

Rito y Símbolo: Antropo-Semiótica del velorio en Maracaibo

José Enrique Finol y Aura M. Montilla

*Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas
Departamento de Ciencias Humanas. Facultad Experimental de Ciencias,
Universidad del Zulia. Apartado 526. Maracaibo 4001-A.
Venezuela. joseenriquefinol@cantv.net*

Resumen

En el presente trabajo se hace un inventario y una interpretación de los principales símbolos utilizados en el rito de velorio en la ciudad de Maracaibo, Venezuela. Para coleccionar la información se utilizó el método etnográfico de observación-participación, durante la cual se aplicaron también técnicas como entrevistas, grabaciones y fotografías. Para el análisis interpretativo se utilizó la Semiótica, tal como la proponen Lotman y Greimas. El análisis permite confirmar el papel de los símbolos en la constitución y funcionamiento de la cultura funeraria, en particular su capacidad de condensación, su rol en la memoria colectiva y su singular estabilidad y resistencia al cambio a través del tiempo.

Palabras clave: Rito, velorio, semiosis, símbolo, cultura funeraria.

Rite and Symbol: Anthro-Semiotic of Wake in Maracaibo

Abstract

In this paper we make an inventory and an interpretation of most important symbols used in wake rituals in Maracaibo, Venezuela. For the collection of information we have used the ethnographic method of

observation-participation, during which we applied techniques such as interview, recording, and photography. For the interpretive analysis we worked with semiotic theories as proposed by Lotman and Greimas. The analysis allows us to confirm the role of symbols in the constitution and functioning of funerary culture, particularly thanks to their condensation capacity, their role in collective memory, and their special stability and resistance to change through time.

Key words: Rite, wake, semiosis, symbol, funerary culture.

INTRODUCCIÓN

Entre sus múltiples concepciones posibles, el hombre es también un símbolo, inserto en un abanico de significaciones que se abren y cierran a las posibilidades interpretativas que tengan los otros, los receptores, para acceder a él, para interpretarlo y conocerlo. Partiendo de su irremediable condición de ser cultural, es decir, semiótico, se inicia la historia del hombre en lo simbólico, lo representativo, tema que ha sido extensamente elaborado y desarrollado, entre otros, por antropólogos como Turner (1980, 1998) y Geertz (1991) y por semióticos como Lotman (2002) y Greimas (1979, 1980, 1993), quienes en su lucha por entender al otro, a su ser y a su hacer, han desarrollado sistemas teóricos cada vez más refinados. En su ser y en sus prácticas simbólicas, la cultura funeraria que el hombre ha desarrollado durante milenios ocupa un lugar privilegiado, pues en ella se expresan valores fundamentales de la cultura humana. Intentaremos aquí elaborar un inventario de símbolos y proponer una aproximación interpretativa en el marco de la cultura funeraria, tal y como ésta se articula en el medio venezolano, y particularmente en Maracaibo. Se trata de una investigación desarrollada a lo largo de los años 1999-2003, en la que se ha intentado combinar la teoría y los métodos de recolección de información propios de la Antropología, en particular la investigación-participación, con el método de interpretación semiótica, tal y como se encuentra en Lotman y Greimas. Las técnicas de recolección de información utilizadas fueron las entrevistas, las fotografías y la participación en todos los velorios analizados.

LOS SÍMBOLOS Y EL RITO

Los símbolos constituyen elementos claves para determinar la importancia de un rito o ceremonia, de allí las innumerables teorías que se han escrito sobre esta temática abordada por antropólogos, entre ellas la propuesta por Turner: “El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual, es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (1980:21). Según este autor, para analizar el símbolo se debe estudiar la secuencia temporal en su relación con otros acontecimientos, porque los símbolos están esencialmente implicados en el proceso social.

El antropólogo, para poder interpretar los símbolos rituales de una sociedad, debe tener en cuenta, en primer lugar, que usando sus técnicas y conceptos especiales puede colocar ese ritual en el marco de su contexto significativo, describir la estructura y las propiedades de ese campo. Por otro lado, cada participante en el ritual lo contempla desde su peculiar ángulo de visión. Turner afirma que el símbolo como unidad de acción se convierte en objeto de estudio tanto en Antropología como en Psicología. Considera que el análisis del rito debe fundamentarse en tres importantes subdivisiones de la antropología: la antropología cultural, la teoría estructuralista y la dinámica social. Esta visión de Turner es importante para lograr comprender la función que cumple el símbolo en el rito de velorio, ya que éste determina y diferencia un rito de otro. Nosotros intentaremos complementar la visión antropológica con el análisis semiótico, el cual se propone responder no sólo a las preguntas sobre lo que el rito significa sino también a cómo lo significa.

