

**ANÁLISIS SEMIÓTICO DEL RITO DE ENTERRAMIENTO PRACTICADO POR
UN GRUPO DE JÓVENES DE LA PERIFERIA SOCIOCULTURAL DE BUCA-
RAMANGA**

JOSÉ ANÍBAL ORTIZ MANRIQUE

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE IDIOMAS
MAESTRÍA EN SEMIÓTICA
BUCARAMANGA
2006**

**ANÁLISIS SEMIÓTICO DEL RITO DE ENTERRAMIENTO PRACTICADO POR
UN GRUPO DE JÓVENES DE LA PERIFERIA SOCIOCULTURAL DE BUCA-
RAMANGA**

JOSÉ ANÍBAL ORTIZ MANRIQUE

**Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de Magíster
en Semiótica**

**Director
JOSÉ HORACIO ROSALES CUEVA
MA en Estudios Semiológicos**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE IDIOMAS
MAESTRÍA EN SEMIÓTICA
BUCARAMANGA
2006**

CONTENIDO

		Pág.
	INTRODUCCIÓN	1
1.	ANÁLISIS SEMIÓTICO DEL RITO DE ENTERRAMIENTO PRACTICADO POR UN GRUPO DE JÓVENES DE LA PERIFERIA SOCIOCULTURAL DE BUCARAMANGA	4
1.1	EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	4
1.2	LA JUSTIFICACIÓN	5
1.3	OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN	7
1.3.1	Objetivo General	7
1.3.2	Objetivos Específicos	8
2.	METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN	9
2.1	LA CARACTERIZACIÓN DE LOS INFORMANTES	10
2.2	RECOLECCIÓN DE LA INFORMACIÓN	12
2.2.1	Fase inicial	12
2.2.2	Entrevista en profundidad	14
2.2.3	Observación directa del ritual de enterramiento	14
2.3	ORGANIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN RECOLECTADA	14
3.	MARCO TEÓRICO	16
3.1	NATURALEZA Y FUNCIONAMIENTO DEL RITO	16
3.2	EL RITO DE ENTERRAMIENTO	20
3.3	DISCURSO Y SIGNIFICACIÓN	22
3.3.1	El nivel de las estructuras elementales	24
3.3.2	Esquemas tensivos	26
3.3.3	El nivel de las estructuras narrativas	31
3.3.3.1	El esquema narrativo	35
3.3.3.2	Esquema pasional canónico	36
3.3.4	El nivel de las estructuras discursivas	37
4.	ANÁLISIS SEMIÓTICO DEL RITUAL DE ENTERRAMIENTO DESARROLLADO POR UN GRUPO DE JÓVENES DE LA PERIFERIA DE BUCARAMANGA	39
4.1	LA PRESENCIA DE ESTRUCTURAS ELEMENTALES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA SIGNIFICACIÓN DEL RITUAL	42
4.1.1	El surgimiento del odio como manifestación pasional de la significación del ritual	42
4.2	EL SUJETO DE LA ACCIÓN DEL RITUAL	47

		Pág.
4.2.1	El esquema de la búsqueda del ritual de enterramiento	48
4.2.1.1	El contrato o manipulación del sujeto del ritual	48
4.2.1.2	El deber-ser y el deber-hacer en la competencia modal del sujeto del ritual	50
4.2.1.3	La acción	53
4.2.1.4	El querer-hacer, el saber-hacer y el poder-hacer en la competencia modal del sujeto del ritual	55
4.2.1.4.1	La preparación	56
4.2.1.4.2	La comunión	59
4.2.1.4.3	El proyecto simbólico de la venganza	60
4.2.1.5	La sanción	60
5.	CONCLUSIONES	63
BIBLIOGRAFÍA		66

LISTA DE FIGURAS

		Pág.
Figura 1.	El esquema tensivo	28
Figura 2.	Representación de los actantes posicionales	31
Figura 3.	Esquema tensivo del incremento pasional (intensidad) proporcional a la reducción de la distancia entre los dolientes y el cadáver	44
Figura 4.	Representación de las modalidades deónticas	53
Figura 5.	Valores alrededor de la realización o no del ritual (apropiación de la ofensa y del pacto de venganza)	61

LISTA DE TABLAS

		Pág.
Tabla 1.	Descripción de los actantes posicionales	30
Tabla 2.	Representación aspectual del ritual de entierro	41
Tabla 3.	El campo posicional u horizonte perceptivo del ritual de enterramiento	47

TÍTULO: ANÁLISIS SEMIÓTICO DEL RITO DE ENTERRAMIENTO PRACTICADO POR UN GRUPO DE JÓVENES DE LA PERIFERIA SOCIOCULTURAL DE BUCARAMANGA¹

AUTOR: JOSÉ ANÍBAL ORTIZ MANRIQUE**

PALABRAS CLAVES: Semiótica, Discurso, Rito de enterramiento, Jóvenes, Investigación Cualitativa, Ciudad.

DESCRIPCIÓN:

Esta investigación se centra en el análisis semiótico del rito de enterramiento practicado por un grupo de jóvenes de la periferia sociocultural de Bucaramanga con ocasión del asesinato de uno de sus integrantes. Con este estudio se pretende dar cuenta de la forma como los jóvenes participan en la construcción del sentido que tienen fenómenos sociales tales como la muerte y la vida presentes en la cultura urbana.

El texto se organiza en cinco capítulos. En el primero se expone el problema, los objetivos y la justificación de la investigación. En el segundo se describe la perspectiva metodológica. En el tercer capítulo se explican los recursos teóricos adoptados para el análisis semiótico del ritual. En el cuarto capítulo se presenta el análisis de la significación del ritual teniendo en cuenta la articulación de las tres lógicas propuestas por la semiótica del discurso. Finalmente, la investigación concluye con una relación entre el fenómeno social y la dinámica cultural.

¹ Tesis de grado.

** Facultad de Ciencias Humanas. Maestría en Semiótica. José Horacio Rosales Cueva.

**TÍTULO: SEMIOTICS ANALYSIS OF THE BURIAL RITE PERFORMED BY A GROUP OF
YOUNG PEOPLE OF THE SOCIOCULTURAL PERIPHERY OF BUCARAMANGA²**

AUTHOR: JOSÉ ANÍBAL ORTIZ MANRIQUE**

KEYS WORDS: Semiotics, Discourse, Burial rite, Youth, Qualitative Investigation, City.

DESCRIPTION:

This research is focused on the semiotics analysis of the burial rite performed by a group of young people of the socio-cultural periphery of Bucaramanga, when a member of the group is assassinated. This research aims to understand how the youth participates in the building of life and death in a specific culture.

The text is organized in five chapters. The first one presents the problem, the objectives and the justification of the research. The second one describes the methodology perspective. The third one explains the theory used to the semiotics analysis of the ritual. The fourth one focuses on the meaning analysis of the rite taking into account the joint of the tree logics proposed by the semiotics of discourse approach. Finally, the relation between this social phenomenon and the cultural dynamic is presented.

² Degree research paper.

** Faculty of Human Sciences. M. A. In Semiotics. José Horacio Rosales Cueva.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se inscribe en la línea de investigación *Semiótica urbana* de la Maestría en Semiótica de la Escuela de Idiomas, adscrita a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Industrial de Santander. El objetivo de la Maestría se orienta hacia la formación de profesionales interesados en la comprensión, descripción y explicación de la organización de la significación de los objetos semióticos que son, finalmente, prácticas culturales.

La semiótica es una disciplina que se ocupa del estudio de la significación. En la historia de la significación se encuentran dos perspectivas fundamentales: una que distingue la significación como producto estable y convencional, y otra que la asocia a un proceso dinámico que se construye en actos discursivos concretos. En el primer caso, el estudio de la significación se dirige hacia el estudio del funcionamiento de los signos y de los sistemas de signos aislados. Así pues, se tiene aquí la tradición del estudio del signo y de los sistemas de signos que permiten abordar la significación como un producto que se da de manera independiente de la situación que la engendra. En el segundo caso, la significación se presenta como la globalidad de efectos de sentido en un conjunto signifiante y estructurado; tales efectos no pueden ser reducidos al contenido de las unidades

que componen ese conjunto³. Desde esta perspectiva, la significación es aprehensible a partir del modo como se organiza y se manifiesta en una unidad como el discurso.

En los análisis semióticos actuales se ha pasado a considerar la significación como un proceso que se construye en el discurso en acto o discurso viviente. El discurso es la unidad que permite aprehender la significación como un proceso generativo que se articula a partir de tres lógicas semióticas, a saber, la lógica de la cognición, la lógica de la acción y la lógica de la pasión. La articulación de estas tres lógicas garantiza la coherencia de la tarea semiótica en busca del análisis del recorrido del sentido que emerge de las diversas prácticas sociales.

La presente investigación pretende dar cuenta del sentido que emerge del rito de enterramiento desarrollado por un grupo de jóvenes de la periferia sociocultural de Bucaramanga. Asumir el ritual como una práctica dotada de sentido implica describir y explicar cómo el grupo de jóvenes participante dota de significación los objetos, los estados, las acciones y las pasiones con la intención de mantener vigente la unión grupal de acuerdo con el sistema de valores propio de su colectividad.

³ FONTANILLE, Jacques. *Semiótica del discurso*. Lima: Universidad de Lima y Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 25

Para la realización de esta investigación sobre el ritual de enterramiento se han tomado como base dos perspectivas diferentes que al articularse han enriquecido el proceso analítico: de un lado, la observación de una práctica ritual por parte del investigador; de otro, la recolección del relato de la experiencia en el ritual por parte de los jóvenes que lo practican. Ambas estrategias de recolección de la información dentro de una investigación cualitativa permite tener un objeto semiótico específico, delimitado, pero no por ello segmentado de la realidad social en que se produce. El interés del análisis del ritual de enterramiento como objeto de investigación se hace desde una perspectiva semiótica que se interesa no sólo por la acción de un relato, sino por la dinámica pasional del objeto semiótico y de las axiologías que la práctica cultural conlleva.

La comprensión e interpretación del sentido del rito en cuestión es relevante para el desarrollo de las investigaciones sobre el fenómeno jóvenes en la medida en que permite asumir la problemática juvenil desde un punto de vista cultural: los jóvenes no son meros segmentos de edad o víctimas y victimarios de los conflictos de la ciudad y del país; son ante todo un grupo de actores sociales que, a través de la producción de sus prácticas semióticas como el ritual, participan en la construcción de la identidad de nuestra cultura urbana, expresan inconformismos ante el “orden social” y desarrollan prácticas de traducción textual, en el sentido de Lotman, que generan respuestas frente a los procesos de exclusión y de marginalización del cual son objeto.

Para lograr este propósito fundamental, los resultados de la investigación se presentan aquí en cinco capítulos:

En el primer capítulo se expone el problema, los objetivos y la justificación de la investigación. El problema se centra en la importancia de acercarse al universo juvenil desde la comprensión de sus prácticas culturales, entre las cuales se encuentra el rito de enterramiento. En el segundo capítulo se describe la perspectiva metodológica con la cual se desarrolló la investigación. Además, se presenta el grupo de jóvenes con quienes se interactuó en varias ocasiones; luego, se explican las técnicas utilizadas para la recolección de las descripciones y/o narraciones sobre el funcionamiento del ritual de enterramiento; entre ellas se encuentran las entrevistas grupales, individuales y una observación de una práctica ritual concreta. Finalmente, se presenta la organización de la información recolectada y la descripción de la estructura del rito en sus tres etapas fundamentales.

En el tercer capítulo se explican los recursos teóricos adoptados para la interpretación del sentido del ritual. Inicialmente, se hace una revisión de los aportes de disciplinas como la antropología y la sociología en el estudio de los rituales. Después, se establece una relación entre los trabajos de estas disciplinas y los de la semiótica del discurso para proponer una definición del rito de enterramiento particular. Luego, se expone el modelo semiótico que sirve como base para el abordaje analítico de la significación del ritual.

En el cuarto capítulo se presenta el análisis de la emergencia de la significación del ritual teniendo en cuenta la articulación de las tres lógicas propuestas por la semiótica del discurso. Primero, se establece un vínculo entre las tres etapas que constituyen el ritual y las variables con relación a los actores que ocupan un lugar y un tiempo durante el despliegue de la acción, a saber: (i) el cadáver con respecto de un trayecto espacial y topográfico; (ii) los dolientes con respecto del "encuentro" con el cadáver; y (iii) la acción final de los actores en el cementerio. Luego, y manteniendo la relación entre las tres etapas del ritual y cada una de las variables anteriores, se expone la articulación del nivel tensivo y el nivel narrativo-transformacional en procura de la construcción de la significación del rito de enterramiento.

La investigación concluye con una relación entre el análisis del ritual de enterramiento y el papel que éste cumple en la construcción de la dinámica cultural. Esta parte es fundamental en el trabajo porque resalta los mecanismos de exclusión que sufren los jóvenes dentro de los proyectos de modernización y de globalización, los cuales desencadenan situaciones de desencantamiento frente a la vida que terminan por manifestarse en situaciones de agresión juvenil como es el caso del ritual en cuestión.

Estos son los cinco capítulos que componen la presente investigación. Con ella no se pretende llegar a generalizaciones deterministas puesto que sólo se parte del análisis semiótico de una práctica ritual particular. No obstante, los resultados

que aquí se exponen pueden servir de base para el abordaje sistemático y crítico de otras formas de cultura juvenil.

ANÁLISIS SEMIÓTICO DEL RITO DE ENTERRAMIENTO PRACTICADO POR UN GRUPO DE JÓVENES DE LA PERIFERIA SOCIOCULTURAL DE BUCARAMANGA

Uno de los fenómenos culturales que ha llamado la atención de los investigadores en Colombia desde principios de los años noventa es la cultura de los jóvenes. A lo largo del período 1985 y 2003, específicamente a principios de los años noventa se refleja un creciente interés de diferentes sectores como la academia, el Estado, las ONG, por comprender las realidades y dinámicas juveniles⁴, lo que se ve reflejado en un crecimiento del conocimiento sobre la juventud colombiana y sus formas de vida.

Aunque uno de los temas preferidos por los investigadores en el país es el de las culturas juveniles, en la región de los dos departamentos de Santander esta temática se ha tratado en tan solo un 0.8 % de los trabajos producidos. Cabe resaltar que en esta región sólo se ha producido un 3.0% respecto de los trabajos realizados en el país. Como se ve, las cifras señalan un desinterés de los diferentes sectores por el acercamiento a la comprensión de las realidades que los jóvenes construyen desde las producciones de sus prácticas culturales, quizás porque el fenómeno de la actividad juvenil sólo se ha mirado en relación con la

⁴ PROGRAMA PRESIDENCIAL COLOMBIA JOVEN. Estado del arte del conocimiento producido sobre jóvenes en Colombia durante el periodo comprendido 1985 – 2003. Programa Presidencial Colombia Joven, Agencia de Cooperación Alemana GTZ-UNICEF Colombia. En línea: www.colombiajoven.gov.co/documentos/raes/informe_estado_arte.pdf. (Página consultada el 12.05.2006)

violencia⁵ y se ha dejado de lado el papel que cumplen sus prácticas dentro de la construcción cultural.

1.1. EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

En Bucaramanga, al igual que en otras ciudades, existen conformaciones de grupos de jóvenes que impregnan de sentido la ciudad a través de la producción de diversas prácticas discursivas, una de las cuales ha sido el objeto de interés de esta investigación, a saber, el rito de enterramiento que desarrolla un grupo de jóvenes de la periferia sociocultural con ocasión del asesinato de uno de sus integrantes. Desde una perspectiva semiótica, este problema puede plantearse como una pregunta: ¿qué sentido tiene el rito de enterramiento que desarrolla un grupo de jóvenes de la periferia sociocultural con ocasión del asesinato de uno de sus integrantes?

Este problema pertenece a una serie de intereses alrededor del estudio de los rituales de muerte (funerales, enterramientos, ritos post mortuorios) que la antropología y la sociología han abordado durante varios años. Después de varias investigaciones, estas disciplinas han construido modelos que permiten com-

⁵ Sobre esto, Jesús Martín Barbero afirma que “la sociología en este país, según lo muestra claramente un estudio reciente del Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP, ha tendido a no mirar el fenómeno jóvenes sino desde el punto de vista de los violentos, de los delincuentes, de los rebeldes, o mejor de los desviados sociales, esto es a criminalizar a la figura social de la juventud”. BARBERO, Jesús Martín. Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad. En: Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre, 1998, p. 23.

prender la naturaleza y el funcionamiento de este tipo de rituales⁶. Aunque es fundamental tomar como base estas contribuciones científicas, en nuestro caso el problema adopta una nueva mirada que apunta al análisis de la organización de la significación del rito de enterramiento en cuestión, con lo cual asumimos que el ritual es una práctica semiótica que condensa, organiza, conserva y comparte la experiencia del grupo de jóvenes que lo realiza dentro de un tejido cultural. De esto se desprende que el análisis del objeto de investigación se hace desde una perspectiva semiótica, más puntualmente de la semiótica del discurso.

1.2. LA JUSTIFICACIÓN

Durante un largo período los discursos producidos por la academia y los medios masivos de comunicación del país han concentrado su atención en los jóvenes de diferentes maneras:

Como una subcultura con poca integración al sistema , marginal y anómica, práctica u objetivamente delincuente; como una contracultura disfuncional y contestataria, pero con gran capacidad para el consumo; como una etapa transitoria que sirve de preparación para el futuro, en la cual se está pero todavía no se es; hasta llegar a considerarse como una población en riesgo: riesgo de convertirse en delincuente, riesgo de ser víctima de la delincuencia, riesgo de contraer el sida y otras enfermedades de transmisión sexual, riesgo de convertirse en drogadicta pero, sobre todo,

⁶ En este campo son claves los siguientes trabajos: TURNER, Victor. El proceso ritual. Madrid: Taurus, 1988; VAN GENNEP, Arnold. The rites of passage. Chicago: The University of Chicago Press, 1960; y otros.

*riesgo de asumirse como crítica del sistema hegemónico y elemento subversivo de una supuesta normalidad.*⁷

No obstante, estas miradas no han permitido dar cuenta de la complejidad y heterogeneidad del universo dinámico de los jóvenes. La juventud como actor social participa en la construcción de la cultura por medio de lógicas particulares (cognitivas, pasionales, éticas, estéticas) que le permiten aprehender y/o resignificar la realidad circundante de una manera diferente a las alternativas propuestas por el sistema dominante. Desde esta perspectiva, se genera una nueva posibilidad para la comprensión de la problemática de los jóvenes, la cual está relacionada directamente con su participación como actores culturales. En efecto, hablar de los jóvenes también comprende otras dimensiones que se entrelazan con las descritas en el párrafo anterior y que están relacionadas, por ejemplo, con “la sensibilidad y la expresión de amores y desamores, cosmovisiones e ideas sobre la vida y la muerte; con tránsitos, apropiaciones y resignificaciones urbanas; con los procesos de construcción de identidad individual y adscripciones e identificaciones colectivas.”⁸

En este sentido, surge la necesidad de indagar en la comprensión e interpretación de las prácticas juveniles *cargadas de sentido*, puesto que sólo desde allí

⁷ CUBIDES Humberto et al. (eds). *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Universidad Central, DIUC, Siglo del Hombre, 1998, p. XII-XIII.

⁸ *Ibidem.*, X.

puede descubrirse otros aspectos diferentes a los económicos y políticos que participan en el funcionamiento de la dinámica cultural. Por esta razón, la presente investigación tiene la pretensión de involucrar el análisis semiótico de una práctica cultural juvenil, como el rito de enterramiento producido por un grupo de jóvenes de la periferia sociocultural de Bucaramanga con ocasión del asesinato de uno de sus integrantes, a las investigaciones sobre juventud que se desarrollan en el país. El aporte de la semiótica, sumado al de los estudios antropológicos y sociológicos, se convierte en un soporte que permite develar la forma como los jóvenes participan en la construcción del sentido que tienen fenómenos sociales tales como la muerte y la vida presentes en las diversas formaciones culturales.

Al igual que otras prácticas semióticas urbanas producidas por el grupo de jóvenes tales como, la danza, las canciones, la moda, entre otras, el rito constituye una fuente de riqueza para la comprensión de la manera como el grupo construye, recrea y/o significa el mundo que percibe y siente. Asimismo, el análisis del ritual permite entender la forma como se estructura y funciona la identidad del grupo en particular y simultáneamente la naturaleza compleja de la cultura urbana dentro de la cual se desarrolla.

De otro lado, la realización de esta investigación también se apoya en el interés de (i) continuar con el estudio de practicas rituales como objetos semióticos en los programas de investigación de la Maestría en Semiótica de la Universidad

Industrial de Santander⁹ y (ii) colaborar en la reducción de la distancia entre la teoría y la práctica semióticas que se desarrollan en los cursos de semiótica del programa de pre-grado y de posgrado de la Escuela de Idiomas de la UIS.

Las líneas de investigación que se han ofrecido en la Maestría, especialmente literatura y semiótica urbana, no se le ha prestado atención a las formas o mecanismos de la producción de la significación en el ritual, aunque si se ha tratado como un contexto dentro del cual se insertan otras prácticas (uso de joyas, gestualidades, maquillajes, accesorios de la moda, etc.). Esto, en parte, se explica por la posición periférica que ocupaba el ritual en la teoría semiótica a diferencia del papel que juega en otras disciplinas como la antropología o la sociología. Pareciera que el ritual fuera un objeto de estudio exclusivo de estas dos disciplinas; sin embargo, él, al igual que otras prácticas sociales, es una instancia generadora de sentidos culturales. Así pues, una condición esencial para que el ritual sea considerado como preocupación de la semiótica es entonces su carácter de generador de sentido. El ritual viene a tomar una importancia relativa dentro de los análisis semióticos a partir del estudio de la teatralidad artística y cotidiana y en los actuales análisis de los hábitos de los consumidores dentro de la semiótica del marketing y de la publicidad.¹⁰

⁹ Ya el ritual ha sido abordado, en las investigaciones de la maestría, en los trabajos desarrollados bajo la anterior línea de investigación llamada "Teatralidad cotidiana".

¹⁰ FONTANILLE Jacques et Alessandro ZINNA (sous la direction). *Les objets au quotidien*. Recueil. Limoges : PULIM, 2005. FLOCH Jean-Marie. *Sémiotique, marketing et communication. Sous les signes les stratégies*. Paris : PUF, 3^e éd. 1990.

No obstante, este rasgo del ritual como escenario productor de sentido no es la única condición para la consideración del ritual como objeto de análisis semiótico. Además, se necesita determinar cómo se articulan específicamente las tres lógicas semióticas (la cognición, la acción y la pasión) para la producción de la significación en una práctica ritual. Así pues, desde el análisis semiótico del rito de enterramiento no sólo puede develarse el sentido que tiene la muerte violenta de un compañero para el grupo de jóvenes de la periferia sociocultural de la ciudad, sino también colaborar en la construcción de un modelo semiótico que permita identificar los esquemas de la organización y manifestación de la significación en las prácticas rituales.

En segundo lugar, la investigación pretende mostrar el alcance de la semiótica del discurso en el análisis de una práctica semiótica particular como el rito de enterramiento. A pesar de los avances en el terreno epistemológico, teórico y metodológico, la semiótica del discurso se mantiene aún distante de la práctica descriptiva y analítica de los estudiantes y profesores de la Universidad Industrial de Santander interesados por la comprensión de la construcción del sentido de las diversas prácticas discursivas verbales y no verbales¹¹. De esta manera, el

¹¹ Respecto de las tesis producidas en la Maestría en semiótica de la Universidad Industrial de Santander, sólo una de ellas presenta la importancia del modelo de la semiótica del discurso en el análisis de "las representaciones del educador en el discurso de los estudiantes". En: ARO-

trabajo investigativo se convierte en lo que el investigador brasileiro Luiz Tatit denomina “obra intermedia”, es decir, un texto que sirve como frontera de traducción de las conquistas de la semiótica del discurso y la semiótica tensiva en el análisis de la significación de cualquier proceso semiótico.

1.3. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

Con base a la formulación y justificación del problema, podemos definir el objetivo general y los objetivos específicos de la investigación:

1.3.1. Objetivo general

Describir y explicar, desde la semiótica, la forma como se produce la significación en el rito de enterramiento que desarrolla un grupo de jóvenes de la periferia sociocultural con ocasión del asesinato de uno de sus integrantes.

