

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA

ANNEL MEJÍAS GUIZA Y CARMEN TERESA GARCÍA

(EDITORAS)

TOMO II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTRPOLOGÍA
RED DE ANTRPOLOGÍAS DEL SUR

Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García

Antropologías bechas en Venezuela / Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García
(Editoras);

Antropologías bechas en Venezuela. Tomo 2/ Quintero, Rodolfo, Brito Figueroa, Federico, Coronil, Fernando...
[et al.]; editado por Carmen Teresa García y Annel Mejías Guiza. Mérida: Asociación Latinoamericana de
Antropología, Red de Antropologías del Sur.

1. LA CULTURA DEL PETRÓLEO COMO CULTURA DE CONQUISTA. 2. ANTROPOLOGÍA POLITICA.
3. RELIGIOSIDADES, IDENTIDADES Y SISTEMAS MÉDICOS. 4. ANTROPOLOGÍA DEL PARENTESCO.
5. ANTROPOLOGÍA SOBRE LAS COMUNIDADES NEGRAS. 6. ANTROPOLOGÍA DE LA MÚSICA.
7. ANTROPOLOGÍA SEMIÓTICA. 8. ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN. 9. ANTROPOLOGÍA DE LOS
DESASTRES.

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología /
Red de Antropologías del Sur. 2021
759p.; tablas.; gráficos; mapas.

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:
Depósito Legal: ME2020000196
ISBN: 978-980-18-1453-5

Libro de distribución gratuita con fines pedagógicos y educativos.
Hecho en Venezuela

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2021
© Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García (Compiladoras), 2021

1era Edición, 2021
© Asociación Latinoamericana de Antropología
© Red de Antropologías del Sur

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca
Fotografía de portada: Domingo Briceño. La Reina, Yaracuy, Venezuela.
Diagramación: José Gregorio Vásquez C.
Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

El libro *Antropologías bechas en Venezuela. Tomo 1* por
[Asociación Latinoamericana de Antropología, Red de Antropologías del Sur](#)
se distribuye bajo una
[Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](#).
Basada en una obra en <https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>.
Permisos más allá del alcance de esta licencia pueden estar disponibles en
<https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>.



Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2021

Contenido

Agradecimientos	13
La cultura del petróleo como cultura de conquista	
La cultura del petróleo: ensayo sobre estilos de vida de grupos sociales de Venezuela RODOLFO QUINTERO	17
Latifundio venezolano en las primeras décadas del siglo XX FEDERICO BRITO FIGUEROA	57
Los dos cuerpos de la nación FERNANDO CORONIL	77
Indígenas y empresa petrolera a principios del siglo XX: origen de una disputa JOHNNY ALARCÓN	129
Cabimas. Narrativas sociales de una marginalidad confusa: <i>clamor</i> y resistencia de un municipio petrolero de Venezuela OLESKI MIRANDA NAVARRO	147
Contribución de estudiosos/as venezolanos/as al pensamiento antropológico de la vivienda urbana FRANCISCO HERNÁNDEZ	159
Recorridos por lo urbano. Anotaciones sobre una experiencia investigativa: ciudad, territorios populares y espacio público TERESA ONTIVEROS	173

Antropología política

- Lenguaje y discurso. Cómo reconciliar las identidades políticas y culturales en América Latina 195
NELSON ACOSTA ESPINOZA
- Fiestas de Estado y regímenes políticos en Venezuela o la fiesta de Estado como instrumento político 211
ALEXÁNDER MANSUTTI Y ERIK LARES
- Desaparecidos: el rescate de los asesinatos políticos de los años sesenta en Venezuela (Notas de arqueología forense) 225
PEDRO PABLO LINÁREZ E IRAKARA CASTILLO
- El satanismo en Mérida 259
OSWALDO JIMÉNEZ
- Afrodendientes de la costa central venezolana: aproximación a la etnografía política del clientelismo 291
YARA ALTEZ
- Nuevos ensamblajes político-territoriales: los consejos comunales indígenas ayamán en Moroturo, estado Lara 311
KRISNA RUETTE-ORIHUELA

Religiosidades, identidades y sistemas médicos

- Las religiones paganas del Caribe 335
MICHAELLE ASCENCIO
- Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza 347
DEISY BARRETO
- Cuerpos tiernos y abiertos: embarazo y parto entre las mujeres campesinas de Mucuchíes 369
BELKIS ROJAS
- Fiesta, simbolización del espacio y construcción de identidades en la ciudad de Maracaibo: la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero 383
CARLOS VALBUENA

El culto a Hugo Chávez en Venezuela: ¿santo, ser vergatario o muerto poderoso? LUIS ALONSO HERNÁNDEZ	401
--	-----

Antropología del parentesco

El cartodiagrama de parentesco: una herramienta de investigación para la integración del conocimiento antropológico JACQUELINE VÍLCHEZ	421
--	-----

Parentesco y clase/color en Venezuela en Iberoamérica: teoría y método RAFAEL LÓPEZ-SANZ	441
---	-----

Matrisocialidad y la problemática estructural de la familia venezolana SAMUEL HURTADO	449
--	-----

Antropología sobre las comunidades negras

Comunidades afrovenezolanas del sur del Lago de Maracaibo JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO	467
---	-----

Así nació San Benito MICHAELLE ASCENCIO	487
--	-----

Música y veneración de antepasados en el ritual del Chimbángueles ERNESTO MORA QUEIPO, JEAN GONZÁLEZ QUEIPO Y DIANORA DE MORA	509
--	-----

Mecanismos de inserción sociopolítica en Curiepe, Estado Miranda, Venezuela MEYBY UGUETO-PONCE	537
--	-----

Antropología de la música

Etnomusicología en Venezuela: desarrollo histórico y retos emergentes KATRIN LENGWINAT	557
---	-----

Las posadas del Niño Jesús como estrategia de evangelización ROSA IRAIMA SULBARÁN	575
--	-----

El cantador elorzano y la música llanera 593
CARLOS CAMACHO ACOSTA

El joropo llanero en Venezuela. Tradición teórica 617
y desafío metodológico: de los orígenes a las formas
MANUEL DÍAZ

Antropología semiótica

Eventos y actantes en un relato guajiro 637
LOURDES MOLERO DE CABEZAS

Antropo-semiótica del cambio ritual: de los viejos a los nuevos ritos 657
JOSÉ E. FINOL

Antropología de la alimentación

Alteridades alimentarias. Dietas indígenas y españolas 679
al comienzo de la conquista de Tierra Firme: rechazos y aceptaciones
EMANUEL AMODIO

El gusto por la dulzura: el consumo de azúcar y papelón 717
en Venezuela durante las épocas colonial y republicana
LUIS MOLINA

Antropología de los desastres

La perspectiva histórica en la antropología de los desastres: 737
el caso de América Latina
ROGELIO ALTEZ

Antropo-semiótica del cambio ritual: de los viejos a los nuevos ritos¹

JOSÉ ENRIQUE FINOL²

Le rite est un canevas sur lequel
l'on peut et doit broder, mais il importe
de bien connaître le canevas.

Diocèse de Trois-Rivières.

Introducción

A pesar de su aparente rigidez, los ritos están entre los escenarios semióticos más dinámicos, ricos y variados en los procesos culturales que las sociedades humanas han desarrollado. Si, como afirma Deely, la semiótica

1 Original tomado de: Finol, José E. 2014. Antropo-Semiótica del cambio ritual: de los viejos a los nuevos ritos. *Revista Runa*. 35 (1): 5-22.