Los elementos simbólicos tales como actitudes, objetos, seres, creencias, etc., a menudo presentes en otras ceremonias, le dan variedad al rito de velorio contemporáneo, objeto de esta investigación. Flores, crucifijos, llanto, comidas, licores, camándulas, velas, inciensos se conjugar en un solo momento, la muerte, el velorio, este último definido como una etapa liminal, en donde el muerto es objeto de la tanatopraxis, para de este modo, convertirse en el eje protagónico del rito mortuario. “Cuando morimos, querámoslo o no, debemos entregarnos, es decir, entregar nuestro “yo” a los otros supervivientes” (Ziegler, 1975: 17).

En el rito del velorio convergen las actitudes y las creencias que los individuos tienen en sus relaciones; éstas pueden ser sociales o familiares y se manifiestan a partir del momento en que se incorporan a dicho

rito funerario, el cual variará con respecto a las condiciones sociales, situación y causas de muerte y los diversos contextos donde muerte, ritual y símbolo se insertan.

En el sentido físico, el contexto se define como el lugar y/o el espacio (1) donde se establecen objetos, personas, acciones, entre otras, que cumplen un conjunto de semiosis múltiples. En ese contexto físico, el comportamiento, la acción humana, base inicial del rito, se impregna de sentidos múltiples que, en sucesivas operaciones de pertinencia, se hacen menos plurívocos y construyen una isotopía homogénea. White plantea que “el comportamiento humano es el comportamiento simbólico, ya que tendrá de manifiesto una marca que lo determina, según la situación que esté presentando el individuo” (1993:347). Estas marcas varían según los momentos en los que el hombre se ve involucrado; en este caso, el espacio de ubicación del rito, ya que en él se observarán elementos variantes dentro del contexto, como son los símbolos que intervienen en el mismo.

Los contextos espaciales donde se realiza el ritual velatorio están dados por las capillas velatorias, espacios alquilados, especialmente acondicionados para que el rito se cumpla según normas propias del culto. Actualmente hay empresas que han mercantilizado el servicio funerario y que, incluso, ofrecen facilidades de crédito que los individuos pueden obtener por medio de un plan de pago, según las posibilidades económicas que tengan, y cuyo costo varía según el número de personas que deseen integrar, con lo que aseguran que después de su muerte serán consideradas todas las exigencias que estipula el rito. En otros casos, es el familiar quien alquila el lugar, para despedir y compartir el último recuerdo con su ser querido.

Pero son los símbolos los que se convierten en la clave que debe descifrarse para llegar a comprender a al otro y a la cultura donde ese otro actúa e interactúa. Tomando en cuenta que el rito de velorio posee una cantidad de símbolos que se hacen presentes en él, y aportan un interesante material de análisis, se ha querido distribuirlos y clasificarlos según los elementos religiosos que lo integran.

En los ritos de velorio marabinos que constituyen la muestra estudiada se observó la presencia de ciertos símbolos que no son exclusivos del rito de velorio, sino que se encuentran igualmente en otros ritos. No obstante, su particular sintaxis, los modos de combinación de esos sím-

bolos en el velorio, le dan a éste un carácter único. Para nuestro análisis se tomaron en cuenta siete velorios en los cuales se participó, y se tuvo la oportunidad de entrevistar a quince personas relacionadas por distintos vínculos con los difuntos:

- Capitán de la corte de Vasallos de San Benito de Palermo
- Espiritista
- Evangélico
- Policía
- Delincuente
- Socio de la Línea de Transporte Maicao-Maracaibo
- Gaitero

Para iniciar este análisis del símbolo en el rito de velorio, es importante resaltar que se estudiarán los que más predominaron: tambor, maquillaje, decoración espacial, colores, agua, incienso, tabaco, flores y velas.