1.3.2. Objetivos específicos

- A partir de los aportes de la antropología y la sociología, establecer los elementos que permiten clasificar una práctica humana como ritual.

CHA, Gisela. Las representaciones del discurso del educando en los estudiantes como objeto de investigación semiótica. Bucaramanga: Maestría en semiótica, Universidad Industrial de Santander, 2004. Otras investigaciones de esta maestría, después del año 2000, han tocado algunos elementos de la semiótica discursiva, tensiva y pasional, pero sin llegar a poner en práctica los modelos de descripción y metarepresentación que esta perspectiva propone.

- Identificar las particularidades del enterramiento como una práctica ritual a partir de las descripciones dadas por los informantes de la investigación.
- Analizar el ritual del enterramiento como una práctica semiótica a partir del modelo de la semiótica del discurso.
- Determinar elementos de la dimensión actancial, pasional y cognitiva del ritual del enterramiento como elementos determinantes del sentido de la práctica ritual.
- A partir del análisis del ritual, identificar elementos axiológicos de la cultura en la que se desenvuelve el grupo de jóvenes.

2. METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

Según Iuri Lotman, representante de la Escuela semiótica de Tartu-Moscú, la estructura del aspecto semiótico de la cultura es contradictoria. De un lado, sus espacios se constituyen por la traducción constante de los lenguajes diversos que la conforman. De otro, cada uno de esos lenguajes aspira a apoderarse del núcleo cultural y apoderarse de los demás en una época concreta. Así pues, el funcionamiento de la cultura se sostiene sobre el diálogo de procesos dinámicos y reguladores entre su centro y su periferia, lo cual dota a la cultura de un carácter más complejo en todas sus dimensiones. Esta realidad cultural

...ha hecho más difíciles los procesos metodológicos para conocerla en profundidad, conocimiento que necesitamos, sin alternativa posible, para lograr el progreso de la sociedad en la que vivimos. De aquí ha ido naciendo, en los últimos 25 o 30 años, una gran diversidad de métodos, estrategias, procedimientos, técnicas e instrumentos, sobre todo en las Ciencias Humanas para enfrentar esta realidad.¹²

Entre esos procesos metodológicos se cuenta con las metodologías cualitativas y las metodologías cuantitativas. Comprender la diferencia entre ellas implica tomar en consideración las perspectivas teóricas sobre las que se sustentan. De un lado, el enfoque cuantitativo tiene sus raíces en el positivismo; de otro, el enfoque cualitativo toma como base los fundamentos de la fenomenología. Mien-

¹² Cf. MARTÍNEZ Miguel. La investigación cualitativa. Razón de ser y pertinencia. En : Revista CONCIENCIACTIVA21, No.10 (Octubre 2005), [en línea]. < www.concienciaactiva.org/ConcienciaActiva21/conciencia10/3.pdf >. (Página consultada el 12.06.2006).

tras los positivistas “buscan los *hechos o causas* de los fenómenos sociales con independencia de los estados subjetivos de los individuos”¹³, el fenomenólogo tiene la pretensión de identificar y comprender la naturaleza y estructura dinámica de los fenómenos sociales que surgen en las diferentes formaciones culturales desde el punto de vista del actor social.

La presente investigación se plantea bajo la luz de la perspectiva fenomenológica. En este sentido, lo que se busca no son las causas de la producción del ritual en disyunción de los sujetos que lo practican. Por el contrario, esta investigación cualitativa se orienta hacia la comprensión e interpretación de los objetos, estados, acciones y pasiones puestos en relación por el grupo de jóvenes para la construcción de la significación del ritual. La investigación cualitativa permite, a través de métodos como la observación y las entrevistas, que el investigador no sólo recoja datos descriptivos que le sirven como soporte para el abordaje analítico del ritual; sino que también él pueda involucrarse en encuentros cara a cara con el grupo de jóvenes que participan como informantes, lo cual le posibilita complementar la información en el momento mismo de la interacción.

Además, la adopción de esta metodología de investigación le brinda la posibilidad al investigador de reconocer, a través del análisis de los relatos producidos por los jóvenes sobre su participación en los rituales de enterramiento y la parti-

¹³ TAYLOR S.J., y BOGDAN R. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Barcelona: Paidós, 1975, p.15.

cipación de él mismo como observador en un ritual concreto, las representaciones que el grupo tiene del otro, de sí mismo, de la vida y de la muerte. En esto consiste la relevancia del carácter humanista del método cualitativo que según Taylor y Bogdan¹⁴ se opone a las frías ecuaciones estadísticas que dejan fuera el aspecto humano de la vida social.

Una de las características de esta metodología de investigación es la interrelación del investigador y el objeto de investigación. A diferencia del enfoque cuantitativo, en la investigación cualitativa el sujeto y el objeto mantienen un diálogo constante que enriquece el proceso investigativo. La investigación no pretende llegar a la construcción de una abstracción universal, ni a una verdad única desde la posición del investigador o desde categorías predeterminadas sobre el funcionamiento del rito de enterramiento. Por el contrario, el contacto continuo con los jóvenes y sus relatos sobre la experiencia en el ritual así como la participación del investigador como observador en una práctica ritual concreta, han determinado la orientación del análisis de la emergencia del sentido del rito en cuestión. En suma, aunque los aportes de disciplinas como la antropología y la sociología son relevantes para el estudio del ritual, el sentido de esta práctica semiótica no está predeterminado ni el investigador puede dar cuenta de él sin tomar como punto de partida la perspectiva de los sujetos que lo practican y la situación en la que se produce.

¹⁴ Ibid., p. 16.

De acuerdo con este marco general, a continuación se presentan las etapas que hicieron parte de esta investigación cualitativa.

2.1. LA CARACTERIZACIÓN DE LOS INFORMANTES

Teniendo en cuenta el objetivo de la presente investigación se decidió inicialmente recolectar descripciones orales de un grupo de jóvenes en particular sobre su experiencia en los ritos de enterramiento que se producen con ocasión del asesinato de uno de los integrantes de dicho grupo. Para ello, se seleccionó un grupo de informantes buscando diferentes experiencias de vida en ritos de este tipo, sin utilizar un criterio de representatividad estadística. Por razones de proximidad el investigador encontró a Jairo, un joven medio de quien se logró el acercamiento a un grupo juvenil, cuyos integrantes, todos hombres, son habitantes del barrio El Reposo (un barrio estrato dos que pertenece al municipio de Floridablanca, Santander). Estos jóvenes mantienen un vínculo grupal desde hace aproximadamente 10 años, y durante ese tiempo han asistido a varias ceremonias de enterramiento de amigos asesinados.

Con la ayuda de Jairo se acordó una cita, el día 22 de enero de 2002, para la primera reunión con el grupo de informantes y establecer los objetivos y la metodología del encuentro. Aunque el propósito de la reunión se orientó a la recolección de las descripciones orales de las experiencias de los jóvenes sobre el rito en cuestión, también se consideró necesario reconocer los elementos que sos-

tenían la unión de todos los integrantes del grupo. Respecto de la metodología, gracias a las sugerencias de Jairo se optó por el diseño y aplicación de una entrevista abierta oral y grupal por considerarla la técnica más adecuada para el primer encuentro con el grupo.

Una de las razones dadas por Jairo apuntaba a que el grupo lograba mayor espontaneidad cuando estaban reunidos y, de otro lado, a los integrantes les gustaba escribir poco por las dificultades que tenían frente a esta forma de expresión debido al bajo nivel de escolarización. A partir de la entrevista oral, abierta y grupal se constataron características particulares del grupo, tales como, el promedio de edad, el nivel de escolarización, el tipo de labor y el sector en el trabajo, las prácticas y usos de bienes culturales, el uso de un argot propio del grupo y el lugar donde habitan.

El promedio de edad del grupo de informantes era de 25 años y la mayoría sólo había logrado el nivel de escolaridad básico de primaria. Debido a esto, los integrantes del grupo se desempeñaban como operarios en el sector del calzado y la panadería, y como repartidores de productos lácteos. De otro lado, las actividades que marcan los relatos y las experiencias del grupo están constituidas por la preferencia por la música cumbia, un género musical que no coincide con los

que forman parte de los gustos de otras formas de agrupación juvenil y social en general¹⁵.

Se constató que el grupo se caracteriza por una moda con tres elementos fundamentales: la camisa o camiseta de un color llamativo y preferiblemente con algún estampado, el pantalón ancho de tela dril o *jean*, normalmente con varios bolsillos, y las zapatillas deportivas de colores también llamativos, preferiblemente de marca *Nike* o *Adidas*. Junto a estas prácticas de escenificación cotidiana, se detectó el gusto por bebidas alcohólicas, como el aguardiente, el ron y la cerveza, y por sustancias alucinógenas como la marihuana. Asimismo, la conformación y el funcionamiento del grupo están asociados a la constitución de un territorio: ora en el sentido de un espacio físico tal como la calle, la esquina, la tienda, la miniteca, ora en un sentido simbólico sobre el que se instauran valores como la solidaridad, la lealtad y la confianza. En este territorio se crean y se re-crean las historias de vida y de muerte vividas por el grupo y contadas a partir de un argot similar al utilizado por los grupos juveniles de la periferia urbana de Medellín.

¹⁵ La cumbia es un género musical de origen peruano que según el investigador peruano Quispe Lázaro, se origina a comienzos de los años 70'. Este género musical es una fusión de la cumbia colombiana, la música tropical y el Huayno, un ritmo musical del folclor peruano. Entre los grupos más destacados de la cumbia peruana se encuentran: Los Destellos, Los Ecos, los Pakines, los Mirlos, Chacalón y la Nueva Crema, Los Shapis y El Grupo Alegría. Los temas predilectos por estos grupos son el amor y la lucha por la supervivencia del habitante de la sierra que llega a la ciudad y no encuentra oportunidades para trabajar o estudiar.

2.2. RECOLECCIÓN DE LA INFORMACIÓN

2.2.1. Fase inicial

Inicialmente se prepararon una serie de preguntas que orientaran una conversación con el grupo de informantes referentes a variables como la edad, la ocupación, el número de participaciones en ritos de enterramiento y sobre los elementos y acciones que los diferenciaban de otros grupos. Luego, se diseñó una entrevista grupal a partir de una pregunta descriptiva que indagaba principalmente por las acciones, objetos y pasiones que formaban parte del entierro así como la existencia de una posible organización del mismo. La pregunta fue la siguiente: *¿cómo se desarrolla la ceremonia de enterramiento de un amigo que ha sido asesinado?*

El primer encuentro con el grupo de informantes se realizó el domingo de enero de 2002, en un bar ubicado en el barrio Los Alares, un sector circunvecino del Reposo. Una vez se completó el grupo, Jairo hizo la presentación de cada uno de los integrantes de la reunión y luego se expuso el propósito de la misma. Después, Jairo pidió unas cervezas y uno de ellos sacó unos discos compactos de una bolsa y le pidió a la administradora del bar que iniciara su reproducción. La música reproducida pertenecía al género musical cumbia peruana, así lo afirmó el dueño de la música quien dijo el título de la canción que estaba sonando mientras los demás empezaban a cantarla. De esta manera, la música permi-

tió la creación de un ambiente propicio para que los informantes pudieran conversar con tranquilidad. Así pues, la conversación inició con la pregunta sobre los rasgos que tiene el grupo, por ejemplo, los consumos culturales que lo identifican de otros. Las respuestas dadas hicieron posible la caracterización del grupo expuesta en líneas anteriores (*cf. supra*, 2.1. La caracterización de los informantes).

Una vez resuelta estas primeras inquietudes, se hizo la pregunta sobre el desarrollo del ritual de enterramiento. Inmediatamente, uno de los jóvenes empezó a contar con detalles la historia de lo que lo que sucedió en el enterramiento de un finado cuyo alias era “el burro Giovanni”. Por ejemplo, el nombre de la canción que ese día se reprodujo, el nombre o seudónimo del joven que hizo los disparos al final del ritual y el excesivo consumo de diversos tipos de drogas alucinógenas y bebidas alcohólicas. Un aspecto relevante de la conversación fue el alto grado de atención que los participantes tuvieron respecto de las narraciones de los compañeros, lo cual permitió que en varias ocasiones la información incompleta de uno de ellos fuera ampliada por otro.

Al terminar las intervenciones uno de los jóvenes hizo una pregunta al compañero del lado que se convirtió en una pregunta importante, no sólo de la reunión sino también de la investigación. La pregunta se enmarcaba en una situación hipotética: *¿Cómo le gustaría que fuera su entierro?* Inmediatamente, el amigo respondió: *Ese día que me pongan la canción “Por dinero, por amor”, que fumen*

*marihuana al piso, que se emborrachen y que echen plomo*¹⁶. A lo que los asistentes respondieron con carcajadas.

Luego, cada uno de los informantes empezó a responder la misma pregunta y se descubrió que todos incluían el mismo tipo de objetos y acciones en sus descripciones, como por ejemplo, la selección de una canción cumbia específica. Al preguntárseles sobre el porqué de la selección de la canción cumbia respondieron que cada uno de ellos tenía una canción cumbia predilecta y todos en el grupo sabían cuál era, así que el día del entierro debían reproducirla. Esto despertó el interés en el investigador de averiguar sobre las temáticas de las canciones seleccionadas y se notó que a diferencia de otras ceremonias de enterramiento a las cuales se había asistido, en ésta las canciones que se reproducían no tenían nada que ver con el campo semántico de la muerte. Finalmente, se les resaltó el agradecimiento por la cooperación de todos en la reunión y se les hizo ver el interés de seguir conversando con ellos para profundizar en algunos aspectos que se consideraran necesarios.

A partir de esta experiencia, se seleccionó una información básica sobre los rasgos que construyen la identidad del grupo y sobre las descripciones del ritual de enterramiento. Estas informaciones fueron corroboradas en encuentros sucesi-

¹⁶ Los términos o frases que aparece en *itálicas* son parte de los enunciados producidos por los informantes de la investigación.

vos con los informantes y con la observación del desarrollo del ritual y son las que han sido presentadas en “La caracterización de los informantes”.

Hasta aquí pueden asociarse las prácticas del grupo de informantes con las típicas de otras organizaciones juveniles a quienes los investigadores han denominado con el nombre de *parches*, *ñeros* u otros. Sin embargo, se ha tomado la decisión de no darles ningún nombre al grupo puesto que la atribución de estos nombres han adquirido en la cultura un carácter despectivo y vehiculan una serie de estigmatizaciones y estereotipos por encima de los matices, diferencias y rasgos propios a cada comunidad juvenil.

Con las descripciones del ritual, fue posible caracterizarlo a partir de una serie de fases de desarrollo: una inicial (ingreso al cementerio), una intermedia (consumo de drogas y audición de canciones, baile) y una final o de tiros al aire. Sin embargo, no era claro, a través de estas descripciones, el sentido de cada una de las acciones y la dimensión pasional que allí se producían. Por esta razón, se decidió diseñar una entrevista en profundidad y llevarla a cabo con cada uno de los informantes.

2.2.2. Entrevista en profundidad

Este tipo de entrevista fue seleccionada puesto que permite al investigador ampliar y profundizar la información dada por los informantes en el primer encuen-

tro; más específicamente, conocer el tiempo de duración que toma el ritual así como la opinión de los jóvenes sobre el sentido que tiene para ellos la ejecución las acciones que allí se desarrollan. En este orden de ideas se plantearon las preguntas básicas; sin embargo, se tuvo en cuenta que el desarrollo de la entrevista dependía en gran medida de las respuestas dadas por los informantes.

Para la realización de la entrevista en profundidad se solicitó, por medio de Jairo, la presencia individual de los informantes. Una vez acordada la hora y el sitio de las reuniones, normalmente en las noches y en tiendas o frente a los lugares de residencia de los informantes, se desarrollaron las conversaciones individuales con cuatro integrantes del grupo, pues los extensos horarios de trabajo de los demás impidieron su colaboración. Las reuniones individuales fueron tan enriquecedoras como la grupal y en uno de esos encuentros un joven invitó al investigador a la ceremonia de enterramiento de otro joven de 18 años, amigo de ellos, quien había sido asesinado la noche anterior por dos jóvenes que se movilizaban en una moto. El joven proporcionó las indicaciones para asistir al ritual, una de ellas fue la no utilización de materiales de registro (de video, de sonido o fotográfico), puesto que podría generar algún problema con los integrantes del grupo.

2.2.3. Observación directa del ritual de enterramiento

Teniendo en cuenta los dos encuentros anteriores con el grupo de informantes, se construyeron cinco categorías orientadoras para la observación del ritual de enterramiento: la distribución espacial, la duración del ritual, la organización y tipo de las acciones y la manifestación pasional de los integrantes del grupo. El investigador, ubicado a cierta distancia de donde se realizaba el ritual, pudo notar que las acciones que allí se realizaron no diferían de las descripciones dadas por los informantes.

2.3. ORGANIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN RECOLECTADA

La puesta en relación de las categorías orientadoras de la observación del ritual y de la información dada por los jóvenes durante las entrevistas permitió organizar la información obtenida alrededor de fases o etapas de la práctica:

- *Una etapa inicial*, que se lleva a cabo en el cementerio, específicamente frente a la tumba en la cual será sepultada la víctima. Esta etapa se caracteriza por el primer encuentro del fallecido, en el ataúd, y sus compañeros-dolientes.
- *Una etapa intermedia*, en la cual el grupo de amigos más cercanos al fallecido, al igual que su madre, se ubican alrededor del ataúd que está dispuesto frente a la tumba donde finalmente será introducido. Otro grupo de amigos

menos cercano a la víctima se localiza sobre la parte superior del panteón del cual forma parte la tumba. Esta etapa de la ceremonia ritual dura aproximadamente treinta minutos y en este transcurso los jóvenes reproducen, con la ayuda de un equipo de sonido, las canciones cumbias predilectas por el difunto. Asimismo, ellos inician el consumo colectivo de sustancias alucinógenas, como la marihuana, y de bebidas alcohólicas, como el aguardiente, mientras los amigos más cercanos expresan una serie de enunciados dirigidos a la “presencia” asesinada. Por ejemplo, para referirse a la preferencia musical de la víctima: *Ñerito, pille la suya*¹⁷; para el juramento público de la venganza, los actores dicen: *Hoy murió un inocente, mañana morirá un culpable*.

- *Una etapa final*, que se caracteriza por la ejecución de unos disparos al aire producidos por un integrante del grupo en el momento de introducir el féretro en la tumba. Luego, la tumba es sellada y el grupo de jóvenes salen del cementerio.

Las dos entrevistas y la observación del rito de enterramiento fueron claves para la definición del ritual como un objeto semiótico. Tal como se demuestra con la organización de la información recolectada a través de las técnicas anteriores, el ritual es una *práctica social* en la cual las actividades humanas realizadas por el grupo de jóvenes tales como el acto de hablar, de escuchar música, de fumar o

¹⁷ La paráfrasis de esta expresión sería: *ñerito, aquí tiene su canción*.

de beber, así como las pasiones y los objetos que allí están implicados adquieren un sentido para sus participantes; éste está sustentado en el propósito colectivo de mantener la unión y solidaridad grupales frente a un acontecimiento como la muerte violenta de uno de los integrantes.

3. MARCO TEÓRICO

Definido ya el problema de investigación y una descripción inicial del corpus, se hace necesario plantear el fundamento teórico y, con ello, la perspectiva analítica (semiótica) con que se hace la aproximación al objeto. El marco teórico que sustenta esta investigación se organiza a partir de tres componentes fundamentales, cada uno de los cuales sirve de base par comprender cómo se construye la significación en el ritual de entierro. Como hemos dicho, éste es desarrollado por grupo de jóvenes de la periferia sociocultural de Bucaramanga con ocasión del asesinato de uno de sus integrantes. Primero, se expone una revisión de la naturaleza y funcionamiento del rito dado por los estudios antropológicos con el fin de establecer los elementos que permiten clasificar una práctica humana como ritual. Luego, a partir de lo planteado, se presentan las particularidades del entierro que nos ocupa como un rito. Finalmente, se explica el modelo semiótico adoptado desde el cual se hace el análisis de la organización de la significación del ritual como práctica semiótica.

Precisemos desde ya que una práctica semiótica es cualquier acto humano que se muestra como portador de significados diferentes a la simple identificación misma del acto. En otros términos, una práctica semiótica no sólo puede ser identificada *como tal* (*ir a cine, una conferencia, una cuña publicitaria, una novela, ir a misa, cenar en familia*), sino como una organización de significado que va

más allá de ese reconocimiento. Para ello, la práctica semiótica evoca o convoca otras formas semióticas diferentes a la designación de un comportamiento reconocido. Así, el acto de sepultar a un amigo muerto puede ser identificado como un acto funerario, pero las significaciones particulares de ese acto están en estrecha relación con la manera que el grupo que lo realiza interpreta cada una de las acciones y cumplen o no ciertas formas de “hacer” más o menos estereotipadas. El sentido de esa práctica está ligado, entonces, a la situación particular en que se realiza y a las relaciones de pertinencia que se establecen entre las diversas formas de expresión semiótica que allí convergen¹⁸ (vestimenta, desplazamientos, saludos al difunto, oraciones, cantos, danzas, etc.) y a las estructuras, incluso ideológicas, que definen y producen formas de interpretación y de actuar en el mundo.

3.1. NATURALEZA Y FUNCIONAMIENTO DEL RITO

Sin duda alguna, todo ritual es una *práctica social* en la cual el grupo participante dota de significación sus objetos, estados, acciones y pasiones con el propósito de mantener su unión y solidez colectiva de acuerdo con el sistema de valores

¹⁸ Cf. FONTANILLE Jacques. «Post-face. Signes, textes, objets, situations et formes de vie : Les niveaux de pertinente sémiotique ». In : FONTANILLE Jacques et Alessandro ZINNA (directores). Les objets au quotidien. Limoges : PULIM, Nouveaux Actes Sémiotiques, 2005, p. 193-203. El mismo documento puede leerse en: Site de la Revista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici [en línea]. Disponible sur : <http://www.associazionesemiotica.it/ec/pdf/fontanille_28_5_04.pdf>. (Página consultada el 17.08.2004).

propio de su colectividad. Los ritos, según el semiotista venezolano José Enrique Finol, cumplen

*[...] una función social y están estrechamente vinculados con las creencias, valores y procesos propios de la sociedad donde tal ritual se protagoniza, ritual que, a su vez, sufre las presiones y transformaciones que sufre la sociedad, al mismo tiempo que es instrumento de nuevas transformaciones promovidas a través de los instrumentos simbólicos con los que opera*¹⁹.

Esta estructura y funcionamiento del rito para Mèlich depende de cinco elementos esenciales: un espacio escénico, una estructura temporal, unos protagonistas, una organización simbólica y una eficacia simbólica, los cuales se estructuran sobre un rasgo primordial, su carácter significativo. Así, “los objetos en el espacio escénico poseen un valor y un significado simbólicos”²⁰, afirma el autor. El símbolo es un objeto portador de un significado²¹ con el cual los sujetos le dan sentido a sus acciones en el ritual. Es decir, que todos los objetos y las conductas de los participantes que hacen parte de las coordenadas espacio-temporales del ritual adquieren dentro de éste una doble valoración: la saturación de sentidos complementarios respecto de sus funciones primarias directas. En este sentido, un ritual es, en principio, una práctica semiótica, un escenario generador de sentido.

¹⁹ FINOL, José Enrique. “De niña a mujer... El rito de pasaje en la sociedad contemporánea”. En: Revista Cuadernos de la Universidad Nacional del Jujuy, No. 17 (julio 2001), p.173-174.

²⁰ *Ibidem.*, p. 90.

²¹ Sin embargo, no todo significado está asociado a una forma simbólica. El significado también hace parte de una forma signica. Para Cassirer, “el signo forma parte del mundo físico del ser; el símbolo es una parte del mundo humano del sentido”. Cf. CASSIRER, E. Antropología filosófica. México: FCE, 1987, p. 57. Cf. también MÈLICH, Joan-Carles, *op.cit.*, p. 64.

