

FONDO EDITORIAL
COMUNICACIÓN



UNIVERSIDAD
DE LIMA

SEMIÓTICA DE LA CIUDAD:

PRÁCTICAS, IMAGINARIOS Y NARRATIVAS

Elder Cuevas-Calderón y José Enrique Finol (Editores)

Índice

Prólogo: Miradas semióticas al palimpsesto <i>Elder Cuevas-Calderón y José Enrique Finol</i>	9
Ciudades, migraciones y gastronomías emergentes: de la materia alimentaria a los procesos de significación <i>Simona Stano</i>	29
Injusticia espacial: entre la seguridad y la reconfiguración del espacio. Dispositivos de seguridad en tres estratos socioeconómicos de Lima <i>Lilian Kanashiro y Elder Cuevas-Calderón</i>	55
Ritualización y espacio urbano: ruptura y subversión simbólica en un velorio popular <i>José Enrique Finol</i>	83
Configuración discursiva del espacio urbano y los afectos en las letras de tango <i>María Isabel Filinich</i>	105
Signos constructores del imaginario musical-visual y literario de Montevideo: 1984-2014 <i>Fernando Andacht</i>	123
Escritura e imagen: Bogotá y sus formas de escribir(la) <i>Vladimir Núñez Camacho</i>	159
Formas de vida en la comici(u)dad: construcción del espacio a través de las historietas <i>Óscar Quezada Macchiavello y Elder Cuevas-Calderón</i>	175
Datos de los autores	195

Ritualización y espacio urbano:
ruptura y subversión simbólica
en un velorio popular

José Enrique Finol



Como animal social que es, el hombre es un animal ritual.

Mary Douglas (1973: 88).

The city has always been, and remains, the ideal place of collective rituality.

Ivan Foletti y Adrien Palladino (2017: 7).

Expanding on the making and transformation of urban public space, and the various tactics involved in creating this temporary urban spectacle, [...] on the rekindling of an affiliation between body, memory, rituals and space. The ritual merges various narrative experiences to create a palimpsest of storytelling

Sukanya Krishnamurthy (2015: 3).

INTRODUCCIÓN

¿Existe un campo particular de prácticas rituales o ritualizadas en los espacios urbanos? ¿Es posible correlacionar ciertos tipos de espacios con ciertos tipos de prácticas simbólicas o semisimbólicas que se encuentran, a menudo, en la génesis de ritos concretos?

La preocupación por las relaciones entre ritos y espacios urbanos es muy antigua. En el siglo X Constantino VII Porphyrogenitus (905-959), por ejemplo, escribió el llamado *Book of Ceremonies*¹ el cual regía los ritos que expresaban el poder imperial, la vida pública oficial e, incluso, el protocolo para cortar el cabello de un hijo del emperador. Bauer agrega que “records of contemporary as well as past ceremonies performed on high feast days found their way into this compendium that focused on the exact procedures of these ceremonies *and their specific urban and architectural settings*” (2001, p. 27).

El espacio urbano es, como se sabe, un conjunto de parámetros físicos, simbólicos y pragmáticos de una riqueza y diversidad extraordinaria, y algunos enfoques unidisciplinarios pierden a menudo de vista la variedad que se da en las intersecciones entre objetos, conductas, cuerpos y acciones que discurren y se protagonizan, sin cesar, día y noche, en los espacios ciudadanos.

En la presente investigación se parte de algunos estudios realizados sobre la interrelación entre ritos y espacios urbanos y de una previa caracterización de dos tipos de espacio que hemos llamado *lugares* y *territorios* (Finol, 2019), así como de sus intersecciones de tiempo, tránsito y permanencia, para luego proyectar esas categorías sobre un rito velatorio urbano y sobre las transformaciones que este ha sufrido contemporáneamente. Finalmente, se intenta correlacionar *espacios* y *lugares* con determinados tipos de ritos y ritualizaciones, a fin de articular dichas categorías con las de espacio urbano.

EL PROTAGONISMO DEL ESPACIO URBANO EN LA VIDA SOCIAL

Desde la llamada Escuela de Chicago, en particular en los trabajos de Robert E. Park y su *Ecología humana*, se afirma que

La ciudad es sobre todo un estado de ánimo, un conjunto de costumbres y tradiciones, de actitudes organizadas y de sentimientos

1 “Book One comprises eighty-three chapters of general protocols for the imperial celebration of Christmas, Easter and other festivals, and for the ritual bestowal upon individuals of senior ranks and offices” [...] “[Book Two] containing texts and memoranda on various other topics, from the protocol for cutting the hair of an emperor’s child to materials taken from the archives for the Cretan expeditions of 911 and 949, and the treatise on ranking and seating orders at imperial banquets written by the master of ceremonies Philotheos in 899”. (Shepard, 2015, p. 950)

inherentes a esas costumbres, que se transmiten mediante dicha tradición. En otras palabras, la ciudad no es simplemente un mecanismo físico y una construcción artificial: está implicada en los procesos vitales de las gentes que la forman; es un producto de la naturaleza y, en particular, de la naturaleza humana. (Park, 1999 [1952], pp. 30-31)

Park, un seguidor de Simmel y uno de los principales fundadores de la Sociología Urbana, concebía la ciudad como “un laboratorio social”, pues en ella “cualquier característica de la naturaleza humana no solo es visible sino más acusada” (1999 [1952], p. 126). En tal sentido, es en ese “conjunto de costumbres y tradiciones” donde se asientan las prácticas rituales de comunidades urbanas, a menudo marginadas, que, a través de ellas, marcan simbólicamente sus lugares y territorios, construyen sus dinámicas identidades y reclaman como propios sus espacios y las representaciones que se expresan en tales rituales.