PRESENCIA DEL TAMBOR

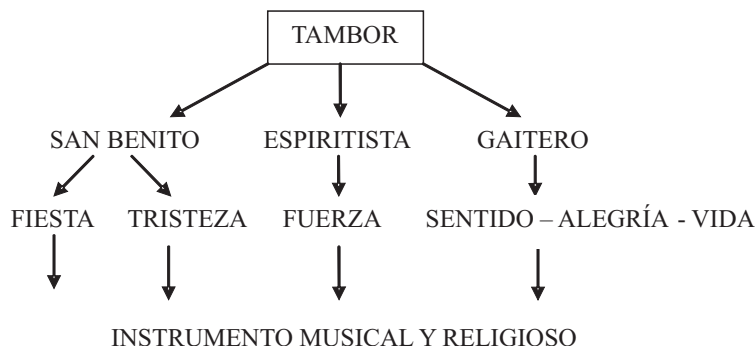
El símbolo del tambor se hizo presente en tres velorios visitados (capitán de los vasallos de San Benito de Palermo, espiritista y gaitero). Una definición del tambor, entre otras, es aquella que señala que es un objeto “empleado con frecuencia como instrumento del culto. Sus sonidos rítmicos guardan correspondencia entre los pueblos africanos, sirve para invocar mágicamente los poderes celestes” (Becker, 1977: 310-311).

El tambor es más que un instrumento musical, representa un instrumento especial y significativo para cada institución o grupo que lo utilice, tal es el caso de los vasallos de San Benito, donde el tambor representa un símbolo de gran importancia: “ Para nosotros el tambor es la voz que no calla y que vibra, para el oído y el corazón de todos” (Chirino, 2002). Una definición más compleja señala que “In some ways, drums are extensions of nature into the world of humans, since they act like bridges communicating humans with their gods and, by their means, with their origin. (...). So, drums are not only a product of nature, a thing, becoming cultural instruments, signs, they are also a special kind of sign called symbols, symbols of the world they once had (...). Today, drums are semiotic subjects that represent nature, by their material origin; bo-

dies because by their volume they represent human parts; and also, drums represent political and religious voices of African – Venezuelan culture. Drums are semiotic expressions of power, because even today they hold together social allegiances, a sense of a social self aimed to show their social and cultural differences, since it is through their differences that their allegiances can continue to construct, every day, their identity” (Finol, 2001: 186-187).

El tambor para los vasallos de San Benito tiene dos golpes particulares, el de misericordia y el ahechocho, toques que se utilizan en diferentes ocasiones como fiestas u homenajes. “El toque de ahechocho es el que se acostumbra tocar en todo momento” (Solarte, 1998). “El toque de misericordia es un toque de disgusto, tristeza; expresa nuestro sentimiento porque se ha ido un amigo, un hermano, un padre” (Solarte, 1998). Otro velorio donde se observó la presencia del tambor fue en el de un espiritista. “Tocan tambor para que les dé más fuerza y así baje el espíritu del negro Felipe y lo ayude y lo lleve al lugar que le pertenece” (Isamberth, 2003). También se escuchó y se sintió el tambor y el furro en el velorio de un gaitero: “El tambor es alegría que junto con el furro le dan vida a la gaita Zuliana. Es un instrumento único y su construcción es rudimentaria” (Herrera, 2003).

Ahora bien, estos instrumentos, presentes en los velorios, poseen una significación diferente, ya que el golpe del tambor utilizado por los vasallos de San Benito, para algunos presentes, no es el mismo utilizado en la fiesta de San Benito. “El tambor suena diferente, más apagado, no es igual que el que se toca en la fiesta” (Montilla, 1999). Tenemos que tomar en cuenta que en este particular no se trata de una fiesta, sino de una despedida funeraria que se le hace a un ex-integrante del grupo de vasallos. Por otro lado, el tambor escuchado en el velorio del espiritista no tiene un golpe especial. “El tambor lo toca el que está concentrado en la comunión espiritual” (Colina, 1999). Es decir, para los espiritistas el tambor es un instrumento de fuerza y concentración espiritual, mientras que el gaitero utiliza el tambor para darle sentido musical y emotivo a la gaita zuliana.