Así, la organización y eficacia simbólicas, dos elementos esenciales del rito; según Mèlich, son la base de la construcción tanto del espacio como del tiempo en el que transcurre una práctica ritual. Estos elementos funcionan gracias al acuerdo o consenso que establece el grupo practicante del rito. Según Mónica Wilson, “la forma de expresión en el ritual es convencional y obligatoria y allí se manifiesta el sistema de valores que predomina en la estructura grupal”²². La distribución espacio-temporal, la posición y el rol que cumplen los participantes en este marco de referencia, sus gestos, actitudes y emociones, la regularidad con que se ejecuta y su relación con circunstancias específicas²³, así como el valor que representan los objetos en él, están acordados por la colectividad. De este modo, “los ritos humanos tienen la particularidad de articular, según leyes y reglamentos de naturaleza simbólica, series de acciones, cada una de las cuales es un conjunto de gestos estereotipados”²⁴.

La organización y el funcionamiento del rito no aparecen totalmente dados de antemano, aunque su construcción es histórica; ellos no ocurren de forma innata, por el contrario, las formas que en él se entretajan sólo adquieren sentido sobre la base de una lógica simbólica y gracias al pacto establecido por el grupo que se actualiza en un tiempo y en un lugar concretos: los de la realización ritual

²² Citada por TURNER, Víctor. El proceso ritual. Madrid: Taurus, 1998, p. 60.

²³ Cf. SCARDELLI, Pietro. Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales. México: FCE, 1983, p. 57.

²⁴ *Ibidem*, 83.

concreta. Así, el sentido del rito, tal como lo afirma Mèlich, depende precisamente de las interacciones que establezcan los protagonistas del drama (de la situación del ritual y el ritual mismo) y el *consenso* que los une²⁵. Este consenso sólo se logra mediante la existencia de un tipo de saber compartido por los sujetos que interactúan en el ritual. Cuando Mèlich expresa que en el ritual la organización simbólica debe ser compartida por todos los actores²⁶ deja entrever la presencia obligatoria de una memoria común, no hereditaria genéticamente (como la que describe Iuri Lotman cuando define a la cultura como conjunto de textos dinámicos) y que no sólo hace posible ese tipo de orden, sino también su eficacia en el ritual²⁷. Desde esta perspectiva, el funcionamiento de una práctica comunicativa, como el rito de enterramiento, supone entonces la existencia de una memoria común de la colectividad en la cual se mantienen no sólo ciertas formas de proceder, sino las axiologías que constituyen el sentido común de la gente en el momento de la realización de los rituales.

Así por ejemplo, las conductas que se ejecutan en el rito de enterramiento desarrollado por un grupo de jóvenes de la periferia de Bucaramanga, tales como fumar, ingerir bebidas alcohólicas, cantar, hacer disparos al aire, poner sobre el

²⁵ MÈLICH, *op. cit.*, p. 90. (las cursivas son mías).

²⁶ *Ibidem*, p.91.

²⁷ Un ejemplo de esta eficacia simbólica, según Mèlich, es la creencia de los fieles en la transubstanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo durante la ceremonia católica. *Ibid.*, p.91. Por nuestra parte podemos citar las oraciones individuales o grupales de los estudiantes antes de presentar una evolución escolar, las consignas para fortalecer la unidad de grupo de los miembros de los equipos deportivos antes del juego o de la competencia y la asistencia del rezanderos para quitar el "mal de ojo" de los niños en Venezuela.

ataúd una grabadora con las canciones cumbia predilectas por el fallecido y dialogar con él, contienen o ponen de manifiesto los valores que forman parte de la memoria común del grupo, en este caso, la comunión y la solidaridad grupales necesarias para enfrentar la pérdida ocasionada por la muerte violenta de uno de sus miembros. Fuera del rito, estas acciones serían sólo unas conductas prácticas, teleológicas o simplemente instrumentales; dentro de él, donde ellas se articulan, gracias al acuerdo pactado por el grupo de jóvenes, estas acciones se llenan de una carga de sentido particular. La organización y eficacia del contenido significativo de las acciones del ritual dependen del sistema de valores que hace parte de la *memoria* cultural del grupo.

La *memoria*, como dispositivo estructurante de la cultura, dota al comportamiento ritual de una característica esencial: la organización en modelos repetibles.

La repetitividad de los modelos permite y facilita las interacciones ordenadas poniendo a disposición de cada individuo informaciones sobre la naturaleza de determinados eventos, o sobre las intenciones de los demás individuos participantes; sustancialmente el comportamiento ritual permite hacer previsiones y por lo tanto realizar elecciones²⁸.

Sólo la memoria colectiva o sistema cognoscitivo hace posible la creación y la producción convencional de las acciones, así como las reglas que determinan su orden en el proceso de interacción grupal que se vive durante la ceremonia ritual. El dispositivo inteligente de la cultura permite la construcción del marco de

²⁸ MÈLICH, *op. cit.*, p. 32.

referencia del ritual que une a sus participantes no sólo desde el punto de vista cognitivo, sino también desde la dimensión pasional.

En el ritual, las emociones también adquieren una doble valoración. Al lado de su significado práctico se vuelve también perceptible su significado convencional. Así ocurre con los gestos rituales de alegría en el banquete, que incrementa en sentido a toda la conducta o práctica semiótica. Surge la necesidad de aprender o de ostentar la conducta alegre o trágica y la habilidad de distinguirlas y comprenderlas²⁹. Por ejemplo, el *odio* que surge de la primera etapa del ritual de entierro objeto tiene, tal como se explicará más adelante, un triple funcionamiento: pertenece tanto a la dimensión de la acción como a la dimensión de la afectividad y de la cognición; es decir, a los tres regímenes de la discursividad semiótica (acción, pasión y cognición)³⁰. La memoria colectiva del grupo exige a sus integrantes el aprendizaje de esta conducta pasional como una respuesta semiótica que representa o teatraliza en el rito la ofensa sufrida por los miembros del grupo ante la amenaza ocasionada por el agresor o asesino de uno de sus compañeros. El arrebató pasional es sustituido así por su representación semiótica en el ritual y este proceso de duplicación se da por el acuerdo colectivo (acción), donde no sólo se teatraliza lo que se siente afectivamente, sino donde se teatralizan las pasiones que alguno de los participantes no experimenta realmente o, al me-

²⁹ LOTMAN, Iuri. La semiosfera II. Madrid: Cátedra, 1998, p. 157-158.

³⁰ FONTANILLE, Jacques. Semiótica del discurso. Lima: Universidad de Lima y Fondo de Cultura Económica, 2001. Cf. especialmente el capítulo quinto.

nos, no con la intensidad esperada: algunos dolientes que participan en el ritual y que se acogen a la fórmula de ostentación de la pena pueden, en el fondo, estar más o menos afectados por la pérdida de un miembro del grupo. Dicho de otro modo, la puesta en marcha de esa *representación* o teatralización del afecto durante la ritualidad es una acción que presenta, o hace pública, la transformación de los estados pasionales y del mundo dentro del proceso estado inicial-transformación-estado final, todo ello dentro de las fórmulas prescritas por el ritual que busca a encauzar simbólicamente y de manera comunitaria las fuerzas humanas, independientemente del grado de intensidad de ellas.

Tal como se verá en otro capítulo de esta investigación, la construcción del rito de entierro se da sobre la base de la pasión del honor, una pasión que concierne al *ego* del sujeto y que convencionalmente se entiende como un afecto. El asesinato de un integrante del grupo de jóvenes representa para éste la violación del honor pactado convencionalmente con otros grupos. Así, las acciones y pasiones que aparecen en el rito obedecen a una búsqueda de la restauración del honor perdido por la amenaza sufrida. De este modo, tenemos que la dimensión afectiva de los dolientes está intervenida por un código ritual aprendido socialmente y que constituye una manera cognitiva para captar y representarse el mundo.

El saber colectivo, la aureola que cubre las acciones rituales, se estructura a partir de la relación entre el rito y el mito. “El símbolo nos conduce al mito, y éste a

las instituciones y a los rituales. El rito es una repetición del mito³¹, afirma Mèlich. La función de este último “es ser un paradigma, un modelo de todas las acciones y decisiones humanas. El mito es lo que da sentido, es un horizonte de inteligibilidad³². Así, la estructura mitológica sostiene el funcionamiento del rito y sólo desde ella se garantiza la cohesión de un grupo humano en torno a un modelo que le permite conservar y compartir las experiencias que para él tienen sentido. Esta tarea de conservación de la experiencia es desempeñada por el papel que cumple el dispositivo inteligente de la cultura. Tal como afirma Lotman en la descripción de la dinámica de la cultura, el ritual desempeña un papel fundamental la organización de la memoria colectiva y el ritual es un mecanismo que hace partícipe al individuo de la memoria del grupo³³. El ritual sólo se desarrolla como actualización del conocimiento mitológico, pero al mismo tiempo, sólo la ejecución del ritual posibilita la conservación del saber mitológico en la colectividad, lo que hace comprable esta relación a la de la dinámica la lengua con respecto de los textos que la manifiestan. Así, rito y mito son elementos constituyentes de la cultura como esfera de la vida social y simbólica, como espacio de resolución de la supervivencia sobre la base del sentido común, ese conocimiento local complejo cuya lógica es compleja e irreducible a los principios de una racionalidad positivista.

³¹ MÈLICH, *op. cit.*, p. 87.

³² *Ibidem*, p. 72.

³³ Cf. LOTMAN, Iuri. “Sobre la dinámica de la cultura”. En: *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*. Madrid: Cátedra – Frónesis, 1998, p. 195.

3.2. EL RITO DE ENTERRAMIENTO

El ritual se convierte en una práctica semiótica que puede condensar, organizar, conservar y compartir la experiencia humana dentro de un tejido cultural. Una de estas prácticas rituales es el rito de enterramiento que desarrolla un grupo de jóvenes de la periferia sociocultural de Bucaramanga con ocasión del asesinato de uno de sus integrantes. Este tipo de ritos puede considerarse como un rito de paso, de acuerdo con la clasificación propuesta por Arnold Van Gennep. Según este autor, los grupos viven una sucesión de cambios tales como el nacimiento, el matrimonio y la muerte, los cuales no ocurren sin generar una molestia en la vida de la sociedad y del individuo; ellos son acontecimientos que suscitan no sólo respuestas cognitivas, sino una dinámica de los afectos y un desencadenamiento de acciones. A raíz de ello, los ritos de paso surgen como ceremonias colectivas “cuyo propósito esencial es capacitar al individuo para pasar de una posición definida a otra igualmente bien definida”³⁴ con el fin de evitar colapsos en la armonía grupal. De esta manera, la unión del grupo es esencial para reducir los efectos perjudiciales que ocasiona en su vida el paso de un estado o posición a otra, en este caso, del paso de la vida a la muerte.

Este proceso de tránsito de una situación social a otra constituye la característica esencial de la categorización de los rituales que hace el investigador y es

³⁴ VAN GENEPE, Arnold. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960, p.3.

identificado con un paso territorial en un área espacial y simbólica³⁵. Para el caso del rito de entierro, el cementerio se convierte en este pasaje territorial. Sin embargo, la forma como se distribuye este espacio difiere de acuerdo con el funcionamiento de la estructura social de la cultura en la que se inserta el ritual. Afirma Louis-Vincent que

[...] si bien todo el mundo está destinado a morir, no se muere siempre de la misma manera; ni se concibe la muerte en todas partes de la misma manera. Ya sea testigo o actor, el drama no se concibe, se representa y se vive según los mismos modelos³⁶.

Aspectos tales como el sexo, la edad y la posición social del difunto también influyen en las variantes que pueden encontrarse en la organización de los ritos de entierro. Para el caso del rito de entierro en cuestión, la posición social del difunto, es decir, su vínculo grupal, el sexo, las causas de su muerte y la memoria cultural dotan al rito de una organización particular tal como se expuso en el capítulo anterior.

Como se puede ver, el ritual no sólo se caracteriza por tener una estructura compuesta por elementos espacio-temporales, actores, objetos, acciones, pasiones y conocimientos particulares, sino también por cumplir una función social. Para Turner, defensor del enfoque de la teoría ritual en las ciencias sociales, “los

³⁵ *Ibidem*, p. 18.

³⁶ LOUIS-VINCENT, Thomas. Antropología de la muerte. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p.160.

procesos rituales tendrían la finalidad de mantener el orden por medio de la resolución de conflictos existentes entre los distintos principios de organización social³⁷.

Para sustentar esta afirmación, el autor propone un modelo para el estudio del ritual como *drama social*. Según él, los dramas sociales suceden en todos los niveles de organización social, desde el Estado a la familia y se originan siempre en una situación conflictiva que luego se despliega en tres fases esenciales. A saber,

- la degeneración de la situación conflictiva en una crisis y en la excitante fluidez de una emoción intensa colectiva;
- la invocación de las formas ritualizadas de la autoridad cuya función es la de contener el conflicto y reproducirlo pacíficamente;
- la conclusión o *sanción*: si las formas rituales tienen éxito, la brecha generada por el conflicto se cicatriza, pero si ello no ocurre, y se acepta que el conflicto no tiene remedio, las cosas concluyen con un final infeliz.

³⁷ TURNER, op.cit, p.91.

Este recorrido permite asumir el ritual como un proceso de transformación de una situación inicial-conflictiva en otra situación que puede desmontar el conflicto y construir una salida estructural para el mismo. Sin embargo, aunque el esquema de Turner y los aportes de los investigadores que han seguido su enfoque puedan ser susceptibles de críticas (dado que no todo conflicto social puede considerarse como un ritual y reducirse tan esquemáticamente), él sirve como base para el estudio de la estructura y funcionamiento del ritual en la sociedad. Para nuestro caso, el ritual de entierro puede ser abordado con estos principios que permiten entrar a un análisis de los procesos de significación que emergen de dicha práctica. Se hace necesario entonces establecer un diálogo entre la mirada antropológica y la de una disciplina como la semiótica del discurso, la cual ofrece un modelo riguroso que permite aprehender el recorrido generativo de la significación que se organiza, sobre la base de la heterogeneidad del mundo, en las prácticas discursivas como el rito de entierro.

3.3. DISCURSO Y SIGNIFICACIÓN

Existen dos maneras de aproximación al estudio de la significación que conviene revisar como punto de partida para la comprensión del modelo de análisis que propone la semiótica del discurso. Estos dos enfoques se apoyan en la relación discurso y lenguaje. En el primero, el discurso se considera como la materialización del lenguaje, específicamente el lenguaje verbal. De esta idea se desprende una suposición común según la cual sólo la existencia de un código posibilita la

construcción de los discursos. Tal idea lleva a la adopción de un punto de vista sobre la manera como se construye la significación. Así, si el código precede al discurso, el primero dota de significación al segundo. Por tanto, el estudio de la significación se orienta no hacia el estudio del discurso en sí, sino hacia el estudio del código, es decir, hacia el estudio de la organización de las unidades establecidas convencionalmente en la memoria colectiva bajo la forma de un sistema de posiciones diferenciales. Desde este enfoque, se considera que la significación solo es aprehensible en los procesos de codificación y decodificación. Es decir, en los procesos por los cuales a unos contenidos establecidos de manera convencional por el sistema le asociamos unas formas específicas igualmente establecidos en el sistema y viceversa. Sin embargo, tal como lo afirma Fontanille, “los procesos de codificación y decodificación de los lenguajes no nos dicen nada del proceso de significación que es puesto en marcha por los actos del discurso”³⁸. Según este autor, a este enfoque estático se opone un enfoque dinámico sensible, el cual fundamenta la adopción del modelo propuesto por la semiótica tensiva y del discurso.

Si en el primer enfoque el código precede al discurso, en el segundo el código no aparece dado de antemano. Primero nos encontramos envueltos en las prácticas discursivas y sólo a partir de ellas podremos reconstruir los diferentes códigos. Desde esta perspectiva, el estudio de la significación no se dirige hacia el estu-

³⁸ FONTANILLE, *op. cit.*, p. 27.

dio de la estructura de un código específico. Por el contrario, se orienta hacia el análisis de “los actos y las operaciones que están involucradas en la construcción de la significación viviente producida por los discursos concretos”³⁹. Así, mientras en el primer enfoque, el código se mantiene estático, en el segundo, éste es deformado y/o enriquecido por el discurso en acto. Bajo esta última concepción, el discurso no se contenta con hacer uso de las unidades del sistema, puesto que él se organiza sobre sus propias leyes y por tanto tiene sus propios efectos de sentido. Es así que el discurso en acto involucra elementos verbales y no verbales, es una praxis sincrética. En las siguientes líneas se exponen las diversas condiciones y niveles que componen el recorrido generativo de la significación para la semiótica del discurso.

Para la semiótica del discurso la sensorialidad y la percepción son las condiciones elementales de la significación, dado que todo proceso semiótico tiene raíz en la experiencia de un cuerpo sensible y que ocupa un lugar en el mundo. En el devenir del tiempo, ese cuerpo o presencia sensible e inteligente intenta articular lo que acontece en su universo interior (afectado por el mundo exterior) con las formas que le permiten manifestar eso que le acontece. Por ejemplo, un gesto, un movimiento, una palabra manifiesta aquello que acontece en la relación de la experiencia sensible con el mundo, de modo que toda experiencia es “figurada” o manifestada de manera que pueda ser “leída”, percibida por la alteridad. Cuando

³⁹ *Ibidem.*, p.28

alguien saluda con un movimiento de la mano a otra persona, el gesto del saludo es una figura que manifiesta no sólo el deseo de contacto de quien toma la iniciativa del saludo, sino también el hecho de que ha reconocido, en el mundo (espacio y tiempo) que le rodea, algo o alguien hacia quien dirigirse y mostrarse: para ello recurre a la figuración de ese complejo de sentido y de intencionalidad con simple gesto de levantar la mano y agitarla a la vista de la persona reconocida.

Consecuentemente, cualquier práctica semiótica es un actuar que consiste en expresar por medio de figuras organizadas inteligentemente aquello que acontece en la sensibilidad de la presencia sensible en relación con el mundo en que vive. La semiosis es, entonces, un acto, lo mismo que todos los procesos complejos que se fundamentan en este principio fenomenológico. La significación emerge de la percepción y se articula sistemáticamente en tres niveles semióticos donde se van haciendo más complejas, dado que si bien la sensibilidad y la percepción están en la base de las prácticas semióticas, éstas no se reducen a lo que ocurre en la corporeidad. Como es bien sabido desde la tradición de Greimas y los continuadores de las investigaciones de la llamada Escuela Semiótica de París que desembocan en la semiótica tensiva o dinámica, esos tres niveles de producción generativa del discurso son:

- *El nivel tensivo* o nivel del encuentro perceptivo y sensible entre las presencias que ponen en marcha la significación sobre la construcción de valencias y sistemas de valores de base.
- *El nivel narrativo–transformacional* o de la transferencia de los valores producidos en el plano de las interacciones tensivas al universo de las operaciones efectuadas entre los actantes del discurso. Este nivel involucra las relaciones de junción entre los actantes, las transformaciones de estado y de pasiones, y los programas narrativos.
- *El nivel discursivo* o nivel de las relaciones isotópicas que fundamenta la presencia de los actores discursivos en programas figurativos y temáticos.

El pasaje generativo de un nivel a otro garantiza la coherencia de la tarea semiótica en busca del análisis del recorrido del sentido que emerge de una práctica semiótica como el ritual de entierro.

3.3.1. El nivel tensivo

La percepción inicia a partir de la toma de posición que realiza un cuerpo vivo, presencia sensible intencionada, frente a otra presencia del mundo. Esta posición perceptiva establece la separación de un dominio perceptivo exterior y un dominio perceptivo interior entre los cuales se va a instaurar la articulación que

da base a los procesos semióticos. En el segundo se lleva a cabo la sensación y es el primer escenario de los afectos. En el primero se dan las formas para expresar de modo inteligible lo que acontece, los *événements* que alteran la continuidad del devenir. Así, la articulación de ambas dimensiones permite la manifestación de los contenidos de la percepción, la elaboración de los conceptos, la enunciación de las impresiones, emociones, pasiones y sentimientos. Solo la toma de posición del cuerpo vivo hace posible el proceso semiótico, es decir, el proceso por el cual los dos dominios son puestos en relación.

Para la semiótica tensiva, esta descripción abstracta de la toma de posición del sujeto de la percepción se denomina propioceptividad. Así, el cuerpo propio o propioceptivo se convierte en la envoltura sensible que determina el primer acto de la instancia del discurso: la toma de posición que determina la división entre los dos universos perceptivos que luego se convertirán en los dos planos del lenguaje. Esta instancia de discurso, como se sabe, comporta un pequeño número de propiedades: una posición, un campo, actantes, y efectúa los actos elementales de la enunciación: la posición deíctica y las diversas operaciones que permiten delegar la enunciación y organizar los planos de dicha enunciación (embragues y desembragues)⁴⁰. Desde su estructura profunda, el discurso, como unidad de análisis semiótico, se presenta como “una enunciación en acto, y este acto, en principio, es ante todo un acto de presencia: la instancia del discurso no

⁴⁰ Cf. FONTANILLE, *op. cit.*, p. 72

es un autómata que ejerce una capacidad del lenguaje, sino una presencia humana, un cuerpo sensible que se expresa⁴¹. La instancia del discurso es también la perspectiva desde la cual se enuncia, se predica sobre algo o se produce una práctica semiótica o un discurso.

El cuerpo propio, la presencia sensible e intencionada, se manifiesta, en términos de la semiótica del discurso, como una *mira* dirigida hacia algo, sea hacia la misma presencia atenta, sea hacia el mundo en que ella está inmersa y a la relación que con él produce. Es decir, *la mira* se convierte en una de las operaciones perceptivas mediante la cual se realizan la indicación de una dirección y de una tensión que parten de la presencia sensible hacia otra presencia.

La elección del punto de vista o *mira*, desde el cual se percibe y se enuncia, se articula con otra operación perceptiva: *la captación*. El cuerpo vivo no sólo produce un efecto de tensión al ser afectado por una presencia en el mundo. También es “capaz de discriminar las sensaciones y de asociarles formas de presencia”⁴². A partir de la toma de posición que realiza el cuerpo vivo de manera intencionada, la presencia, no sólo puede convertirse en objeto de conocimiento y de sus sentidos exteriores (dimensión inteligible), sino también en objeto de sus emociones, sentimientos y pasiones (dimensión sensible). Estas dos dimensio-

⁴¹ *Ibid.*, p.71.

⁴² ROSALES, Horacio. “La sensorialidad como fundamento de construcción de sentido”. En: *Escritos*. Revista del Centro de Ciencias del lenguaje de la Universidad de Puebla, No. 29, enero-junio, 2004, p. 88.

nes corresponden respectivamente al mundo exterior y al mundo interior, quienes se convierten en los planos del lenguaje. El mundo exterior hace referencia al plano de la expresión y el mundo interior al plano del contenido, gracias a la capacidad que tiene el cuerpo propio de pertenecer simultáneamente a los dos, en los cuales toma posición. La significación supone, entonces, para comenzar, un mundo de percepciones, donde el cuerpo propio, al tomar posición, instala globalmente dos macrosemióticas, cuya frontera puede siempre desplazarse pero que tiene cada una su forma específica.⁴³ Así, la articulación de la forma y el contenido de un discurso particular, en procura de su significación, depende siempre de la posición que tome un cuerpo específico en una situación espacio-temporal concreta.

Estudiar *el discurso en acto* y no el signo aislado es una manera de considerar la significación como un proceso que está siempre en construcción, que se fundamenta en la posición que asume un cuerpo propio frente a una presencia que lo afecta y desde lo cual se inician los procesos de enunciación semiótica.

Con la intención de hacer coherente su teoría, después de adoptar el discurso como su objeto de investigación, la semiótica del discurso propone unos esquemas que permiten contemplar la articulación de la dimensión sensible, lugar de las tensiones intencionales del cuerpo propio, y la dimensión inteligible, lugar de

⁴³ FONTANILLE, *op. cit.*, p.35.

los sistemas de valores, a partir de los cuales un sujeto puede captar el sentido de su mundo. Al respecto afirma Fontanille,

La instancia del discurso no asegura la inteligibilidad del discurso; garantiza la presencia en el mundo y cumple con los actos necesarios para la realización de este discurso. Pero la significación de esos actos no se puede reducir sólo a su valor de presencia: si fuera así, cada acto sería siempre irreduciblemente singular y no aportaría, sobre el mundo al cual refiere o propone, ninguna información explotable, puesto que no podría ser relacionado y comparado con ningún otro⁴⁴.