2 José Enrique Finol (Zulia) es licenciado en Letras de la Universidad del Zulia (LUZ); doctor en Ciencias de la Información y de la Comunicación de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, de Francia; con postdoctorado en Semiótica y Antropología de la Universidad de Indiana, EUA. Ha sido profesor desde 1973 en LUZ, donde en 1984 fundó la revista *Opción* y en 1997 el Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas. Fue presidente de la Asociación Venezolana de Semiótica y de la Federación Latinoamericana de Semiótica, así como vicepresidente de la Asociación Internacional de Semiótica (2010-2014 y 2014-2019). Recibió un Doctorado Honoris Causa de LUZ en 2009. Fue investigador *Prometeo* Nivel 1 en Ecuador e investigador de tiempo completo en la Universidad de Lima, Perú. Sus principales áreas de investigación están vinculadas a una visión antropo-semiótica del cuerpo, de los ritos y mitos. Trabaja otros temas vinculados a la publicidad, la literatura y la imagen. Es autor de más de ciento veinte publicaciones en revistas arbitradas y de los siguientes libros: *Semiótica, Comunicación y Cultura* (1983), *Mito y Cultura Guajira* (1983, 2007), *Los Signos de la Crisis* (1984), *El Neoanalfabetismo* (coautor, 1993, ganador del premio "Andrés Bello", Mención Ciencias Sociales, de LUZ), *Capillitas a la orilla del camino: una micro-cultura funeraria* (en conjunto con David E. Finol, 2009), y *La Corpófera. Antropo-Semióticas del cuerpo* (2014). Muchas de sus publicaciones están disponibles en la página web: www.joseenriquefinol.com.

estudia “la acción de los signos” (Deely 1990: 22), esta disciplina tiene en los ritos un escenario de particular complejidad y pertinencia cultural, pues en ellos los procesos de significación adquieren unas dimensiones, niveles y profundidades que no es común observar en otros fenómenos similares. La conjunción e integración de los enfoques antropológicos y semióticos, lo que hemos llamado antropo-semiótica, contribuirá a elucidar con mayor coherencia y profundidad un tema capital en la organización de las culturas.

Uno de los capítulos actuales de mayor relevancia en el estudio de los ritos es aquel que tiene que ver con el *cambio ritual*, en particular cuáles son las características de esos cambios, las fuerzas que los determinan, los componentes más afectados y los límites dentro de los cuales ocurren. En tal sentido, la comparación entre antiguos y modernos³ ritos es un campo de estudio relativamente poco analizado, en el cual la semiótica, interesada en las formas y los contenidos de los procesos de significación, podría aportar nuevas contribuciones, ya avanzadas, entre otros, por Claude Lévi-Strauss y Clifford Geertz, para la comprensión del cambio ritual, uno de los capítulos fundamentales de la antropología y quizás uno de los menos estudiados en forma sistemática. Para una semiótica del rito, el *cambio ritual*—su evolución o transformación, su expansión o síntesis, su adaptación o desaparición—es un tema de estudio de extrema pertinencia, pues ayudaría a comprender cuáles son las semiosis que se generan en el interior de los ritos y cómo estos acusan los cambios externos e internos, y, al mismo tiempo, cómo los promueven en la cultura y la sociedad.

Efectivamente, si cambia el mundo también cambia el rito que es parte de él; pero a la inversa, al cambiar el rito, también promueve el cambio en el mundo pues, justamente, el rito es uno de los procesos culturales más activos en su conformación. Como dice Jean La Fontaine: “El ritual es acción social [...] Las relaciones sociales son representadas en la organización ritual” (La Fontaine 1985: 11).

A veces perdemos de vista la capacidad transformadora del rito porque lo concebimos como un conjunto de formas rígidas, inflexibles, conservadoras, que se resisten al cambio y están ancladas en la tradición.

Como todo fenómeno cultural, el rito es sensible al cambio y en una sociedad que se transforma aceleradamente —en buena parte debido a la universalización y omnipresencia de los medios tecnológicos de difusión y comunicación— tales cambios pueden ser muy rápidos. Asimismo, las nuevas necesidades comunicativas y contextos de la comunicación promueven la aparición de nuevos ritos seculares,

3 Utilizamos los términos “ritos antiguos” y “ritos modernos” para referirnos, en general, a ritos religiosos y anteriores a la Revolución Industrial del siglo XVIII, por un lado; y a ritos seculares y posteriores a dicho período, por el otro.

religiosos o semi-religiosos. Para enfrentar esas necesidades, a menudo los grupos recurren a ritos existentes y los transforman y adaptan a sus propósitos expresivos y comunicativos.

Es en virtud de lo anterior que algunas de las preguntas claves que debemos hacernos cuando comparamos viejos ritos (religiosos, cósmicos, cíclicos) con los nuevos ritos propios de las sociedades modernas, donde han irrumpido con fuerza los medios de difusión, son: “¿cuáles son sus diferencias?” y “¿en qué niveles y circunstancias dichas diferencias se realizan?”. Esto conduce, a su vez, a preguntarnos por la dirección semiótica de esos cambios. Según la hipótesis que desarrollaremos aquí, entre los ritos antiguos y los modernos se han producido transformaciones en las *dimensiones de las formas*, la *rigidez de las normas*, los *límites del escenario* y la *esfera de la comunicación*.⁴ A partir de la hipótesis anterior formularemos una clasificación de los cambios rituales más comunes.

Las dimensiones de las formas

Cuando analizamos antiguos ritos, observamos que su supervivencia a través del tiempo ha sido obtenida gracias a cambios de diferente orden que le han permitido adaptarse a los nuevos escenarios de las sociedades masivas, industrializadas, donde las nociones de tiempo y espacio han sido modificadas radicalmente, y los contactos entre grupos y culturas diferentes se han extendido a nivel planetario.

En tal sentido, las *dimensiones de las formas* rituales se han visto afectadas al menos en tres niveles. En primer lugar, han variado en cuanto a su *cualidad*, pues hoy los ritos, en su abundancia y repetición, tienden a ser percibidos en las sociedades industrializadas dominadas por los medios de difusión como *meramente formales* en detrimento de la pertinencia y trascendencia de su significación, una diferencia que es más notable cuando se comparan los ritos religiosos con los ritos civiles. Tal cambio está también asociado con la mayor influencia de las creencias laicas, a-religiosas, y con el desarrollo de ideologías basadas en la llamada “razón tecnológica”. El bautizo católico, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia, ha sido víctima de estas variaciones cualitativas, pues a menudo el rito es más una ocasión de mera celebración social o de rutinaria costumbre que una expresión de profundo sentido religioso. En tal sentido, a veces la fiesta de celebración, en la casa, en el club o en un salón de fiesta, cobra mayor interés, esfuerzo y dedicación que el bautizo en sí.

⁴ En esta investigación nos proponemos desarrollar una hipótesis en parte esbozada previamente en *Rito, espacio y poder en la vida cotidiana* (Finol 2006).