En síntesis, podemos decir que el tambor representa más que un instrumento musical; es un instrumento religioso que se utiliza para rendirle homenaje a un personaje o para activar los valores de algún culto, tal es el caso de los Vasallos de San Benito, institución religiosa que se identifica por medio del sonido del tambor. Para el espiritista es fuerza espiritual y debe ser tocado por alguien que esté concentrado en la comunión espiritual, en el contacto con los espíritus, además de que representa un símbolo determinante, ya que su sonido ayudará a llamar a los espíritus con los que trabajarán. En tal sentido, el tambor y los sonidos que emite constituyen un discurso simbólico capaz de facilitar la transición del difunto desde la vida terrena a la otra vida, lo que supone un pasaje por el estadio de la muerte. Pero al mismo tiempo, los informantes señalan que el tambor es el instrumento que abre la comunicación con los espíritus que desde la otra vida se comunican con la vida terrena, gracias a los estados de trance que alcanzan los *mediums*. Así, el tambor opera en una doble dirección que va del mundo de la vida terrenal al mundo de la vida celestial y, recíprocamente, del mundo de la vida celestial al mundo de la vida terrenal a través de los *mediums*, los cuales, al caer en trance, “suspenden” temporalmente su vida para prestar sus cuerpos a los espíritus bienhechores. Para el gaitero el tambor es un símbolo pleno del sentido de alegría-vida, él marca en nuestro país, a través de la gaita zuliana, la época de la Navidad.

Si el tambor es un símbolo tan rico y diverso es porque tiene la capacidad de condensar un micro-universo de valores semióticos que se actualizan según el contexto ritual.

MAQUILLADORES DE LA MUERTE

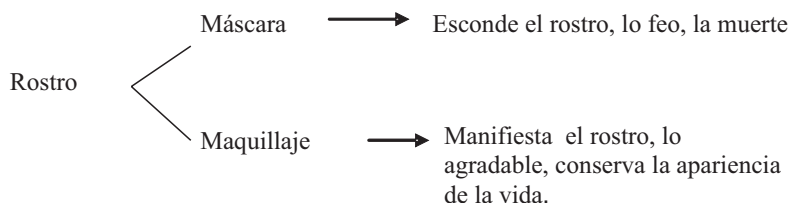
En los últimos 10 años, el maquillaje a los difuntos se ha convertido en un elemento imprescindible para la sociedad tanatocrática. En la actualidad se puede observar el uso de esta técnica en diferentes empresas que se dedican a la tanatopraxis y todo lo relacionado con los ritos del velorio. El maquillaje para los difuntos se ha convertido en una máscara de la vida, nadie quiere verse feo, todos quieren tener la apariencia de que duermen, por eso las capillas velatorias tienen un personal especial para el maquillaje y restauración de los rostros. En un velorio visitado en el año 1998, un asistente comentaba sobre lo “joven y buen mozo” que había quedado el difunto. También logramos entrevistar a personas que restauran aquellos rostros que han sufrido deformaciones causadas por fuertes golpes. “Cuando llega un rostro muy golpeado, deforme, primero lo masajeamos, si hay que inyectarlo lo hacemos, lo cosemos según sea el caso” (Martínez, 2003). Martínez, maquillador de difuntos que vive en La Villa del Rosario, nos informó que él y otro compañero son llamados de Maracaibo, Caracas, Valencia y otras ciudades del país para poner en práctica sus técnicas. Sostiene que “Es un trabajo costoso y delicado; no todos tienen para cancelar lo que se les exige, mientras que hay otros que no regatean, más bien nos dejan propinas, porque les gusta el trabajo” (Martínez, 2003).

Entre los materiales utilizados en la técnica del maquillaje a los difuntos están las bases, gel para el cabello, cremas para masajes, rubor para el rostro, además de otros que se utilizarán según lo amerite la ocasión. Los materiales deben ser de buena calidad, que garanticen la perfección y duración del trabajo. “Si vamos a masajear un rostro debe ser con una crema que no sea aceitosa, porque después deja mucho brillo” (Acosta, 2003). La técnica del masaje se utiliza para movilizar algunos líquidos concentrados en una zona del rostro. “A los muertos les inyectan gelatina de cabello, para rellenar algunas áreas del rostro maltratado. A mi tío le hicieron esto, yo estaba allí ayudando; le quedó la piel del rostro como una porcelana, se veía muy bonito, no parecía muerto” (Badell, 2003).