El paso del *discurso en acto* al *discurso enunciado* sólo es posible por la capacidad que tienen los discursos de *esquematar* aquello a lo que se refieren y de proyectar así formas inteligibles que nos permiten construir la significación⁴⁵. El trabajo de la semiótica consiste, en gran medida, en identificar, explicar y analizar el modo de operar y de actualizarse, incluso de enriquecerse y de variar, de esos esquemas, por demás flexibles, al interior de prácticas semióticas específicas. De este modo, la tarea semiótica consiste en hacer inteligible, con un metalenguaje, los procesos de intelección que se dan en la producción de la significación discursiva. Gran parte, como hemos dicho, de la descripción de esos procesos de significación, es expresada con los esquemas discursivos que son el puente que articula el acto de enunciación y la praxis enunciativa. Existen dos tipos de esquemas de discurso:

⁴⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁵ *Ib.*, p. 92.

- los esquemas *tensivos* que, al decir de Fontanille, regulan la interacción de lo sensible y lo inteligible;
- los esquemas *canónicos* que conjugan y encadenan muchos esquemas tensivos bajo una forma fijada e inmediatamente reconocible en una cultura dada⁴⁶. Sobre estos últimos volveremos más adelante.

3.3.2. Esquemas tensivos

Como ya se mencionó, antes de identificar un objeto en el mundo, el sujeto del discurso, inicialmente un cuerpo propio o una presencia sensible, se siente y se percibe a sí misma, las palpitaciones de su carne y las deformaciones de su “envoltura” o piel por causa de los fenómenos exteriores que la afectan. Lo sentido llega en un grado de *intensidad*, cualidad o fuerza que afecta el cuerpo propio de quien será el sujeto cognoscente y una *extensión* y *cantidad* de esa fuerza respecto de él. Articular lo sensible y lo inteligible es correlacionar la *intensidad* y la *extensión* cuantitativa de la vivencia particular de una presencia sensible, y esta correlación, enunciada, podrá ser entendida como una experiencia puesta en discurso desde la perspectiva de un sujeto que la sufre o la atestigua. La correlación de estas dos dimensiones, la *intensidad* y la *extensión*, se produce bajo dos operaciones perceptivas, una puramente sensible y la otra de carácter inteli-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 92.

gible: la *mira* y la *captación*: “Los grados de intensidad y de extensión, bajo el control de las operaciones de la mira y de la captación, se convierten entonces en grados de profundidad perceptiva”⁴⁷. Como se ha dicho antes, la orientación, en el mundo, de una atención sensorial y afectiva (intensidad sensible) se articula con las formas que le permiten su manifestación (extensión inteligible) y, consecuentemente, su lectura o percepción por parte de otra presencia. Es como si la atención del cuerpo “mío” se dirigiera toda hacia algo que llama la atención en el mundo exterior y “mi” atención se manifestara en un gesto, en un movimiento, en una alteración del estado precedente, como hemos dicho con el ejemplo del gesto para saludar:

*Un observador competente podrá ver que mi gesto es la expresión de algo que sucede en mi universo sensible que reacciona y expresa sus estados perceptivos a través de acciones comprensibles por la alteridad. La violencia del gesto, su extensión, su duración, su ritmo, son la consecuencia y expresión de la magnitud de aquello que me afecta.*⁴⁸

Un ejemplo literal sería: a mayor dolor, mayor intensidad del grito, mayores los gestos de defensa del cuerpo ante el agente agresor, sea interno al cuerpo o externo a él. Así, la *mira*, o la atención que corresponde a la intensidad, se correlaciona con la *captación* o la *extensidad* de la manifestación de esa intensidad sufrida por la presencia sensible. De los dos tipos de correlaciones posibles que surgen de estas profundidades emergen las valencias y se construyen los siste-

⁴⁷ *Ib.*, p. 63.

⁴⁸ ROSALES, Horacio. Elementos básicos para un análisis semiótico (inédito), 2005.

mas de valores que A. J. Greimas ha representado previamente en los abstractos cuadrados semióticos, ahora fundamentados en una dimensión fenomenológica y perceptiva.

Sin ánimos de ser redundantes, podemos decir que la captación no es sólo el “recurso” con que la presencia sensible manifiesta los contenidos de lo que le acontece, sino también las evidencias a partir de las cuales otras presencias pueden observar o “leer” eso que padece la alteridad. En un plano mucho más complejo y relacionado con la articulación de los planos del lenguaje, tendremos que la captación corresponde a las formas discretas, mensurables, con las cuales se manifiestan las intencionalidades del hablante: el poeta hace una métrica para expresar, de ese modo musical hecho de palabras una manera de percibir y de evaluar el mundo.

Se distinguen, entonces, dos tipos de correlaciones entre la mira y la captación: una correlación directa, *conversa*, en la cual las valencias varían en la misma dirección, y una correlación *contraria o inversa*, en la cual las valencias varían en dirección contraria una respecto de la otra. La asociación y tensión de éstas genera la aparición de los valores propios de la categorización discursiva en cada zona extrema de los tipos de correlaciones. La distribución de estos valores tensivos es puesta en un esquema al que la semiótica del discurso ha denominado

esquema tensivo. Éste permite proyectar los valores profundos que caracterizan un discurso específico⁴⁹ (cf. Figura número uno).

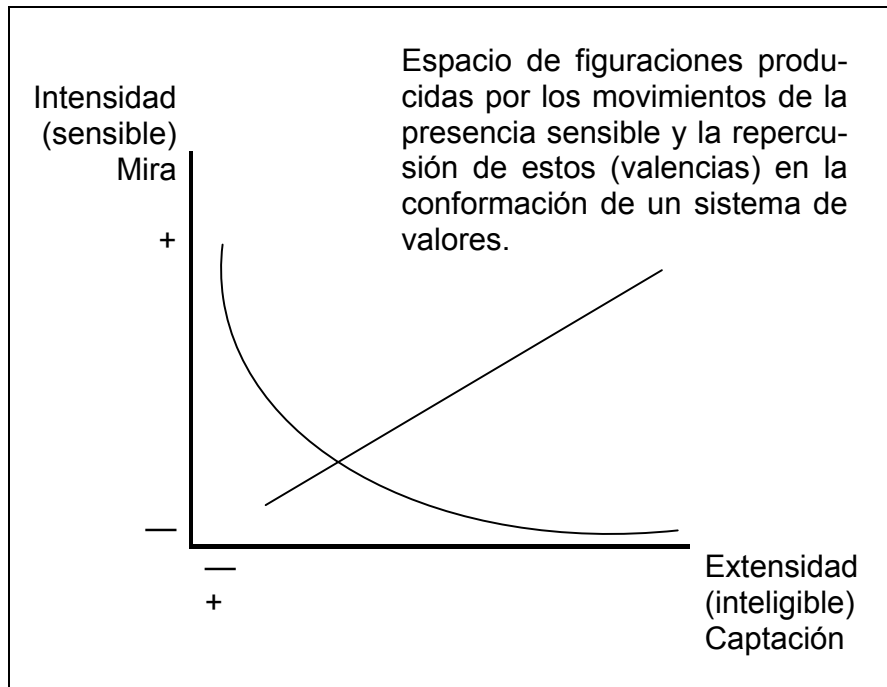


Figura número uno : el esquema tensivo

Como se ve, este proceso de formación de valores no está dado *a priori*, sino que surge a partir de la vivencia particular del sujeto del discurso que inicialmente es un cuerpo propio donde se articulan las valencias perceptivas o cada uno

⁴⁹ Existen cuatro esquemas tensivos de base que se organizan de acuerdo con la correlación entre la dimensión de la intensidad y la de la extensión. Éstos son: el *esquema de la decadencia* (disminución de la intensidad/ aumento de la extensión); el *esquema de la ascendencia* (aumento de la intensidad/ disminución de la extensión); el *esquema de la amplificación* (aumento de la intensidad/ despliegue de la extensión); y el *esquema de la atenuación* (disminución de la intensidad/ reducción de la extensión).

de los puntos de correlación de la intensidad y la extensidad. La correlación de las diversas valencias es un sistema de valores. Así, una valencia sólo puede entenderse en relación con otra. Por ejemplo, una baja intensidad emocional corresponde, típicamente, con un bajo nivel de extensidad expresiva. A mayor aumento de la intensidad emocional, mayor incremento de las cantidades que la manifiestan, de modo que un sistema de valores de la correlación emoción-gesto. Por ejemplo: mayor rojez y recogimiento del cuerpo correspondería a una mayor intensidad del sentimiento de vergüenza. A mayores temblores, más intensa la resistencia física al frío, etc. Los grados de vergüenza o de frío sólo se entienden o se dimensionan por comparación entre ellos dentro de un universo cultural específico. Es por ello que Greimas y Fontanille afirman que las pasiones son, finalmente, evaluaciones de los estados de ánimo desde la perspectiva de cada cultura⁵⁰.

Se tiene así que las dimensiones sensorial y afectiva participan de manera determinante en la construcción del sentido de un discurso o en un enunciado específico, de modo que ellas constituyen son la base de los tres regímenes de racionalidad o de organización de la heterogeneidad del mundo en la síntesis discursiva: la pasión, la acción (régimen transformacional narrativo) y la cognición (o de la categorización) con los cuales se construye la significación⁵¹. Si el

⁵⁰ GREIMAS, A. J., Jacques FONTANILLE. *Semiótica de las pasiones. De los estados de las cosas a los estados de ánimo*. México: Universidad de Puebla, Siglo XXI Editores, 1991.

⁵¹ FONTANILLE, op. cit., capítulo V.

objeto de la semiótica del discurso es *el discurso en acto*, es necesario captar las transformaciones que ocurren desde la toma de posición del cuerpo propio hasta el discurso enunciado. Es decir, describir y analizar la articulación entre las formas de producción discursiva, niveles profundos, y su producto, el discurso enunciado.

La toma de posición del cuerpo propio que determina la división entre los planos del lenguaje permite también percibir otras posiciones que establecen una relación respecto de la primera. El cuerpo propio se convierte así en el centro de referencia de su campo de enunciación y esta toma de posición puede esquematizarse bajo la forma de *un campo posicional*, término que la semiótica del discurso ha tomado de Benveniste. La relación entre los elementos de este campo posicional se puede organizar así:

CENTRO	PROFUNDIDAD	HORIZONTES
Es el cuerpo sensible, lugar de la intensidad y extensión. Centro de referencia de la predicación.	Movimiento sensible y percibido entre el cuerpo sensible y los horizontes, el cual depende de las variaciones de la intensidad y de la extensión perceptiva.	Son las presencias sensibles dentro del campo de percepción del cual se predica y que corresponden a una intensidad mínima y a una extensión máxima. La pérdida de intensidad permite apreciar su distancia del centro.

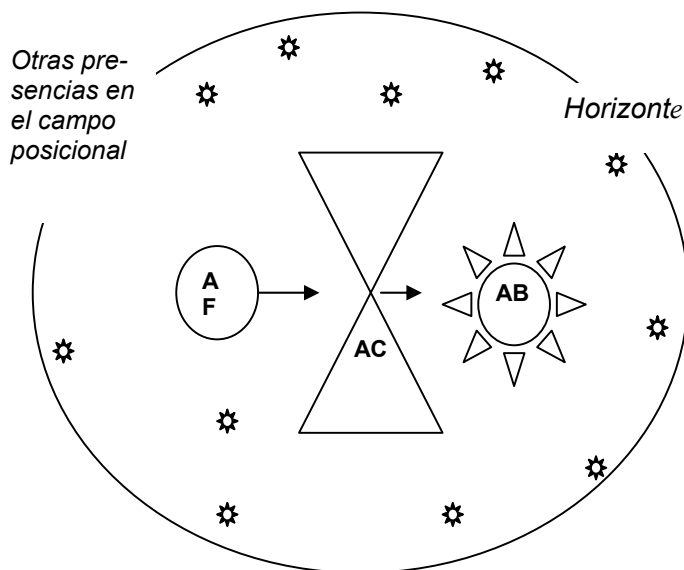
Tabla número uno: descripción de los actantes posicionales

De la relación de estos elementos con las operaciones perceptivas, *la mira* y *la captación*, se definen *los actantes posicionales* que caracterizan el campo perceptivo de la presencia sensible. Cada orientación perceptiva se relaciona con tres actantes: una *fuerza*, un *blanco* y un *control*:

- El actante fuerza es una presencia sensible que orienta su atención en las inmediaciones del horizonte de percepción poblado por otras presencias.
- El actante blanco es el punto focal de la atención sensible, perceptiva y luego predicativa: es sobre su relación con ese actante que la presencia sensible construirá valores y sobre la cual enunciará algo.

- El actante de control se encarga de ayudar u obstaculizar la relación entre los dos primeros y provoca, en consecuencia, variaciones en la manera en que se predica o enuncia de la relación entre el actante blanco y el actante fuente. La identificación de los actantes posicionales depende siempre de la toma de posición del cuerpo, centro del campo perceptivo, frente a la presencia que lo afecta.

La representación gráfica de estos actantes en el campo posicional puede hacerse como sigue:



- AF : *Actante fuente*, generalmente la presencia sensible centro de referencia
- AC: *Actante de control*
- AB: *Actante blanco* de la mira y captación de la presencia sensible
- → : Dirección de la atención del *actante fuente*
- ☼ : Otras presencias presentes y delimitantes del horizonte de percepción
- *Horizonte*: delimita la profundidad de campo de percepción

Figura número dos: representación de los actantes posicionales

3.3.3. El nivel narrativo-transformacional

Como se observa, el *esquema tensivo* es un espacio en el que se articulan las valencias de la intensidad y la extensión, contenidos sentidos y percibidos, del cual emergen los valores, formas asociadas a las tensiones intencionales de la

presencia sensible. Estos valores regidos por líneas de fuerza adquiridas en el nivel tensivo, engendran categorías modales, narrativas y discursivas las cuales deben articularse coherentemente con los primeros para construir la inteligibilidad del discurso. En otras palabras, para trasladarse del plano de los valores del nivel tensivo (nivel profundo y generativo del discurso) al plano de las figuras del nivel discursivo (nivel de las formas retóricas del discurso y su organización semi-simbólica), es necesaria la participación del nivel narrativo-transformacional. Mediante éste, los valores tensivos, adoptados en el contexto entre el cuerpo propio y la presencia del mundo, son puestos en circulación por la presencia de los *actantes transformacionales* del discurso y sus diversas manifestaciones (roles, actores, etc.). Estos actantes afectados por la *modalización* sufren una transformación de estados, acciones y pasiones. Las acciones emprendidas por estos actantes se expresan por medio de un *programa narrativo*.

A partir de lo dicho hasta ahora, puede observarse que los *actantes transformacionales* de un *programa narrativo* se definen gracias a la identificación de los *actantes posicionales*. Estos últimos se establecen dentro del espacio tensivo en tanto éste se convierte no sólo en una estructura lógica de fuerzas tensivas, sino también en una lógica de posiciones a partir del encuentro entre un cuerpo propio y una presencia en su horizonte, pero luego son transformacionales porque ya no se identifican sólo por el lugar que ocupan en el campo, sino por las acciones que ejecutan o de las cuales son objeto dentro de un proceso de predicación. Estos actantes son hartamente conocidos en la semiótica, por lo que aquí

nos limitaremos a mencionar cómo ellos, en general, adquieren ciertas dimensiones que los hacen ejecutores de acciones.

La predicación sobre el modo de existencia de los actantes posicionales y de las condiciones de los procesos en que participan los dotan, así como a la instancia del discurso, de una identidad que se establece cuando los actantes actúan modalizados por el *poder*, el *saber* (y el *creer*), el *querer*, y el *deber* hacer y/o ser dentro de un sistema axiológico que los cobija. De esta manera, la modalidad se convierte en una condición necesaria de las acciones que llevan a cabo los actantes. De la conjugación de las modalizaciones surge la identidad que el actante necesita para realizar la acción o el llegar a ser de determinado modo. La identidad modal puede ser caracterizada por el número de *modalidades* que la definen, y por *la naturaleza de las combinaciones* que admite⁵². Así, hay cinco tipos de identidades actanciales: el actante no modalizado (el cuerpo que toma posición) ; el unimodalizado (provisto de la única modalidad imprescindible para su actuación, el *poder hacer* o el *poder ser*); el bimodalizado (dotado de la combinación del *poder* y otra modalidad); el trimodalizado, que “es el único en el que se puede considerar que hay una identidad casi completa, porque este nivel de modalización combina casi todos los tipos de modalidades”⁵³, y el actante que es definido por cuatro modalidades.

⁵² FONTANILLE, *op.cit.*, p.105.

⁵³ *Ibidem.*, p. 151.

Según la lógica de las fuerzas, la modalidad afecta la relación entre dos tipos de actantes, un *sujeto* en relación con su *objeto* valorizado u *objeto* deseo. Este tipo de asociación produce una de las dos transformaciones distinguidas por la tradición semiótica, es decir, la que depende del deseo y la búsqueda. En esta relación el valor se vierte sobre el objeto que el sujeto desea conquistar. Por ejemplo, un sujeto S desea poseer un objeto O, al que ha investido de valores positivos e identitarios (su relación con ese objeto ayudan al sujeto a tener la sensación de poseer una identidad que no puede ser puesta en duda por el contexto social). Para alcanzar ese objeto que emerge en su campo de percepción y de deseo, el sujeto debe actuar a partir de una serie de modalidades conjugadas: un *deber hacer*, puesto que el orden social establece que él debe estar en relación positiva con ese elemento u objeto que determina su identidad y reconocimiento intersubjetivo (por ejemplo: conseguir una pareja, obtener un empleo, tener descendencia, obtener los despojos del enemigo a través de un acto de venganza, etc.), de un *querer hacer* (querer obtener el objeto: esposa, hijos, trabajo...), un *poder hacer* (o progresivamente dotarse de la competencia para obtener el objeto) y un *saber hacer* (la posesión de unos requerimientos cognitivos puestos en marchas como parte de una competencia para hacer). Finalmente, al lograr la relación de conjunción con el objeto de la búsqueda, el sujeto es sancionado o reconocido por su relación de conjunción con el objeto valor y por su condición de ser de determinado modo esperado personal y socialmente.

Como es bien conocido en el ámbito de la semiótica, la transformación depende de la comunicación entre un *destinador* y un *destinatario*, del contrato que se establece entre ellos dentro de una organización sociolectal. En esta asociación de la pareja actancial “los valores son propuestos, garantizados, intercambiados y puestos en circulación”⁵⁴. El *destinador* establece un nexo con un *destinatario* o juez que sanciona positiva o negativamente el programa narrativo del sujeto y le entrega como recompensa su objeto de búsqueda.

De forma paralela, e imponiendo resistencias a la relación entre el sujeto y el objeto, aparece en el discurso otro dispositivo actancial que podría obstaculizar el éxito de la aventura emprendida por el sujeto. Así, mientras el primer dispositivo está centrado en el sujeto, el segundo en la presencia del anti-sujeto.

Al respecto expresa Bertrand,

*Estableciendo una relación de oposición con el sujeto, el anti-sujeto se refiere a valores inscritos en la esfera de un anti-destinador. Así, la dimensión polémica se encuentra instalada en el corazón de los procesos narrativos. Los dos actantes son llamados a encontrarse y a enfrentarse, ya sea de manera conflictiva (por la guerra o la competición), o bien de manera contractual (por la negociación y el intercambio)*⁵⁵.

Así, por una parte está la atracción que promueve un objeto sobre un sujeto, efecto de la tensión y de la dirección que nace en el sujeto en su deseo por darle

⁵⁴ *Ibid.*, p.138.

⁵⁵ Tomado de BERTRAND, Denis: Précis de Sémiotique Littéraire. Paris: Nathan, 2000, pp. 181-190. Trad. De Leila Gándara. (En línea) <<http://www.geocities.com/semiotico/traduccion.htm>> (Consulta 11 enero, 2006).

sentido a su mundo; y por otra, la resistencia que le impone el anti-sujeto a la acción que emprende el sujeto con la intención de conquistar su objeto. Ésta sería la fuerza interna que proyecta la construcción ética del discurso en donde “todo elemento necesita del otro para construir su identidad”.

Hasta aquí, se tienen los actantes (destinador, destinatario, sujeto, objeto, anti-sujeto) y las modalidades necesarias para llevar a cabo las acciones. Una acción enlaza dos situaciones, la inicial y la final, cuyos contenidos respectivos son invertidos. Antes de la acción, por ejemplo, el ambicioso es pobre y desconocido; después de ella, es rico y tal vez estimado⁵⁶. Para poder captar una transformación hay que confrontar la *situación final* con la *situación inicial*: esta última, en efecto, sólo tiene sentido cuando se superpone a la primera⁵⁷. La lógica de la acción impone unos esquemas narrativos que permiten hacer una lectura a partir de la sanción, situación final, realizada por el actante destinatario a la acción del sujeto. Desde el reconocimiento de la sanción puede aprehenderse las acciones que han llevado a ella.

Después de analizar las acciones ejecutadas por el sujeto se puede reconstruir las modalidades de la competencia que él ha debido adquirir para emprender su búsqueda. Sin embargo, aunque la lógica transformacional sólo puede captarse desde el final, el actante puede programar sus acciones para alcanzar su objeto

⁵⁶FONTANILLE, *op. cit.*, p.165.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 165.

de valor. Esta programación de la acción incluye tres programas: un programa narrativo, un contraprograma y una estrategia de los subprogramas; estos dos últimos se confrontan con el primero.

Un programa narrativo (PN) manifiesta la transformación de un enunciado (situación inicial) en otro (situación final). Esta transformación ocurre a partir de la relación entre los sujetos y los objetos regidos por los predicados de junción, ya sea conjunción (\cap) o disyunción (\cup). Según la semiótica del discurso, la fórmula que enuncia mejor esa transformación es la siguiente:

$$H_T [S_1 \rightarrow (S_2 \cap O_V)]$$

Donde cada símbolo corresponde a un elemento del acto: H_T : Hacer transformador; S_1 : Sujeto operador; S_2 : Beneficiario; O_V : Objeto valor. Los corchetes, [], simbolizan la transformación de un estado inicial a un final donde el sujeto que se encuentra en disyunción ($S \cup O_V$) con el objeto de valor pasa al estado final de conjunción con su objeto, ($S \cap O_V$). Los paréntesis simbolizan los enunciados elementales de disyunción y conjunción.

Los anteriores elementos forman parte de un programa narrativo y a partir de sus relaciones también se puede ver la resistencia que manifiesta un enunciado para transformarse en otro. “Se trata, entonces, de la resistencia de la materia, de la

resistencia de la complejidad misma de la situación inicial, o, más frecuentemente, de la resistencia imputable directamente a la acción del otro sujeto”⁵⁸. Estas características construyen un contraprograma que puede ser desmontado a partir de la creación de unas estrategias, procesos aspectuales y de simulacros por parte de la programación de la acción. “La primera regla que se debe aplicar para desbaratar el contraprograma es la segmentación de la acción: dividir para reinar”⁵⁹. Sin embargo, si la resistencia se debe a la complejidad de la situación, entonces el subprograma se aplicará a una parte más simple⁶⁰. Como se aprecia, estos subprogramas permiten que el sujeto adquiera las modalidades para actuar.

Resumiendo, la lógica de la acción se construye sobre la base de una lógica de fuerzas y transformaciones. Un sujeto que inicialmente es un cuerpo vivo construye su identidad para llevar a cabo sus acciones a partir de la atracción que ejerce sobre él un objeto, inicialmente una presencia en el mundo. Sin embargo, esta interacción, *sujeto vs objeto*, puede ser conflictiva por las resistencias que pone el objeto mismo y por la presencia obstaculizadora de un tercer actante, el anti-sujeto. Es preciso recordar que el *objeto* ha dejado de ser una presencia y ha adquirido un valor para el sujeto. Este valor, como se ha dicho, se ha construido gracias a la articulación de las valencias perceptivas y sensibles (intensidad

⁵⁸ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁹ *Ib.*, p. 171.

⁶⁰ *Loc. cit.*

y extensión) producidas en el encuentro entre el cuerpo propio y la presencia que ha concentrado en él cierta atención. Si el valor es lo que está en juego en la relación entre el sujeto y el objeto, la presencia del anti-sujeto, que es una manifestación transformacional del actante posicional de control, aumenta la distancia y la tensión entre esos actantes y produce un sentimiento de falta o carencia (disyunción) el cual debe ser transformado.

