

**DE NIÑA A MUJER...
EL RITO DE PASAJE EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA**

*(FROM GIRLHOOD TO WOMANHOOD...
THE GROWING RITE IN CONTEMPORARY SOCIETY)*

JOSÉ ENRIQUE FINOL*

“Se debe prestar atención
al comportamiento porque
es a través del curso de la conducta,
o más precisamente, de la acción
social, que las formas culturales
encuentran su articulación”.
Clifford Geertz (1973)

“Le rite est une nécessité
vitale pour une société...
Il apparaît comme une
assurance qu'on s'invente
pour maîtriser l'épisodique
et l'aléatoire...”
Michel Hanus (1998)

RESUMEN

El presente artículo analiza el rito de pasaje en la sociedad contemporánea, para lo cual se estudia la *fiesta de los quince años*, una celebración frecuente en Venezuela y en muchos países latinoamericanos, en la cual se realiza un ritual de transición que permite aproximarse a los valores sociales contemporáneos allí expresados. Se postula la hipótesis según la cual el rito de pasaje se transforma en nuestros días, gracias a la innovación por parte de sus actores, en un instrumento de solidaridad y defensa de ciertos valores familiares frente a los procesos que promueven una globalización de la cultura y una reducción de la diversidad. A partir del modelo de Van Gennep se propone un modelo semiótico de la significación ritual que intenta explicar la estructura de su funcionamiento.

ABSTRACT

This article analyses the growing up rite in contemporary society, that is why we study the 15 year anniversary party, a frequent celebration in Venezuela and in many Latin American countries, where the transition ritual is carried out which permits to approach to contemporary social values there expressed. We postulate the hypothesis according to which the growing up rite thanks to the innovation by his actors becomes, nowadays, a solidarity instrument, and defense of certain familiar

* Laboratorio de Investigaciones Semiótica y Antropológicas (LISA) Universidad del Zulia Facultad de Ciencias Maracaibo Venezuela jefinol@ven.net

values, confronted with the processes that promote a cultural globalization and a reduction of diversity. From Van Gennep model, it is proposed a semiotic model of "ritual signification that attains to explain the structure of his work.

INTRODUCCIÓN

La actividad semiótico-ritual propia de las sociedades indígenas es sometida en las sociedades contemporáneas a múltiples, variados y ricos procesos de redefinición, gracias a la intervención de un sentido más individual y nuclear del funcionamiento de las sociedades basado en nuevas y desarrolladas prácticas científicas y tecnológicas. Los nuevos medios de difusión masiva, la omnipresencia de éstos en la vida cotidiana y la masificación acelerada de los híbridos y cambiantes contenidos de la cultura contemporánea tienen un impacto profundo sobre la actividad semiótica que se genera en la familia, grupos, profesiones y asociaciones, así como en las distintas esferas del mundo político, religioso, deportivo y artístico, por mencionar algunas.

En esos procesos tan acelerados de cambios que tipifican a las sociedades contemporáneas, cada grupo genera prácticas simbólicas que le permitan crear referencias culturales destinadas a establecer un sentido de unidad, en contra de la dispersión, de identidad, en contra de la alteridad, sentido que intenta imponerse desde distintos ámbitos de lo social. En cierto modo, hoy esas prácticas simbólicas no son otra cosa que una respuesta defensiva ante la agresividad de un mundo que ilusoriamente pretende presentarse como único, como global, como producto de una estrategia planetaria que pretende engullirse los valores y la cultura de cada grupo social diferente para hacerlo uno solo. Por el contrario, creo que asistimos hoy a esfuerzos simbólicos que intentan darle especificidad a los microuniversos culturales con los cuales, finalmente, cada uno de nosotros nos identificamos en nuestra vida diaria, pues es en las hendidias de la cultura planetaria, en los intersticios de la aldea global que McLuhan profetizó(1), donde se generan sin cesar, como actos autodefensivos, renovados microuniversos culturales que, es cierto, en parte se alimentan de los estereotipos de esa cultura planetaria que nos llega a través de los nuevos y sofisticados medios tecnológicos, en sí mismos componentes de esa cultura, pero también, en segundo lugar, se alimentan de los contenidos de las culturas tradicionales. En tercer lugar, esos microuniversos se nutren también de una creatividad que cada día nos asombra. Como señala Díaz Cruz, "la vida ritual conserva algo de la tradición sin esclavizarse a ésta, pero también potencia su transformación: gesta en ella lo diverso" (Díaz Cruz 1998:320). Todos esos componentes, sometidos, sin cesar, a la creación y recreación de contenidos y valores, configuran, en último análisis, una identidad grupal y, por esta vía, una identidad social que contradice las visiones apocalípticas de la muerte de todas las culturas.

En la presente investigación trataremos de mostrar, a través del análisis de un caso, cómo surgen prácticas simbólicas que, en una combinación de instrumentos simbólicos y contenidos diferentes, buscan integrar una respuesta propia para necesidades culturales propias. En la selección y estudio del caso que presentamos,

hemos querido tener en cuenta la observación de Herskovits, quien ya hace cuatro décadas nos advertía que “no hay que olvidar nunca al individuo cuando nos ocupamos de las instituciones” (Herskovits 1967:32). No obstante, es pertinente hacer notar que los individuos se definen en sus relaciones con los otros, sean éstos “otros” en una misma cultura o en la relación de “esta” cultura con las “otras”. Así, “los individuos se definen a sí mismos por referencia a un ‘otro significativo’” (Cohen 1985:115). Es pues teniendo en cuenta esas premisas que hemos analizado una celebración ritual contemporánea, conocida en Venezuela y en varios otros países latinoamericanos como *la fiesta de los quince años*. A diferencia de los dieciséis años de edad que se celebran en los Estados Unidos, conocidos como *sweet sixteen*, en los países latinos hay una tendencia a celebrar la ocasión en la que las niñas llegan a la edad de quince años. Este ritual, de larga tradición en Venezuela, es parte del conjunto de ritos que acompañan la evolución etaria y de *status* de la mujer venezolana.