Asimismo, las dimensiones se han visto afectadas a nivel de la *intensidad* ritual, en buena parte porque la participación en ciertos ritos se ha desplazado del nivel de lo religioso hacia el nivel de lo cívico y social, un fenómeno que se observa, por ejemplo, en el matrimonio católico, en el cual con mucha frecuencia la búsqueda y el privilegio de los valores sociales, de orden civil y de prestigio familiar, tienen un peso mucho mayor que el de la creencia religiosa misma. Este fenómeno también se observa con frecuencia en el rito del bautismo: “En un contexto católico, la palabra ‘bautismo’ trae a la memoria padrinos, vestidos elegantes, padres emocionados, un bebé de blanco, una fuente y unas pocas gotas de agua, como también el pago previo por la ceremonia y el mismo bautismo” (Pinedo 2009).

La Iglesia Católica, consciente de esta situación, ha hecho esfuerzos para poner de relieve en sus ritos el factor religioso y privilegiar los valores propios de la fe y los lazos divinos. En el caso del sacramento del bautismo, por ejemplo, la Iglesia obligó a los padrinos a realizar cursos de formación previos a la realización del rito, de modo que estos se identificasen con los valores religiosos y no sólo con el lado “civil”, “familiar” y “social” del rito del bautismo y de la institución del padrinzago.⁵

El tercer aspecto de las transformaciones en las *dimensiones de las formas*, directamente vinculado con los dos anteriores, tiene que ver con la dimensión *cuantitativa* de la práctica ritual, una dimensión que afecta lo formal –en particular en cuanto a sus contenidos, pues la proliferación de ritos de todo orden, en un ritmo que excede al de los tradicionales ritos religiosos, ha conducido a la pérdida de su densidad simbólica–, un fenómeno que se resume en la ley de que cuanto mayor sea la frecuencia, menor es la información.

En los tiempos actuales, los ritos no necesariamente vienen de la tradición, con la densidad y el prestigio simbólico que ello implica, sino que a menudo se inventan o se adaptan a las particularidades y circunstancias del grupo, la familia, empresas o vecinos, un hecho que Ronald Grimes señalaba así:

En un período de algunos meses, cuatro mujeres diferentes me preguntaron si yo conocía algún rito que ellas pudieran usar para celebrar la menopausia; un actor de Los Ángeles me solicitó ejemplos de ceremonias de nacimiento e imposición de nombres; tres estudiantes me preguntaron si yo podía recomendarles un libro confiable y transcultural sobre matrimonios; y cuatro compañías de cine me solicitaron asesoramiento para documentar ritos de paso. (Grimes 2002: 2).

5 Las nuevas obligaciones de los padrinos fueron establecidas en el Código de Derecho Canónico de 1983, Parte I, Cap. IV, Título I, 872-874.

Un caso particular de creación de nuevos rituales basados en la mezcla de viejos rituales se promociona incluso en la conservadora tradición religiosa judía, tal como puede apreciarse en la página web *Ritualwell.org*:

Este sitio web está dedicado a innovaciones rituales judías para las festividades y ciclos de vida, así como para las costumbres judías que celebran fechas religiosas. Queremos estimularle a ser creativo al elaborar o adaptar rituales que satisfagan sus requerimientos personales, religiosos y estéticos. Hacer propio un ritual puede implicar muchas horas dedicadas a investigar, escribir y compilar o sólo implicar un poquito de tiempo en personalizar algo que ya existe. *Ritualwell* es la fuente para innovadores y contemporáneos rituales judíos. En *Ritualwell* usted puede echar un vistazo a miles de ritos, escuchar música, bajar rituales, o copiar y pegar el suyo propio (*Ritualwell.org*).

Esta página web no sólo estimula a los judíos a crear y desarrollar ritos personales y familiares para cada ocasión, sino que, incluso, suministra una guía para el diseño de los pasos, uso de los símbolos, lenguajes, música, documentos que se pueden incorporar al rito, según las necesidades para las cuales éste se crea. Ya en 1994 Marcia Cohn Spiegel daba consejos a los judíos sobre cómo adaptar símbolos, ceremonias y bendiciones tradicionales a la creación de nuevos ritos, para lo cual era necesario, entre otras cosas, crear un espacio sagrado, establecer una atmósfera, seleccionar los componentes del ritual y los objetos a utilizar. (*Ritualwell.org*).

Pero los rituales propuestos no se limitan a seres humanos, sino que, incluso, se extienden a los animales, para los cuales *Ritualwell* propone ritos específicos, basados en tradiciones judías, para adoptarlos, bendecirlos, velarlos, sepultarlos, despedirlos e, incluso, para consolar a los dueños de las mascotas que han muerto.

A esta liberalidad en la organización de ritos a la medida propuesta por *Ritualwell* se opone la Iglesia Católica cuando afirma que “el rito es también un muro contra la subjetividad, el desorden, la anarquía. Sin el rito la celebración, entregada en manos de quienes sólo se quieren hacer notar, sería rápidamente destruida por los ‘inventos’ de los estafalarios” (Diocèse de Trois-Rivières).

No obstante, la Iglesia Católica reconoce la existencia del cambio ritual y señala sus límites:

Pero hay en la liturgia un conjunto de ritos secundarios y de prácticas que están más ligados a una cultura dada que llamamos ‘tradiciones’. La Iglesia no quiere y no puede tocar la Tradición; sin embargo, la liturgia

debe reajustarse sin cesar para corresponder a la cultura en la cual ella se inserta y al tiempo histórico en el cual ella se celebra. (Diocèse de Trois-Rivières).

Después de iniciar su elaboración en 1992, finalmente en 2005 la Iglesia Católica de Francia anunció la aparición del nuevo ritual de matrimonio que incluía al menos siete novedades cuyo origen se situaba en el ritual latino o en adaptaciones propias del ritual francófono, entre ellas tres fórmulas de consentimiento por parte de los novios.

La rigidez de las normas

Otra de las transformaciones más notorias sufridas por los ritos tiene que ver con la rigidez de las normas que controlan la realización ritual, lo que se observa en una suerte de *laxitud* en su aplicación. El carácter más casual y el pronunciado énfasis en la liberalización de las reglas tradicionales de conducta, expresadas en la vestimenta y en las maneras de mesa, en el protocolo y en la fluidez de las relaciones con la autoridad, han sido, a la vez, causa y consecuencia de un ablandamiento de las rígidas reglas que afectaban a los ritos tradicionales, e incluso a los religiosos. No solo los ritos laicos se han hecho menos rígidos sino que también los religiosos han sufrido una transformación en su inflexibilidad y severidad. La misma Iglesia Católica ha introducido nuevas acciones en las relaciones rituales entre los feligreses, entre estos y el sacerdote y, como consecuencia, entre ellos y la divinidad.

En su estudio sobre el cambio en los ritos propios de la muerte y el duelo, Cas Wouters señala que a partir de los años setenta, en los países del norte de Europa, los ritos de duelo se desplazaron “desde una obligación social sumamente institucionalizada hacia un sentimiento sumamente individual y personal; es decir, de un proceso público a uno privado [...] En comparación, los nuevos rituales son no solo más variados e informales, sino también más individualizados y personales” (Wouters 2002: 1-2).