Uno de los más profundos y sistemáticos análisis de las relaciones entre prácticas rituales y espacios urbanos ha sido realizado por Krishnamurthy, quien investiga tales relaciones en Bangalore, India. Según su hipótesis, “the role urban form plays in the act of rituals contributes to an urban imagery that is embedded in various formal and informal socio-spatial processes and practices” (2015, p. 2). Creemos que un proceso similar ocurre en los barrios populares de ciudades latinoamericanas, donde se practican ritos como el analizado aquí.

Como dice Egizabal, “el espacio público de las ciudades es un escenario ocupado por múltiples rituales relacionados con actividades reivindicativas, deportivas, económicas, culturales y también religiosas” (2013, p. 126), lo que lo dota de una enorme riqueza simbólica, cultural y social, y por tanto no puede pasar desapercibida para la investigación sobre los espacios urbanos. Al estudiar los barrios que componen Bilbao La Vieja, en España, Egizabal concluye lo siguiente: “En los barrios desfavorecidos, donde se entremezclan multiculturalidad con degradación, pobreza, inseguridad, exclusión y movilización social, los rituales alcanzan también un nuevo sentido al convertirse en elementos de supervivencia de colectivos, perpetuadores de la exclusión o por el contrario transformadores” (2013, p. 126).

Por su parte, Lacarrieu ha estudiado el papel de las festividades, conmemoraciones y rituales en la construcción de imaginarios urbanos en Buenos Aires y afirma que “las fiestas, celebraciones y rituales aspiran

a transmitir e integrar una trama simbólica que contribuye a producir fronteras identitarias y gestionar la alteridad, sin embargo, con amplio poder movilizador, por ende, conflictivo” (2005, p. 12).

LUGARES, TERRITORIOS Y ZONAS GRISES

Numerosas definiciones y caracterizaciones del espacio público se han realizado desde distintas ópticas sociológicas, antropológicas y arquitectónicas². Desde nuestro punto de vista, el espacio público se define, por un lado, como un conjunto particular de semiotizaciones vividas, realizadas y perdurables, que se sitúa en la frontera porosa entre lo privado, lo físico y lo subjetivo. Por otro lado, el espacio público es un determinante de la práctica social, de las interrelaciones entre los sujetos que allí transitan o permanecen y, de este modo, lo semiotizan, lo estructuran y lo hacen propio. Así, los procesos de apropiación colectiva de tales espacios son diferentes a los procesos de apropiación individual que realizamos en nuestros espacios privados (la casa, el auto, etc.).

Para desagregar heurísticamente el espacio, hemos sugerido la distinción entre los conceptos de *lugar* y *territorio* a partir de la categoría de *densidad semiótica* (Finol, 2019). En tal sentido, hemos definido al primero como

[...]una porción de espacio dotado de sentidos específicos, semiotizado por sus habitantes, por los objetos que el ser humano ha colocado allí; también es semiotizado por sus textos y acontecimientos; como porción de espacio, el lugar se caracteriza por la permanencia de sus habitantes, lo que conduce a que esté dotado de una *densidad*

2 Para Petzold “El espacio público como espacio de construcción de identidades y sentido de comunidad, debe responder, tanto a la generalidad, como a las particularidades de cada grupo social e individuo, en tanto que, *el espacio público* es pensado, percibido, habitado, apropiado y usado de diversas maneras por distintos grupos sociales e individuos” (2017, p. 48). Di Masso, Berroeta y Vidal han clasificado las principales corrientes científicas que abordan el espacio público en tres tesis: optimista, terminal y conflictivista. Según la primera, “si bien el espacio público padece el acoso de los vectores de privatización y mercantilización de la vida pública, ésta no ha desaparecido (en general) sino que ha variado en cuanto a sus formas, localizaciones y funciones” (2017, p. 55); según la segunda, la muerte del espacio público “se habría producido por el predominio cultural de la intimidad y la privacidad en las relaciones sociales, llevando a los individuos a concebir el dominio público como carente de sentido” (2017, p. 57); y según la tercera “el espacio público no ha muerto, simplemente porque *nunca ha existido* como tal (...) el espacio público *siempre ha estado fundamentado en alguna forma de exclusión social*” (2017, pp. 58-59. Cursivas en el texto).

semiótica e identitaria fuertes y, en consecuencia, es un generador de *memoria densa*. (2019, p. 97)

El territorio lo hemos definido como

[...] una porción de espacio más extensa, menos estrechamente vinculada a habitantes y más a transeúntes, cuya *densidad simbólica* y eficiencia identitaria es más difusa, pues no está necesariamente asociada a una permanencia de sus habitantes. Así, mientras en los lugares predominan los habitantes, en los territorios predominan los transeúntes. (2019, p. 97)

En efecto, podría decirse que mientras la casa o el barrio son lugares, la avenida o el metro son territorios; mientras uno es predominantemente particular e íntimo de una persona o de un grupo, el otro es predominantemente público o social. Más aún, mientras el lugar es inmediato e intensivo, el territorio es mediato y extensivo. Así mismo, mientras el lugar se asocia con la *proximidad*, la *habitabilidad* y a la *apropiación*, el territorio se asocia con el *alejamiento*, el *tránsito* y el *uso*; en ambos casos, tanto física como emocional y simbólicamente.