...DE NIÑA A MUJER

La celebración de los cumpleaños son magníficos instrumentos de creación y reforzamiento de vínculos sociales, vínculos que *son* el tejido social mismo. En tal sentido, esta práctica, que se ha extendido a partir de su consagración y generalización social(2), constituye un *modo de socialización* de una enorme eficacia. Los cumpleaños son ritos de conmemoración privada, familiar, que renuevan periódicamente la estructura de funcionamiento, pertenencia e identidad familiar. Asimismo, “al instaurar la discontinuidad temporal”, el rito “permite superar la angustia surgida de la instalación del individuo en un entre-dos anómico situado entre un nacimiento y una muerte” (Brunet 1998:95).

En nuestro caso, el fundamento ideológico de la *fiesta de los quince años* es que se debe celebrar la transición del estadio de la niñez al de la mujer. Todas las personas entrevistadas coinciden en que es ese el motivo fundamental de la celebración. En general se estima que ya la niña ha tenido su primera menstruación, fenómeno que ocurre alrededor de los trece años, y en consecuencia está apta para concebir, pero también para tener una mayor autonomía frente al núcleo familiar; por ello, en las páginas sociales de los periódicos, al cumpleaños número quince y a la fiesta que se celebra se le denominan con frecuencia “entrada en sociedad”. Por el contrario, los varones no tienen fiestas similares cuando cumplen quince años, lo que evidencia el carácter femenino de este rito de pasaje que, desde el punto de vista fisiológico, se afina, como ya se mencionó, sobre un desarrollo físico que tiene que ver con la capacidad reproductiva de la joven. Es esa combinación entre lo social, la “entrada en sociedad”, y lo fisiológico, capacidad para la reproducción, lo que constituye la matriz que genera la necesidad de la diferencia, la necesidad cultural de establecer un límite. Bourdieu señala con precisión que debemos preguntarnos, en toda interpretación del rito, sobre “la función social del ritual y la significación social de las fronteras o límites que el ritual permite cruzar o transgredir de manera legítima” (Bourdieu 1997:117). Sin duda, todo ritual cumple una función social y está estrechamente vinculado a 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. Asimismo, el ritual, por su natural multivocidad, es escenario e instrumento de significaciones que un grupo social estima decisivas para su integración, funcionamiento y equilibrio. No obstante lo señalado, nuestras preguntas son anteriores a las de Bourdieu: *cuáles* son los medios simbólicos que establecen los límites y *cómo* tales límites se cruzan. En otros términos, no es sólo una cuestión de fronteras y del significado de las mismas sino de los *instrumentos simbólicos* que hacen posible la existencia de esas fronteras y de las *acciones* que hacen posible pasar de un lado a otro o de un *status* a otro.

UNA SECUENCIA RITUAL

Para mejor comprender el rito que analizaremos expondré brevemente una síntesis del mismo. La *fiesta de los quince años* se prepara con mucha anticipación; se trata de una larga tradición familiar que en algunos casos ha comenzado a ser sustituida por el denominado *Tour de las quinceañeras*, un viaje, generalmente por varios países europeos, organizado por agencias especializadas. Tradicionalmente esa fiesta, a la que se invitaba, en primer lugar, a la familia extendida y luego a los vecinos y amigos, se componía fundamentalmente de la realización de dos bailes que marcaban el inicio de la fiesta. La niña bailaba con su padre o en su defecto con su hermano mayor o con un tío. La música seleccionada era siempre un vals y luego un pasodoble; la pareja principal era acompañada por otras catorce parejas que danzaban alrededor de ella. La fiesta usualmente se realizaba en la casa familiar pero con la aparición de los clubes y salones de fiesta la celebración se trasladó a esos nuevos espacios que no sólo eran más prácticos sino que además concitaban mayor prestigio social(3). El rito que analizamos se realizó en Maracaibo, el 2 de Marzo de 1998, en un salón de fiesta y a él asistieron, además de la familia extendida y amigos muy íntimos, un nutrido grupo de jóvenes amigos de la agasajada. Después de la llegada de los invitados, pautada para las ocho de la noche, el ritual se desarrolló en la siguiente secuencia:

- Entrada de la joven. Llega a las 8.45 p.m., va vestida con un traje largo, de color rosado, calza zapatos de tacón bajo y en sus manos acaricia un hermoso osito de peluche. Al entrar lleva de la mano a una prima de sólo seis años de edad a quien hace entrega del osito de peluche. A su llegada ha comenzado a sonar una marcha, su padre la recibe en la puerta y la conduce hacia el centro del salón, se sienta en una silla y su padre se acerca, toma unos zapatos de tacón alto que han estado colocados en una mesa hermosamente adornada, le quita los zapatos que trae puestos y le coloca los de tacón alto.
- Padre e hija bailan un vals, luego ella también baila con su hermano.
- Sucesivamente, su padre, su madre, una amiga muy íntima (en cuya casa la joven tuvo su primera menstruación) y un pastor de la iglesia cristiana evangélica, a la que la familia asiste, dicen breves discursos.
- La joven va a cada una de las mesas donde los invitados están para felicitarla.