De este modo, los ritos que se crean en los actuales tiempos para organizar simbólicamente las nuevas circunstancias sociales ya se organizan a partir de una extrema laxitud e informalidad en las normas, tal como ocurre, por ejemplo, en un rito relativamente reciente organizado por grupos de mujeres para marcar el divorcio de una de ellas. Según Valeria Román:

Las fiestas especiales para divorciados empezaron en esta década en Estados Unidos, donde hay emprendimientos que las organizan con globos, música y hasta la proyección de la película *La guerra de los Roses*

como un modo de ¿reírse? del asunto. En Australia y España están en auge. En Austria, donde el 66% de las parejas se separa, se organizó en octubre la primera feria del divorcio, con stands de detectives privados, laboratorios para averiguar paternidad de los hijos por tests de ADN y diversas charlas. (Román 2008).

Uno de los símbolos más frecuentemente utilizados en las Fiestas de Divorciadas es el pastel que reproduce al bolo matrimonial pero en un sentido invertido, pues mientras en este se celebra la unión amorosa del matrimonio, en aquella se simboliza el conflicto, la separación y, sobre todo, el triunfo de la mujer. Aquí se observa que este símbolo de carácter alimentario se ha transformado para significar ya no la *unión* sino la *ruptura*.

En estos nuevos ritos encontramos un espacio muy grande para la innovación y la creatividad, de modo que el rito adquiere dimensiones simbólicas que se adaptan a situaciones muy específicas, casi particulares, lo que se beneficia de una eficacia derivada de la adaptación a lo personal. El ritual de la Fiesta de Divorcio es una transformación invertida de la despedida de soltera: mientras en esta se “despide” la vida de célibe, de sus libertades e independencia, en la de divorciada se le da la “bienvenida” a esas condiciones perdidas. Para Jenny Kuehneman, la Fiesta de Divorciadas:

Es como una especie de clausura [...], no es una celebración del divorcio, sino una ocasión para reunir a los amigos y buscar apoyo en momentos difíciles. Leonardo, empleado de un club nocturno, afirma que el público masculino tiene una vuelta a la adolescencia, se divierten entre ellos y cantan sus canciones de fútbol, mientras que las mujeres son mucho más descontroladas y encaran a los hombres de otras mesas, y se sacan los corpiños. Hay mujeres de hasta cincuenta años y rara vez se van solas (www.terra.com).

En los nuevos ritos predomina una gran *laxitud* y *creatividad*, lo que los opone a las normas rígidas que caracterizan no solo a los ritos religiosos con los que, en algunos casos, entran en abierta contradicción, sino también a los profanos. No obstante, algunos sistemas rituales conservan aún una extrema rigidez y son incluso menos flexibles que las ceremonias religiosas, tal como se observa en los ritos castrenses, en los cuales la inflexibilidad alcanza límites extremos. Se trata de una organización ritual y simbólica que busca su eficacia en la conservación de códigos de comportamiento de una larga tradición donde rangos, jerarquías y autoridad forman la base de toda la estructura de las corporaciones militares, o, como lo describe Vargas Llosa:

La vida militar, con sus jerarquías mecánicas determinadas por la cronología, la violencia legitimada que ellas significaban, y todos los ritos, símbolos, retóricas y ceremonias que la forman y que nosotros, siendo tan jóvenes –catorce, quince, dieciséis años–, comprendíamos a medias y distorsionábamos dándole una aplicación a veces cómica y a veces cruel y hasta monstruosa. (Vargas Llosa 1993: 58).

A veces las normas se relajan de modo tal que conducen a la desaparición de los límites semióticos entre discursos estimados irreconciliables, lo que conduce a hibridaciones discursivas inesperadas, tal como revela el estudio de un ritual chamánico realizado por Emily Chao (1999) en una aldea poblada por la minoría étnica naxi, en el sudoeste de China. El ritual analizado está dirigido a exorcizar los demonios que han enloquecido a un hombre, para lo cual la chamán invoca en su auxilio a líderes políticos chinos como Mao Tse Tung, Zhou Enlai y Deng Xiaoping, al tiempo que recita lemas políticos y frases del himno nacional de China. Ese nuevo discurso chamánico es mezclado con antiguas fórmulas rituales naxi con las cuales era tradicionalmente incompatible.

Transformación del escenario

En el rito la organización del escenario es una estrategia semiótica de enorme eficacia. Ella comporta no solo la distribución espacial y las posiciones jerárquicas que los actores ocupan sino también la organización de objetos, colores, delimitaciones del lugar, etcétera. Las modificaciones que se introducen en el escenario, tal como ocurre en el teatro, implican cambios de sentido que afectan la significación general del rito.

Los ritos contemporáneos a menudo prescinden de la coreografía propia de los ritos tradicionales, en particular los religiosos. Mientras la organización espacial de los rituales tradicionales cumple un papel fundamental en muchos de ellos, en varios de los ritos contemporáneos el espacio se *flexibiliza* y pierde *pertinencia*. Incluso en una organización ritual tan antigua y conservadora como el que fundamenta el protocolo académico, hoy observamos cambios espaciales importantes. En las universidades venezolanas, si bien algunos de los más tradicionales actos como el otorgamiento de los doctorados *Honoris Causa*, por ejemplo, requieren de un espacio que facilite la solemnidad, no es menos cierto que ese espacio puede ser el de un pequeño auditorio, una sala de museo o un teatro alquilado. Ello muestra que el espacio puede ser variable y que no siempre el *Aula Magna* es el único que, como en tiempos pasados, podía usarse para esta clase de actos.

Otro factor importante que ha provocado la transformación del espacio ritual ha sido la profesionalización de algunos ritos, tal como ocurre en el caso de los

servicios funerarios, que provocaron el traslado del velorio desde la casa familiar hacia las salas velatorias (Ariès 1999). Mientras la primera era considerada como el espacio “natural” de los ritos de velorio, con todos los cambios de ornamentación de la casa que estos implicaban y con toda la simbología derivada de la vida familiar, las capillas velatorias crearon un suerte de espacio neutro que, por un lado, limitó los procesos emocionales que se escenificaban fácilmente en la casa y, por el otro, despojó a la muerte de su condición de acontecimiento sobre-extraordinario para presentarla como un hecho natural, parte de la normalidad biológica y social gracias a la cual el dolor, el llanto y la tristeza menguan y, por oposición, se privilegian la compostura, las buenas maneras y la circunspección.

La esfera de la comunicación

Como a tantos niveles de la vida social e individual, los grandes medios de difusión social han transformado al rito: no solo sacaron a muchos de ellos de su limitado escenario y marcada coreografía, sino que gracias a la prensa, la radio y en particular a la televisión, lo proyectaron a un mundo sin límites donde su presentación se extendía; no solo a quienes no eran miembros de la comunidad ritual, sino incluso a quienes no creen en los valores que el rito presenta y promueve.

Más aun, los medios no se limitaron a modificar el contenido y la forma de los ritos tradicionales sino que también inventaron nuevos ritos destinados a satisfacer tanto las necesidades de la producción económica y su mercado como las de la producción, distribución y consumo de mercancías simbólicas. De este modo, los medios de difusión masiva transformaron el rito tradicional en espectáculo: modificaron su escenario, sus actores y sus acciones para convertirlos en pura *visibilidad* y, más allá aun, en *hipervisibilidad*.⁶ Quizás el mejor ejemplo de esta transformación es la que se efectuó sobre el rito de la elección de las reinas de escuelas y ferias agrarias para crear los concursos de belleza; y también la realizada sobre los carnavales y torneos deportivos, prácticas que tomaban elementos del mundo de la realeza proyectados en un mundo infantil (las escuelas) o adulto (los carnavales) y que, como en todo rito, creaba una separación del tiempo de la vida cotidiana para instaurar un tiempo aparte, cualitativamente diferente.

