

Cuadro N° 1 Orden del *presídium*

Dentro del Protocolo académico, según su orden de precedencia, se encuentran los siguientes actores: Rector, Vicerrector Académico, Vicerrector Administrativo, Secretario, Decanos, Ex-Rectores (ordenados por su antigüedad), Presidentes de Fundaciones, Directores de Dependencias Centrales, Presidentes de Gremios, Presidentes de organismos parauniversitarios.

Esa precedencia rige el orden en el cual hablan las autoridades: primero hablará el de menor jerarquía mientras que el de mayor jerarquía hablará de último y cerrará el acto. Si bien este último orden de intervenciones y el *presídium* son estrictamente observados en las universidades venezolanas, es de hacer notar que, por el contrario, en el acto protocolar observado en la Universidad de Helsinki, Finlandia, el día 11 de junio de 2007, en la inauguración del X Congreso Mundial de Semiótica, no se cumplió ni uno ni otro: no se constituyó un *presídium* con todas las autoridades, sino que cada personaje estaba ubicado entre el público, se levantaba de su silla, iba al micrófono, hablaba y retornaba a sentarse; y tampoco se siguió el orden /menor jerarquía/ al inicio y /mayor jerarquía/ al final y cierre, sino que se invirtió ese orden; habló primero el rector. Así mismo, en el acto de instalación de las Jornadas de Investigación Antropológica, en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, el 27 de noviembre de 2008, a pesar de que el *presídium* sí fue formalmente constituido, la precedencia se invirtió y la máxima autoridad presente, la decana, fue la que habló de primero y de último la de menor jerarquía³.

Desde el punto de vista semiótico, el *presídium* se opone y, al mismo tiempo, se complementa con el foro, el cual está integrado por el público asistente al acto protocolar. Uno y otro se definen recíprocamente e interactúan de modo dinámico no sólo por su ubicación frontal, sino también porque los mensajes de los primeros van dirigidos a los segundos y éstos responden de diversas formas a tales mensajes (aplausos, movimientos de cabeza, contacto visual, saludos gestuales, etc.), lo cual establece un proceso de comunicación que define y alimenta una microcultura propia del mundo académico. Los rituales académicos crean, confirman y legitiman una comunidad.

Los símbolos académicos

El *presídium* está siempre acompañado por otros símbolos, como el *podio*:

(Del lat. *podĭum*, y este del gr. *πόδιον*). Plataforma o tarima sobre la que se coloca a alguien para ponerlo en lugar preeminente por alguna razón, como un triunfo deportivo, el hecho de presidir un acto oficial, dirigir una orquesta, etc. (DRAE, 2008: www).

3 Agradezco al Dr. José Enrique Finol la información etnográfica aportada sobre los actos protocolares de la Universidad de Helsinki y de la Universidad Central de Venezuela.

En los actos protocolares de LUZ, el podio está ubicado siempre a la izquierda del *presídium* (visto desde el punto de vista del espectador). En el lenguaje protocolar de LUZ se le refiere como *podium* y sirve de plataforma para cualquier persona, perteneciente al acto protocolar, al momento de hablar, específicamente al dirigirse al foro o público (que puede estar integrado por miembros de la comunidad universitaria o personas ajenas a ésta), al resto del *presídium* o a algún homenajeados, si ese fuese el caso del evento en cuestión, tal como en la entrega de los Doctorados *Honoris Causa* en la Facultad de Veterinaria de LUZ.

En la parte posterior del *presídium* se encuentra ubicado un grupo de símbolos que funcionan como unidad: el *bosque de banderas*. Éste es el conjunto de gallardetes desplegados en un acto académico; los mismos llevan un orden específico: en los actos solemnes se incluye en el sitio privilegiado la bandera de Venezuela, seguida por la del estado Zulia, luego la de la universidad; posteriormente vienen las banderas de las facultades y núcleos. Estas últimas se organizan en orden cronológico, según su fecha de creación. En los actos no solemnes se estila usar sólo la bandera nacional, la bandera estatal, la bandera de LUZ y la de la facultad o núcleo donde se lleve a cabo la ceremonia (véase foto N° 1).

Entre los demás símbolos contemplados por el protocolo universitario están los himnos; específicamente el de la República Bolivariana de Venezuela, el del estado Zulia y el de LUZ. No existe ninguna norma que especifique la forma en que se entonarán estos himnos. La costumbre dicta que son cantados por alguna coral u orfeón perteneciente a LUZ. Sin embargo, ocasionalmente, en las ceremonias no solemnes simplemente bastará con la reproducción de un CD u otro formato de audio previamente grabado. Pero el símbolo universitario por excelencia es el Escudo de LUZ.