- Los jóvenes que asisten a la fiesta, uno por uno, se acercan a entregarle a la cumpleañera una rosa roja.
- La fiesta continúa, las parejas bailan
- La agasajada reparte recuerdos de la fiesta y luego se partirá la torta con el tradicional canto de “cumpleaños feliz...”, lo que marca la entrada a la etapa de culminación del rito.

LOS INSTRUMENTOS SIMBÓLICOS

Como puede notarse en la breve descripción anterior, hay dos instrumentos simbólicos fundamentales en este rito de pasaje que figurativizan lo que todo rito de pasaje hace: una transición entre un antes y un después. Esta transición temporal es la base sobre la cual se construye todo el proceso ritual. Por un lado, está el osito de peluche que nuestra joven entrega a su prima de seis años cuando entra en el salón de fiesta donde su padre la recibe. La entrega de este juguete simboliza lo que Van Gennep llamó /separación/, la salida del mundo de la niñez, un mundo representado en este juguete cuyas connotaciones de ternura, feminidad y alegría infantil son notorias. Se trata también, en cierto modo, de una transición generacional que, una vez más, nos recuerda la estructura temporal que subyace en todo rito de pasaje. En segundo lugar, está el uso de los zapatos de tacón bajo, simbólicos de la niñez, tal vez de la pubertad. Cuando su padre le cambia los zapatos está admitiéndola en el mundo de los adultos y es en ese marco donde el baile se inicia. Despojarla de los zapatos bajos y colocarle los de tacón alto es el momento preciso en el que el límite ha sido cruzado. Los zapatos, convertidos en instrumentos simbólicos, gracias a su poder transformador, son instrumentos de la transición. Es por ello que será sólo después de esta transición que los jóvenes podrán simbólicamente iniciar un nuevo ritual, el cortejo, para lo cual le entregan rosas rojas. Es en ese momento que se cumple el estadio que Van Gennep llama /agregación/. No obstante, antes de ese cortejo, su padre, al bailar con ella, la despide, sabe que ya no le pertenece. Como dice la madre, “ya su padre estaba aceptando que es una mujer”. ¿Por qué su padre es quien “acepta”? Porque el padre es el guardián de la hija, porque, como usualmente se dice en el español de Venezuela, “las hembras (las hijas) pertenecen al padre y los varones a la madre”. Eran los padres quienes, hasta hace algunos años, no permitían a sus hijas usar pantalones y, por el contrario, eran las madres quienes, a escondidas del padre, consentían esas y otras prácticas que el padre establecía como prohibidas. En este estadio, el desprendimiento del padre prefigura otro ritual, aquel en el que él mismo entregará a su hija a otro hombre, en el momento del matrimonio.

En la relación planteada entre padre, hija y sociedad encontramos un ejemplo típico del conflicto social para el cual el ritual intenta construir una salida estructural. En efecto, el ritual permite al padre desplazarse de una posición de confrontación, derivada de la posible pérdida de control sobre su hija, mucho más delicada que cuando se trata de un hijo, y colocarse en una posición de aceptación y cooperación con otros actores (los posibles pretendientes), los “oponentes” en términos greimasianos, que amenazan su poder. Si bien es cierto que “la gente no lleva un

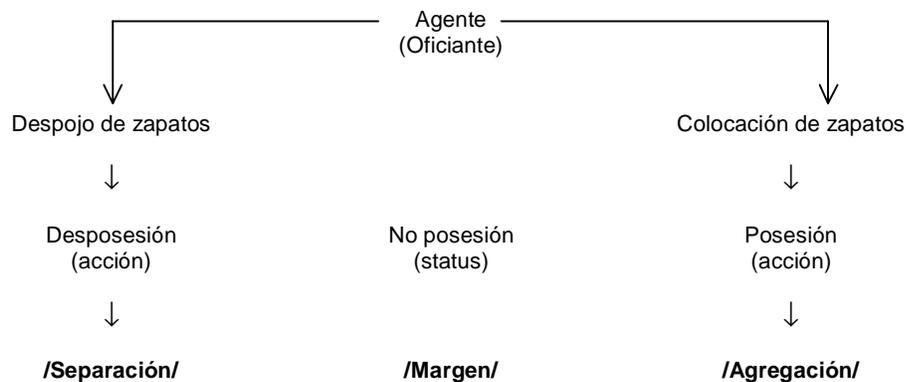
problema social a un ritual para buscar una solución” y que “la ritualización no *resuelve* una contradicción social” (Bell 1992:105-6), no es menos cierto que el ritual ofrece un espacio y un tiempo donde el conflicto es diferido, desmontado, y donde, al mismo tiempo, se construyen nuevos límites aceptables para los distintos actores: por un lado los actores que amenazan el poder del padre (los pretendientes) aceptan que éste tiene una jerarquía que deben respetar y, simultáneamente, el padre acepta que su hija pueda ser cortejada por los pretendientes.