Uno de los efectos fundamentales de la *mediatización de los rituales*, gracias a su incorporación en los medios tecnológicos de difusión masiva, ha sido su transformación en mercancía; pero también es posible observar un proceso de universalización derivada de su descontextualización, lo que, a su vez, ha

6 Para un análisis de la hipervisibilidad del rito en la sociedad del espectáculo hecho a partir de las teorías de Debord, ver Finol (2005).

conducido a un efecto de retorno gracias al cual los ritos originales reciben la poderosa influencia de tales medios con las consiguientes transformaciones que, a menudo, desde allí se inducen.

La eficacia práctica: economía de energías, tiempo y recursos

Sin duda el sentido práctico, económico, del esfuerzo ritual es un factor que influye fuertemente sobre la transformación ritual, siempre afectada por las fuerzas de la conservación y el cambio. Tal como apunta Grimes: “Cada tradición está marcada por una perenne tensión entre aquellos que conservarían las cosas iguales (y, por lo tanto, conectadas a los orígenes sagrados) y aquellos que las actualizarían (por tanto haciéndolas relevantes a los participantes) [...] Los ritos soportan ambos, cambiando o resistiendo al cambio” (Grimes 2000: 190).

En esa tensión influyen fuertemente las condiciones, necesidades y valores prácticos de la vida social pues no se trata solo de la utilidad y la eficacia del rito sino de la posibilidad efectiva de realizarlo con el menor costo de energía y con la reducción de las consecuencias prácticas en la organización del espacio y el tiempo.

Si bien estas fuerzas prácticas no son definitivas en el cambio ritual, sin duda tienen una enorme influencia que a veces pasa desapercibida. Señalaré dos ejemplos: un rito tradicional y otro contemporáneo.

El primero tiene que ver con el ya mencionado bautismo, nacido en las culturas religiosas judías y musulmanas e instaurado en la tradición cristiana por la figura de Juan el Bautista, y que consistía en la inmersión del cuerpo del futuro neófito en el agua. La práctica contemporánea del bautizo, por razones de comodidad, limpieza y orden, ha cambiado la inmersión por la aspersión, pues esta evita incomodidades para el bautizado y para el bautizante.

Como segundo ejemplo, puede mencionarse el velorio ya referido, que al ser mudado a la capilla velatoria ha facilitado la organización de la reunión de familiares y amigos en torno a la persona fallecida, la recepción de flores y pésames, el transporte del cadáver y su disposición en el cementerio. Los servicios funerarios han asumido las tareas que originalmente eran propias de los familiares, es decir, se han modificado el tiempo y las acciones que eran tradicionales en el rito velatorio.

El cambio ritual

Hay tres tipos de transformaciones rituales que nos interesa analizar en el presente trabajo: cambio intra-ritual, cambio íter-ritual y cambio trans-ritual.

El primero es aquel que se produce cuando en un rito cambian algunos de sus componentes, una consecuencia que se deriva de las relaciones entre los componentes del rito (actores, símbolos, espacio, tiempo, etcétera) o de las fuerzas externas a él. El cambio íter-ritual se produce cuando dos ritos de un mismo sistema ritual se afectan mutuamente. El cambio trans-ritual se refiere a aquellas transformaciones que se producen cuando un rito de un sistema ritual genera modificaciones en otro rito de otro sistema.

Si bien a veces los límites entre un tipo de cambio y el otro son difíciles de determinar, el esquema propuesto nos ayudará a hacer más inteligible lo que ocurre en el mundo de los ritos y sus cambios.

El cambio intra-ritual

El primer tipo de cambio puede ser observado en el análisis del bautismo,⁷ instaurado en la tradición cristiana por Juan el Bautista y que originalmente consistía en la inmersión del cuerpo del futuro neófito en el agua. Sin embargo, el bautismo cristiano por inmersión se origina, como era esperable, en la tradición judía: “Todas las religiones orientales parecen haber tenido un tipo de ablución, pero en el judaísmo ese lavado e inmersión en agua ocupaba un lugar importante” (Lumpkin en Adams s/d).

Para la Iglesia Católica el bautismo es un rito de *purificación* e *iniciación*; de *purificación* porque está destinado a borrar el pecado original, heredado por todos los hombres después de que Adán y Eva pecaron, según lo establecido en el Concilio de Trento (1545-1563),⁸ y de *iniciación* porque “define límites: entre miembros de un grupo y un extraño, entre diferentes estatus e ideas contrastadas” (La Fontaine 1985: 16). Gracias al rito del bautismo, el neófito comienza su vida cristiana para lo que, como complemento, se le da por primera vez nombre, lo que establece su identidad ante la comunidad.

7 Para un análisis más extenso del rito del bautismo, sus orígenes, transformaciones y adaptaciones, ver Finol (2010).

8 De acuerdo con el Concilio de Trento, la única excepción a esta herencia pecaminosa es la Virgen María, lo que, en la lógica teológica de entonces, permite que Jesús, al nacer de María, virgen y pura, no heredase el pecado original.

Sin embargo, para otras iglesias cristianas el pecado original no existe. Los mormones, por ejemplo, consideran que un niño que no conoce las normas no puede pecar si las viola, por lo tanto no puede “heredarse” el pecado cometido por Adán y Eva: “Creemos que los hombres serán castigados por sus propios pecados y no por la trasgresión de Adán” (Artículo 2do. del Símbolo de Fe de los mormones). Además, el propio Moroni, hijo de Mormón, el último profeta, afirma: “Y sus niños pequeños no necesitan el arrepentimiento, ni tampoco el bautismo” (Moroni 8: 10-11). Por ello, el bautismo entre los mormones no será antes de los ocho años.

Incluso un rito de tanta tradición como la circuncisión (*Brit Milah*), practicada desde hace milenios entre los judíos, ha sufrido hoy cambios fundamentales. Según el rabino Eugene Cohen, el 80% de las circuncisiones practicadas en los Estados Unidos ya no cumplen las condiciones rituales (Jewish Circumcision Resource Center) y, más aun, muchos judíos en los Estados Unidos ya no quieren que a sus hijos se les practique la circuncisión, a pesar de lo cual muchos aún desean un rito sustitutivo, lo que ha conducido a la aparición de otras prácticas como el *brit shalom*⁹ o ceremonia de otorgamiento de un nombre, lo que tiene la ventaja de que se puede usar tanto en niños como en niñas.

Como es sabido, la circuncisión también se practica en muchas religiones africanas y de Oriente Medio,¹⁰ y se aplica no solo a los varones sino también a las mujeres, quienes sufren la ablación del clítoris o clitoridectomía, procesos que, según La Fontaine, “podrían ser vistos como intensificadores de la masculinidad y la virginidad al remover las características anatómicas de cada sexo que se parecen a aquellas del sexo opuesto” (La Fontaine 1985: 113).