El maquillaje a los difuntos se ha convertido en algo fundamental para la sociedad que desea transformar la muerte en la imagen de un rostro vivo, lozano, impecable; que el último dolor sentido por el difunto quede escondido detrás de una técnica, que ha sido utilizada para los vivos y que hoy se convierte en una máscara de la vida que esconde la

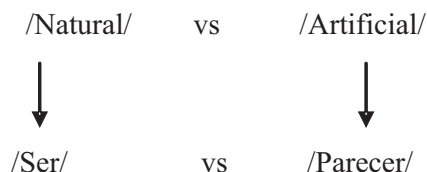
muerte, técnica muy antigua utilizada por los indígenas. El maquillaje forma parte de lo que Barley llama “códigos de restauración”, los cuales incluyen los códigos de la pose, el código cosmético, el código vestimentario y el código de las posiciones (1983).

Tradiciones funerarias muy antiguas, en distintas partes del mundo, utilizan la máscara funeraria para cubrir el rostro del difunto. “La costumbre de cubrir el rostro de los difuntos con una máscara ha sido practicada en todo el mundo; con frecuencia el cráneo (el rostro) se identificaba simbólicamente con la bóveda celeste, como expresión de la correspondencia entre el microcosmos humano y el macrocosmos universal. La máscara hecha con materiales nobles debía ocultar la descomposición cadavérica”. (Becker, 1977: 207). Para Turner “masking is the making of a “second face”, and the variety of masks derives from the multiplicity of ways in which cultures construe this second face in relation to the primary one” (1969:76). Hoy en día, esa máscara que era colocada sobre un rostro cadavérico ha sido sustituida por el maquillaje que utilizan los profesionales que preparan a los muertos. Pero la máscara, además de crear un “segundo rostro” también lo escondía, y de esa forma evitaba lo feo de la muerte, mientras que el maquillaje utilizado actualmente trata de transformar el rostro, que se pone de manifiesto, que se expresa en lo agradable que debe ser.



En el maquillaje mortuario aparece expresada la dialéctica semiótica que busca romper la irreductibilidad del paradigma binario profundo /muerte/ vs /vida/ y que al nivel de las estructuras semio-narrativas se articula como una oposición “feo” vs “bello”. Mientras la máscara, gracias a su presencia, oculta una identidad para sustituirla por otra; el maquillaje, por el contrario, revela la identidad originaria en un proceso de ocultar y revelar. En efecto, por un lado oculta lo “feo” o “desagradable” (hematomas, rasguños, desgarramientos, etc.), mientras que por el otro, simultáneamente, revela, lo “bello” y “agradable” de la vida (color, lozanía,

etc.). A nivel de la semiosis profunda, estas estrategias discursivas que el ritual pone en juego encuentran una doble articulación que subyace y genera nuevas significaciones. Por un lado, las articulaciones mencionadas se apoyan sobre una estructura que llamaremos /natural/ vs /artificial/ y, por el otro, sobre una segunda estructura que llamaremos, siguiendo a Greimas (1993), /ser/ vs /parecer/.



Si sobre este sencillo esquema proyectamos el hacer propio del maquillaje, veremos que, como término complejo, este hacer se propone “naturalizar” la muerte, haciéndola parecerse a la vida, y artificializar la vida, haciéndola menos parecida a la muerte. En último análisis, el micro-ritual del maquillaje intenta conservar como eufórica la vida, es decir, como valor dominante, pues el instinto de conservación lleva a la especie a privilegiar la vida como valor fundamental de la cultura. Finol y Fernández, en su análisis del ritual de la visita al cementerio, sostienen que el rito funerario “busca *negar la muerte* porque de esa manera afirma la vida y, afirmando la vida, toma el control sobre la circunstancia adversa, sobre la angustia, sobre el azar, la nada. (...); al final el actor *quiere identificarse con la vida, que es el componente esencial de la cultura*” (1997:217).

ESPACIO Y SÍMBOLOS DECORATIVOS

Después de la muerte del individuo, los sobrevivientes se preparan para honrar y despedir al ser querido. Para canalizar el dolor, controlar el evento inesperado de la muerte y conducir a los dolientes hacia la aceptación y el consuelo, aparecen los ritos funerarios que se llevan a cabo: estos ritos requieren de un conjunto de acciones, cambios y símbolos que determinan su particular praxis social y cultural. Los familiares deben disponer de una cantidad de dinero que les asegure un rito adecuado para el difunto y contar con un espacio donde éste se celebrará. Hoy en día contamos con diferentes opciones, en cuanto a capillas velatorias, las cuales están acondicionadas para que se cumpla allí el rito.