3.3.3.1. *El esquema narrativo*

La programación de la acción, las modalidades que se requieren para llevar a cabo las acciones y la presencia de los actantes transformacionales, derivados de los actantes posicionales, son las condiciones necesarias para observar cómo las esquematizaciones de sentido están sometidas a una constante transformación:

El programa narrativo modeliza la estructura elemental de la acción. Ésta se inscribe en una serie de secuencias que, obviamente, no es necesariamente circular. Para hacer ver el hecho de que los encadenamientos e acciones incluidas en un relato tienen un sentido y que allí se dibuja una intencionalidad a posteriori, Greimas puso en evidencia la existencia de un marco general de la organización narrativa, marco de alcance, si no universal, al menos transcultural: el «esquema narrativo canónico»⁶¹.

Existen dos tipos de esquemas narrativos canónicos que son fundamentales para la construcción de otros:

⁶¹ BERTRAND, *op. cit.*

- el *esquema de la prueba*, caracterizado por la relación, confrontación/dominación, apropiación/desposesión;
- el *esquema de la búsqueda*, en el cual cada una de las parejas actanciales tiene su propio recorrido.

En cuanto a la relación *destinador/destinatario*, el recorrido es el siguiente:

Contrato (o Manipulación) → Acción → Sanción.

Respecto de la pareja sujeto/objeto, se tiene:

Competencia → *Performance* o Actuación → Consecuencia.

A estos dos esquemas narrativos canónicos se suma el esquema pasional canónico, que si bien pertenece al régimen de la afectividad del discurso y amerita un análisis pormenorizado y diferenciado del programa narrativo, es claro que los tres regímenes discursivos están engarzados, de modo que uno afecta al otro. El desarrollo pasional ocurre dentro de un programa narrativo y un programa de acción (narrativo) puede “dispararse” a partir del desarrollo de un esquema pasional. El régimen pasional no se explica por la relación entre el sujeto y el obje-

to, sino por la intensidad y la cantidad de la manifestación afectiva y, por otro lado, por las modalizaciones de los sujetos patémicos. Es decir, mientras la lógica de la acción se apoya en los esquemas narrativos canónicos (lógica de las transformaciones), la lógica de la pasión lo hace respecto de los esquemas tensivos (lógica de la presencia y de las tensiones).

3.3.3.2. *Esquema pasional canónico*

Para una semiótica interesada en el estudio de la significación viviente, “dar sentido a la pasión consiste, ante todo, en procurarle la forma de una secuencia canónica, en la cual una cultura reconocerá una de sus pasiones típicas.”⁶² Este esquema tiene la siguiente organización, cuyas fases no se dan siempre en un orden fijo, pueden alternarse:

Despertar afectivo / Disposición / Pivote pasional / Emoción / Moralización.

En la primera etapa el cuerpo propio del actante es afectado por una *presencia* que suscita en él la modificación de la dimensión de la intensidad y de la dimensión cuantitativa (la conjugación de éstas son las condiciones de la aparición del despertar afectivo). En este despertar, el sujeto padece una serie de sensaciones y afecciones que alteran el curso normal de su vida afectiva e, incluso, mo-

⁶² FONTANILLE, op.cit., p.108.

ral. Tal es el caso de los indicios que despierta, en el amante la sospecha que conducirá a los celos. En la segunda, el género de la pasión alcanza su precisión.”La disposición es, pues, el momento en el que se forma la imagen pasional, esa escena o ese escenario que provocará el placer o el sufrimiento”⁶³, como en el caso del sujeto celoso, quien imagina los escenarios de la traición o de la pérdida del objeto del deseo en manos de un contrincante real o imaginado (representado como un simulacro).

En la tercera, el pivote pasional, ocurre la transformación, no narrativa, sino de la presencia confrontada a una situación o evento que completa su imaginario pasional (simulacro) y lo conduce a una revuelta afectiva:”Solamente a lo largo del pivote pasional el actante conocerá el sentido de la turbación (*despertar*) y de la imagen (*disposición*) que preceden. En ese momento ya está dotado de un rol pasional identificable”⁶⁴, pues siente miedo, celos, piedad cerca del punto en que esa turbación puede ser evaluada como una respuesta excesiva.

La cuarta etapa está caracterizada por la presencia de la *emoción*, el cuerpo propio del actante pone en escena, a sí mismo y a los otros, el acontecimiento pasional que padece: es la manifestación concreta, somática, evidente del padecimiento: la ira, el enrojecimiento de la vergüenza, la palidez y el recogimiento corporal en el momento de pánico. En la última fase, “la pasión puede, ser eva-

⁶³ Ibid., p. 109.

⁶⁴ Ibid., p.109.

luada, medida, juzgada, y el sentido de la pasión adquiere, entonces, para un observador exterior, un sentido axiológico”. Esta evaluación de la pasión se funda sobre valores sociales y sobre la confrontación de éstos con el sujeto patémico al interior de la comunidad de la cual forma parte. Así, la crisis de celos es juzgada como un exceso, lo mismo que la avaricia, el exceso de admiración como una alienación, etc.

A partir de los esquemas tensivos puestos en circulación y transformados en esquemas canónicos, se completa la estructura general de la sintaxis del discurso desde el punto de vista de la *presencia* antes de llegar al nivel de la manifestación discursiva como organización de isotopías expresadas con los recursos propios de cada lenguaje puesto en juego en las prácticas semióticas. Sin embargo, Fontanille expresa que la sintaxis del discurso obedece a otras reglas que explotan otras propiedades del discurso en acto. Entre ellas, la homogeneidad de los universos figurativos del discurso, cuyo principio organizador es el sistema semi-simbólico, y la estratificación en profundidad de las “capas” y dimensiones del discurso, cuyo principio organizador es la retórica⁶⁵. Estos dos principios aseguran la articulación del *nivel discursivo* con los *niveles tensivo* y *narrativo-transformacional*, los cuales construyen la coherencia del recorrido de la significación del discurso.

⁶⁵ Ibid., p. 111.

3.3.4. El nivel discursivo

Este nivel discursivo o plano superficial del discurso, se estructura a partir de las relaciones isotópicas (figuras) que fundamenta la presencia de los actores discursivos en programas figurativos y temáticos. Así, la dimensión semi-simbólica es el principio organizador de la homogeneidad de los universos figurativos de cada discurso en particular, la manera en que él organiza sus relaciones de coherencia cohesión sintáctica y semántica global. Esta organización semi-simbólica requiere dos condiciones: (i) la homogeneidad entre los dos planos del lenguaje; (ii) y el establecimiento de esta homogeneidad relativa entre sistemas de valores y no entre simples elementos aislados:

La homogeneidad sólo está asegurada si muchos elementos de una isotopía entran en equivalencia con muchos otros elementos de otra isotopía; bajo esta condición, una de las isotopías se presenta entonces como un plano de la expresión para una o muchas otras⁶⁶.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 114.

Esta conexión entre las isotopías o recurrencias semánticas particulares a cada discurso, por ejemplo, las diferentes formas de simbolizar un mismo tema en una película o en una novela. En muchas escenas de la película “La sociedad de los poetas muertos” aparece la reconstrucción de imágenes de la pasión cristiana con ciertas posturas, uso de objetos, encuadres de cámara y actitudes del joven estudiante antes de suicidarse, en una especie de inmolación, por el derecho a la libertad del artista frente al poder castrador de un orden establecido representado por su padre militar. Estas recurrencias semánticas garantizan la coherencia del discurso en el plano de la figuratividad y del contenido.

Dar cuenta de los procesos de significación, desde la semiótica del discurso, implica entonces el estudio del recorrido generativo que permite la aprehensión de la articulación de las estructuras profundas (plano de la enunciación) y las estructuras de superficie (plano de lo enunciado) gracias a la mediación del cuerpo como frontera que posibilita la emergencia del sentido.

4. ANÁLISIS SEMIÓTICO DEL RITUAL DE ENTERRAMIENTO DES- ARROLLADO POR UN GRUPO DE JÓVENES DE LA PERIFERIA DE BUCARAMANGA

El ritual de enterramiento desarrollado por un grupo de jóvenes del sector periférico de la ciudad con ocasión del asesinato de uno de sus integrantes puede considerarse un proceso narrativo cuya sintaxis más superficial se segmenta en tres etapas fundamentales, acompañadas de un despliegue pasional sobre el cual se fundamenta el sentido del ritual mismo, dado que el ritual es la fórmula que el grupo de dolientes pone en acto para participar en un evento de afectividad compartida y que se despierta por la pérdida del compañero asesinado. Estas tres etapas están relacionadas con algunas variables fundamentales que establecen la relación entre los dolientes, el cadáver (actores), la topografía y la sonoridad (espacio) con respecto de los tiempos (temporalidad) que constituyen el ritual como un despliegue narrativo y pasional. Recordemos que actores, tiempo y espacio son las condiciones, junto con los predicados modales, de la constitución actancial en el nivel semiótico de la narratividad del discurso.

Estas variables puestas en interacción dan base para la construcción del sentido de cada una de las etapas de la ceremonia de entierro del integrante del grupo. Antes de abordar una diagramación de las etapas del ritual, es necesario explicitar cada una de las variables con relación a los actores que ocupan un lugar y un tiempo durante el despliegue de la acción. Esta acción se define semióticamente

como la transformación de los estados de las cosas y seres del mundo y de las pasiones de las presencias sensibles. La determinación de estas variables es fundamental en todo proceso de análisis semiótico:

- a. El cadáver con respecto de un trayecto espacial y topográfico: a partir de una metonimia (en la cual el continente se toma por el contenido, es decir, el féretro se toma por la presencia del cadáver que contiene), se tiene un desplazamiento del sujeto fallecido, de su cadáver, en un trayecto espacial, dentro del cementerio, desde la calle hasta la sepultura, el punto final de su recorrido: el féretro se desplaza de un universo exterior hasta quedar dentro de la tierra. La representación de esta isotopía de desplazamiento espacial es:

Exterior: Interior (de la tierra) :: mundo de los vivos : mundo de los muertos

Exterior: interior :: vida : muerte

El trayecto abarca la llegada del ataúd al cementerio, el traslado de éste junto a la fosa, donde queda expuesto (generalmente cerrado, aunque con la ventana superior abierta) y finalmente su colocación en la fosa. Este pasaje conduce al interior de la topografía donde el cadáver continuará su proceso de degradación física y simbólica dentro de la tradición común a muchas religiones (en este caso, dentro del orden judío-cristiano: volver a la tierra para convertirse en cenizas, en polvo y, posiblemente en olvido). El entierro es una vuelta al origen, pero también el momento en que los vivos se encuentran frente a la perspectiva del olvido: quien ha muerto corre el riesgo de ser olvidado por los que quedan en el mundo exterior. El trabajo ritual de los dolien-

tes consiste en programar colectivamente un trabajo de memoria, de no-olvidar y, como veremos, de compensación por la pérdida del ser querido.

- b. Los dolientes con respecto del "encuentro" con el cadáver: los sujetos que acompañan el cadáver en este ritual de entierro llevan el ataúd hasta la tumba donde finalmente será sepultado. Allí, frente a la tumba, los sujetos dolientes dejan el ataúd y se ubican a su alrededor, mientras otra parte de ellos descansan sobre el panteón. En este lugar de la sepultura, el grupo de jóvenes realizan diversas acciones, durante una media hora, que parecen representar la toma de conciencia de la pérdida de un objeto amado o con el que se mantenía una relación de conjunción, dado que el difunto era parte del grupo; perderlo es perder una parte de la integridad colectiva, una referencia del "nosotros" como actor plural. Esta disyunción o separación del actor colectivo de dolientes de uno de sus miembros reaparece ahora como una amputación, una vejación en el sentido de "otro nos ha quitado algo". Este momento es crucial, como veremos en el desarrollo del esquema pasional, porque ahora el muerto dentro de su ataúd, a la vista, es un desencadenante de las estrategias o simulacros para enfrentar por última vez, colectivamente, un evento fuertemente emocional. A partir de este momento hay un trabajo contra el olvido de la afrenta que ha reducido al actor colectivo y contra el olvido del amigo muerto). Desde su lugar, los miembros del grupo "en vida" inician el consumo de drogas y licores mientras escuchan y cantan las cumbias predilectas del difunto. Las acciones son, en síntesis, un proceso de estimu-

lación con sustancias psicotrópicas. Con ellas se busca un nivel de conciencia particular para soportar o celebrar situaciones de impacto *patémico*, se trate de la celebración (experiencias eufóricas) o del sufrimiento (experiencias disfóricas), como en este caso. Estas acciones de los dolientes constituyen, indudablemente, una ceremonia, una especie de comunión dentro de la cual los participantes comparten, dentro de un estado pasional e ideológico común, bienes de consumo que conduce a la construcción de un simulacro de consuelo, de satisfacción momentánea o esperanzadora frente a una falta o carencia.

- c. La acción final de los actores en el cementerio: Luego, se silencia la música y se procede a los disparos al aire durante la introducción del cadáver en la fosa, como acción de conclusión del ritual y a manera de saludo de artillería militar. Finalmente, la tumba es sellada y el grupo de jóvenes sale del cementerio.

En la aspectualidad temporal (los tiempos de la acción) con respecto de la sonoridad producida durante el ritual puede notarse una correlación entre:

- el desplazamiento del cadáver (llegada al cementerio, exposición a un lado de la tumba, introducción en la fosa)

- las acciones mencionadas en los momentos *b* y *c* del desarrollo del ritual que acabamos de describir; cada “estación” del trayecto del cadáver a la fosa está acompañada de una dimensión sonora. Durante la exposición de la urna junto a la fosa, se escuchan cumbias desde un equipo de sonido, mientras los integrantes del grupo comparten las drogas y la bebida alcohólica; finalmente, se produce el saludo de disparos al aire cuando el féretro es introducido en la fosa.

Estas variables (correlación de las acciones de los actores, el espacio, el tiempo y las sonoridades) se muestran en interacción en cada una de las etapas y corresponden a los elementos paradigmáticos que influyen en la organización sintáctica de la manifestación del rito de entierro. Esta relación puede representarse de la siguiente manera:

TIEMPOS DEL DESARROLLO DEL RITUAL			
	INICIAL →	INTERMEDIA →	FINAL
	<i>Encuentro de acompañantes con el cadáver dentro del ataúd</i>	<i>Simulacro frente a la carencia</i>	<i>Despedida o cierre del rito</i>
ESPACIALIDAD	Entrada del cementerio y <i>desplazamiento</i> hacia la fosa	Exposición del cadáver junto a la sepultura	Inhumación del cadáver
ACTORES (DOLIENTES Y CADÁVER)	Dolientes se encuentran con el féretro y lo cargan/ acompañan hasta la fosa	Ubicación en torno de la fosa y del féretro. Consumo de drogas y alcohol	Disparos al aire
SONORIDAD	Silencio	Reproducción de canciones cumbias. Producción de enunciados (juramentos).	Sonido de los disparos al aire

Tabla número dos: representación aspectual del ritual de entierro.

4.1. LA DIMENSIÓN TENSIVA

La significación en el ritual de enterramiento se construye desde el momento en que aparece por primera vez la presencia asesinada (P2) en el horizonte de la presencia sensible, en este caso, el grupo de amigos (P1). Este primer contacto conjuga cierto grado de intensidad o fuerza que afecte a P1 y, por otra parte, cierto grado de extensión relativo a la diferencia espacio-temporal que ocupa P2

respecto de P1. Mientras que P2 se encuentra en el cronotopo⁶⁷ de la muerte, P1 se ubica en las coordenadas de la vida, pero ambos se encuentran en el escenario que simboliza o que es una isotopía de la muerte: el lugar de las sepulturas. Así, P1, al encontrarse dentro de las coordenadas espacio-temporales en las que se ubica el cadáver, siente un estado afectivo de intensidad máxima al tiempo que se reduce la *extensidad* (separación espacio-temporal) con respecto de P2. Este despertar de un estado patémico puede traducirse en una retoma de conciencia de la pérdida, la fragmentación o “amputación” del grupo y el consecuente sentimiento de humillación causado por el “otro” que les ha arrebatado una parte del colectivo. Esta aparición del odio, simultáneamente, va acompañada de otras variantes afectivas.

4.1.1 EL SURGIMIENTO DEL ODIO

El *odio* es una manifestación afectiva que el agraviado y humillado siente hacia el victimario, en este caso, hacia el causante de la muerte del integrante del grupo. Así lo corrobora uno de los enunciados producidos por un informante en una de sus narraciones sobre su experiencia en algunos de estos rituales: *uno se llena de odio porque se va, porque lo mataron*. El odio surge a partir de la toma de conciencia de que el objeto de la afeción le ha sido arrebatado violentamen-

⁶⁷ Figuración, en la enunciación o en la práctica semiótica, del tiempo y del espacio dentro de una isotopía o recurrencia semántica; en este caso, “muerte” es una isotopía que hace alusión al tiempo y el espacio (misterioso) que ocupa el fallecido, a pesar de que su cadáver es una presencia en el horizonte de percepción de los actores en vida.

te a P1. Es decir, en el momento en que el cadáver va a ser sepultado, el actor patémico constata o confirma que se encuentra en un estado de no-completitud en el tiempo presente, que ha sido cercenado y, en consecuencia, siente la evidencia de la carencia (de la parte que le falta). Constatar esta carencia es también constatar la humillación, del perjuicio causado por la alteridad, por *el otro*, el enemigo que hace parte de un anti-sujeto (en términos semióticos clásicos, que hace parte de un *antiactante* u *opositor*). Es importante señalar que cada miembro del grupo es una manifestación isomorfa de la totalidad del actor colectivo, de modo que la afrenta hecha al grupo afecta a la integridad del bando y de cada uno de sus miembros ahora dolientes.

La articulación de las dos dimensiones descritas (la intensidad y la extensión)- es posible sólo corporalmente. El cuerpo *propio* es el escenario de la sensibilidad, la afectividad, de las percepciones y de los procesos intelectivos, pero también es agente de transformaciones, por tanto es una presencia que actúa. En la construcción del ritual como un relato, pueden ubicarse puntualmente los momentos de la manifestación corporal de la pasión. Ello sucede en el momento en que el cuerpo *propio* de los jóvenes manifiesta la correlación de las dos operaciones perceptivas: *la mira* y *la captación*: “Los grados de intensidad y de extensión, bajo el control de las operaciones de la mira y de la captación, se convierten en-

tonces en grados de profundidad perceptiva"⁶⁸. Estos grados de intensidad perceptiva y afectiva se manifiestan discursivamente; es decir, en el acto de enunciación que constituye una práctica semiótica o una práctica discursiva global. De la profundidad de esa correlación emergen las valencias que dan a luz la aparición del sistema de valores que subyace en la construcción de cada una de las etapas del ritual de entierro.

Según la semiótica del discurso, la correlación entre una valencia de la intensidad y otra de la extensión, puede ser representada como un *esquema tensivo*. Éste regula la relación entre lo sensible (afecto, intensidad, los contenidos) y lo inteligible (extensión, mensurabilidad, las formas expresivas, comprensión). De acuerdo con el esquema propuesto por la semiótica del discurso, sobre el eje vertical se ubican los grados de la intensidad en correspondencia con los grados de la extensión localizados sobre el eje horizontal. Se utilizan los signos positivo (+) y negativo (-) para identificar el grado máximo o mínimo de intensidad o de extensión respectivamente. A continuación se presenta el esquema tensivo que permite visualizar la situación generadora del odio experimentado por P1 frente a su contacto con P2 en la medida de la reducción del espacio entre ambos actores:

⁶⁸ FONTANILLE, Jacques. *Semiótica del discurso*. Lima: Fondo de cultura Económica de Lima, p.63.

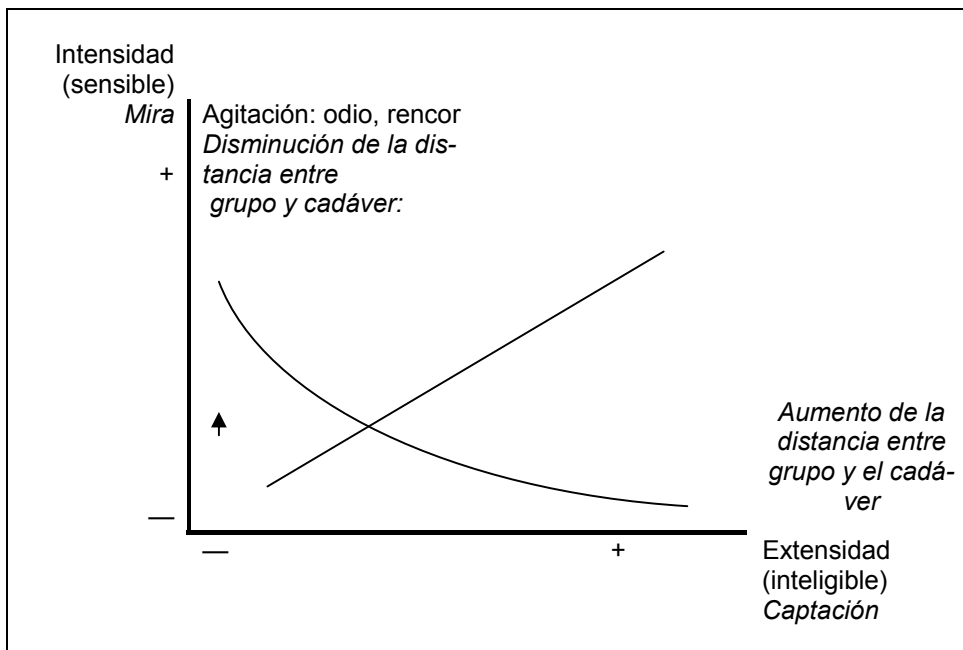


Figura número tres: esquema tensivo del incremento pasional (*intensidad*) proporcional a la reducción de la distancia entre los dolientes y el cadáver

El esquema muestra la relación entre una reducción de la dispersión espacio-temporal de P2 respecto de P1 (co-presencia de ambos actores en un mismo tiempo y espacio), y esta transformación, en términos de la distancia, influye en el aumento de la intensidad afectiva del grupo. El encuentro inicial entre P1 y P2

se caracteriza por una disminución (-) de la dispersión espacio-temporal, lo que produce en todos sus integrantes un estado máximo de agitación afectiva. El odio va en la zona de mayor *intensidad* y menos *extensión* porque la reducción del espacio entre P1 y P2 desencadena la manifestación colérica del sujeto humillado por la aniquilación de uno de sus miembros. Igualmente, la reducción del espacio entre los dolientes genera una especie de contagio afectivo entre ellos⁶⁹. Según Landowski, "en momentos de "comunidad", el sentido ocurre, de hecho, por la mediación del plano sensorial, y en particular, por los efectos del *contagio* que afecta ante todo a los cuerpos"⁷⁰.

Este tipo de contagio afectivo en el ritual se realiza en el plano de la relación entre los cuerpos como envolturas sensibles antes que en el plano de la intersubjetividad. Estos procesos intersomáticos, tal como los denomina Landowski, comprometen la sensibilidad de los participantes del ritual, en donde la manifestación colérica de uno de ellos tiene el poder de hacer partícipes de la pasión a los

⁶⁹ Loin de pratiquer l'exclusion par principe, il s'agit désormais de retrouver les dimensions perdues du sens, celles qui dépendent de la présence même - immédiate, éprouvée - de l'autre, des textes, des œuvres, de la matière sensible. Et par là, de tirer de l'ineffable mille petites "passions" vécues dans l'instant, au contact des choses, mais souvent si ténues que la langue les a laissées sans nom. Est-il donc possible de rendre compte de l'expérience, comprise comme moment de l'émergence du sens, tout en restant dans le cadre d'une quête d'intelligibilité raisonnée et communicable. Parier pour une réponse affirmative, c'est revenir aux origines phénoménologiques de la sémiotique. Cette visée prend appui sur le dernier livre d'A.-J. Greimas, *De l'Imperfection*, autour du concept clef d'esthésie, sans toutefois en retenir l'idée de « fusion » entre sujet et objet. Qu'il s'agisse de nos rapports à l'autre en tant que corps-sujet, à la temporalité ou aux objets du "goût", une socio-sémiotique du sensible appelle bien plutôt une conceptualisation de type interactif. D'où un ensemble de propositions théoriques nouvelles destinées à compléter l'appareil conceptuel déjà en place, et une série d'analyses concrètes montrant (par exemple sur la scène politique, ou dans la publicité) comment le sens éprouvé naît d'ajustements réciproques et dynamiques, par "contagion" entre partenaires engagés dans l'expérience vécue.