Otro ejemplo de cambio intra-ritual ha sido propuesto por Patrick McAllister (1985), en su estudio sobre la transformación del rito de celebración por el regreso de un trabajador a su hogar rural entre los Gcaleka, una rama de los Xhosa, en Sudáfrica, donde el tradicional rito de bienvenida al trabajador conocido como *umblinzeko*, durante el cual la familia sacrificaba un animal, se ha transformado en *umsindleko*, que consiste en un brindis de cerveza a toda la comunidad; se trata de un rito que conserva un carácter religioso pues con él se agradece a los ancestros de quien retorna por haberlo protegido en su trabajo, hacerlo exitoso en el mismo y su seguro retorno a casa. McAllister estudia esta transformación intra-ritual en su

9 El *brit shalom* también ha sido denominado Brit (o Bris) alternativo, *Brit b'li Milah* o alianza sin corte del prepucio del niño, y *Brit Chayimo* alianza de vida. Se trata de un rito parecido al de asignar un nombre a las niñas.

10 Según la agencia AFP, la práctica de la ablación del clítoris también se ha descubierto entre los indígenas emberácamí y emberákatio de Risaralda, Colombia (Telecinco.com, marzo de 2007).

contexto socio-económico y relaciona los cambios de forma y significado del rito con las circunstancias económicas y políticas de la región.

Al analizar las fuerzas que motivaron el cambio, McAllister se pregunta: “¿Porqué el cambio fue concebido en términos de creencias en brujerías?, ¿por qué un pequeño ritual privado fue reemplazado por uno grande y público?” (McAllister 1985).

El autor concluye que el cambio del rito se produce en términos de creencias en brujería “porque esas creencias constituyen un intento de sobrellevar la ambivalencia y la tensión en la vida social, y porque capacitan a la gente para ubicar conflictos que de otra manera no podrían expresar en un idioma reconocible” (McAllister 1985).

Como puede apreciarse en este ejemplo, el cambio ritual se produce por la necesidad de resolver conflictos emocionales y sociales que encuentran su origen en los cambios económicos y políticos, cuya dimensión y fuerza obligan a transformaciones acordes con ellas, lo que explicaría por qué un rito familiar y privado se convierte en uno comunitario y público. Este análisis complementa la propuesta de Victor Turner (1969), según la cual el rito entre los Ndembutiene como una de sus funciones resolver el conflicto entre lo biológico y lo social, entre el caos y el orden.

El cambio inter-ritual

Como se dijo antes, el cambio inter-ritual ocurre cuando un rito afecta a otro de un mismo sistema. Para el análisis de este tipo de cambios nos apoyaremos en la experiencia recogida en 1989 por Thomas McElwin, en la aldea turca de Sarylar, en la orilla occidental del Río Éufrates, donde procesos socio-económicos han afectado severamente el sistema ritual de la comunidad Aleví, una secta musulmana heterodoxa con fuerte influencia Chíí, que sigue las enseñanzas del profeta Alí, yerno de Mahoma.

De acuerdo con McElwin, hay varios factores que han afectado la vida ritual de la comunidad Aleví de Sarylar en las últimas décadas. En primer lugar, está la ausencia de *dede* o sacerdote, lo que condujo a que la casa de oraciones, la *cemevi*, fuese cerrada y abandonada. El *dede* de Sarylar murió y su hijo emigró, lo que dejó sin sacerdote a la aldea por décadas. En segundo lugar, el éxodo permanente de población. En tercer lugar, el proceso de modernización. Estos tres factores debilitaron los ritos practicados por la comunidad como un todo, lo que a su vez condujo a un desplazamiento hacia prácticas centradas en la familia y el individuo:

El primer resultado es el cambio de una vida ritual balanceada, que abarcaba al individuo, al núcleo familiar, el *sulale*, y a toda la aldea, a una vida ritual que predominantemente abarcaba al individuo y al núcleo familiar [...] Por otra parte, *elziyaret* (el rito de) veneración de santos locales, ha obtenido una función adicional: provee una oportunidad para reafirmar la identidad comunitaria con aquellos que han emigrado fuera de la aldea y que regresan para participar en el festival anual de sacrificios como el del 6 de mayo. (McElwin s/f).

De este modo, la debilitación y casi desaparición de los ritos de oración¹¹ comunitaria en la logia local transformaron el rito sacrificial de veneración familiar de los tres santos locales –“que no requiere el empleo de especialistas en religión”–, otorgándole intensidad, mayor participación y preeminencia, incluso con la intervención de gente joven. El 14 de mayo de 1989 McElwin presenció “el sacrificio de cerca de cuatrocientos animales [...] principalmente cabras jóvenes, pero también corderos y algunas aves de corral”, un sacrificio que los Aleví interpretan como “una manera de orar. Una manera demostrar que somos siervos de Dios. Es una manera de dar a Dios algo que poseemos, ya que todas las cosas realmente son de Él y obtenemos todo de su mano” (McElwin s/f).

Estas transformaciones inter-rituales tienen como propósito mantener la unidad de la cultura y la continuidad de su identidad. Como se ve en este ejemplo, a pesar de las pérdidas que factores externos provocan en el sistema ritual Aleví, este desarrolla estrategias alternativas que permitan conservar las tradiciones aun en medio de sus cambios. El rito de veneración de los santos locales no solo fortalece la unidad familiar, cuyos miembros se reúnen para sacrificar un animal y compartir ese alimento, sino que promueve el retorno estacional de aquellos miembros de la comunidad que han emigrado, lo que una vez más comprueba el papel fundamental del rito en la cohesión social y en la identidad cultural.

El cambio trans-ritual

En un estudio pionero sobre el cambio ritual, Mónica Wilson analizó cómo el contacto con los europeos transformó el rito de matrimonio, tal como este se practicaba entre los Nguni, habitantes del sudeste de África, entre quienes “el pastel de matrimonio, copiado de Europa, se convierte en dos, uno para el novio y otro para la novia, cuya salud y fertilidad es sentida como dependiente, de algún modo, de la apropiada división y consumo de los pasteles” (Wilson 1972: 188). Wilson señala elementos comunes y diferentes entre el matrimonio europeo

11 McElwin señala que otros tradicionales e importantes ritos han desaparecido, entre ellos el *müsabplik*, un ritual de hermandad: “No encontré gente joven que hubiese sido iniciada en ese rito” (McElwin s/f).

y el de los Nguni en un intento por contextualizar este préstamo simbólico, y afirma que la selección, préstamo o transformación de un determinado símbolo “depende de aquello que captura la imaginación” (Wilson 1972: 200).

Desde nuestro punto de vista, su análisis revela varios procesos que explican el cambio ritual matrimonial entre los Nguni. En primer lugar, hay un efecto de *novedad* asociado con un efecto de *prestigio*, ambos derivados de la presencia europea, lo que lleva a incorporar el pastel como símbolo que marca positivamente el rito. Ahora bien, ¿por qué dos pasteles y no uno, tal como se estilaba en el rito europeo? Porque es necesario evitar que el nuevo elemento entre en *contradicción* con los demás elementos que componen el rito receptor y el sistema ritual del cual este último forma parte.

Mientras en el rito de origen europeo un solo pastel puede interpretarse como símbolo de la unidad matrimonial, en el rito Nguni la fuerza de los linajes, que incluye no solo a los vivos sino también a los muertos, establece una separación social y cultural entre los individuos: el primer sentido de pertenencia de cada individuo no es hacia la esposa o hacia el esposo sino hacia el propio linaje, puesto que “el matrimonio es asunto de los linajes” (Wilson 1972: 190); de modo que el sentido de unidad matrimonial es más débil que en las culturas de origen europeo, lo que conduciría a que haya un pastel para cada uno.