Por supuesto, entre estos extremos categoriales propuestos existen solapamientos y zonas grises, como lo que ocurre con espacios donde hay permanencia, pero no habitabilidad. Un ejemplo de ello es el quiosco callejero donde se exhiben y venden revistas, periódicos, libros, etc., y donde el vendedor pasa siete u ocho horas diarias, seis o siete días a la semana. Si bien él no habita y tampoco transita ese espacio sí realiza una permanencia, sin convertirlo, propiamente, en un lugar.

[Para Heidegger] Lugar (Ort) significaba en un principio la punta de la lanza, en la cual confluye todo. Aquí Heidegger se refiere al lugar en sentido ontológico. También en este sentido el lugar es lo que reúne y hace confluír en la unidad. “El lugar, lo que reúne, recoge para sí, conserva lo recogido; pero no como una cápsula que encierra, sino de tal manera que deja traslucir y penetra de luz lo reunido, haciéndolo llegar a su esencia”. (Berciano Villalibre, 1991, p. 43)³

3 Agradezco al Dr. Óscar Quezada Macchiavello la referencia a la conceptualización que Heidegger hace del término *lugar*, la cual si bien está hecha desde la Filosofía —el lugar es “lo que reúne” y “deja traslucir y penetra de luz lo reunido”— coincide con nuestra conceptualización desde la Semiótica, según la cual el lugar se caracteriza por la densidad de sentido que proviene del habitar fecundante.

En consecuencia, el filósofo alemán dirá que “la relación del hombre con los lugares [...] descansa en el habitar” (2015 [1951], p. 7).

El concepto de *habitar*, si bien implica la permanencia, no se limita a ella. A diferencia de *visitar* o de *estar de paso*, el habitar supone una apropiación, una pertenencia y una identificación con un espacio concreto; implica procesos de semiotización, es decir, de elaboración y conferimiento de sentidos particulares a unas coordenadas arquitectónicas y físicas, al conjunto de objetos que lo componen, a sus dimensiones, ornamentos y características. Lo mismo ocurre, en general, con los espacios laborales, donde el lazo se fundamenta en una semiotización donde predominan contenidos de intercambio mercantil y salarial, distintos a los que predominan en las semiotizaciones propias del hogar o del barrio.

Densidad semiótica y memoria densa

El concepto de *densidad semiótica* se refiere no solo a una cantidad de contenidos o significados, sino también a aquellos que se organizan como particulares tipos de valores, símbolos, tradiciones, costumbres; elementos clave para la construcción y almacenamiento de una *memoria densa*, cuyo equilibrio y dinamicidad prefiguran y sustentan los procesos identitarios.

La *memoria densa* privilegia unos tipos de información sobre otros y sirve de base para la interpretación de información nueva, marcar sus sentidos e integrarlos en esquemas interpretativos previos que aseguran un equilibrio ideológico e identitario capaz de eliminar o atenuar los conflictos y ayudar a la resolución de crisis. Ahora bien, la *memoria densa*, como todo constructo cultural, se debate entre dispositivos dialécticos tradicionales de formación, permanencia y cambio, por un lado, y los nuevos dispositivos que buscan conservarla, por el otro. Schindel se ha referido a los procesos de memoria a los cuales clasifica en tres grandes tipos: “sitios testimoniales; monumentos, museos y memoriales; y estrategias locales, descentralizadas y/o performativas de marcación de la memoria en el espacio” (2009, p. 87). Al referirse a la memoria de las dictaduras, ella señala:

Mientras en la actualidad se discuten otros modos de inscribir el recuerdo de la dictadura en el espacio urbano, que lo fijen en soportes duraderos y establezcan narraciones definitivas sobre el pasado, estos otros modos dinámicos, activos, performativos de intervención les contraponen un legado de creatividad espontánea y apropiación participativa del espacio público. (Schindel, 2009, p. 87)

Según nuestra hipótesis, los ritos velatorios, como el analizado aquí, son parte de lo que Schindel llama “estrategias locales, descentralizadas y performativas”, los cuales buscan llevar fuera del cementerio y del espacio familiar y hacia el espacio público nuevas formas de crear, cultivar y consolidar memorias con las cuales relacionarse y reconocerse.

Ritos y ritualizaciones

La pertinencia de los ritos en la vida social ha sido extensamente demostrada por antropólogos y sociólogos. Incluso el zorro en *El principito*, de Antoine de Saint-Exupéry, después de considerar que “el lenguaje es fuente de mal entendimiento”, agregaba: “Los ritos son necesarios”. Así, ese personaje establece parámetros temporales y espaciales en el proceso de ritualización necesario para fraguar una amistad:

— [...] ¡Si quieres tener un amigo, domesticame!

— ¿Qué debo hacer? — preguntó el principito.

— Debes tener mucha paciencia —respondió el zorro—. Te sentarás primero un poco lejos de mí, así, en el suelo; yo te miraré con el rabillo del ojo y tú no me dirás nada. El lenguaje es fuente de mal entendimiento. Pero cada día podrás sentarte un poco más cerca...

El principito volvió al día siguiente

— Hubiera sido mejor —dijo el zorro— que vinieras a la misma hora. Si vienes, por ejemplo, a las cuatro de la tarde, desde las tres yo empezaría a ser dichoso. A medida que se acercara la hora, yo me iría sintiendo cada vez más feliz. A las cuatro me sentiría agitado e inquieto, descubriendo así lo que vale la felicidad. Pero si tú vienes a cualquier hora, nunca sabré cuándo preparar mi corazón... Los ritos son necesarios.