⁷⁰ LANDOWSKI, Eric. Diana, in vivo. En: Fronteras de la semiótica. Homenaje a Desiderio Blanco. Universidad de Lima, Fondo de Cultura Económica de Lima, 1999, p.241.

demás. Esto es posible porque como dice Landowski, los actores que poseen un cuerpo vivo tienen la capacidad para *sentirse mutuamente*⁷¹.

Estar frente al cadáver hace despertar el sentimiento de odio en los dolientes, porque ese objeto, ese ente sin vida, es una presencia concreta, que aunque inerte, trae al presente un evento con consecuencias profundas en la construcción de la imagen social del grupo de actores: el evento de la afrenta, del arrebatto, donde sucede de la victoria del otro sobre el grupo que pierde uno de sus miembros. La respuesta afectiva frente a la afrenta se manifiesta, en el momento del entierro, con el odio que, como es natural en todo desarrollo pasional, está acompañado de otras emociones (dolor, humillación, etc., cuya manifestación redundante en un odio que pide revanchas.

En la etapa final del ritual la distancia física entre el cadáver (bajo tierra, destinado a la descomposición) y el grupo (vivo, sobre la superficie de la tierra) disminuye la intensidad del arrebatto pasional; y es por ello que los dolientes ejecutan los disparos: para clausurar el último encuentro y el proceso de separación definitiva, una suerte de distanciamiento físico y afectivo que quedará liquidado episódicamente.

⁷¹ Según Eric Landowski, una determinada emoción o una sensación, al ser experimentada y figurada por el otro en su cuerpo y re-experimentada por y en el propio cuerpo del espectador, produce el efecto de contagio; éste no se diferencia de la aprehensión de una significación: lo que inmediatamente "se siente" es el "sentido" mismo en ese género de transmisión "cuerpo a cuerpo". Cf. LANDOWSKI, Eric. "El sentido es sentido. Viaje a las fuentes del sentido". In: En: Cuadernos lengua y habla de la ULA, p. 39.

dicamente con la venganza que el grupo tome sobre los asesinos o el asesino del compañero en proceso de ser sepultado.

Como se ha visto, la toma posición de P1 frente al asesinato de uno de sus integrantes alude a una tercera presencia que posee también un cuerpo sensible y perceptivo en el horizonte de P1. Aunque esta presencia no esté en el campo de percepción física, ese si está en los simulacros que mueven las acciones y los afectos de los actores durante el ritual de entierro. Este tercer actante es la fuente de la pérdida del compañero, del miembro del grupo y, en consecuencia, de la pérdida de integridad grupal. La toma de posición de P1 ante la presencia sensible que amenaza la solidez del grupo se manifiesta en el discurso, anteriormente enunciado por P1, *uno se llena de odio porque se va, porque lo mataron* y se presenta como un actor colectivo implícito en la forma verbal "*lo mataron*" (ellos). Se establece así, en el horizonte de P1, la ubicación de un enemigo colectivo hacia quien se vierte la responsabilidad y el odio por la pérdida causada. Es decir, el odio no surge en este caso sólo por la presencia del cuerpo del compañero fallecido, sino porque este cadáver hace presente, en la memoria del sujeto patémico "nosotros" la presencia amenazante del otro, del asesino, de aquel sobre el cual hay que orientar las energías y los proyectos de venganza. Así, la presencia del cadáver permite el despliegue de dos situaciones conflictivas generadoras del odio en el grupo. Por un lado, muestra *la carencia* o la pérdida de uno de los miembros y, por otro, el sentido de esa *pérdida* como un acto de afrenta, de vejación, de ofensa, de humillación infringida al grupo por el enemigo.

Si volvemos a un esquema básico, el de las posiciones de los actantes en una representación del campo de percepción, tendremos que la toma de posición de P1 permite también percibir otras posiciones. La relación entre esos actantes configura el campo perceptivo del encuentro de P1 y P2 en el espacio del cementerio. En este campo perceptivo se definen los actantes posicionales necesarios para la puesta en marcha del proceso discursivo del ritual de entierro. Con el esquema de actantes posicionales puede representarse:

- la relación de un actante fuente (aquel que dirige su atención afectada por el odio). Para nuestro caso, se trata del grupo de dolientes.
- un actante blanco (aquel actante hacia el cual dirige la orientación afectiva de la presencia sensible del actante fuente); en el ritual, se trata de la construcción de un simulacro del enemigo, cuya presencia, como hemos dicho, no es física, sino que se re-presenta a través otro actante ubicado en su lugar. El actante blanco existe, dentro de la atención del actante fuente, pero fuera del espacio físico (no está corporalmente presente en el cementerio).
- un actante de control: aquel actante a través del cual se media y modula la intensidad y la extensión de la relación entre el actante fuente y el actante blanco. En nuestro caso, es el cadáver: por una parte, él orienta la

atención del actante fuente hacia el actante blanco (el causante de la muerte) y, por otra parte, él representa al criminal en el cuerpo del delito; es decir, el cadáver hace presente la imagen del agresor.

Esos actantes posicionales que se identifican sólo como posiciones previas a la configuración de los actantes transformacionales son también una estructura de base que distribuye la posición de las fuerzas afectivas. Típicamente, en el análisis semiótico, la identificación y descripción de los actantes posicionales precede al análisis que hemos presentado en las páginas anteriores, pero dado que en este momento nuestro interés es el de señalar las posiciones de los actantes con respecto de las energías pasionales, se hace más pertinente y comprensible la presentación de tal esquema en este momento. En el siguiente cuadro se presenta la relación entre los actantes posicionales que configuran el campo perceptivo del ritual.

CAMPO POSICIONAL U HORIZONTE PERCEPTIVO

Actante fuente

Actante control

Actante blanco

Presencia afectada por el odio, dirige su *atencionalidad* hacia el *actante blanco* que aparece como un simulacro en el horizonte de percepción (es una presencia supuesta, no física)

El cadáver hace presente, para el actante fuente:
a) la pérdida: el cadáver es la evidencia)
b) al *actante blanco* a través de un simulacro: el cadáver representa al causante de la muerte

El enemigo, el causante de la muerte que se hace presente en el horizonte de percepción como un simulacro re-presentado por el cadáver

Tabla número tres: el campo posicional u horizonte perceptivo del ritual de enterramiento

Esta dirección de la atención de la fuente hacia el blanco es controlada por la presencia de un tercer actante, de control, que está representado por el cadáver. Éste no sólo representa para la fuente la pérdida del compañero, sino también le permite tener *presente* la causa de su afección. El actante fuente ha sentido el efecto de la muerte violenta de su compañero, pérdida representada por el cadáver. Esta presencia sin vida le permite a la fuente apreciar una profundidad cognitiva en la que aparece el causante de muerte de su amigo. Así, al reconocer el cadáver como asociado a la presencia del enemigo, el actante le atribuye un valor intencional. El actante *fuentes* no sólo aprecia una profundidad emocional sino también cognitiva entre él y el blanco.

Estas primeras articulaciones sensibles y perceptivas dan origen a los valores que conforman la primera fase del nacimiento de la significación. De ellas, sur-

gen los valores que articulados con las categorías modales, narrativas y discursivas construyen la inteligibilidad de la práctica semiótica.

4.2. LA DIMENSIÓN NARRATIVA-TRANSFORMACIONAL

En este segundo nivel pasamos de la lógica tensiva a la lógica transformacional del cual ya hemos avanzado algunos elementos en las páginas precedentes. En el nivel narrativo-transformacional de la producción semiótica se requiere de las siguientes condiciones:

- a) la presencia de los *actantes transformacionales del discurso*, elementos que ponen en circulación los valores que emergen del nivel tensivo.
- b) La articulación de las fases que conforman el esquema narrativo adoptado para esta etapa del ritual. Es decir, el contrato o manipulación, la acción y la sanción propios del esquema de la búsqueda.
- c) La configuración de las modalidades que dotan a los actantes de una identidad necesaria para el emprendimiento de la acción.
- d) La presencia de un dispositivo actancial centrado en las resistencias entre los actores como representaciones o figuraciones de los actantes transformacionales.

A continuación se explica la relación entre las cuatro condiciones anteriores que constituyen el nivel narrativo–transformacional del ritual.

4.2.1. El esquema de la búsqueda del ritual de enterramiento

4.2.1.1. El contrato o manipulación

El establecimiento de un contrato entre los actantes *destinador, sujeto y destinatario* se conoce ampliamente como un proceso de comunicación y de manipulación. El destinador manipula al sujeto para que éste crea que debe o no hacer una acción particular que beneficia al destinatario (generalmente figurado por el mismo sujeto o el mismo destinador). “Gracias a la *manipulación*, el Destinador negocia el paso a la acción del Destinatario, es decir, su conversión en Sujeto”⁷². Para el caso de ritual, cuando el grupo de jóvenes realiza un encuentro colectivo con el cadáver que llega al cementerio, tenemos que el grupo que participa directamente en el rito (tanto a la víctima como a los dolientes) va a ratificar un contrato con el actante⁷³ destinador. Este actante es el universo de normas y de códigos sociales de la comunidad marginal; es el universo sociolectal del grupo

⁷² FONTANILLE, op., cit., p.101.

⁷³ Recordemos que un actante es una representación abstracta de una entidad que abarca, dentro de sí, varios actores y diferentes roles de cada actor particular; por ello, afirmamos que los actores del ritual hacen parte del actante y que ellos no son la manifestación total del destinador (quien es una instancia de una mayor magnitud).

que, como una instancia de discurso y una fuerza actancial, impulsa a los actores particulares que conforman al sujeto a obrar de determinada manera.

Es en este sentido que los actores particulares (el grupo de jóvenes) hacen parte del actante destinador, del sistema de normas, creencias y de la lógica que los impele a obrar de determinada manera. No es sorprendente que los mismos actores ocupen simultáneamente lugares en las “casillas” de los actantes destinador, sujeto y destinatario. Esto podemos comprenderlo porque incluso el grupo que ha asesinado a la víctima que hoy se sepulta es parte de ese universo sociolectal, del sistema de normas al que responden los dolientes. Se sabe que el destinatario participa como “beneficiario” de la acción contractual de los valores y que el actante sujeto participa de en los programas de junción con el objeto⁷⁴. Pero los actores que constituyen el destinador y al sujeto pueden formar parte del destinador. Esto sucede en la medida en que el universo sociolectal que ellos conforman se “nutre” o se mantiene con el sistema de rituales, de venganzas (de premiaciones y sanciones) que los ñeros han establecido como forma de vida dentro del espacio de marginalidad e injusticia social que ocupan. Por otra parte, los actores que participan en el ritual y que juran vengarse pueden formar parte del destinador porque son los posibles actores que sancionarán el acto

⁷⁴ *Ibidem.*, 100.

mismo de la venganza (lo aprobarán o lo reprobarán, establecerán qué han ganado los vengadores y qué han perdido)⁷⁵.

Por otro lado, el uso de la referencia personal “uno” en los enunciados del sujeto informante, “uno se llena de odio” y “uno se siente ofendido”, demuestra el poder que ejerce el destinador en la manipulación del destinatario⁷⁶. Con la forma pronominal, el sujeto se incorpora al actante destinador-manipulador, a través del cual justifica sus acciones en el ritual. La manipulación en la relación destinador y los actores que conforman al actante sujeto (los mismos dolientes del ritual) consiste en la capacidad del destinador (del universo sociolectal) para *hacer ser* y *hacer hacer* a cada uno de los actores del programa narrativo dentro y fuera del ritual. Más precisamente se trata de un pacto de honor que se ha establecido entre:

- a) los dolientes o los actores del actante sujeto y
- b) el destinador o la memoria colectiva y sistema de normas del grupo de jóvenes.

⁷⁵ Como es ampliamente conocido en la semiótica narrativa, generalmente el destinatario cumple la función de un evaluador o de un juez que sanciona o premia la actuación del sujeto.

⁷⁶ Con la forma pronominal “uno” se produce un efecto generalizador y el locutor se incorpora así a un colectivo indefinido, a través del cual justifica su posición. En: CALSAMIGLIA, Helena, y TUSÒN, Amparo. Las cosas del decir. Barcelona: Ariel, 1999, p.139.

Este pacto de honor es la base de la construcción del contrato que se construye antes de la ejecución del ritual. La muerte violenta del compañero del grupo es asumida por éste como una pérdida colectiva y es traducida, de acuerdo con el pacto de honor, como una ofensa: *uno se siente ofendido*, expresa un informante en una de sus narraciones sobre su participación en un rito de entierro. “Sentirse ofendido” es sentirse irrespetado. Una de las acepciones del verbo ofender según el DRAE es “decir o hacer algo que demuestre falta de respeto, consideración o acatamiento”⁷⁷. La ofensa surge entonces como resultado de la construcción de un simulacro. “El simulacro es una configuración que resulta solamente de la apertura de un espacio imaginario por el efecto de las cargas modales que afectan al sujeto: los simulacros existenciales y los cambios “imaginarios” de roles actanciales, es decir, todo lo que afecta la representación sintáctica de los enunciados de junción son las principales propiedades de esos simulacros en el sentido estricto”⁷⁸.

Así, la presencia del cadáver instauro inicialmente en el ritual el simulacro de la pérdida. Éste consiste en la emergencia de un imaginario modal del sujeto a través del cual ve comprometido su honor u objeto de valor por la presencia de un nuevo rol actancial, el del enemigo. El simulacro comporta entonces tres tipos de actores: el grupo de jóvenes (o sujeto), el recuerdo y actualización del honor (u

⁷⁷ Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Vigésima edición, tomo II, Madrid, 1992.

⁷⁸ FONTANILLE, Jacques y GREIMAS, Julián. *Sémiotique des passions*. Paris: Seuil, 1992, p. 63.

objeto) y el rival o causante de la pérdida. En este tejido intersubjetivo, los actores mantienen relaciones de interdependencia: la actualización de la pérdida del objeto de valor sólo se comprende por la presencia del rival y el rival sólo se reconoce por el recuerdo y actualización del objeto de valor que el sujeto ha perdido. De este modo, el simulacro aparece como efecto de una operación de desembrague por la cual el sujeto inserta la escena imaginaria de la pérdida o ruptura del honor en el inicio del ritual de enterramiento.

El honor es un “estado moral que se desprende de la imagen que se tiene de sí mismo y un medio de representar el valor de los demás. Es la suma de las aspiraciones del grupo y el reconocimiento que los otros le otorgan”⁷⁹. Desde esta perspectiva, el honor se concibe como un hecho social que se estructura a partir de la conciliación entre dos tipos de simulacros semióticos que establecen la identidad del sujeto: la imagen de sí mismo y la imagen de sí mismo a los ojos del otro. De esta manera, el respeto por el territorio social y de las normas y expectativas de acción se convierte en el valor social positivo.

Para Goffman, “el territorio es visto como el espacio material, psicológico y simbólico por el que se mueve el sujeto social, formando el ámbito personal que siente como propio”⁸⁰. Según el autor, uno de estos tipos de territorios se orienta

⁷⁹ PITT-RIVERS, Julian. La enfermedad del honor. En: GAUTHERON, Marie (Ed.) El honor. Madrid: Cátedra, 1992, p.22

⁸⁰ En: CALSAMIGLIA, op. cit., p. 161.

hacia el de las personas queridas como los amigos y, a nuestro parecer, no se refiere a los valores que se le dan al espacio físico existente en las relaciones interpersonales, sino también a la creación de una especie de “cerco imaginario” que un grupo construye para incluir en él a cada uno de sus miembros, tanto en el sentido de pertenencia a una misma praxis (o forma compartida de interpretar el mundo y de intervenir en él), tanto en el sentido afectivo. El respeto por este tipo de territorio social es el centro estructurante del honor convenido por los actores que desencadenan las acciones del ritual.

Respecto del contrato Aunque el ritual de enterramiento está orientado por un proyecto del hacer, el dispositivo modal presupuesto está constituido por las modalidades del ser. En efecto, antes de *querer hacer*, la competencia modal del sujeto descansa en un *deber ser* adjudicado por el destinador. Esta modalidad, de un lado, el *no saber no ser* y el *no poder no ser*, de otro, constituyen un dispositivo modal conflictivo que provoca la fractura interna del sujeto. La fractura es un efecto de la incompatibilidad de los dos tipos de identidades modales anteriores: por un lado, la del compromiso pactado con el destinador (*deber ser*), por otro, las del resultado de la afrenta infringida por el rival (*no saber no ser* y *no poder no ser*). Este proceso de confrontación modal es suficiente para la producción del conflicto interno del sujeto. Sin embargo, este conflicto puede resolverse a partir de otro simulacro, el cual supone un cambio y una adaptación recíproca de las modalidades, tal como se verá en las siguientes etapas del ritual.

El grupo participante del ritual establece un pacto de honor con el universo sociolectal y con el deber de reconquistar la imagen honrada y mancillada. Para ello, en ese pacto de honor, el grupo de dolientes que participa en el ritual exige para sí mismo un valor positivo y para ello establece claramente su posición (la del vengador y de restaurador del honor perdido) y la posición del otro (del ofensor, ahora objeto de un programa de venganza).

Así, la búsqueda del honor por parte de los actores se construye sobre dos tipos de modalidades:

- el *deber ser* :el sujeto debe estar en conjunción con el honor para ser aceptado y respetado por los miembros de su grupo y por los individuos ajenos a éste (los individuos externos al grupo de referencia, como el rival o el enemigo, pertenecen también al entorno socio-cultural); el sujeto está modalizado por el *deber ser* a fin de garantizar los simulacros de su propia identidad a través del cumplimiento de su rol según las expectativas del grupo;
- el *deber hacer*: el sujeto debe hacer algo para mantenerse en conjunción con el honor, debe entonces actuar para *hacer-se respetar* o reconocer sociolectalmente en conjunción con el objeto valor.

Retomemos. El encuentro con el cadáver por primera vez en el cementerio hace posible que el grupo de jóvenes actualice el pacto de honor, lo que establece el valor del objeto de la búsqueda tanto del ritual como de la conjura que en éste se establece. Para suscitar el querer del sujeto, el destinador lo compromete con un *deber hacer*, con el deber de mantenerse en conjunción con el objeto valor que constituye el honor del sujeto; en la eventual ruptura de esa conjunción, el sujeto siente una carencia que lo ofende, lo humilla y le obliga a responder para reponer el simulacro del honor en el cual participa. Así, el honor implica la aceptación y el cumplimiento del deber colectivo respecto del grupo mismo y respecto del otro considerado como rival. La modalización deóntica de los participantes en el ritual, a través del *deber-ser*⁸¹, y el *deber hacer* (el actuar para defender la honra o para recuperarla) son parte de las competencias de los actores y del actante sujeto; la adquisición de esas competencias modales resulta claramente del proceso de manipulación entre el destinador y el sujeto.

En este panorama de relaciones, el rival es un “otro” contra el cual el grupo se organiza para defenderse, tanto en la supervivencia como en la reconquista del honor, ese objeto con el que el grupo necesita construir un simulacro de conjunción a través de la venganza, de la defensa de su territorio social, etc. En el proceso del ritual como práctica semiótica donde se trata del honor y de la realización del pacto colectivo, el rival es una presencia virtual y se va a actualizar en

⁸¹ El deber de estar en conjunción con el objeto valor que constituye la honra del grupo, ese valor que el colectivo defiende o se disputa frente al enemigo

el momento de la confrontación que los participantes en el ritual prometen. Esa actualización se manifestará a través del enfrentamiento cuerpo a cuerpo.

Como puede verse, el honor es un objeto valor que está en juego en una serie de acontecimientos violentos. En el grupo, cada actor social representa el sistema de valores grupal y, por lo tanto, debe enfrentarse a los otros grupos, a sus rivales, también poseedores de unas convicciones con respecto de un honor que consiste, como hemos dicho, en el revanchismo de “hacerse respetar” y de “no dejarse fregar por el otro”. Esta concepción del honor desemboca naturalmente en un espiral de actos violentos, en un retorno permanente a la afrenta y a la deuda iniciales e irresolutas. En esta situación, los actores deben estar dispuestos al desafío para “hacerse respetar”; no hacerlo es sinónimo de cobardía y debilita la imagen social. Al mismo tiempo, desafiar al otro es transgredir su espacio o territorio social, es pasar la frontera que lleva a lo prohibido, a lo ajeno, y al mismo tiempo es el restablecimiento del simulacro de la valentía, independientemente de que se trate de una valentía irracional, primaria, desmemoriada. “La trasgresión es un acto peligroso. No es un atentado al derecho: el honor no debe ser comprendido como un código jurídico. Es una cuestión social, que relaciona a hombres o a grupos que comparten los mismo valores”⁸².

⁸² PITT-RIVERS, op.cit., p.180.

Resumiendo. El concepto de honor del grupo de jóvenes está ligado a la defensa del territorio y al simulacro del poder ejercido impulsivamente (modalmente definido como *no poder no hacer, deber ser, deber hacer y ¡no saber hacer!*). Si el territorio social, el grupo de amigos, es irrespetado por la muerte violenta de uno de sus integrantes, su imagen se desmorona ante los ojos del otro, del agresor. El simulacro aceptado de fuerza y poder es suplantado por el de debilidad, incluso de cobardía si no se opta por la venganza. El sistema cíclico de provocaciones⁸³ es eficaz, en la misma medida en que las pruebas a las que se somete la imagen que el otro tiene de sí son elaboradas sobre un plano puramente pasional: ellas son construidas por y para actores que no están dotados de las competencias modales para un *saber hacer* racional frente al agresor y que responden desde la impulsividad.

4.2.1.2. La acción

El rito de enterramiento se puede representar como un recorrido narrativo en el cual el grupo de jóvenes busca restaurar el equilibrio territorial a través de la recuperación del honor u objeto de valor. En la fase contractual o de la manipula-

⁸³ La provocación es parte de la manipulación a la que el destinador somete a los actores del universo sociolectal de los ñeros. La provocación es un proceso dentro del cual un actor *hace hacer* a otro sujeto; las estrategias de manipulación son múltiples, y el sujeto manipulado o provocado queda configurado modalmente por: *no poder no hacer, no saber no hacer, no querer no hacer*; es decir, ante la influencia manipuladora, no puede resistirse al deseo de obrar inducido por el otro que le *hace-ser* y le *hace-hacer*. Como en el caso de los ñeros, la manipulación involucra un régimen pasional desencadenante del proceso que sólo puede ser controlado por la razón.

ción, el destinador compromete al actor con un *deber-hacer* o la obligación de mantenerse en conjunción con el honor; la disyunción con este objeto es causante de la vergüenza pública. Para lograr el acceso al estado de conjunción con el objeto valor, el Sujeto es dotado de una competencia modal centrada en el *deber-hacer* impulsado por el destinador. Recordemos que esta modalidad se impone gracias a la adhesión de cada actor al pacto de honor trazado en el grupo al cual pertenece; esta alianza se confirma en el ritual. Tal como se ha afirmado, el uso del pronombre personal indefinido *uno*, en los enunciados del sujeto, manifiesta la incorporación o adhesión de cada actor a actante un colectivo, éste, a su vez, garantiza la posición y la participación de cada miembro en el desarrollo del ritual. De este modo, el actor *está movido por una modalización deóntica (el deber hacer)* que cobija a todo el actante colectivo. En el cuadrado semiótico de modalidades deónticas, el término que corresponde a la prescripción de la situación social del ritual es la *prescripción* o el “deber-hacer”:

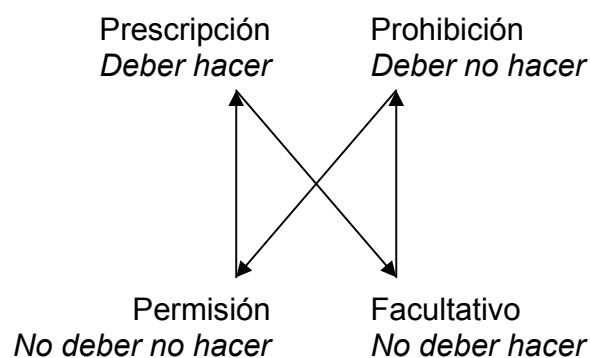


Figura número cuatro: representación de las modalidades deónticas⁸⁴

La movilización de los Programas Narrativos obedece a la relación que se da entre dos actantes, uno que *hace*, el Sujeto, y otro que *hace-hacer*, el Destinador, y a la configuración del deber y/o el deseo que nutre esa relación. Así, el Sujeto⁸⁵ de la acción se define por su complementación sintáctica establecida por el objeto, el honor, y conducida por el predicado “restaurar”, una de las formas en que se manifiesta el *hacer* del sujeto.