Si esta hipótesis es correcta, el mecanismo semiótico de *homologación* entre pasteles y seres humanos, dos a dos, es una estrategia para reafirmar la pertenencia originaria, la del clan patrilineal. Esa estrategia se basa en un proceso de semiosis en el que la *cantidad homologada* juega un papel determinante en la significación e interpretación del rito.

El breve análisis anterior permite decir que el contacto entre dos sistemas rituales diferentes es una fuente de los cambios rituales, pero también puede afirmarse que ese cambio se produce, en primer lugar, gracias a la valoración positiva, a la fuerza y el poder de la cultura do(mi)nante y, en segundo lugar, gracias a un mecanismo de adaptación que resuelve satisfactoriamente las contradicciones, lo que, a su vez, permite re-articular las significaciones intra-rituales y re-semantizar los nuevos símbolos adquiridos.

Un caso similar hemos encontrado en los micro-ritos que se cumplen en torno a los cenotafios construidos en el lugar donde alguien ha muerto por accidente de tránsito en las carreteras venezolanas. Una de las prácticas que los familiares realizan en esos cenotafios, conocidos en Venezuela como “capillitas”,¹² es colocar

12 Para un extenso y detallado estudio de esta microcultura funeraria que crece en las orillas de las carreteras de muchos países de América Latina, ver Finol y Finol (2009).

pequeñas piedras sobre el techo de las mismas, una costumbre muy común entre los judíos que probablemente los habitantes de carreteras como las que unen los estados de Falcón y Zulia o de Lara y Zulia, en el occidente de Venezuela, copiaron de los judíos que vivían en la ciudad de Coro, capital del estado de Falcón, donde se construyó en 1830¹³ el primer cementerio judío de América del Sur.

Un tercer ejemplo de cambio trans-ritual puede encontrarse en el trabajo de Justin Jennings, quien ha estudiado los procesos religiosos derivados de la expansión del imperio Inca en el Perú, particularmente en la conquista del Valle de Cotahuasi en el siglo XV. En una investigación basada en descubrimientos arqueológicos, Jennings afirma que “las reformas religiosas instigadas por los incas fueron ampliamente exitosas gracias a la resonancia entre el dominio religioso imperial y las bien establecidas tradiciones religiosas andinas” (Jennings 2003: 434).

En ese marco de tolerancia de los dioses, cultos y rituales de los habitantes del valle de Cotahuasi, los incas lograron introducir, sin embargo, cambios importantes de modo relativamente armónico y efectivo. En particular, Jennings señala que la presencia del sistema religioso y ritual inca condujo a “la finalización de una tradición de ofrendas, el abandono de un importante centro ritual y la completa remodelación de otro centro ritual. Al mismo tiempo, otras prácticas rituales locales continuaron sin ser molestadas” (Jennings 2003: 433).

Este conjunto de transformaciones trans-rituales se realizaron no solo como estrategias religiosas sino también como exitosas reformas políticas que permitieron a los incas expandir y mantener el dominio sobre los pueblos indígenas sometidos. El éxito de tales transformaciones rituales y del consiguiente dominio político inca se fundamenta en la adaptación al sistema religioso de los pueblos sometidos y al respeto por ellos, lo que Jennings llama *estructuras de largo alcance*, constituidas por conjuntos de símbolos que “ordenan la vida social de modos fundamentales y devienen naturalizados dentro de la sociedad” (Jennings 2003: 435); lo que evidencia que la eficacia semiótica fundamental de los cambios trans-rituales depende de la articulación de tales cambios al sistema de símbolos, creencias y valores del sistema ritual receptor.

El cambio trans-ritual es una fuente de transformación y adaptación que en ocasiones tarda años en resolverse pues con frecuencia implica un cambio

13 “Se trata del camposanto judío más antiguo de América del Sur. Su origen se remonta al siglo XIX cuando la colonia judía sefardita de la isla holandesa de Curazao comenzó a migrar hacia la ciudad en 1824. Este cementerio se comienza a construir en 1832 por Joseph Curiel, quien compra un terreno en las proximidades de la ciudad para enterrar a su pequeña hija Hana. En él se encuentran mausoleos maravillosos que reflejan el espíritu de épocas antiguas” (Catholic.net s/d).

generacional y procesos de debilitamiento o renovación de la tradición y de las costumbres, una de las fuerzas conservadoras del rito.

El origen de los ritos

En el marco del cambio ritual es posible preguntarse si todos los ritos tienen su origen en otros ritos o si hay ocasiones en las que un rito es construido de modo totalmente único y original. Ciertamente la pregunta por el origen de un rito inicial carece de pertinencia pues es imposible demostrarlo de modo concreto. Si tal como parece estar firmemente establecido, el culto más antiguo entre las primeras comunidades humanas es el de los muertos, es posible entonces deducir que los primeros ritos tuvieron un carácter funerario; pero es imposible determinar cómo se originó el primer rito que los humanos practicaron. No obstante, sí es posible aventurar al menos dos hipótesis.

En primer lugar, el rito es un desarrollo, una ampliación del lenguaje verbal, en tanto que este habría inspirado la organización secuencial de las acciones que constituyen el rito, el cual sería una nueva expresión, no verbal, de los contenidos verbales. En segundo lugar, el rito tendría un origen corpo-gestual, se habría originado en lo que, siguiendo a Yuri Lotman, hemos denominado la *corposfera* (Finol 2010), pues el rito privilegia el cuerpo, sus gestos y movimientos como eje de su actividad.

La erosión semiótica del ritual

El rito es probablemente uno de los sistemas simbólicos más resistentes al cambio, en particular los ritos religiosos y otros grupos de rígidas prácticas protocolares como los académicos y los castrenses; no obstante, al igual que otros procesos culturales, está sometido permanentemente a fuerzas de diverso orden y naturaleza que promueven el cambio.

Uno de los peligros fundamentales de la práctica ritual es su desgaste semiótico, un proceso por el cual las acciones que componen el rito entran en la rutina, se automatizan y se vacían de sentido. Para las religiones éste es un peligro constante que amenaza tanto a los fieles como a los sacerdotes pues sus autoridades esperan de ellos una participación no solo corporal sino también mental y emocional. Por ello, algunos autores religiosos han propuesto introducir estrategias para evitar la *erosión semiótica del ritual*, entre ellas la sustitución de algunas acciones para provocar el contraste en la práctica habitual del rito: “El contraste renueva la atención y despierta la significación” (Diocèsede Trois-Rivières s/f).

En tal sentido, es posible especular que los cambios rituales son una estrategia de supervivencia del rito, formas de re-organización y re-semantización que buscan mantener o expandir su eficacia, su capacidad para organizar el mundo, resolver sus conflictos, crear y sostener un sentido de pertenencia e identidad.

Conclusiones

Los cuatro tipos de transformaciones entre los ritos tradicionales y modernos – *dimensiones de las formas, rigidez de las normas, límites del escenario y esfera de la comunicación*–, afectan no solo a los ritos laicos sino también, aunque en menor medida, a los ritos religiosos, generalmente más resistentes al cambio. Sin embargo, como hemos demostrado (Finol 2010), un rito nacido en una antigua y profunda tradición religiosa, como es el caso del bautismo, puede transformarse en un rito civil completamente diferente, pues los símbolos de lo sagrado han desaparecido. Una investigación más extensa y profunda permitirá ampliar el conocimiento de estas transformaciones.