Con esta imagen de la naturaleza, la representación de una ventana semicerrada, los haces de luz cubriéndola, y la frase latina “*Post nubila Phoebus*” (después de las nubes el sol), incluidas por el Dr. Lossada en el escudo que en 1947, él como Rector, diseñó para que sirviera de símbolo identitario a la Universidad del Zulia, así quedó simbolizado el sentimiento de la mayoría de los intelectuales científicistas zulianos, quienes no aceptaron que las ideas, el pensamiento y la ciencia cayeran en el encierro, en el oscurantismo, después del cierre de la universidad, ya que Maracaibo era una región económicamente poderosa y con intelectuales creativos, pensadores, emprendedores y dinámicos (Ortín de Medina, 2008: www).

Además de los símbolos mencionados por Reyes, se puede observar con frecuencia el uso de pendones con motivos relacionados con: la universidad y su historia (véanse fotos N° 3 y 4), otras instituciones ajenas a LUZ que formen parte importante de la ceremonia o acto, alguna facultad o núcleo en particular, etc.

También cabe destacar el uso de la vestimenta ritual para los Actos Protocolares, la cual consta de toga y birrete negro -también llamado traje académico- con las respectivas insignias, franja(s) y estola del color de la facultad de la cual egresó, que le correspondan a cada usuario (Véanse fotos N° 2, 3 y 4). El traje académico sólo es usado en los actos solemnes.

El conjunto de símbolos mencionados, utilizados repetidamente según normas precisas, constituyen el *capital simbólico* de la institución, un concepto que Bourdieu define como:

Cualquier propiedad cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguirla) y reconocerla, conferirle algún valor. (...) Más exactamente, ésta es la forma que adquiere cualquier tipo de capital cuando es percibido a través de unas categorías de percepción que son fruto de la incorporación de las divisiones de las oposiciones inscritas en la estructura de la distribución de esta especie de capital (2002:108).

Es ese *capital simbólico* el que la institución, mediante el protocolo y las ceremonias, ha creado, acumulado e impuesto a través del tiempo, con el propósito de auto-legitimarse ante la propia comunidad universitaria y, a la vez, legitimarse frente a las demás instituciones.

Los actores

Los actores –que Greimas define como “el lugar de convergencia y de investimiento de un componente sintáctico y un componente semántico” (1979:8)–, no sólo son signos de valores académicos (saber, competencia), sino que forman parte de una estructura sintáctica rígida que simboliza los nexos activos con la tradición y la autentificación necesarias para conferir y sancionar títulos, reconocimientos, autoridad y competencias; lo que, a su vez, posibilita la *reproducción simbólica* de la propia institución, la legitima frente a las demás instituciones públicas y privadas, y renueva y reconfirma los roles que se le han conferido en el ordenamiento jurídico, cultural y social. Esa *reproducción simbólica* se hace posible originalmente gracias a que el protocolo, con su rigidez y frecuencia, ejerce una *violencia simbólica*⁴ sobre los sujetos de los ceremoniales universitarios, una violencia que Pross define como “el poder de imponer la vigencia de un significado a otros (...), con el efecto de que esas otras personas se identifiquen a sí mismas con el significado allí afirmado” (1980:149). Los actores fundamentales del protocolo académico son:

- *Maestro de Ceremonias*: conduce el guión previamente elaborado para el evento. Da solemnidad al acto en el que participa. También están presentes los miembros de protocolo y relaciones públicas de los despachos o institutos involucrados.
- *Las autoridades universitarias*: Rector, Vicerrector Académico, Vicerrector Administrativo, Secretario, Decanos, Directores, invitados, etc.
- *Graduandos/Homenajeados*: quienes reciben títulos, diplomas, botones, anillos, reconocimientos, etc., por parte del *presídium*.
- *Coro/orfeón*: entonan las notas de los himnos.
- *Foro*: miembros de la comunidad que asisten al acto protocolar.

4 El concepto de *violencia simbólica* fue utilizado por primera vez por Bourdieu y Passeron (1977), en su análisis del sistema educativo francés.

Sintaxis ritual en la entrega de Doctorado *Honoris Causa* (Acto protocolar solemne)

Como en todo rito clásico, la entrega de reconocimientos lleva un orden estricto, con acciones prefijadas, donde la secuencialidad está regida por normas prescritas de modo rígido:



Cuadro N° 2 Sintaxis ritual en la entrega del Doctorado *Honoris Causa*



Foto N° 2: Entrega de Doctorado *Honoris Causa*.