— ¿Qué es un rito? —inquirió el principito—.

— Es también algo olvidado —dijo el zorro—. Es lo que hace que un día no se parezca a otro día y que una hora sea diferente a otra. (Saint-Exupéry, 1964 [1943], pp. 62-63)

Creemos no traicionar la lógica discursiva del sabio zorro si afirmamos lo siguiente: así como el rito hace que “un día no se parezca a otro día”, también el rito hace que un espacio no se parezca a otro espacio. El rito, pues, gracias a su eficacia simbólica (Lévi-Strauss, 1974 [1949]), transforma cualitativamente tiempos y espacios. Pallini lo explica así: “pensar el ritual

es pensar en un espacio y en un tiempo que interrumpen el espacio y el tiempo de la vida cotidiana” (2008, p. 12).

Otra distinción operativa importante es la que hemos establecido entre ritos⁴ y ritualizaciones: mientras los primeros son procesos culturales claramente establecidos, durables, con tradiciones fuertes, actores bien identificados y símbolos de una alta densidad semiótica, los segundos son procesos y prácticas que, por su repetición y progresiva consolidación, tienden a convertirse en ritos, pero donde aún los actores y símbolos están en proceso de maduración. De este modo, de acuerdo con las circunstancias y necesidades comunicativas e identitarias, las ritualizaciones pueden conducir o no a la formación de un rito.

En 1982 Grimes afirmaba: “cuando el significado, la comunicación o la representación (performance) se hacen más importantes que la función y el fin pragmático, entonces la ritualización ha comenzado a ocurrir” (1982, p. 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, p. 29). También la formación de un nuevo rito implicará, entre otras cosas, una “teorización” sobre el mismo; es decir, una elaboración conceptual por parte de sus practicantes y de quienes lo dirigen.

La distinción entre ritos y ritualizaciones también es útil para distinguir entre lugar y territorio: mientras los primeros predominan en los lugares, las segundas predominan en los territorios. Ello se explica porque los ritos tienen una fuerte densidad semiótica, lo cual los asemeja con los lugares, mientras que las ritualizaciones tienen una débil densidad semiótica, lo cual las asemeja con los territorios.

El espacio urbano, que nosotros consideramos como predominantemente territorial, pues los urbanitas tienen pocos lugares y muchos territorios, es una suerte de palimpsesto espacial, donde se inscriben

4 Existen muchas definiciones de rito, entre ellas destacan las de Douglas, quien afirmaba que “El rito es predominantemente una forma de comunicación” (1973, p. 25); para Leach “Participamos en rituales para transmitir mensajes colectivos a nosotros mismos” (1976, p. 32); para Díaz Cruz “Los rituales son procedimientos conductores de información” (1998, p. 92). Según nuestra propia definición, el 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 o reforzar el sentido de identidad y pertenencia y renovar la cohesión y solidaridad social” (Finol, 2009, p. 55).

y reescriben unos textos de infinita variedad y diversidad —acciones, experiencias, mensajes, movimientos, plazas, parques, edificios, centros comerciales, etcétera—. Esos procesos de escritura y reescritura con frecuencia están asociados con procesos semióticos de ritualización transformadores, con menor o mayor duración, de territorios en lugares. Sin embargo, podría decirse que en su a veces caótica y difícil relación con el espacio urbano, el urbanita busca transformar los territorios en lugares, pues ello le crea pertenencias e identificaciones y, por ende, estabilidad y seguridad⁵.

VELORIO DE UN DELINCUENTE: UN PALIMPSESTO URBANO-RITUAL

Las anteriores consideraciones conceptuales nos sirven de marco para analizar un rito velatorio poco usual, del cual, sin embargo, tenemos pocos datos etnográficos⁶. Nos basaremos en un video, filmado con un teléfono celular y de muy mala calidad, colocado en *Twitter* por Jenny Oropeza, periodista venezolana, el 12 de marzo de 2017⁷. Según las fuentes que

5 Un caso interesante de la transformación de un territorio, lo que Augé, con criterios diferentes a los nuestros, llama *no lugar*, es el de la película *La Terminal* (2004), de Steven Spielberg, protagonizada por Tom Hanks, en la cual este progresivamente transforma el aeropuerto, espacio de tránsito, extraño y ajeno, en lugar, es decir de habitabilidad, cercano y propio. Mosquera (2011) ha realizado una interesante aplicación del modelo de Van Gennep a las ritualizaciones que se realizan en los aeropuertos.

6 El video puede ser visto en alguna de las siguientes fuentes:

1. <http://cribeo.lavanguardia.com/viral/13037/bailan-reggaeton-sobre-su-ataud-lo-graban-en-video-y-se-vuelve-viral>
2. <http://www.elciudadano.cl/tendencias/cuando-se-nos-muere-el-brayan-video-de-insolito-funeral/03/12/>
3. <https://informe21.com/actualidad/video-del-perreo-en-funeral-muestra-la-banalizacion-de-la-muerte-en-venezuela>
4. <http://noticiaaldia.com/2017/03/cuando-se-nos-muere-el-brayan-la-muerte-tiene-ritmo-de-perreo/>
5. <https://es-us.noticias.yahoo.com/video-del-perreo-en-funeral-muestra-la-banalizacion-de-la-muerte-en-venezuela-125941639.html>
6. <http://www.caraotadigital.net/carrusel/con-perreo-intenso-asi-de-extravagante-son-los-funerales-en-un-barrio/>
7. http://www.europafm.com/noticias/viral/polemica-despedida-amigo-fallecido-bailando-reggaetonataud_2017031458c7fae10cf264516cb2912e.html
8. <http://www.radioactiva.com/2017/video-bailando-regueton-ataud-asi-despidieron-hombre-funeral-169762.html>

7 Sin embargo, el video ya estaba el día anterior en la página de Facebook “Memes Universitarios UDC” (Universidad de Cauca, Colombia). Allí no se indica el origen del video. Disponible en <https://www.facebook.com/memes.universitarios.UDC/videos/1466976949981109/21/05/2019/>.

hemos consultado, el velorio se realizó en 2017 en el barrio La Toma, de La Guairita, en Caracas, Venezuela.