Una constante que se desprende del análisis de los ejemplos mostrados para ilustrar los cambios intra, ínter y trans-rituales es la profunda conexión entre un rito y las variables contextuales de orden político, económico, religioso y social donde este existe y se desarrolla, lo que ratifica la necesidad de no desvincular los procesos simbólicos de sus tradiciones, historia ni variables contextuales contemporáneas.

El cambio intra-ritual parece caracterizarse por un lento y progresivo proceso que se resume en tres etapas: *debilitamiento* semiótico de algunos de los componentes del rito, *desplazamiento* de sus significaciones y *fortalecimiento* de elementos nuevos o preexistentes. Este triple movimiento, cuyos límites, intensidades y definiciones no siempre es posible distinguir con precisión, generará cambios que pueden o no cruzar las fronteras entre lo que se considera el mismo rito renovado o uno nuevo. La historia del rito bautismal parece confirmar este proceso.

El cambio inter-ritual es más complejo, tal como lo muestra el análisis de un rito analizado por McElwin en Sarylar, Turquía, donde se observa que el debilitamiento de “una vida ritual balanceada”, provocado por circunstancias socio-económicas, genera un proceso de *traslación* hacia otros ritos de menor jerarquía e intensidad como el *ziyaret* o rito de veneración de santos locales, que pasa a convertirse de rito individual y familiar a uno comunitario y social y, en consecuencia, a ocupar el espacio dejado por la desaparición de otro rito.

El cambio trans-ritual es de una extrema complejidad pues implica la participación de sistemas rituales diferentes, provenientes de tradiciones extrañas y que irrumpen

bien sea por medio de conquistas y dominio colonial duro, como los que se derivan de las guerras o por acercamientos y penetraciones culturales blandas, como las que propician los medios de difusión masiva.

Uno de los mecanismos dominantes en este tipo de cambio parece ser la *homologación* mediante la cual un sistema ritual receptor admite, primero, y adapta, luego, un elemento simbólico proveniente de otro sistema ritual. Hemos visto el ejemplo de los pasteles Nguni analizado por Wilson como expresión de ese mecanismo de *homologación*; también el encontrado en los cenotafios de las carreteras venezolanas y, finalmente, el ejemplo tomado de Jennings en el valle de Cotahuasi, en Perú. Los casos estudiados revelan la influencia de mecanismos de prestigio y dominio, entre otros, que disparan los procesos de transformación y que, de un modo u otro, vencen la natural resistencia al cambio que, al provenir de un sistema ritual extraño, es previsible que sea mayor.

Será necesario en futuras investigaciones ampliar la muestra de procesos de cambios rituales en diferentes contextos para elaborar un inventario de los mecanismos, fuerzas y circunstancias que generan tales cambios.

Referencias citadas

- Adams, William. s/f. Raíces hebraicas: el origen de la inmersión. *www.bridgesforpeace.com/spanish/58-%20Inmersion.doc*. 22 de agosto de 2009
- Ariès, Philippe. 1999 [1977]. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Chao, Emily. 1999. The Maoist Shaman and the Madman: Ritual Bricolage, Failed Ritual, and Failed Ritual Theory. *Cultural Anthropology*. 14 (4): 505-534.
- Deely, John. 1990. *Basics of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Finol, José Enrique. 2005. "Ver para creer: del espectáculo a la hipervisibilidad". En: *Semióticas Audiovisuales*, pp. 45-61. Maracaibo: Asociación Venezolana de Semiótica, LUZ, Colección de Semiótica Latinoamericana N°. 2/3.
- _____. 2006. Rito, espacio y poder en la vida cotidiana. *deSignis*. (9): 33-43.
- _____. 2010. La Corposfera. Para una cartografía del cuerpo. Conferencia presentada en el *VI Congreso Venezolano Internacional de Semiótica*. Trujillo, Venezuela, 14 al 16 de julio.
- Finol, José Enrique y David Enrique Finol. 2009. *Capillitas a la orilla del camino. Una microcultura funeraria*. Maracaibo: LUZ, Universidad Católica Cecilio Acosta, Asociación Venezolana de Semiótica.
- Grimes, Ronald L. 2002. *Deeply into the Bone. Reinventing Rites of Passage*. Los Angeles: University of California Press.

- Jennings, Justin. 2003. Inca Imperialism, Ritual Change, and Cosmological Continuity in the Cotahuasi Valley of Peru. *Journal of Anthropological Research*. 59 (4): 433-462.
- La Fontaine, Jean. 1985. *Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*. Middlesex: Penguin Books, Ltd.
- McAllister, Patrick A. 1985. Beasts to Beer Pots-Migrant Labour and Ritual Change in Willowvale District, Transkei. *African Studies*. 44 (2): 121-135.
- McElwin, Thomas. s/f. Ritual Change in a Turkish Alevi Village. <http://www.alevibektasi.org/xrituel.htm> (consultado el 22 de agosto de 2009).
- Pinedo, Moisés. 2009. El Significado del Bautismo y el Rito Católico. ApologeticsPres.org. <http://www.apologeticspress.org/espanol/articulos/240095> (consultado el 18 de agosto de 2009).
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vargas Llosa, Mario. 1993. *El pez en el agua. Memorias*. Barcelona: Seix Barral.
- Wilson, Monica. 1972. "The Wedding Cakes: A Study of Ritual Change". En: JS La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*. Londres: Tavistock Publications.
- Wouters, Cas. 2002. The Quest for New Rituals in Dying and Mourning: Changes in the We-I Balance. *Body&Society*. 8 (1): 2-27.

Fuentes

- Blanco y Negro. 2001. El necesario edicto del rey Neptuno. <http://www.hoy.com.ec/Suplemen/blan152/byn.htm> (consultado el 27 de agosto de 2009)
- Catholic.net. s/d.
- Clarín.com. 2008. La vida después del divorcio: crece el mercado de servicios y de ofertas para los recién separados. <http://www.servicios.clarin.com/notas/jsp/clarin/v9/notas/imprimir.jsp?pagid=1589588> (consultado el 18 de agosto de 2009).
- Escales. Wordpress. 2008. <http://escales.wordpress.com/2008/11/29/pourquoibaptiset-on-les-bateaux/> (consultado el 22 de agosto de 2009).
- www.terra.com. s/f. *Fiestas de divorcio*. <http://www.terra.com/mujer/articulo/html/hof23896.htm> (consultado el 18 de agosto de 2009).
- Mormonismo.net. <http://www.mormonismo.net/wpcontent/uploads/2008/11/bautismo2> (consultado el 21 de agosto de 2009).
- Román, Valeria. 2008. La vida después del divorcio. *Proyecto Salud*. <http://www.proyecto-salud.com.ar/shop/detallenot.asp?notid=3066>
- Ritualwell.org. <http://ritualwell.org/> (consultado el 8 de noviembre de 2010).
- Terra.com. 2009. <http://mujer.terra.es/muj/corazon/articulo/cayetana-guillen-cuervo-33004.htm> (consultado el 22 de agosto de 2009).
- Diocèse de Trois-Rivières, s/f. www.diocese-trois-rivieres.org