Este *hacer*, que responde a un desarrollo pasional que mueve los actores a la acción (vergüenza, deshonor, deseo de venganza o de reparación de un daño), revela la transformación de una situación inicial en una que resulta de todo el proceso de recuperación del honor. El punto de partida corresponde al momento de la ofensa proferida con el asesinato del compañero; a partir de ese evento, el Sujeto se encuentra en disyunción con su objeto de valor, lo que se expresa con el esquema semiótico ($S \cup O_V$). El punto culminante del proceso es aquel donde el Sujeto entra en conjunción con su objeto, ($S \cap O_V$), situación que hipotética-

⁸⁴ GREIMAS Algirdas-Julien, J. COURTES. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette, 1993, entrée: “Déontiques (modalités)”.

⁸⁵ Sujeto, aquí, no es una persona o la referencia a la subjetividad de un individuo, sino una figura del metalenguaje de la semiótica que alude a uno o diversos actores, y sus respectivos roles, implicados en la ejecución de la acción. Para distinguirlo de otro tipo de sujeto, lo escribiremos con “s” mayúscula para indicar que se trata de un actante y no de una subjetividad, una persona real, etc.

mente ocurre después del ritual. Esta transformación es posible a través de un Programa Narrativo (PN) de restauración del honor que puede representarse de la siguiente manera:

$$H_t \{ S_1 \text{ Deber} \rightarrow [(S_2 \cup O_v) \rightarrow (S_2 \cap O_v)] \}$$

Este Programa Narrativo muestra el hacer transformador (H_t) de un sujeto que actúa como operador (S_1), el pacto de honor como una instancia actancial que compromete al Sujeto de la acción (S_2) con un *deber-hacer* que consiste en la reconquista o conjunción del objeto de valor (O_v) o la restauración del honor. Recordemos que el Sujeto ejerce su actividad en nombre de un Destinador colectivo que impone el pacto de honor como una forma de vida⁸⁶ socialmente reconocida y valorizada positivamente en el universo sociolectal del grupo de jóvenes. El Destinador, entonces, es quien determina la modalización deóntica de la competencia del Sujeto.

El deber-hacer del sujeto implica la ejecución de un simulacro que se orienta hacia un propósito específico: la vigencia del respeto hacia el joven asesinado y por ende hacia el territorio social del grupo. Esta representación se manifiesta durante el ritual, por ejemplo, con la exposición del cadáver junto a la sepultura;

⁸⁶ « Les analyses et les modèles sémiotiques permettent d'aborder les manifestations textuelles et discursives pour arriver à description des formes de vie ou les régimes de présence dans le monde des sujets. Souvenons-nous que la « forme de vie » est considérée en sémiotique comme la récurrence et la régularité de l'ensemble de solutions stratégiques adoptées pour ajuster les scènes prédicatives entre elles. » FONTANILLE Jacques. « Post-face. Signes, textes, objets, situations et formes de vie : Les niveaux de pertinence sémiotique ». FONTANILLE Jacques et Alessandro ZINNA (sous la direction). Les objets au quotidien. Recueil. Limoges : PULIM, 2005.

la ubicación del sujeto colectivo en torno del féretro; el consumo de drogas alucinógenas y alcohol; la reproducción de las canciones cumbias predilectas del difunto por medio de un equipo de sonido ubicado en la parte superior del ataúd; el canto y el baile a partir de la música cumbia; la producción de enunciados (juramentos) dirigidos a la presencia que yace en el ataúd y la ejecución de una serie de disparos al aire. El desarrollo de estas actividades dura aproximadamente treinta minutos y ellas constituyen la apertura de una situación espacio-temporal “imaginaria” que propicia la disposición pasional pasional de los actores: ellos recuerdan la situación inicial o la pérdida del objeto.

Asimismo, la presencia del *deber-hacer* en el centro del dispositivo modal influye en la aparición del deseo o del *querer-hacer* del Sujeto; es decir, aunque el Sujeto asume colectivamente el deseo de hacer reconstruir el simulacro, este *querer-hacer* está sometido a la fuerza de un deber-hacer⁸⁷. Nietzsche afirmaba que en la relación del *querer* alguien manda a alguien que obedezca. Por tanto la modalidad del querer no es reducible a una subjetividad portadora de un deseo⁸⁸. En este orden de ideas, detrás de la secuencia de las acciones rituales está el propósito de la restauración del honor o el sentido de una misión que el Sujeto debe cumplir paso a paso, para lo cual este mismo actante se dota de un dispositivo

⁸⁷ En efecto, el sistema de normas y creencias que hacen parte del destinador, tal como se ha explicado en la etapa contractual, impele al sujeto a obrar de determinada manera. “Instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o de ser). Es notificar a alguien lo que es y notificarle que tiene que comportarse en consecuencia”. BOURDIEU, Pierre. Los ritos como actos de institución. En: PITT-RIVER, Julian y PERISTIANY, J.G. (eds.). Honor y gracia. Madrid: Alianza, 1993, p. 117.

⁸⁸ FABBRI, Paolo. Tácticas de los signos. Barcelona: Gedisa, 1995, p. 209.

modal en donde el *querer-hacer* está subordinado al *deber-hacer*, por lo que puede afirmarse que el actante es heterónimo y no autónomo: su acción está definida, así como sus competencias modales, por otro actante.

Aunque este Programa Narrativo se funda en un *deber-hacer*, el *hacer* transformador del Sujeto sólo se cumple a través de la adopción de un *saber-hacer* y un *poder-hacer* que definen las actitudes de los actores y el modo de actualización existencial de éstos. Esta competencia modal le permite al sujeto instaurar un embrague espacio-temporal que trae al presente, dentro del ritual actual, los estados y acciones del pasado. Aquí se presenta de nuevo un estado afectivo, de nostalgia, que se caracteriza por una tristeza o un sentimiento depresivo por la pérdida de algo que se poseía en el pasado. Esta afectividad se manifiesta en las acciones rituales, especialmente en aquellas donde la dimensión tímica es intensificada por el consumo de bebidas espirituosas y de las drogas, la música y los juramentos. La nostalgia, como sentimiento de ausencia o de carencia, está relacionada con un pasado narrativo en el cual todos los actores, incluyendo, el difunto, permanecían en comunidad, resguardados por la fuerza defensiva de ésta unidad colectiva que impedía el irrespeto del propio territorio social.

En la configuración modal de las competencias del Sujeto, su *poder-hacer* consiste en un poder actuar sobre un tercer actor o contrincante y, por otra parte, poder responder complacientemente a la manipulación del Destinador. Este poder-hacer se concilia con el *saber-hacer* (el “saber” obrar a través de la veng-

za violenta) de modo que el Sujeto, para recuperar el honor (propósito acordado en el ritual de enterramiento) se dispone a una actuación cuyo régimen narrativo corresponde a un *programa de prueba* y a un desarrollo pasional identificable como *venganza*. En el programa de prueba, ampliamente descrito y sometido a falsación por la semiótica, ocurre que la rivalidad está unida a la igualdad,

*(...) ya que es necesario sentirse igual al adversario para competir; sin embargo, la prueba de fuerza siempre tiene como fin destruir su igualdad y establecer la jerarquía: vencedor y un vencido.*⁸⁹

Para reconstruir el simulacro de la comunión grupal durante el ritual, el Sujeto inicia la *preparación* de las condiciones internas y externas necesarias; a saber, el consumo de sustancias psicotrópicas y alcohólicas, y la apropiación del espacio y del tiempo. Una vez se ejecute la ceremonia de comunión, el sujeto se encuentra en igualdad de condiciones para enfrentar, de manera ritualizada, casi ungido, al rival o causante de la afrenta. Teniendo presente la rivalidad entre enemigo y el grupo re-unido en el cementerio, alrededor del cadáver, el ritual culmina con la manifestación pública del juramento de venganza contra el agresor; sólo de esta manera el sujeto legitima su actuar violento para la recuperación de su respeto u honor. En suma, el Programa Narrativo de la restauración del honor está constituido por tres subprogramas: *la preparación, la comunión y el juramento simbólico y público de la venganza*. A continuación se expone la descripción y el análisis de cada uno de ellos.

⁸⁹ PITT-RIVER, *op.cit.*, p. 117

4.2.1.2.1. La preparación

Este subprograma está conformado por dos tipos de acciones que funcionan como parte del saber-hacer y el poder-hacer que el sujeto necesita para acceder al estado de comunión deseado. La primera de ellas es el consumo colectivo de sustancias alucinógenas, como la marihuana, y de bebidas alcohólicas como el aguardiente. Estos medios y la forma como se utilizan garantizan a los actores la creación de un espacio social íntimo a partir del cual pueden restablecer la solidez grupal necesaria para la recuperación de su territorio social. De un lado, el estado de embriaguez permite

... crear un vínculo místico entre todos los participantes y transformar la condición morosa del hombre. El brebaje embriagador tiene por misión abolir la condición cotidiana de la existencia y permitir la reintegración mística.⁹⁰

De otro, este efecto producido por la embriaguez es reafirmado mediante el consumo de sustancias alucinógenas, las cuales, tal como lo afirman Deleuze y Guattari, hacen que “lo imperceptible sea percibido”.⁹¹ Los consumos de estas sustancias generan en el sujeto una ruptura de su percepción cotidiana del mundo, es decir, determinan la des-territorialización del universo del deshonor, y le

⁹⁰ DURAND, Gilbert. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Madrid: Taurus, 1981, p. 248-249.

⁹¹ DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. Mil mesetas. Valencia: Pre-textos, 2000, p.283.

permiten construir una especie de cerco alrededor del compañero asesinado, el cual es fundamental para la negación de la afrenta sufrida y para la defensa de la reputación de la víctima.

Las acciones descritas anteriormente presuponen la confirmación de un saber y la conquista gradual del poder, fundamentales para el desarrollo del PN de conjunción del sujeto. No obstante, el sujeto no sólo se dota de un saber sobre las condiciones internas que debe y puede asumir para su hacer transformador; sino también del conocimiento de las condiciones externas referidas a la adecuación del escenario del ritual, es decir, al manejo del espacio y el tiempo.

Después de la ceremonia litúrgica realizada en la iglesia, el sujeto lleva el ataúd y lo ubica frente a la tumba donde será sepultado. Allí, el sujeto organiza la ubicación de los participantes del ritual, tomando como centro de referencia el féretro, bajo la categoría /cerca / vs / lejos /. En efecto, quienes mantenían una relación proxémica de intimidad con el joven asesinado se ubican alrededor del ataúd (específicamente los compañeros del grupo y algunos familiares como la madre); un segundo grupo con quienes se tenía un vínculo menos íntimo se localiza en la parte superior del panteón; finalmente, un tercer grupo de observadores se posiciona lejos del féretro.

El espacio en el que se ubican los dos primeros grupos se caracteriza por la presencia de dos rasgos que marcan la oposición respecto del espacio del tercer

grupo; a saber, la relación íntima y la presencia de organización en la producción de las acciones que constituyen el ritual. Para el investigador ruso, Iuri Lotman, la lengua natural, utilizada por el hombre en el trato cotidiano y el modelo estructural del espacio son, desde el punto de vista genético, los dos lenguajes primarios que forman parte de toda construcción cultural⁹². Tal como el autor lo plantea en su teoría de la semiosfera, la experiencia humana se instaura en modelos espaciales que se caracterizan por la división del espacio en “propio” y “ajeno”. A esta idea corresponde la oposición espacial presente en el ritual de enterramiento.

Así, tomando como referencia la posición del cadáver, eje central de la ceremonia de defensa del honor, el espacio del ritual se divide en dos partes: el espacio propio o de la intimidad conformado por los amigos y la madre de la víctima, y el espacio ajeno constituido fundamentalmente por la existencia virtual del enemigo⁹³. En cuanto al primer espacio, los amigos son los actores que dirigen las acciones del ritual. Son ellos quienes, de acuerdo con el contrato establecido, deben hacer el homenaje a la víctima con el propósito de defender su reputación, es decir, su derecho al honor aún después de muerto. Este honor defendido es

⁹² LOTMAN, Iuri. *La semiosfera I*. Madrid, Cátedra, 1996, p. 84.

⁹³ En efecto, “las culturas juveniles crean un territorio propio, adueñándose de determinados espacios urbanos que distinguen con sus marcas: la esquina, la calle, la pared, el local de baile, la discoteca, las zonas de ocio”, (el cementerio). FEIXA, Carles. *La ciudad invisible. Territorios de las culturas juveniles*. En: *Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre, 1998, p. 90.

también el honor del grupo y su reconquista se realiza durante el ritual. De manera análoga, el papel de la madre es notable, puesto que, aunque no participa en las acciones del ritual, actúa como censor del mismo. Su identificación con el hijo, así sea bajo el rol de mujer pasiva y sufrida, la convierte en una defensora del honor de la víctima.

De otro lado, el espacio ajeno se constituye como el espacio del enemigo, o sea, el espacio de donde surge la agresión; de este espacio el Sujeto debe defenderse, y al mismo tiempo hacia allí debe orientar su venganza, sólo así podrá restaurar su poder y hacer frente al rival. En suma, este proceso de territorialización del espacio de la sepultura por parte del Sujeto demuestra la adquisición de un poder colectivo que le permite no sólo mantener su identidad y defenderse de la agresión del enemigo, sino también, y ante todo, restablecer su territorio para legitimar su venganza. Es así, como el espacio del rito se asume como el territorio desde el cual se establece de manera pública la lucha violenta⁹⁴, en términos simbólicos, entre el Sujeto y su rival. “La violencia ha cumplido, en parte, la función constructora de territorios y sujetos, que le permitió a un segmento de jóvenes tener rostro para la sociedad”⁹⁵, afirma el investigador Alonso Salazar.

⁹⁴ Respecto de la violencia juvenil, Pilar Riaño afirma que “las dimensiones sociales y culturales desde las cuales se producen las acciones o discursos violentos conectan lo político con el diario vivir desde un lugar en el que se debaten y redefinen las dimensiones conflictivas de la violencia: el valor de la vida, de la muerte, de la lealtad, las alianzas, la confianza y el sentido de pertenencia así como los modos de definir al otro y a sí mismo”. Cf. SALAZAR, Alonso. “Violencias juveniles: contraculturas o hegemonía de la cultura emergente”. En: *Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre, 1998, p. 116.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 112.

Otro elemento esencial del conocimiento que el Sujeto debe tener de las condiciones externas del ritual del entierro es el manejo del tiempo. El Sujeto, al pertenecer a un entramado cultural, conoce la duración aproximada que debe mantener la presencia del ataúd frente a la tumba donde será introducido finalmente. No obstante, el Sujeto no sigue ese conocimiento temporal establecido dentro de su cultura y prolonga la duración del féretro fuera de la tumba para garantizar el completo desarrollo de su ritual. Así, el tiempo adquiere una nueva valoración en el ritual: deja de ser “una sucesión ordenada de intervalos iguales” y se convierte en un *tempo*, “una explosión desenfrenada, una ruptura de lo cotidiano y espera ansiosa de momentos importantes”⁹⁶.

De acuerdo con las observaciones hechas por la investigadora Elsa Blair sobre este tipo de rituales en la ciudad de Medellín, el tiempo del ritual alrededor de la muerte resultante de situaciones violentas se asemeja al tiempo de la fiesta del carnaval; ésta es un tiempo fuera de tiempo, como si todas las leyes fueran un paréntesis para entrar en terreno sagrado.⁹⁷ Esta trasgresión del tiempo oficial mantiene una estrecha relación con la permisividad y la desmesura de las acciones del consumo de sustancias que se realizan en el ritual. No obstante, esta permisividad o exceso de consumo manifiesta es una estrategia que garantiza la supervivencia de la identidad grupal cuya fuerza hace posible el rechazo de la

⁹⁶ PERE, Oriol-Costa, PÉREZ, José y TROPEA, Fabio. *Tribus urbanas*. Barcelona: Paidós, 1996, p.137.

⁹⁷ ROMA, Josefina, citada por BLAIR, Elsa. “La complacencia en el exceso”. En: *Revista de estudios sobre Juventud*. México: Nueva época, año 6, núm.16, enero-junio, 2002, p. 75.

ofensa del enemigo. Por consiguiente, la realización del acto de fumar, de beber y de cantar son una serie de actos que realzan la imagen del muerto y hacen recordar que el honor de la víctima y del grupo no se pierde a pesar de la muerte.

Resumiendo, el subprograma de la preparación es la fase inicial que orienta el desarrollo del ritual hacia como una fase precedente a la efectiva reparación pública de la ofensa que el enemigo le ha inflingido al grupo con el asesinato del joven. Así pues, la distancia que separa el Sujeto del objeto valor empieza a disminuir desde este subprograma, el cual es una condición indispensable para el paso del estado disfórico del desarrollo pasional de los actores (situación del deshonor) al estado eufórico propio de la cohesión grupal y de la reconquista del honor.

4.2.1.2.2. La comunión

Una vez se ha garantizado la apropiación de las condiciones anteriores, se da paso a la ejecución de las acciones que verifican la cohesión grupal. Estas acciones funcionan como la prueba visible de la vigencia de un tipo de acuerdo grupal que se hizo en vida con el compañero fallecido⁹⁸ y consisten en la ubica-

⁹⁸ Respecto del papel de la música y otros consumos en los grupos juveniles, Luis Carlos Restrepo sostiene que “consumo, red de amigos y ritmo parecen ser los ejes articuladores de la nueva dinámica de la identidad que emerge como producto y signo maleable de un mundo vol-

ción de un equipo de sonido en la parte superior del ataúd, de donde se reproducen las canciones cumbias predilectas por el joven asesinado, y la producción de algunos enunciados dirigidos al compañero asesinado.

La reproducción de las canciones involucra una creencia compleja, en tanto se cree que el otro, aunque esté muerto, debe, quiere, y puede escuchar la canción que le gustaba, lo que evidenciaría, para él, *allá donde esté*, el cumplimiento de pacto hecho en vida con el grupo. Esto queda demostrado con los enunciados que los miembros del grupo expresan al compañero “vivo” durante la ceremonia: “...ñerito, *pille la suya...*, refiriéndose a la canción favorita del compañero. El uso del apelativo de tipo inventivo “ñerito”, reforzado por el diminutivo, *-ito*, se convierte en una estrategia de identificación positiva que refuerza el afecto sensible del sujeto hacia su compañero, con el cual se establece la disminución de la distancia social entre los dos. Esta estrategia sumada al empleo de la forma verbal en segunda persona singular del indicativo “*pille*” y de la forma posesiva “*la suya*”, constituyen un proceso de atribución que conlleva un vínculo social en el cual la asignación de una canción representa la asignación de un lugar eterno en la memoria del grupo. Desde esta perspectiva, las acciones anteriores son una forma de establecer un contacto íntimo con el joven, a partir del cual no sólo se conservará “viva” su imagen social respetuosa en el universo sociolectal del grupo de jóvenes sino también la del grupo mismo.

cado a la desmesura, a la velocidad, al vértigo y a la acción”. RESTREPO, Luis. Ritmos y consumos. En: Umbrales. Cambios culturales, desafíos nacionales y juventud. Medellín: 2000, p. 59.

El ritual es también el cumplimiento de un deber-hacer del Sujeto por encontrar, junto con el compañero ahora vivo en tanto presencia física y simbólica, ahí, en el ataúd, una salida que lo acerque al logro de su Objeto de deseo. De acuerdo con el pacto de honor convenido, las acciones anteriores no compensan totalmente la ofensa sufrida por el grupo de jóvenes. Para el grupo la afrenta producida por el rival tiene un carácter que exige su muerte. En este orden de ideas, la conquista del Objeto o la restauración del honor por parte del Sujeto depende de la realización de un proyecto de venganza que sólo se concluirá después del ritual.

4.2.1.2.3. *El proyecto de venganza*

Después de la ejecución del simulacro de la comunión, la música se silencia y uno de los actores dispara un revólver o una pistola al aire. Este gesto sumado a uno de los enunciados producidos por el actor que dispara, *hoy murió un inocente, mañana morirá un culpable*, son una demostración de la fortaleza o valentía del Sujeto, es decir, de su poder actuar violento, lo que es una condición necesaria para validar su derecho al honor. *Grosso modo* estas acciones están orientadas hacia el otro, el rival, y se convierten entonces en una exhibición pública de la fuerza agresora del Sujeto con las cuales asume públicamente la disponibilidad de respuesta al desafío de recuperar el honor arrebatado. Una vez se ha

legitimado de manera pública la recuperación del honor, la tumba es sellada y los actores salen en grupo del cementerio. El ritual ha finalizado.

4.2.1.3. *La sanción*

En esta última etapa del Esquema Narrativo Canónico de la Búsqueda presente en el recorrido narrativo de ritual de enterramiento, el Sujeto se transforma nuevamente en un actante Destinatario, esta vez de un Destinador cuya tarea es juzgar o sancionar su recorrido narrativo. Tenemos así dos tipos de sanción, una que supone un veredicto positivo para el Sujeto, y una inflingida al Anti-sujeto. La primera consiste en la perpetuación de la imagen social del compañero muerto en la memoria colectiva; se trata de una especie de inmortalización de la imagen de respeto que el joven poseía en vida. Así pues, su imagen será recordada y cantada, durante y después del ritual. Por ejemplo, en la miniteca, espacio semanal para la reunión y baile del grupo, es una costumbre otorgar un minuto de silencio a la memoria de quienes han fallecido. Así lo manifiesta una de las narraciones de un informante:

... El 30 de diciembre empezó a hablar el animador: Pido un minuto de silencio por la memoria de ustedes ya saben, dijo el animador. Todo el mundo ya sabían a quien habían matado esos días. Y dijo: No necesito decir el nombre. Nosotros ya sabíamos que habían matado a un vago, a Giovanni, que le decían Giovannoty. Lo mataron el 30 de diciembre, entonces allá se le dio el minuto de silencio.

Como puede verse, lo que realmente importa al recordar y hacer el tributo al joven fallecido es su pertenencia al grupo. De ahí la omisión del nombre por parte del animador y la cooperación del auditorio con el acto comunicativo, *nosotros ya sabíamos que habían matado a un vago*. Es necesario resaltar que este reconocimiento u homenaje al cual el joven asesinado tiene derecho, lo mismo que cualquier integrante del grupo, sólo se alcanza después de haber sido reparada de manera pública, a través del ritual, la ofensa a la dignidad del grupo. En este orden de ideas, la sanción (positiva o negativa) implica el refuerzo de los valores convenidos por el grupo; el honor debe protegerse y defenderse aunque se tenga que poner en riesgo la vida misma; sólo así, se tendrá derecho a la inmortalidad de su imagen social.

El siguiente cuadrado semiótico permite esquematizar el sistema de valores entre los cuales se moviliza la acción ritual del grupo de jóvenes desde la perspectiva de un actante evaluador:

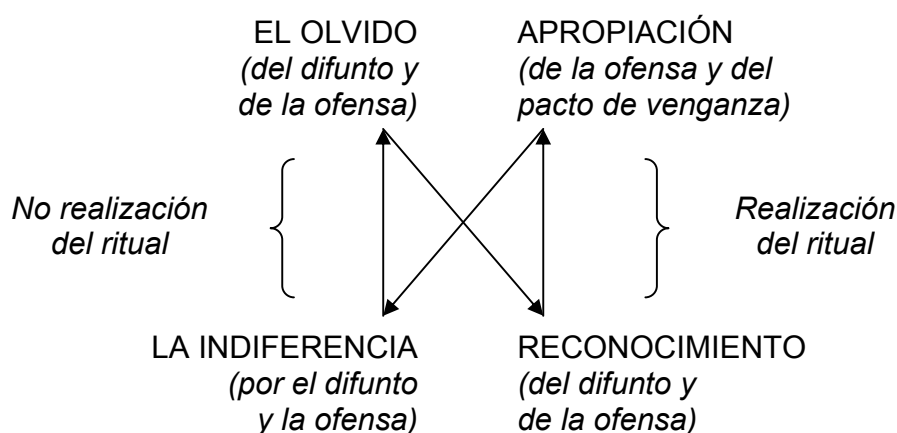


Figura número cinco: valores alrededor de la realización o no del ritual (apropiación de la ofensa y del pacto del venganza)

El recorrido narrativo del ritual se completa con la sanción positiva recibida por el sujeto gracias a la reconquista de su objeto. La construcción de esta sanción se manifiesta en un recorrido canónico que hace visible el paso de la mortalidad definitiva caracterizada por el olvido o anonimato del sujeto a la inmortalidad caracterizada a la perpetuación de la imagen social del sujeto. Es necesario recordar que existen unos caminos prohibidos que no permiten que un término pueda convertirse en su contrario (el término opuesto en la línea horizontal) sin antes haber sufrido un proceso de negación de sí mismo a través de la contradicción (líneas diagonales). Así pues, el término negado o contradictorio establece una relación de complementariedad con el término final (líneas verticales) y este tipo de vínculo permite que se logre la gestión narrativa.