Ahora bien, ¿cómo los instrumentos simbólicos participan de la configuración de los límites? ¿A través de qué mecanismos semióticos estos instrumentos simbólicos se convierten en depositarios de una significación ritual? Obviamente el rito toma los objetos de la tradición, los juguetes como en este caso, objetos que forman parte de un contexto, sea este histórico o actual, paradigmático o sintagmático. Pero al mismo tiempo toma también objetos nuevos, a veces vinculados a la persona que participa en el ritual o a los oficiantes del mismo, toma los nuevos productos masivos y les da un sentido nuevo. Es en esa selección de los componentes culturales donde el ritual transforma los signos -las palabras, los objetos, los colores, los movimientos, los espacios- en símbolos y son éstos quienes configuran el componente esencial del proceso ritual, como lo afirma Turner (1977). Pero además de seleccionar los símbolos, los oficiantes del rito los combinan en formas inesperadas, en articulaciones nuevas, generadoras de nuevos sentidos, y son esas articulaciones las que, como en un proceso de edición cinematográfica, generan la unidad del sentido buscado, específico, propio de este acto particular para el cual no hay recetas escritas sino usos y costumbres que son, en las sociedades contemporáneas, reinterpretadas y adaptadas a las situaciones particulares de cada familia e individuo. Es a través de esos símbolos que el sistema ritual funciona y el propósito del rito se cumple. El símbolo es, pues, instrumento para la subversión del orden temporal que el rito realiza y legitima. Ahora bien se ha dicho, en particular en la crítica a Leach, que en el rito no existe un solo significado (Rodríguez Cruz 1998:288-304) y, sin duda, eso es cierto. Pero cuando se afirma esa verdad se olvida casi siempre que frente a la ambigüedad y a la dispersión comunicativa hay simultáneamente un esfuerzo, a través de estrategias comunicativas precisas, para promover un particular sentido del ritual y de los símbolos que lo configuran. Dos de esas estrategias son, por un lado, la redundancia y, por el otro, la búsqueda de símbolos fácilmente aceptados e interpretados por los participantes. De manera que en la dialéctica ritual intervienen fuerzas unificadoras y fuerzas disociadoras del sentido, y es justamente el predominio de las primeras lo que permite la configuración de un sentido general, por inestable que éste sea. Es aquí posible proponer dos niveles semióticos de configuración del sentido ritual. El primero se refiere a lo que arriba he llamado el fundamento ideológico sobre el cual descansa la realización del ritual y que, en el ejemplo que examinamos, se refiere al convencimiento generalizado de que el rito protagoniza el paso de niña a mujer de la joven que llega a los quince años de edad. Este nivel supone una aceptación generalizada de lo que el rito celebra, de su propósito y de su valor en el conjunto cultural con el cual los participantes, de un modo a veces poco consciente, se identifican. El segundo nivel semiótico es aquel donde el sentido entra en los

terrenos de una ambigüedad limitada y donde, en consecuencia, los límites de la interpretación se amplían, para dar paso a variantes, en unos casos mayor y en otros menor, de aquellos símbolos utilizados. Dichos límites interpretativos, no obstante, no son infinitos. Eco se ha encargado de dejarlo claro: “El texto interpretado impone algunas limitaciones a sus intérpretes. Los límites de la interpretación coinciden con los derechos del texto (lo que no significa con los derechos de su autor)” (Eco 1990:6-7). Mucho tiempo antes ya Greimas había dejado zanjada la problemática de la interpretación ilimitada: “...para un texto dado, no parece que el número de lecturas posibles sea infinito: ese número está simplemente ligado al carácter polisémico de los lexemas cuyas virtualidades de explotación existen en número finito” (Greimas 1979: 199).

Es, pues, gracias a esos instrumentos simbólicos que el proceso social del cambio de *status* adquiere legitimidad y le permite al padre, por ejemplo, aceptar la próxima pérdida de su hija, su próximo alejamiento del espacio donde él ejerce el poder. Utilizando el modelo de Van Gennep, podríamos resumir la estructura semiótica que subyace en el proceso ritual en un modelo sencillo:

En el esquema anterior el espacio que Van Gennep llamó “margen” y que



Turner desarrolló con el nombre de “liminal” aparece como si fuese un espacio vacío, y creo que eso evidencia la dificultad, en particular en los ritos contemporáneos, para figurativizar ese espacio en el que el actor objeto del ritual no está ni en un grupo ni en el otro. Turner lo describe con precisión cuando afirma que “Los atributos de la liminalidad o de la *personae* liminal son necesariamente ambiguos, puesto que esta condición y estas personas escapan o se deslizan a través de la red de clasificaciones que normalmente indican estados y posiciones en el espacio cultural (...) Su ambigüedad y la indeterminación de sus atributos son expresados por una rica variedad de símbolos en las numerosas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales” (Turner 1969:95). En 1974 el antropólogo escocés insiste sobre la ambigüedad de la fase liminal: “Durante el período liminal intermedio, el estado del sujeto ritual, es decir, el “pasajero” o “liminal”, es ambiguo, ni aquí ni allí, en medio y entre todos los puntos fijos de clasificación; pasa por un dominio simbólico que tiene pocos o ninguno de los atributos de su estado pasado o futuro”

(Turner 1974:518). Esta misma indefinición la señala el semiótico sueco Sonesson cuando afirma que “los ritos de iniciación o pasaje se pueden ver como actos en los cuales algo o alguien que era no-texto se convierte en texto en una cultura” y agrega que “es posible entender un límite entre dos áreas, tanto como algo que pertenece a las dos áreas al mismo tiempo o como algo que no pertenece a ninguna” (Sonesson 1999:26).

En nuestro ejemplo, la etapa liminal es muy breve pues la transición entre separación y agregación es muy rápida, tal como ocurre también en los ritos de graduación universitaria y en muchos otros ritos contemporáneos. Ello nos permite afirmar que la reducción del período liminal es una característica que define al ritual en la sociedad contemporánea. No obstante, en los ritos de pasaje tradicionales practicados por sociedades indígenas esta etapa puede durar meses y años, como ocurre, por ejemplo, en el llamado ritual del “blanqueo” practicado por los indígenas *wayu* que habitan la frontera colombo-venezolana en la Península de la Guajira, al oeste de Venezuela(4).