Foto N° 3: Palabras de una autoridad universitaria.



Foto N° 4: *Presídium*, bosque de banderas y orfeón de LUZ.

En el modelo sintagmático presentado en el cuadro No. 2 pueden observarse dos características muy importantes del protocolo universitario. Por un lado, la intervención de la máxima autoridad para dar inicio y cerrar la ceremonia; por el otro, puede notarse la simetría perfecta: el acto se inicia con el /desfile académico de entrada/ y concluye con el /desfile académico de salida/, actos durante los cuales los miembros del foro deben permanecer de pie como expresión de respeto hacia la autoridades académicas.

Estructura temporal

El tiempo para los actos protocolares en LUZ puede ser casi cualquier momento del día. Su significado temporal viene de la ruptura de lo cotidiano: muchas veces las actividades rutinarias de la vida universitaria son interrumpidas para dar paso a la instalación de un evento, la inauguración de una obra, el bautizo de un libro, etc. Es precisamente la capacidad del rito para trastocar lo cotidiano lo que le da su fuerza estructural en la dinámica social y cultural.

Dentro de lo temporal existe otro factor que tradicionalmente está presente en los actos protocolares de LUZ: la *espera jerárquica*. Existe el supuesto aceptado de que es obligatoriamente el foro el que debe esperar por las autoridades, las cuales van llegando una por una, poco a poco, usualmente luego de la hora estipulada. También puede observarse que la autoridad con mayor jerarquía procurará ser la última en llegar. Eso tiene que ver con la *ritualización del poder* ante los demás miembros de la comunidad universitaria. Es casi un hecho que un acto no comenzará antes de haber pasado, en promedio, media hora del tiempo previamente acordado. Esta estructura temporal que hemos denominado *espera jerárquica* es homóloga de la estructura espacial que rige el *presídium*, tal como la hemos descrito previamente. Ambas estructuras de poder actúan de modo homólogo y se nutren y refuerzan una a otra.

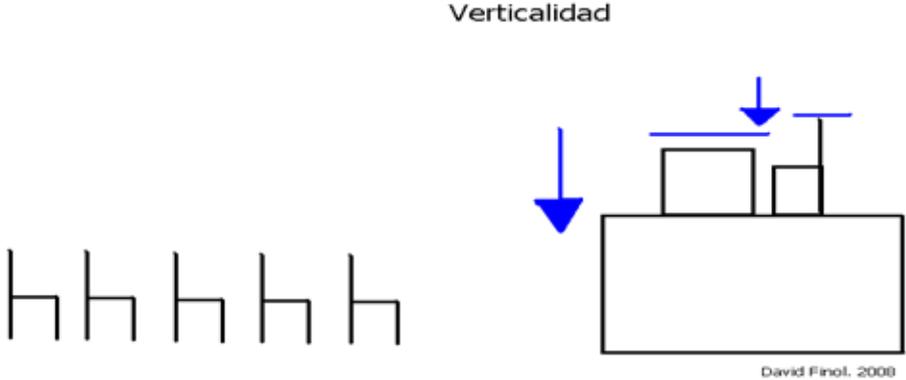
Estructura espacial

En cuanto a ubicación, los actos protocolares solemnes suelen llevarse a cabo en auditorios universitarios, de la Asociación de Profesores de la Universidad del Zulia (APUZ) o en algún otro escenario, usualmente equipado con una tarima. Los actos protocolares no solemnes pueden ser llevados a cabo en auditorios, pero, según sea la ocasión (por ejemplo la inauguración de un laboratorio en una hacienda de la universidad), el acto puede ser llevado a cabo en casi cualquier espacio interior o exterior.

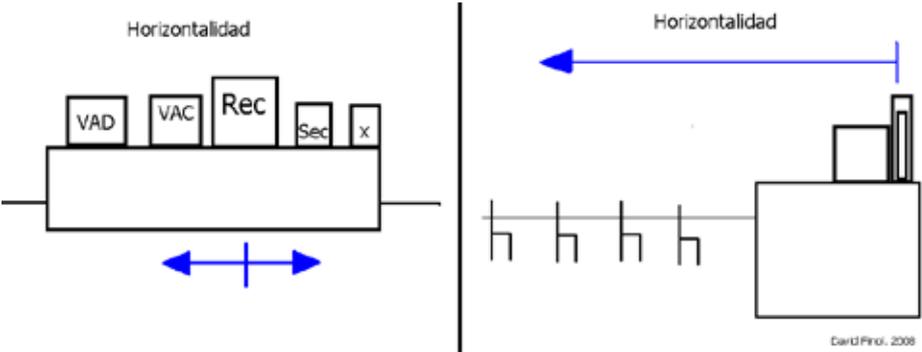
El orden espacial en un *presídium* universitario está previsto en la normativa protocolar previamente mencionada. Usualmente habrá una representación jerárquica, tanto en el nivel vertical como en el horizontal, siendo la autoridad universitaria de mayor rango el epicentro de este orden.