En el video se observa a dos chicas muy jóvenes realizando un perreo al ritmo del reggaetón *Tumba la casa*, interpretado por el cantante portorriqueño Víctor Alexis Rivera, conocido como Alexio La Bestia. Las jóvenes cabalgan sobre un ataúd y realizan un intenso meneo de cintura, que toma como eje la pelvis, conocido en español como *perreo*⁸ y en inglés como *twerking*, mientras el público aplaude, grita, baila y festeja. Una mujer, actuando como oficiante, dirige el baile y anima a las chicas, les da repetidos golpes en las nalgas, las moja con licor y con agua, golpea repetidas veces el ataúd y le habla al difunto. El video ha sido bautizado como *Cuando se nos muere el Brayan* por millones de usuarios en las redes sociales como Facebook y YouTube.



Fotos 1 (izquierda) y 2 (derecha): Dos jóvenes bailarinas, a horcajadas sobre el féretro, bailan el reggaetón *Tumba la casa*, interpretado por el cantante portorriqueño Víctor Alexis Rivera, conocido como Alexio La Bestia.

8 Para Oyola el perreo del reguetón es una figura semioquinésica que se realiza gracias al “movimiento que se hace con la pelvis [...] se conoce como *el ocho*. Se hacen ochos con la pelvis, realizando círculos de un lado para el otro” (2019, p. 203). El autor concluye que “Este movimiento abre a la imaginación a una incesante sensualidad y erotismo visual” (2019, p. 198).



Foto 3 (izquierda): Las bailarinas son bañadas con agua y cerveza. Foto 4 (derecha): La oficiante aplica repetidas nalgadas sobre la joven bailarina, mientras esta realiza un perreo o twerking.

El primer aspecto relevante en el video es que este velorio se realiza en la calle, en ese espacio liminar transformado en el centro mismo de la reunión de homenaje al difunto. Vemos aquí una primera transformación: el espacio público se metamorfosea en un sustituto de la casa, donde tradicionalmente se efectuaban los velorios, o de las salas velatorias, donde hoy los efectúan las clases sociales más acomodadas. Esa transformación se realiza gracias al rito mortuario que, de este modo, provoca una inversión del sentido de lo público a lo grupal, una secuela de la propia transformación del rito íntimo, hogareño, en un rito abierto a todo el barrio. Se podría decir que aquí lo privado y familiar se convierte en espectáculo.

Cabe preguntarse ¿cuál es la función espectacular de esta novedosa ritualización? ¿Por qué se pasa del silencio y el recogimiento, propios del velorio tradicional, al bullicio, la música, el baile? En una primera aproximación, Briceño León caracteriza estos nuevos ritos como una banalización de la muerte. Al referirse al video que analizamos este autor señala:

Esa pudiera ser una despedida de soltero, y es lo que nos parece, y no un velorio, porque el respeto por la muerte no existe. En los pasados

18 años hemos tenido (en Venezuela) 283 mil homicidios, muertes violentas por delincuentes o por la policía, pero muertes. Es una generación que creció de la mano de la muerte, y en su juventud y precariedad han desarrollado un hedonismo y una instantaneidad de la existencia, de su goce efímero, que sorprende a los mayores. (2017)

Según nuestra hipótesis, se trata de una transformación del dolor en rebeldía, de lo privado, íntimo y triste en público, espectacular y festivo; una respuesta de las microculturas barriales y delincuenciales a las normas establecidas por un mundo que no los incluye sino que los excluye; que no los reconoce sino que los ignora. Por eso, en otro velorio similar realizado en Caracas, uno de los amigos del difunto expresa su conflicto de clase: “Así queremos nosotros a nuestros muertos. La gente rica no sabe de eso, no sabe de ‘quereres’” (Iglesias, 2014).

Como dice Lacarrieu

Algunas expresiones culturales se escapan de los espacios públicos adecuados a ciertos rituales o ciertas celebraciones: es el caso de los rituales de la muerte, los que ya no solo quedan encuadrados al circuito del cementerio o de los cementerios, sino que se salen de los mismos para tomar las calles y expandir desde allí nuevos sentidos de la muerte. (2005, pp. 13-14)

Más allá de su condición de espacio cotidiano de convergencia pública de lo social, aquí el barrio adquiere una dimensión comunitaria, de identidad, pues al sacar a la calle la realización del velorio no solo reafirman su consonancia dentro de límites geográficos que los actores consideran propios, sino también su diferencia con respecto a esa “otra” sociedad de la cual han sido puestos al margen, con la cual desarrollan tensas relaciones conflictivas.

la casa → la calle → el barrio → la ciudad

Esta interpretación concuerda con lo dicho por Zubieta, quien al referirse al barrio afirma:

[...] es un lugar de repliegue, pleno de marcas propias que han sido determinadas por el uso o por el placer. Está conformado por los usos que un sujeto puede hacer en el espacio ajeno de la ciudad, constituye una privatización progresiva de lo público y, por lo tanto, un dispositivo práctico para asegurar un corte no agresivo entre lo más íntimo (el hogar) y lo más desconocido (la ciudad, el mundo). (2004, p. 94 como se citó en Castillo Fernández, 2010, p. 220)

El rito de velorio analizado contradice la percepción social de la muerte que Pochintesta encuentra entre personas de mediana edad entrevistadas en Buenos Aires, quienes muestran una tendencia a preferir la cremación de sus propios restos: “De este modo, la muerte permanece en el plano de la intimidad y es tratada como un evento individual que no concierne a ‘lo social’”. (2016, p. 61). Aquí, por el contrario, el velorio es un asunto social y exige la participación no solo de la familia, sino también de vecinos y amigos, lo que los acercaría a la percepción de los entrevistados por Pochintesta pertenecientes a la cuarta edad, quienes “realizaron una valoración positiva tanto del cementerio como de las ceremonias fúnebres” (2016, p. 44).

RITO, COMUNICACIÓN Y CONSENSO

Si aceptamos la propuesta de Park, según la cual “Existe una *sociedad simbiótica* [énfasis agregado] basada en la competencia y una *sociedad cultural* basada en la comunicación y el consenso” (1999, p. 137), podemos colegir que el rito descrito constituye una clara expresión de una *sociedad cultural*, donde se privilegian estrategias de comunicación y de consenso. Las estrategias de comunicación articulan y dirigen mensajes en una doble dirección: en primer lugar, hacia los miembros del propio grupo el cual, de este modo, enseña, renueva y refuerza los valores identitarios que le dan consistencia y cohesión: y, al mismo tiempo, promueve la formación de sus nuevos miembros a fin de darle continuidad en el tiempo; en segundo lugar, hacia los miembros de otros grupos, lo que le permite a la colectividad practicante desarrollar una estrategia dialéctica de identidad y alteridad, la cual marca los límites diferenciadores entre nosotros y los otros; de este modo se establece una suerte de territorialidad simbólica y no solo espacial.

Por otra parte, el consenso se expresa en la aquiescencia colectiva expresada en la presencia y acompañamiento de los espectadores, en la participación de las jóvenes danzantes y en el apoyo recibido de otros actores que no solo ayudan a la realización de la danza, sino también la aprueban y promueven. El consenso interno fortalece la cohesión grupal, refuerza su identidad y confirma el carácter positivo, beneficioso y adecuado de sus valores: se trata de consagrar, una vez más, la adecuación y conformidad con las prácticas rituales que expresan tales valores.

CUERPO Y RITO

El cuerpo es un componente fundamental del rito, particularmente en el velorio, pues es la referencia central de todo gesto, oración, ornamento, coreografía, etc. realizados allí; también lo es de su ubicación espacial y de su duración temporal. Sin cuerpo no hay rito, una relación que, no obstante, hoy también adquiere dos expresiones particulares; la primera, en los casos de la carencia física de cuerpo; y la segunda, en la del cuerpo digital. El primer caso ocurre cuando no es posible recuperar el cuerpo físico, una situación típica ocurrida, por ejemplo, durante la dictadura argentina cuando muchos cuerpos fueron lanzados al mar desde helicópteros, lo que impidió a las familias recuperarlos⁹. El segundo caso, ocurre en los mundos virtuales, donde personajes adquieren formas humanas, o no, gracias a los avatares; se trata de formas no carnales pero cuya representación y acción es la de un cuerpo humano. Más aún, como dice Gent “The reams of data we’re creating could soon make it possible to create digital avatars that live on after we die, aimed at comforting our loved ones or sharing our experience with future generations” (2018, párr. 2), una tarea que ya ha iniciado Marius Ursache en su emprendimiento Eternime, “a startup that collects and preserves the thoughts, stories and memories of people through intelligent avatars for eternity” mediante el cual “people in the future could actually interact with your memories, stories and ideas, almost as if they were talking to you” (Ursache, 2015).

En el video analizado, tenemos una microcorposfera (Finol, 2015b) caracterizada por un cuerpo invisible, el del difunto que yace en el féretro, y varios cuerpos visibles, entre los cuales destacan el de la oficiante y las dos jóvenes danzantes. Esta dinámica oposición, en la cual el cuerpo muerto es a la invisibilidad como los cuerpos vivos son a la visibilidad, revelaría que este velorio privilegia la vida antes que la muerte y confirma el predominio de la continuidad de la misma por sobre su fin, lo cual, sin duda, constituye una subversión del rito tradicional del velorio.

LA SUBVERSIÓN SIMBÓLICA DEL RITO

En un trabajo anterior hemos analizado algunas de las características semioantropológicas del rito de velorio tradicional. Allí señalábamos que

9 Los casos de velorios sin cuerpo en Argentina (1976-1983) han sido estudiados, entre otros, por Panizo (2012).

Los tres elementos mencionados —“silencio”, “lentitud”, y “oscuridad”—, corresponden, a nivel de las articulaciones profundas de las semiosis del sentido del duelo, de la aflicción y la pena, a los valores de /sonoridad/, /movimiento/ y /luz/, los cuales articulan las isotopías fundamentales del ritual de velorio y, en general, del duelo. (Montilla y Finol, 2005, p. 173)

En relación con estas características, el velorio analizado constituye una *subversión simbólica*, pues en este predominan, por el contrario, el ruido, la rapidez y la iluminación. En efecto, la música utilizada tiene una alta sonoridad instrumental y vocal, los movimientos corporales son mucho más rápidos e intensos, lo que caracteriza al llamado *twerking*, y el velorio se realiza a plena luz del día. Se podría agregar que mientras en el velorio tradicional predomina un espacio cerrado, tanto en la casa como en la sala funeraria, aquí predomina un espacio abierto.