En esta semiosis ritual los *instrumentos simbólicos* (osito de peluche, flores, colores, zapatos) se integran con las *acciones simbólicas* (despojar/colocar los zapatos, bailar) que los protagonistas realizan. Unos y otros se articulan en una secuencia específica, particular, que construye el sentido global del rito. Ahora bien, intrínsecamente, el rito subsume el antes y el después temporal, es decir los límites que señala Bourdieu se reproducen dentro de la secuencia ritual, es ella quien debe resolverlos, es esa secuencia la que integra las definiciones de los componentes culturales, de los significados, contenidos en el antes y el después. ¿Cómo el rito resuelve esa aparente contradicción entre lo que esa niña era y lo que esta mujer es? Lo resuelve a través de una *acción* que tiene un contenido construido y aceptado, es decir a través de una *acción simbólica*. En el ejemplo en cuestión esa acción es doble: despojar/colocar los zapatos, pero en otros rituales la acción es a menudo más sencilla. Si bien es cierto que físicamente la joven sigue siendo exactamente la misma, cada célula de su cuerpo es la misma, socialmente es otra. Es precisamente eso lo que hace el rito: social y culturalmente convierte a una persona en otra, no sólo porque haya un proceso de separación y otro de agregación, sino porque la persona pierde unos atributos sociales y culturales y adquiere otros. Por otra parte, si despojar/colocar los zapatos es el nudo central de la acción ritual es importante recordar, no obstante, que éste no tiene sentido alguno sino en la medida en que forma parte de un contexto ritual donde *instrumentos y acciones simbólicas* construyen un proceso comunicativo y desarrollan estructuras sociales complejas(5). Si analizamos el símbolo “zapatos” notaremos que la pertinencia semiótica del mismo está basado exclusivamente en el sema /altura/, pues lo que nos dice el testimonio recogido es que unos zapatos eran de tacón bajo y los otros de tacón alto. Esa estructura semiótica alto/bajo, en el caso de calzados, sustenta significaciones culturales muy específicas en América Latina: los zapatos bajos son para las niñas y los del tacón alto para las mujeres, lo que a su vez se apoya sobre el hecho de que la estatura corporal está anatómicamente relacionada con la madurez. Esa estructura opera aquí del mismo modo en que opera la creencia generalizada según la cual los juguetes son para los niños mientras que la ausencia de los mismos indican la madurez o adultez del individuo.

En el modelo semiótico creado por Propp ([1928]1970) y desarrollado por Greimas (1979), el ritual de pasaje implica un proceso de adquisición de competencia gracias a la prueba calificante, (las pruebas decisiva y glorificante corresponden, respectivamente, a la ejecución, o *performance*, y al reconocimiento). En efecto, tal como hemos mostrado en el caso del ritual de los concurso de belleza masculinos (Finol 1999:8), el rito de pasaje es un proceso mediante el cual el actor sometido a las operaciones rituales debe, en primer lugar, adquirir la competencia necesaria para cumplir las acciones que en su nuevo *status* le serán propias. Así, mientras el proceso de separación lo coloca temporalmente en una situación liminal, el proceso de agregación simbólica, colocar los zapatos de tacón alto, le otorga la competencia para cumplir su nuevo status, el de mujer, disponible en la vida social para el matrimonio y la reproducción. De este modo, el baile del vals, primero con su padre, luego con su hermano y finalmente con los posibles pretendientes, estos últimos simbólicamente representados por los jóvenes que le otorgan rosas rojas, constituye la prueba decisiva, la *performance*, mediante la cual el sujeto muestra las habilidades alcanzadas, las competencias adquiridas, para asumir a plenitud su nuevo rol social como perteneciente al grupo de las mujeres adultas, disponibles. Finalmente, las felicitaciones que la joven recibe constituyen el reconocimiento social, la aceptación en el mundo de los adultos, consecuencia de la prueba glorificante.

MICROUNIVERSO CULTURAL Y ESTRATEGIAS RITUALES

Ahora bien, como hemos dicho al inicio, las estrategias rituales en la sociedad contemporánea no sólo cumplen su papel social tradicional -cohesión, solidaridad, confirmación de jerarquía, reducción de conflictos, identificación- sino que hoy se asumen como instrumentos de acción política si se entiende por ésta una acción destinada a preservar el control, el poder, dentro del microuniverso social donde los actores viven (cf. Finol 1999). Así, la familia, amenazada por un proceso contemporáneo de desagregación y deterioro, encuentra en los ritos maneras de fortalecerse.

“Cuando el tejido social primario se rompe y la familia ya no es más un apoyo, cuando ésta se atomiza, (...) la celebración del cumpleaños viene oportunamente para recrear la comunidad alrededor del sujeto y asegurarle así un mínimo de reconocimiento por parte de los otros, reconocimiento sin el cual no se puede vivir” (Brunet 1998:107).