El esquema exacto o configuración espacial puede variar según la disposición del espacio donde se lleve a cabo el acto protocolar. Según León, los factores imprescindibles en el acto protocolar son: el *presídium* (entiéndase la mesa donde se sentarán las autoridades universitarias), el podio, el *bosque de*

banderas (las cuales llevan un orden específico), y flores (acota León que éstas usualmente vienen por petición de la autoridad que preside el acto). (León, 2008: entrevista)



Cuadro N° 3: Verticalidad presídium/foro



Cuadro N° 4: Horizontalidad en el presídium y del presídium con respecto al foro.

Sean actos protocolares solemnes o no solemnes, las ceremonias de LUZ mantienen una semejanza estructural con otro rito, uno que se ha mantenido por siglos en diversas partes del mundo: la misa católica.



Foto N° 5: Misa católica⁵.



Foto N° 6: Entrega de diplomas de especialización. Núcleo LUZ Cabimas.

La influencia de la institución religiosa en la universitaria se refleja en infinidad de detalles, desde el traje académico, similar al hábito talar de los eclesiásticos, hasta el fuero de inviolabilidad territorial que conservan las

5 Fuente de imagen: www.catholic.org.tw/theology/public/liyi/StPaulChurch/1109_SundayMass/2003_1109_0930Mass%20008.jpg

universidades en nuestros días, privilegio del que gozó en primer lugar la iglesia (Casanova, 2008: s/n).

Observando estas estructuras espaciales nos preguntamos ¿cuál es el propósito de dicho orden? ¿Por qué la separación tan definida de *presídium* y foro? ¿Es que la autoridad debe alejarse del resto de las personas para ser reconocida? La tendencia a ubicar a las autoridades en un plano alto/central es recurrente en numerosos ritos, ceremonias, actos y eventos. Y si observamos la estructura de un *presídium*, ¿acaso no trae a la memoria aquella famosa imagen de la última cena de Jesús Cristo?



Foto N° 7. Leonardo da Vinci – La última cena⁶.

Volviendo a la similitud entre el *presídium* universitario y la misa católica, existe un aspecto espacial digno de mencionar: la disposición del poder ante el espectador. Si observamos el orden horizontal del *presídium*/foro, existe un tercer nivel que hasta ahora no hemos mencionado y es el de la fuente de poder. Al igual que en una misa, el poder lo tiene quien preside. ¿De dónde viene dicho poder?

En la iglesia católica, el sacerdote es un mensajero de Dios que trae la palabra divina a los feligreses. En la misa, a sus espaldas, está el poder que respalda su posición ante el público al que se dirige, quien a su vez observa de frente esa imagen de poder al fondo del recinto: Dios, Cristo, la Cruz, etc. El sacerdote se convierte así en el intermediario entre el poder y el pueblo (véase foto N° 5). En los actos protocolares, la estructura es igual: las autoridades universitarias, con los símbolos patrios, regionales e institucionales a sus espaldas, se dirigen al foro.

6 Fuente: http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Leonardo_da_Vinci_%281452-1519%29_-_The_Last_Supper_%281495-1498%29.jpg

bolos académicos (*bosque de banderas*, escudo, himnos, flores, etc.). En el otro extremo de la cúspide están los actos realizados en departamentos o direcciones de la universidad, donde se bautizan libros, se inauguran eventos internos o se entregan reconocimientos; allí no hay obligación de traje formal, ni adornos, y la *precedencia*, incluso, se relaja.

Nuestra experiencia revela que el número de rituales protocolares en la Universidad del Zulia son excesivos, rígidos y a menudo provocan el rechazo de la comunidad, bien sea por su larga duración o por los largos retrasos en su inicio.

Como complejo proceso de comunicación, el ritual universitario incorpora un doble destinatario. Por un lado, está la propia comunidad académica, destinatario privilegiado de los actos protocolares universitarios, pero también está, por el otro, el entorno social, aquél que llega al escenario de la institución porque son familiares o amigos de los graduandos, de los homenajeados o de los consagrados. De este modo, la comunidad universitaria se extiende hacia la sociedad, con la cual está estrechamente vinculada de formas diversas que van desde lo político hasta lo académico, pasando por lo familiar y cultural.