Si bien, como dice Lotman, “la esfera sacral es siempre más conservadora que la profana” (2002 [1992], p. 91), la *subversión simbólica* mencionada muestra que, más allá de una práctica sacral, se trata de una práctica profana: no solo no se observan los símbolos tradicionales del velorio religioso —cruces, velas, flores, oraciones, etcétera— sino tampoco las características mencionadas (silencio, lentitud, oscuridad). De acuerdo con este análisis, cabrían dos hipótesis interpretativas. Según la primera, se podría analizar este tipo de práctica simbólica como una desritualización, tal como la que hemos analizado en el caso del suicidio asistido (Finol, 2015a); de acuerdo con la segunda, se trataría, como ya se dijo, de una ritualización profana.

ESPACIO URBANO Y RITUALIZACIÓN

Como hemos señalado en otra parte, “En la actualidad las nuevas ritualizaciones adquieren dimensiones inesperadas cuando las observamos dentro de la cotidianidad, con actantes más terrenales y menos divinos, en un tiempo/espacio más continuo e integrado al proceso social e histórico” (Pirela y Finol, 2012, p. 169). En el video analizado no encontramos contenidos religiosos de ninguna índole, un componente dominante en el velorio tradicional, lo cual muestra una transgresión profunda que lo convierte en un rito laico.

Además, en el rito analizado observamos una práctica simbólica que permite apropiarse del espacio público donde esta se realiza; se trata de

reconfirmar la pertenencia a un barrio, a sus calles y plazas, a sus pasajes y callejones; al mismo tiempo, los miembros del grupo reafirman los límites internos y las fronteras externas del espacio que consideran propio y donde miembros de bandas rivales no son bienvenidos. El rito presentado no solo confirma una práctica cada vez más frecuente entre las bandas y grupos barriales asociados con asiduidad a la delincuencia, sino también una transformación ritual de la calle como espacio liminar, como territorio, en espacio focalizado, central, como lugar.

Como ha señalado Krishnamurthy al analizar el rito anual conocido como Karaga, en Bangalore, India, el ritual “is a spectacle that *transforms the urban landscape from a space of everyday use to a dynamic stage, where an alternate imagery of the city plays out*” (2015, p. 17, cursivas nuestras).

CONCLUSIONES

Como hemos visto, los ritos, de diversas maneras, crean la ciudad; ellos marcan sus espacios de modos particulares, construyen imaginarios de una gran fuerza y densidad simbólicas, lo cual permite a los sujetos que la habitan y la transitan, reconocerse en esos espacios no solo como individuos, sino también como grupo, como integrantes de comunidades que comparten visiones y prácticas comunes; ello, a su vez, les permite reconocerse en unos marcos identitarios propios y reconocer a los otros, a los no miembros, como diferentes.

Si bien nuevas investigaciones deben someter a prueba nuestra hipótesis, según la cual en los lugares predominan los ritos mientras en los territorios predominan las ritualizaciones, creemos haber demostrado que el rito analizado y su práctica subversiva transforma un espacio tradicional de carácter liminar, la calle, en un lugar, espacio donde predomina la habitabilidad y no el tránsito.

Esa transformación cualitativa hace que en la calle converjan identificaciones y reconocimientos sociales y culturales, los cuales dan identidad propia a sus integrantes; así mismo, tal identificación crea, al mismo tiempo, las alteridades, la de quienes los excluyen, la de los “ricos”, como dice uno de ellos, quienes no saben de “quereres”.

Es gracias a las prácticas rituales urbanas, de una alta densidad simbólica, que el espacio se convierte en un conjunto de emociones y significados vividos, o, para retomar las palabras de Park, en “un estado de ánimo”.

REFERENCIAS

- Bauer, F. A. (2001). Urban Space and Ritual: Constantinople in Late Antiquity. *Acta Ad Archeologiam Et Artium Historiam Pertinentia*, 15(1N.S.), 27-61. <https://doi.org/10.5617/acta.5664>
- Berciano Villalibre, M. (1991). Sinn - Wahrheit - Ort (róriog). Tres etapas en el pensamiento de Heidegger. *Anuario Filosófico*, (24), 9-48.
- Briceño León, R. (2017). Video del “perreo” en funeral muestra la banalización de la muerte en Venezuela. <https://es-us.noticias.yahoo.com/video-del-perreo-en-funeral-muestra-la-banalizacion-de-la-muerte-en-venezuela-125941639.html>
- Castillo Fernández, J. R. (2010). La oposición y complicidad de las formas tribales/rituales. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social “Disertaciones”*, 3(1), 214-226. <https://www.redalyc.org/pdf/5115/511555569011.pdf>
- Díaz Cruz, R. (1998). *Archipiélago de Rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos - Universidad Autónoma Metropolitana.
- Di Masso, A., Berroeta, H., y Vidal, T. (2017). El espacio público en conflicto: Coordenadas conceptuales y tensiones ideológicas. *Athenea Digital*, 17(3), 53-92. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1725>
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.
- Egizabal Suárez, M. (2013). Rituales en procesos de transformación del espacio público. Significado e influencias de algunas actuaciones en Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala. *Zainak*, 36, 125-143.
- Finol, J. E. (2009). Tiempo, cotidianidad y evento en la estructura del rito. En *Semióticas del rito*. J. E. Finol, A. Mosquera e I. García (Eds.), Universidad del Zulia.
- Finol, J. E. (2015a). Antropo-semiótica de la muerte: suicidio asistido, ritualización y des-ritualización. En E. M. Krautstoft y C. I. Bondar, (Eds.), *Lecturas antroposemióticas sobre la muerte y el morir desde Latinoamérica*. Universidad Nacional de Misiones.
- Finol, J. E. (2015b). *La Corposfera. Antropo-Semióticas de las cartografías del cuerpo*. CIESPAL.