La familia que organizó la *fiesta de los quince años* para su única hija, la menor de todos, es, como ya se dijo, practicante de la fe cristiana evangélica, una iglesia minoritaria en el marco de una sociedad mayoritariamente católica como lo es la sociedad venezolana. Para esa familia la protección y conservación de la familia, el estricto cuidado de la formación de los hijos, de sus valores y de su futuro, es de primerísima prioridad. Por otra parte, la familia, según su propio testimonio, consideró la opción de enviar a la hija en un *Tour de las quinceañeras*, y, al mismo tiempo, evaluó la pérdida de valor ritual y social que las fiestas de

cumpleaños sufren. Como apunta Segalen, las fiestas de cumpleaños han venido perdiendo fuerza y presencia ritual: “La relativa pobreza simbólica de los ritos de cumpleaños se explica por la débil profundidad histórica de esos gestos” (Segalen 1998:43). Por el contrario, Brunet opina que “las manifestaciones de la vida social (...) están marcadas por una verdadera inflación de la práctica de los aniversarios así como de conmemoraciones de todo género” (1997:93).

Por ello, la familia no se limitó a repetir el tradicional esquema de la *fiesta de los quince años*. Por el contrario, sus miembros hicieron varias consultas a familiares y amigos, entre ellos aquellos que habían tenido experiencia con fiestas similares, y desarrollaron innovaciones en la configuración del ritual. La utilización del osito de peluche, de los zapatos y de las flores entregadas por los jóvenes son innovaciones que buscaban no sólo darle un toque diferente a la celebración y profundizar el valor simbólico, profundamente familiar, de la ceremonia. Ciertamente, los actores del rito tomaron componentes de la tradición como el uso del vals o de la tradicional torta, por ejemplo, pero también fueron capaces de crear, pues querían imprimirle a la celebración un sentido propio, vinculado a la propia unidad familiar. Es ello lo que explica por ejemplo la invitación al pastor de la iglesia, a fin de que dijese palabras que colocaran en el contexto religioso propio de la familia aquella celebración. De este modo, el rito diseñado, construido y ejecutado según la propia percepción familiar, en particular del padre y de la madre, aparece como una estrategia semiótica que busca reforzar los lazos de la familia entre sí y frente al mundo, frente a lo otro, frente a la alteridad que nos agrede sin cesar. Para el grupo familiar, se trata de crear y mantener un microuniverso cultural propio, con el cual la identificación es importante para la supervivencia. El discurso de la madre es en esta familia importante pues refleja el sentido del grupo, a diferencia de otras celebraciones del mismo tipo donde sólo habla el padre, en un discurso que busca fortalecer su rol en detrimento del de la madre(6).

VALORES RELIGIOSOS Y VALORES SOCIALES EN EL RITUAL CONTEMPORÁNEO

Jean Cazeneuve escribió en 1971 una hermosa frase que nos obliga a reflexionar, aunque sea muy brevemente, sobre la secularidad y la religiosidad del rito contemporáneo, a partir de la experiencia aquí analizada. Según Cazeneuve “los ritos primitivos son como las imágenes de un viejo sueño del cual no hemos salido y que hoy perseguimos con los ojos abiertos” (Cazeneuve 1971:320). En la metáfora del sociólogo francés observamos que la diferencia entre ojos cerrados, los del sueño, y los ojos abiertos es la misma diferencia entre lo religioso y lo secular o, para utilizar la vieja distinción de Durkheim, entre lo sagrado y lo profano. Después de señalar que “los fenómenos religiosos se clasifican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos” (1912 [1992:32]), este último autor agrega:

Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases,

en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien. La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso” (Durkheim 1912 [1992:33]).

En efecto, “ojos abiertos” pareciera señalar que perseguimos un viejo sueño pero con las herramientas de la racionalidad y de la ciencia. En nuestro rito de pasaje, a excepción de la intervención del pastor y de las referencias religiosas en el discurso de la madre, no hay ningún contenido religioso, por lo que puede decirse que este rito es eminentemente secular. La pregunta que surge es: ¿Es necesario el contenido religioso para que un rito exista como pensaba Durkheim? Creo que la respuesta es evidentemente negativa. Otra pregunta surge entonces: Para que exista el rito en nuestras sociedades actuales, ¿es necesario que existan creencias? En caso de ser afirmativa la respuesta ¿qué tipo de creencias? Recordemos que para Durkheim “los fenómenos religiosos se clasifican en dos categorías: las creencias y los ritos” ([1912]1992:32). Ciertamente para los actores que participan en un rito como el de *la fiesta de los quince años* la existencia de creencias es inseparable de la práctica misma, sólo que el contenido de esas creencias se ha desplazado radicalmente. Si bien es cierto que la distinción entre sagrado y profano o religioso y secular es una separación teórica, puesto que en la realidad social y en la práctica cultural ambos contenidos coexisten y probablemente han coexistido siempre, es pertinente señalar que el peso semiótico de los contenidos propios de los rituales contemporáneos ha cambiado: ya las creencias no son de orden religioso sino que tienen que ver, en particular con contenidos sociales y culturales, con estereotipos y fórmulas de la organización social, con posiciones jerárquicas y relaciones de poder entre los miembros de la familia, del grupo y de la sociedad. El ritual secular coexiste así con el ritual religioso; aparece aquí lo que Singer llama “la polaridad de los símbolos sagrados y seculares” (1984:130), pero el ritual secular se diferencia del religioso y obtiene su propia personalidad; usa los mismos recursos del ritual religioso y tiene tanta efectividad como éste, pero es diferente. Si “el trance religioso es una parte indestructible de nuestra herencia genética”, como afirma Goodman (1992:171), los ritos religiosos pervivirán mientras perviva el género humano, pero así mismo, los ritos seculares, puesto que responden a particulares necesidades expresivas del ser humano, sobrevivirán por siempre. En fin de cuentas, el rito es un modo de expresión y comunicación(7) que no puede ser sustituido por otros modos expresivos y comunicativos; por ello, en lugar de desaparecer parece crecer y perfeccionarse asumiendo escenarios cada vez que surgen necesidades que sólo el rito, con su lenguaje simbólico propio, puede llenar.