Conclusiones

La ritualidad de los actos protocolares está diseñada, y se lleva a cabo, primordialmente para preservar la imagen efectiva de poder de las autoridades universitarias. Si bien existen otras cualidades atribuidas al protocolo y las ceremonias solemnes y no solemnes, el eje primordial por el cual se perpetúan estos ritos es para mantener el *status quo* de poder de las autoridades universitarias. Para esto se hace uso también de los símbolos y de la vestimenta. Los primeros atribuyen poder a las figuras humanas al relacionarlos con los entes e instituciones que representan estos símbolos. La segunda separa inconfundiblemente a quienes componen el *presídium* de aquéllos que simplemente acuden a presenciar, aquéllos que no tienen poder. Como afirma Iasbeck, “las ritualizaciones sirven al poder instituido en las organizaciones (...), son herramientas comprensiblemente eficaces para mantener las estructuras de poder” (Iasbeck, 2006: 52).

La *espera jerárquica* es parte fundamental de este juego de poder, donde los apoderados son los que deciden con su presencia —o la falta de ésta— cuándo se iniciará el acto protocolar. Lo mismo se observa en el desfile académico, cuando el público debe esperar mientras las autoridades del *presídium* se integran o se marchan del escenario. En conjunto, el propósito de todos estos símbo-

los es separar a los que tienen poder del foro y reforzar esta división de quienes presiden y quienes meramente presencian.

Otra de las funciones fundamentales del protocolo y de sus ritos es la *reproducción simbólica* de la institución que, a través de una serie de actos rígidos, formales y extremadamente eficaces, logran re-crear y reforzar su vigencia y sus valores. La pérdida de la solemnidad acarrearía también un debilitamiento del estatus social y político, de sus privilegios y de la identidad que la diferencia del resto de las instituciones sociales.

Referencias Citadas

- Answers. <http://www.answers.com/main/ntquery?s=presidium&gwp=13>. Fecha de visita: 13/07/08/.
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude. 1977. *La Reproducción*. Barcelona (España): Editorial Laia, S. A.
- Bourdieu, Pierre. 2002 [1994]. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona (España): Editorial Anagrama, S. A.
- Casanova, Vanessa. 2008. Rito y poder: el protocolo académico desde una perspectiva semiótica. En *Semióticas del Rito*, Finol, J. E., Mosquera, A. y García de Molero, I (Editores). Colección de Semiótica Latinoamericana No. 6. Universidad del Zulia – Asociación Venezolana de Semiótica.
- DRAE. www.rae.es/rae.html. Fecha de visita: 10/07/08
- Finol, José Enrique. 2009. Tiempo, cotidianidad y evento en la estructura del rito. En *Semióticas del Rito*, Finol, J. E., Mosquera, A. y García de Molero, I (Editores). Colección de Semiótica Latinoamericana No. 6. Universidad del Zulia – Asociación Venezolana de Semiótica.
- Greimas, Algirdas. 1979. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris : Hachette.
- Grimes, Ronald. 1982. *Beginnings in Ritual Studies*. Washington, D. C.: University Press of America.
- Grimes, Ronald. 2000. *Deeply into the bone. Re-Inventing rites of Passage*. Berkeley: University of California Press.
- Iasbeck, Luiz Carlos. 2006. A função apaziguadora dos rituais nas organizações. En *deSignis 9. Mitos y Ritos en las sociedades contemporáneas*, Finol, José Enrique (Editor). Buenos Aires: Gedisa.

- Lardellier, Pascal. 2003. *Théorie du lien rituel*. Paris : L'Harmattan.
- Lardellier, Pascal. 2005. *Les nouveaux rites*. Paris: Belin.
- León, Iris. 2008. Entrevista realizada en la Universidad del Zulia, 6 de junio del 2008.
- Lewis, G. 1980. *Days of Shining Red. An essay on Understanding Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortín de Medina, Nevis. www.gobernaciondelzulia.gov.ve/detalle.asp?id=898&plantilla=8. Fecha de consulta: 13/07/08/.
- Pross, Harry. (1980). *Estructura simbólica del poder*. Barcelona (España): Editorial Gustavo Gili.
- Reyes Pineda, Monserrat. 2006. *Manual de Protocolo para los actos y eventos universitarios en LUZ*. Maracaibo: Editorial de la Universidad del Zulia.
- Turner, Victor. 1968. *The drums of afflictions*. Oxford: Clarendon.
- Van Gennep, Arnold. 1960 [1908]. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.

Esta edición del libro *Semióticas del Rito*
se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2009,
con un tiraje de 1000 ejemplares.