Para el caso que nos ocupa, el término contradictorio que permite gestionar el proceso narrativo de la perpetuación, está constituido por la aceptación de reparación pública de la ofensa; la construcción de la sanción se produce entonces dentro de una dirección de sentido: perpetuar al fallecido en una dimensión de orden mítico (la memoria), gracias al pacto de honor del grupo, lo que es opues-

to a la idea de la muerte como final de la existencia. En suma, esta forma de negación del destino, por parte de los dolientes, se dibuja en el marco de la construcción mítica que promueve los códigos del honor para alcanzar la dimensión de la perpetuación de la imagen que es contradictoria del anonimato u olvido propio de la muerte que adquiere sentido fuera de las coordenadas del honor. De esta manera, esta gestión narrativa adquiere un valor para el sujeto, puesto que la no preservación del espíritu del cuerpo fallecido se convierte en una amenaza para la cohesión y permanencia de la imagen social del grupo en el tiempo.⁹⁹

De otro lado, tenemos otro tipo de sanción, esta vez orientada hacia el anti-sujeto. Se trata de la legitimación pública de un contra-desafío a su honor por parte del sujeto. Tal como lo hemos demostrado, las últimas acciones del ritual señalan la intención de venganza por parte del sujeto. Esto quiere decir que la recuperación pública del honor del sujeto también trae como consecuencia el peligro de la estabilidad grupal del anti-sujeto puesto que el sujeto puede reforzar o aumentar su honor, su poder-ser, al despojar al anti-sujeto de su honor respectivo. En breve, la sanción contra el anti-sujeto se procesa sobre los moldes canónicos del rito de entierro. Es decir, el sujeto pone en la escena del ritual la amenaza contra su enemigo; sin embargo, ésta no trae su consecuencia inmediata, el asesinato del rival, si así fuera, estaríamos pasando, como dice Lotman, de la semiótica de la esfera ritual a la de la conducta puramente práctica, el daño

⁹⁹ "Nadie se puede salvar o condenar por su cuenta" y sin que su acto afecte a toda la colectividad. LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalité primitive*. Paris, 1922. Citado por PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica de México, 1994.

material o muerte del rival se sustituye por la semiótica del honor. Cabe resaltar entonces que dentro del ritual sólo existe un proyecto de venganza, por tanto, el análisis del proceso de ejecución de la venganza como tal queda fuera de esta interpretación semiótica.

A partir de los esquemas tensivos puestos en circulación y transformados en esquemas canónicos, se completa la estructura general de la sintaxis del discurso desde el punto de vista de la *presencia* antes de llegar al nivel de la manifestación discursiva como organización de isotopías expresadas con los recursos propios de cada lenguaje puesto en juego en las prácticas semióticas. Sin embargo, Fontanille expresa que la sintaxis del discurso obedece a otras reglas que explotan otras propiedades del discurso en acto. Entre ellas, la homogeneidad de los universos figurativos del discurso, cuyo principio organizador es el sistema semi-simbólico, y la estratificación en profundidad de las “capas” y dimensiones del discurso, cuyo principio organizador es la retórica¹⁰⁰. Estos dos principios aseguran la articulación del *nivel discursivo* con los *niveles tensivo* y *narrativo-transformacional*, los cuales construyen la coherencia del recorrido de la significación del discurso.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 111.

CONCLUSIONES

El abordaje del ritual de enterramiento desde la teoría semiótica es una experiencia enriquecedora para el investigador, para la Maestría en semiótica y para los futuros investigadores que deseen acercarse a la comprensión de las prácticas rituales juveniles como protagonistas de la dinámica cultural.

El ritual permite comprender la existencia de un modelo estructural del espacio como lenguaje primario de la construcción de la cultura. A esta idea corresponde la oposición general:

Espacio de la vida : Espacio de la muerte

Mientras el primero se enmarca en el espacio terrestre interior, el segundo se ubica en un espacio no-terrestre exterior. Asimismo, en el primer espacio de la oposición, es decir, en el espacio de la vida, se instaura otra división que se manifiesta en la apropiación del espacio de la sepultura por parte de los participantes; esta vez entre el espacio considerado *propio* y el *ajeno*. La organización de las acciones que conforman el ritual determina o construye un territorio *propio* y delimitado por y para el grupo de jóvenes en contraposición con el espacio exterior o *ajeno* en donde están ausentes los valores sobre los que se sostiene el funcionamiento semiótico del ritual, a saber, el honor, la solidaridad, la lealtad y la confianza grupales.

Desde esta perspectiva, el cementerio, específicamente, el espacio de la sepultura, deviene una zona de contacto o frontera entre esferas de la cultura diferentes. Según Lotman, “toda práctica humana está asociada a modelos clasificacionales del espacio, a la división de éste en “propio” y “ajeno” y a la traducción de los variados vínculos sociales, religiosos, políticos, de parentesco, etc., al lenguaje de las relaciones espaciales”¹⁰¹. Así, en el espacio “propio”, se encuentran los lenguajes que poseen un carácter organizado mientras en el “ajeno” se sitúan aquellos cuya estructuralidad no es evidente o no ha sido comprobada. Esta oposición espacial es correlativa a la oposición entre el espacio considerado como *centro/+ organizado/* y el espacio considerado como *periférico/-organizado/* respectivamente. No obstante, la determinación de la división espacial depende del punto de vista de la cultura que se tome como norma.

El ritual de enterramiento practicado por los jóvenes determina la construcción del espacio propio del grupo juvenil en el cementerio. Sin embargo, desde el metalenguaje imperante en la cultura dentro de la cual se inserta el ritual, esta práctica social, al hacer un uso diferente del espacio y el tiempo de la sepultura, y al introducir en ella sustancias alucinógenas, alcohol y disparos al aire, adquiere el estatus de ajena o periférica. Este tipo de metaleguaje o modelo del mundo que se toma como base para la división del espacio cultural se estructura a partir de varias dimensiones, a saber, religiosa, social, ética, etc.

¹⁰¹ LOTMAN, Iuri. *La semiosfera I*. Madrid: Cátedra, p.83.

Por ejemplo, desde el modelo de la religión católica, el rito de sepultura se considera un lugar donde los fieles se congregan para orar¹⁰²; aunque están permitidos otros tipos de ritos, militares, culturales, sociales, éstos deben ser coordinados con la parroquia local de tal forma que no interfieran en los visitantes del cementerio. En contraste, la organización impuesta por los jóvenes en el desarrollo del ritual de enterramiento rompe con la norma acordada por la Iglesia católica pues en el espacio de la sepultura los jóvenes no se reúnen a orar y sus acciones están impregnadas de un alto grado de sonoridad que perturban a las demás personas que asisten al cementerio.

En cuanto al modelo social, es claro que la familia asume el poder en la organización del ritual de enterramiento de uno de sus miembros; sin embargo, en este tipo de ritual, el poder está vinculado al grupo de jóvenes quien se encarga del desarrollo del mismo. Estos dos ejemplos dejan entrever dos situaciones relevantes: (1) la función que cumple el cementerio como frontera intracultural dentro de la cual se intersecan prácticas rituales de enterramiento sustentadas en relaciones de poder asimétricas. De un lado, aquéllas que provienen de las estructuras nucleares, la iglesia católica y la familia; de otro, las que están asociadas al grupo de jóvenes en particular. Esta reflexión pone en consideración el papel que los jóvenes están asumiendo en la construcción de la cultura.

¹⁰² De acuerdo con el catecismo de la Iglesia Católica, “las exequias, aunque se celebren según diferentes ritos, respondiendo a las situaciones y a las tradiciones de cada región, expresan el carácter pascual de la muerte cristiana, en la esperanza de la resurrección, y el sentido de la comunión con el difunto, particularmente mediante la oración por la purificación de su alma.”
<http://www.fluvium.org/textos/iglesia/igl469.htm#OTRAS%20CELEBRACIONES%20LITÚRGICAS>

*...los jóvenes no están fuera de lo social, sus formas de adscripción identitaria, sus representaciones, sus anhelos, sus sueños, sus cuerpos, se construyen y se configuran en el contacto con la sociedad de la que también forman parte*¹⁰³

(2) El ritual de enterramiento es una materialización del sentido cultural incorporado por los jóvenes, un sentido portador de las contradicciones constitutivas del funcionamiento de la sociedad actual. Éstas tienen que ver con dos tipos de transformaciones que está sufriendo la cultura según Rossana Reguillo: la transformación en la percepción y concepción del espacio y del tiempo operada por los procesos de globalización, y la transformación de las formas de ciudadanía.

Respecto de la globalización, la investigadora afirma que el mundo se desterritorializa a través del uso de la Internet y sus redes virtuales, pero “sólo para volver a relocalizarse, a reterritorializarse, es decir a establecer sus nuevas coordenadas de operación”¹⁰⁴. Este es el caso de la apropiación del espacio de la sepultura por parte de los jóvenes practicantes del ritual de enterramiento. Tal como se ha expuesto en estas conclusiones, el grupo de jóvenes dota de sentido el espacio del ritual y al hacerlo transgrede el uso definido del poder de ciertas instituciones como la familia y la iglesia. Este tipo de transformación funciona, según la investigadora, como una respuesta frente a los mecanismos de exclusión derivados “de un orden social que al globalizarse opera un vaciamiento de senti-

¹⁰³ REGUILLO, Rossana. La invención del territorio: procesos globales, identidades locales. En: Revista Umbrales. Medellín: Corporación Región, 2000, p. 121.

¹⁰⁴ Ibid., p.121.

do del espacio”.¹⁰⁵ Esta nueva re-significación del espacio y del tiempo en el ritual está cargada de un tipo de agresión con la que los jóvenes buscan reintegrarse a la sociedad que los excluye.

*...los jóvenes no pueden integrarse a esta sociedad sin desbaratarla, sin desbaratar la cantidad de prejuicios que quedan todavía, toda la hipocresía, la cantidad de formas de exclusión, la cantidad de formas de relegación social, económica, política, cultural.*¹⁰⁶

Estos modos de exclusión también están asociados al segundo tipo de transformación cultural propuesto por Reguillo, es decir, las formas de ciudadanía. Para esta investigadora, el proyecto modernizador, específicamente en América Latina, fomentó la exclusión de ciertos actores sociales como los indígenas, las mujeres, los negros, y los jóvenes “que no cabían en un proyecto de signo eurocéntrico, masculino, adulto y blanco”.¹⁰⁷ Según Barbero, este incumplimiento de la modernidad ha sido la causa del desencantamiento que están viviendo los jóvenes que lo único que experimentan en esta sociedad excluyente desde el punto de vista laboral, educativo, familiar, político, es una vida carente de sentido.¹⁰⁸

¹⁰⁵ P. 122.

¹⁰⁶ BARBERO, Jesús. Cambios culturales, desafíos y juventud. En: Revista Umbrales. Medellín: Corporación Región, 2000, p. 35.

¹⁰⁷ REGUILLO, Op., cit., p.122.

¹⁰⁸ “La modernidad nos ha incumplido la mayoría de las promesas, pero ha habido una que sí ha cumplido, y que quien la avizó fue Weber, y es que la modernidad nos iba a desencantar el mundo”, afirma Barbero.¹⁰⁸ BARBERO, Op., cit., p. 36.

Esta ausencia de sentido de vida se manifiesta en el papel que juega la muerte para el grupo practicante del rito de enterramiento en cuestión. El reconocimiento de la mortalidad y de su carácter ineludible está presente en los relatos que producen los jóvenes respecto de la forma como desean que se desarrolle su propio entierro. Recordemos que antes de la ceremonia ritual existe un contrato entre los jóvenes que va desde la auto-asignación de la canción cumbia predilecta hasta la inclusión de los disparos al aire. Así, la muerte representada por parte de los jóvenes se convierte en una forma de expresar el sin sentido que tiene la vida para ellos, esta idea sólo deja un interrogante, ¿la muerte es la única forma de existir que tienen los jóvenes?

La exclusión es correlativa al desencanto que viven los jóvenes. Sin embargo, afirma Barbero, apoyándose en Martin Hopenhayn, que la exclusión desemboca en un segundo aspecto o malestar del joven, es decir, un tipo de agresión que es proporcional a la sensación de exclusión que ellos viven. Esta relación entre exclusión y agresión también está presente en los practicantes del ritual de enterramiento en cuestión. Al revisar el nivel de alfabetización y el tipo de empleo que tienen los integrantes del grupo se nota la presencia de un tipo de exclusión laboral y escolar (*cf. supra*, 2.1. La caracterización de los informantes). Pareciera entonces que proporcional a la exclusión, la única manera que tiene el grupo de darle sentido a su vida es por medio de la muerte violenta del otro. Aunque el interés de la investigación no se orienta hacia la revisión de cifras sobre las muertes violentas de jóvenes en la ciudad, la agresión vivida por los jóvenes co-

mo la única salida para darle sentido a su existencia se manifiesta en cada uno de los elementos que constituyen el ritual que practican: desde el volumen de la música cumbia, el uso de enunciados como, *uno se llena de odio*, y, *hoy murió un inocente, mañana morirá un culpable*, y los disparos al aire hasta la apropiación del espacio y el tiempo.

La agresión va orientada no sólo hacia el otro visto como el enemigo que ha asesinado al miembro del grupo; sino también, y ante todo, hacia: (i) el Estado que no les ha brindado oportunidades dignas de empleo, de ahí que bajo el pacto de honor convenido por las leyes grupales sea el mismo grupo quien legitime la forma en que va a sancionar o juzgar la muerte violenta de un integrante del grupo. (ii) La familia, que pierde su poder institucional para la organización del rito de enterramiento, y especialmente, al papel del padre, el cual desaparece en el desarrollo de la práctica ritual.

Finalmente, se espera que los aportes de esta investigación puedan enriquecer la reflexión sobre la relevancia de la teoría semiótica en la comprensión de la problemática juvenil y convertirse en un primer paso para la planeación y desarrollo de alternativas que se orienten hacia la resolución de uno de los problemas sociales que afectan la convivencia ciudadana y en el país en general, a saber, las muertes violentas de los jóvenes. Es necesario que las políticas ciudadanas busquen alternativas para integrar al joven tanto al campo laboral, educativo, social y político. “La gente joven no quiere que nadie la represente, lo que quiere

es ser reconocidos, que se respete su derecho a ser como quieren ser”¹⁰⁹. En este sentido es fundamental que la escuela y en general toda la sociedad bumanguesa reconozca la importancia de la música cumbia y del argot como prácticas estructuradoras de la identidad del grupo de jóvenes de la periferia de la ciudad. Negarlas es una manera de fomentar la exclusión y agresión grupales.

Se trata de escuchar lo que ellos intentan decirle a la sociedad, a través de la cumbia, de sus rituales, de sus expresiones argóticas, de su moda vestimentaria, en términos cognitivos, pasionales y éticos.

De la misma manera, los jóvenes deben tomar la decisión de renunciar a la lógica del “desquite” ignorando la ley, a la idealización del héroe maldito, así como a la desaparición de la imagen social del padre en la familia.¹¹⁰

Sabemos que hace falta trabajar sobre otras prácticas semióticas producidas por el grupo de jóvenes, y que aspectos tales como las relaciones de género que se construyen dentro de estas prácticas sociales, el sentido que tienen otros sectores sociales para el grupo de jóvenes, la relación entre estas prácticas y las que desarrollan los grupos indígenas, los imaginarios sociales sobre juventud que existen en la sociedad contemporánea, el diálogo intercultural, especialmente entre las culturas donde se han producido diversos tipos de discursos alrededor de la música cumbia, tienen una relevancia para una comprensión más crítica del aporte del grupo de jóvenes, al que un sector de la sociedad bumanguesa

¹⁰⁹ P., 48.

¹¹⁰ La negación del “padre en la familia colombiana, de la familia nacional, no sólo de la familia pequeña, creo que es un desafío brutal que tiene que enfrentar la juventud. P.46.

conocen como “los ñeros”, en la construcción de la cultura urbana. Sin embargo, lo más difícil ya se ha dado: el primer paso.

BIBLIOGRAFÍA

AROCHA, Gisela. Las representaciones del discurso del educando en los estudiantes como objeto de investigación semiótica. Bucaramanga: Maestría en semiótica, Universidad Industrial de Santander, 2004.

BARBER, Jesús. Cambios culturales, desafíos y juventud. En: Revista Umbrales. Medellín: Corporación Región, 2000.

BARBERO, Jesús Martín. Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad. En: Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre, 1998.

BERTRAND, Denis: Précis de Sémiotique Littéraire. París: Nathan, 2000, pp. 181-190. Trad. De Leila Gándara. (En línea) <<http://www.geocities.com/semiotico/traduccion.htm> (Consulta 11 enero, 2006).

_____. Précis de Sémiotique Littéraire. París: Nathan, 2000, pp. 181-190. Trad.

De Leila Gándara. (En línea) <<http://www.geocities.com/semiotico/traduccion.htm> (Consulta 11 enero, 2006).

BLAIR, Elsa. "La complacencia en el exceso". En: Revista de estudios sobre Juventud. México: Nueva época, año 6, núm.16, enero-junio, 2002.

BOURDIEU, Pierre. Los ritos como actos de institución. En: PITT-RIVER, Julián y PERISTIANY, J.G. (eds.). Honor y gracia. Madrid: Alianza, 1993, p. 117.

CALSAMIGLIA, Helena, y TUSÓN, Amparo. Las cosas del decir. Barcelona: Ariel, 1999.

CARVAJAL, Luz y Al. (eds.). Umbrales. Cambios culturales, desafíos nacionales y juventud. Medellín: 2000.

CUBIDES Humberto et al. (eds). Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades. Bogotá. Universidad Central, DIUC, Siglo del Hombre, 1998.

CUBIDES Humberto et al. (eds). Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades. Bogotá: Universidad Central, DIUC, Siglo del Hombre, 1998, p. XII-XIII.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. Mil mesetas. Valencia: Pre-textos, 2000.

y GUATTARI, Félix. Mil mesetas. Valencia: Pre-textos, 2000.

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Vigésima edición, tomo II, Madrid, 1992.

DURAND, Gilbert. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Madrid: Taurus, 1981.

_____. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Madrid: Taurus, 1981.

El catecismo de la Iglesia Católica. (En línea)

<http://v/ww.flLivium.org/textos/iglesia/igl459.htm#OTRAS%20CELEBRACIONES%2>

OLITURGICAS. (Consulta 25 de septiembre, 2006).

FABBRI, Paolo. Tácticas de los signos. Barcelona: Gedisa, 1995, p. 209.

FEIXA, Caries. La ciudad invisible. Territorios de las culturas juveniles. En: Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre, 1998.

FINOL, José Enrique. "De niña a mujer... El rito de pasaje en la sociedad contemporánea". En: Revista Cuadernos de la Universidad Nacional del Jujuy, No. 17 (julio 2001).

FLOCH Jean-Marie. *Sémiotique, marketing et communication. Sous les signes les stratégies*. París : PUF, 3^eéd. 1990.

FONTANILLE Jacques et Alessandro ZINNA (sous la direction). *Les objets au quotidien*. Recueil. Limoges : PULIM, 2005.

_____. y GREIMAS, Julián. *Sémiotique des passions*. Paris: Seuil, 1992, p. 63.

_____. *Semiótica de las pasiones. De los estados de las cosas a los estados de ánimo*. México: Universidad de Puebla, Siglo XXI Editores, 1991.

_____. *Semiótica del discurso*. Lima: Universidad de Lima y Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____. et Alessandro ZINNA (sous la direction). *Les objets au quotidien*. Recueil. Limoges : PULIM, 2005.

GREIMAS Algirdas-Julien, J. COURTES. Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Paris: Hachette, 1993, entrée: "Déontiques (modalités)".

LANDOWSKI, Eric. "El sentido es sentido. Viaje a las fuentes del sentido". En: Cuadernos lengua y habla de la ULA.

_____. Diana, in vivo. En: Fronteras de la semiótica. Homenaje a Desiderio

Blanco. Universidad de Lima, Fondo de Cultura Económica de Lima, 1999.

LOTMAN, Iuri. "Sobre la dinámica de la cultura". En: La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura. Madrid: Cátedra -Frónesis, 1998.

_____. La semiosfera I. Madrid: Cátedra-Frónesis, 1996.

_____. La semiosfera II. Madrid: Cátedra, 1998.

_____. La semiosfera II. Madrid: Cátedra-Frónesis, 1998.

LOUIS-VINCENT, Thomas. Antropología de la muerte. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

MARTÍNEZ Miguel. La investigación cualitativa. Razón de ser y pertinencia. En : Revista CONCIENCIATIVA21, No.10 (Octubre 2005), [en línea]. < www.concienciactiva.org/ConcienciActiva21/conciencia10/3.pdf >. (Página consultada el 12.06.2006).

PAZ, Octavio. El laberinto de la soledad. México: Fondo de Cultura Económica de México, 1994.

PERE, Oriol-Costa, PÉREZ, José y TROPEA, Fabio. Tribus urbanas. Barcelona: Paidós, 1996.

PITT-RIVER, Julián y PERISTIANY, J.G. (eds.). Honor y gracia. Madrid: Alianza, 1993.

_____. La enfermedad del honor. En: GAUTHERON, Marie (Ed.). El honor. Madrid: Cátedra, 1992.

PROGRAMA PRESIDENCIAL COLOMBIA JOVEN. Estado del arte del conocimiento producido sobre jóvenes en Colombia durante el periodo comprendido 1985-2003.

Programa Presidencial Colombia Joven, Agencia de Cooperación Alemana GTZ-**U N I C E F Colombia**. En línea: [ww/v/. colombiaoiven.gov co/documei i to s'!_ ; ir; s' i i j o u n e_estado_arte.pdf](http://www.colombiaoiven.gov.co/documei i to s'!_ ; ir; s' i i j o u n e_estado_arte.pdf). (Página consultada el 12.05.2006).

REGUILLO, Rossana. La invención del territorio: procesos globales, identidades locales. En: Revista Umbrales. Medellín: Corporación Región, 2000.

RESTREPO, Luis. Ritmos y consumos. En: Umbrales. Cambios culturales, desafíos nacionales y juventud. Medellín: 2000.

ROMA, Josefina, citada por BLAIR, Elsa. "La complacencia en el exceso". En: Revista de estudios sobre Juventud. México: Nueva época, año 6, núm.16, enero-junio, 2002.

ROSALES CUEVA, José Horacio. La representación de la cultura de soi et de la culture de l'autre dans le discours éducatif universitaire en Colombie; Thèse doctorale. Limoges: Université de Limoges (inédite). Soutenance prévue: 20 décembre 2005.

_____. "La sensorialidad como fundamento de construcción de sentido". En: Escritos. Revista del Centro de Ciencias del lenguaje de la Universidad de Puebla, No. 29, enero-junio, 2004.

_____. Elementos básicos para un análisis semiótico (inédito), 2005.

SALAZAR, Alonso. "Violencias juveniles: contraculturas o hegemonía de la cultura emergente". En: Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre, 1998, p. 116.

SCARDELLI, Pietro. Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales. México: FCE, 1983.

TAYLOR S.J., y BOGDAN R. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Barcelona: Paidós, 1975.

TURNER, Víctor. El proceso ritual. Madrid: Taurus, 1988.

VAN GENNEP, Arnold. The rites of passage. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.