Aquí entramos al problema fundamental de las relaciones entre la *estructura social* y el *sistema cultural*: ambos se actualizan en un microuniverso donde actores sociales –padre, madre, hija, pretendientes, familiares y amigos- y las relaciones sociales que entre ellos existen, se articulan con la estructura social general y, al mismo tiempo, esa estructura social, por naturaleza dinámica, se entreteje con el

conjunto de contenidos culturales -valores, símbolos, usos y costumbres, creencias y conocimientos- y de las relaciones entre éstos, los cuales forman el tejido cultural particular de esos actores y que se articulan, a su vez, al sistema general de la cultura en la cual todos viven. Es imposible comprender un nivel sin necesariamente referirnos al otro: "Ni la estructura social ni la cultura pueden ser científicamente estudiadas aislándolas una de otra" (Radcliffe-Brown 1957, en Singer 1984:36).

CONCLUSIONES

La minuciosa preparación de estos ritos, la cuantiosa inversión económica que a menudo implican y el esfuerzo personal y familiar revelan la decisión de llevar adelante no sólo una celebración, la búsqueda de reconocimiento social o los deseos de satisfacción lúdica. No es impertinente preguntarse, por ejemplo, por qué esta familia se toma todo el esfuerzo que el ritual implica en lugar de utilizar otros medios más económicos para hacer conocer que su hija ha alcanzado los quince años. ¿Por qué no una carta a familiares y amigos? Como puede deducirse, el enorme trabajo involucrado en la preparación y desarrollo del ritual evidencia la conciencia de la pertinencia social y cultural del mismo. ¿Por qué? Como ya vimos, el rito contribuye a resolver un conflicto social que afecta el poder paterno. El rito actúa en medio de esa *microestructura social* donde actores como el padre, la hija y los pretendientes ocupan posiciones específicas, las cuales se tornan conflictivas por el cambio de *status* de la segunda. Es a esos conflictos a los que el rito debe proporcionar una salida aceptable para todos. Pero al mismo tiempo, sin contradicción con lo anterior, los ritos seculares contemporáneos son hoy la expresión de un esfuerzo defensivo frente a una sociedad que intenta reducir la individualidad y triturar al grupo familiar. En esas circunstancias todos los grupos sociales, de un modo u otro, recurren a estrategias semióticas, en este caso rituales, que den una respuesta que permita reforzar los valores de la familia y al mismo tiempo cohesionarla. Tal ocurre, por ejemplo, con ese otro ritual femenino tan popular entre las jóvenes mujeres latinoamericanas y conocido como *despedida de soltera*. Nuestras investigaciones al respecto indican que esa práctica ritual no es sino un esfuerzo del grupo de las mujeres, en particular de las jóvenes, por reivindicar su lugar en una sociedad que a menudo las excluye o las reduce a un papel secundario frente al hombre (Finol 1993, 1994a, 1994b).

La posibilidad de innovar dentro de los modelos rituales en nuestras sociedades se realiza gracias a lo que Segalen (1998) llama la *plasticidad* del rito contemporáneo, su habilidad para asumir los conflictos y contradicciones y desarrollar, gracias a recursos semióticos específicos, salidas a eventuales crisis. Son esas estrategias semióticas lo que en cierto modo hace posible, frente a su pretendido eclipse, la pervivencia y desarrollo de las prácticas rituales en nuestras sociedades secularizadas. Por el contrario, la necesidad de crear, re-crear y desarrollar nuevos ritos, para satisfacer nuevas y difíciles realidades, explica claramente el papel determinante que en todas las sociedades conocidas cumplen estas prácticas que en algún momento se creyó que desaparecerían.

NOTAS

- 1) “Reducido por la electricidad, el globo terráqueo no es más que una aldea” (Mc Luhan [1964] 1968:23).
- 2) De acuerdo con Brunet, quien sigue en este tema a Ariés (1971) y a Toledano (1943), “la aparición de este rito se situaría (en Europa) más bien a comienzos del siglo XIX. Al principio dicha celebración concierne a las clases sociales acomodadas, a saber la alta burguesía y la aristocracia, y no es celebrada sino con ocasión del cumpleaños de miembros importantes de la familia. Su difusión en el conjunto de la sociedad será paralela al ascenso progresivo de las clases medias y a la adopción generalizada de un modelo de vida familiar basado en la cultura del niño” (1998:98-99). No obstante, la misma autora agrega que “la generalización, y en un cierto sentido la ‘democratización’, de su forma actual se remonta sin duda a unos veinte años” (Brunet 1998:106)
- 3) Al igual que los velorios, también su contrario, las fiestas, han sido sacadas del recinto familiar. En ello influye no sólo la solución de necesidades prácticas que se derivan de las acciones rituales a cumplir, sino también variables que tienen que ver con el prestigio social y con la “profesionalización” tanto de los servicios funerarios como de los servicios festivos. Al mismo tiempo, la separación del espacio familiar parece también orientada a un distanciamiento, a la creación de un espacio intermedio, público y social, que mostraría, en el caso del velorio, un fenómeno de separación o alejamiento de la muerte, y, en el caso de la fiesta, confirmaría la entrada en sociedad, el alejamiento del núcleo familiar, de la joven que pasa de niña a mujer.
- 4) En este rito *wayuu* cuando la joven tiene su primera menstruación es encerrada durante períodos que pueden ir desde algunos meses hasta dos o tres años. Durante ese período las mujeres adultas enseñarán a la joven todas las habilidades necesarias para dirigir y mantener el hogar: cocinar, tejer, interpretar los sueños, etc. (Vegamián 1951, Matos 1971, Perrin 1976, Finol 1984).
- 5) En este sentido es oportuno recordar la excelente percepción del análisis contextual que anunciaba hace noventa años el propio Van Gennep: “Un rito o un acto social no tiene un valor o un sentido intrínseco definido de una vez por todas; sino que éste cambia de valor y de sentido según los actos que le preceden y según aquellos que le siguen; de donde se concluye que para comprender un rito, una institución o una técnica, no se le debe extraer arbitrariamente del conjunto ceremonial, jurídico o tecnológico del cual forma parte; por el contrario, es necesario considerar siempre cada elemento del conjunto en sus relaciones con los otros elementos” (Van Gennep 1911, en Belmont 1974:160).
- 6) Es pertinente mencionar como la joven cumpleañera, que originalmente había elegido participar en un viaje, en un *Tour de las quinceañeras*, nos explicaba durante una entrevista que su fiesta de cumpleaños había sido el momento “más feliz” de su vida, pues nunca imaginó la extraordinaria experiencia que representaría. Hoy se alegra de haber tenido la fiesta aunque haya perdido el viaje.