- Finol, J. E. (2019). Cuerpo e identidad: Espacio, lugares y territorios. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 23, 92-102.
- Foletti, I., y Palladino, A. (2017). *Introduction. Performativity and Construction of the City: an Archetypal Question?* Viella s.r.l. – Masarykova univerzita.
- Gent, E. (2018). The How, Why, and Whether of Custom Digital Avatars That Live on After We Die. *SingularityHub*. <https://singularityhub.com/2018/10/29/the-how-why-and-whether-of-digital-avatars-that-live-on-after-we-die/>
- Grimes, R. L. (1982). *Beginnings in Ritual Studies*. University Press of America.
- Grimes, R. L. (2000). *Deeply into the bone. Re-Inventing rites of passage*. University of California Press.
- Heidegger, M. (2015 [1951]): *Construir Habitar Pensar (Bauen Wohnen Denken)*. La Oficina.
- Iglesias, M. I. (2014). Entierros en el barrio: la muerte como una fiesta. *El Estímulo.com*. <http://elestimulo.com/climax/entierros-en-el-barrio-la-muerte/>
- Krishnamurthy, S. (2015). Rituals and the Participation of Urban Form: Informal and Formal Image Making Processes. En *Research Committee*, 21, 27-29.
- Lacarrière, M. (2005). Las fiestas, celebraciones y rituales de la ciudad de Buenos Aires: imágenes e imaginarios urbanos. Jornadas de Imaginarios Urbanos. [http://www.rodolfogiunta.com.ar/Historia%20urbana/Las%20Fiestas%20\(Lacarrière\).pdf](http://www.rodolfogiunta.com.ar/Historia%20urbana/Las%20Fiestas%20(Lacarrière).pdf).
- Lévi-Strauss, C. 1974 [1949]. L'efficacité symbolique, en *Anthropologie Structurale*. (pp.183-226). Plon.
- Leach, E. (1976). *Culture and Communication*. Cambridge University Press.
- Lotman, I. (2002 [1992]). El símbolo en el sistema de la cultura. *Forma y Función* (15), 89-101.
- Martínez, E. (1999). Estudio preliminar y traducción de *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, de Robert Ezra Park. Ediciones del Serbal.

- Montilla, A., y Finol, J. E. (2004). Etnografía del rito: Sintaxis e isotopía funeraria del velorio en Maracaibo. *Telos*, 7(2), 159-175.
- Mosquera, A. (2011). Semiótica del ritual territorial contemporáneo en los aeropuertos. *Telos*, 13(2), 160-174.
- Oyola, A. (2019). Semioquinesis del perreo: la infinita sensualidad. *Revista Chilena de Semiótica*, 11, 198-216.
- Park, R. E. (1999 [1952]). *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Ediciones del Serbal.
- Pallini, V. (2008). Rituales urbanos. Uso y apropiación del espacio público. *Acta Académica. IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Universidad Nacional de Misiones.
- Panizo, L. M. (2012). Ausencia y desaparición: el caso de los desaparecidos de la última dictadura militar en Argentina. *Argos*, 29, 94-125.
- Petzold, A. H. (2017). *Público para quién. La performatividad de los límites en el espacio público*. Universidad de las Américas.
- Pirela, V. R. y Finol, J. E. (2012). Ritualidades urbanas: la compra-venta y el rito de las primicias en un mercado a cielo abierto. *Opción*, 28(67), 154-172.
- Pochintesta, P. A. (2016). La ritualidad en transición. Un estudio sobre las preferencias del destino corporal. *Athenea Digital*, 16(2), 33-66. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1559>
- Saint-Exupéry, A. (1964 [1943]). *El Principito*. Fernández Editores, S. A.
- Shepard, J. (2015). Constantine Porphyrogenetos: *The Book of Ceremonies*, with the Greek Edition of the *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Bonn, 1829), tr. A. Moffatt and M. Tall. Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: *Offices and Ceremonies*, text, tr. and commentary by R. Macrides, J. A. Munitiz and D. Angelov. *The English Historical Review*, 130(545), 949-952. <https://doi.org/10.1093/ehr/cev172>
- Schindel, E. (2009). Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano. *Política y Cultura*, 31, 65-87.
- Ursache, M. (2015). The Journey to Digital Immortality. <https://medium.com/@mariusursache/the-journey-to-digital-immortality-33fcbd79949>

Velásquez, M. (2017). Video del perreo en funeral muestra la banalización de la muerte en Venezuela. *Yahoo Noticias*. <https://es.noticias.yahoo.com/video-del-perreo-en-funeral-muestra-la-banalizacion-de-la-muerte-en-venezuela-125941639.html>