- 7) Para Hanus “el rito no es un discurso, es una práctica; un conjunto determinado, ordenado, significativo y operatorio de prácticas” (...) “...el rito es tanto un modo de participación como de comunicación” (1998:6).

BIBLIOGRAFIA

ARIÉS, Ph. (1971) *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la mort depuis le XVIIIème siècle*. Paris: Seuil.

BELL, C (1992) *Ritual Theory. Ritual Practice*. New York/Oxford: Oxford University Press.

BELMONT, N (1974) *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*. Paris: Payot.

BOURDIEU, (1997) *Language & Symbolic Power*. Cambridge, G.B.: Polity Press.

BRUNET, S (1997) *Anniversaire, Anniversaires. La “captation” d'un rituel de l'intimité familiale par de nouvelles formes de sociabilité. L'Imperatif Rituel. Cahiers du Laboratoire de Sociologie Anthropologique de l'Université de Caen, n. 10.*

CAZENEUVE, J (1971) *Sociologie du rite*. Paris: PUF.

COHEN, AP (1985) *The symbolic construction of community*. London: Rutledge

DIAZ CRUZ, R (1998) *Archipiélago de rituales*. Barcelona y México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.

DURKHEIM, E (1992 [1912]) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
Eco, U (1990) *The limits of interpretation*. Bloomington: Indiana University Press.

FINOL, JE (1984) *Mito y cultura guajira. Contribución a la semiótica del mito guajiro*. Maracaibo: Editorial de la Universidad del Zulia.

FINOL, JE (1993) *Semiótica del rito en una sociedad contemporánea*. Relaciones No. 111.

FINOL, JE (1994a) *The semiotic of contemporary rituals: Bridal shower in Venezuela and the United States*. Opción No. 15.

FINOL, JE (1994b) *Socio-Semiótica del rito en la sociedad contemporánea: la despedida de soltera en Venezuela*. Espacio Abierto No. 5.

FINOL, JE (1999) *Body, action and power: the Semiotic of Ritual in Contemporary Societies*. Ponencia IV Congreso Latinoamericano de Semiótica. La Coruña, Noviembre.

FINOL, JE (1999) *Masculinity in men beauty pageant*. Heterogénesis a. VIII n. 29.

GEERTZ, C (1973) *The interpretation of cultures*. London: Basis Books.

CUADERNOS Nº 17, FHYCS-UNJu, 2001

GOODMAN, F (1992) *Ectasy, Ritual, and Alternate Reality. Religion in a Pluralistic World.* Bloomington: Indiana University Press.

GREIMAS, AJ (1979) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage.* Paris: Hachette.

HANUS, M (1998) *Paroles, Pratiques, Rites et Rituels. Études sur la Mort n. 114.* Le Bouscat: L'Esprit du Temps

HERSKOVITS, MJ (1967) *Les bases de l'Anthropologie Culturelle.* Paris: Payot.

MATOS, M (1971) *Juitatay Juyá. (Ojalá lloviera)* Caracas: Empresa Editorial El Cojo.

Mc LUHAN, M (1968) *Pour comprendre les média.* Paris: Mame/Seuil.

PERRIN, M (1976) *Le chemin des indiens morts.* Paris: Payot.

PROPP, V (1970 (1928)) *Morphologie du conte.* Paris: Seuil.

SEGALEN, M (1998) *Rites et rituels contemporains.* Paris: Nathan.

SINGER, M (1984) *Man's glassy essence. Explorations in Semiotic Anthropology.* Bloomington: Indiana University Press.

SONESSON, G (1999) *El lugar del rito en la semiótica del espectáculo. Heterogénesis a. VIII n. 29.*

TOLEDANO, AD (1943) *La vie de famille sous la Restauration et la Monarchie de juillet.* Paris.

TURNER, V (1969) *The Ritual Process.* Ithaca: Cornell University Press.

TURNER, V (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors.* Ithaca: Cornell University Press.

VEGAMIAN, F (1951) *Cómo es la Guajira.* Caracas: CIA.