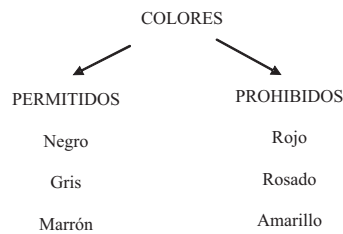
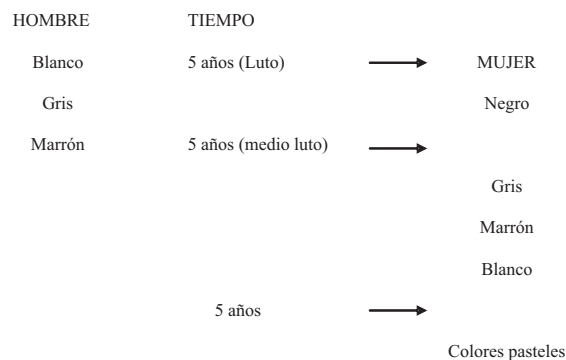
Las capillas velatorias poseen los materiales y condiciones que se necesitan para llevar a cabo el rito, poseen espacios divididos y salas decoradas por imágenes religiosas, velas y candelabros. Además de estos espacios velatorios privados, todavía se utiliza la habitación familiar para llevar a cabo el rito; en esas ocasiones la morada de la familia del difunto sufre una transformación, la sala principal queda vacía, las paredes no tienen ningún tipo de adorno, cuadros y cortinas son quitadas, para dar paso a un nuevo espacio que ha sido transformado para adecuarlo al universo del culto mortuario. “Cuando murió papá, que estábamos en Navidad, tuvimos que guardar las luces y el arbolito, las cortinas y los cuadros y diplomas de mis hermanos, los guardamos” (Linares, 2003).

Según varios testimonios, ese cambio tiene que ver con la acción del rito del velorio: “No podemos velar a un ser querido, con todos los adornos, televisores, equipos; éstos nos indican alegría y cuando hacemos un velorio la casa también se pone triste, oscura, apagada; hasta la casa se viste de luto como nosotros” (Marín, 2003). El término luto designa el conjunto de actitudes y comportamientos impuestos por la colectividad a todos aquellos que tienen algún nexo con el desaparecido; es por eso que también se observa un cambio en la vestimenta usada, dejan lo exótico por lo discreto, los colores vivos por los oscuros, como es el caso del color negro. “El negro viene a ser el color de la noche, la muerte, el luto” (Becker, 1977:82).

SÍMBOLOS CROMÁTICOS

Con este cambio de colores en la vestimenta se inicia la etapa del luto vestimentario para los familiares: “Cuando mamá murió, yo vestí de negro durante 5 años, luego vino el gris, blanco, éste lo usé durante 5 años más y, por último, también usé colores pasteles. Después del 79 no he usado más el rojo, mi madre está muerta y creo que no lo podré usar más” (Marín, 2003). Esta clasificación del color de la vestimenta es utilizada por mujeres, mientras que a los hombres se les ve asistir a los velorios con colores claros, no utilizan los colores fuertes como el rojo, el amarillo o el verde. Los colores que la sociedad ha establecido para ser utilizado por los dolientes son: el negro, gris, marrón, tonos cromáticos que se asemejan más a lo “oscuro” de la muerte, lo desconocido, de lo que no se tiene la suficiente información. “Los colores que se utilizan como luto siempre son los de tono oscuro, ya que los otros, es decir, los

colores vivos, no tienen relación con el dolor del momento, por la pérdida del ser querido” (Bracho, 1999). En suma, podemos decir que la semiosis del color cumple un rol decisivo en el ritual funerario, no sólo en estas prácticas mencionadas sino también en los rituales practicados por distintas religiones.



Sin duda, en la tradición cultural de Occidente el color más directamente asociado con la muerte y el duelo es el negro. Curiosamente, en el análisis de los seis sistemas cromáticos hecho por Varela (simbolista, masónico, zodiacal, cromático-musical, de Newton, así como el de la clasificación de las piedras preciosas) sólo uno incluye el negro y, como podía esperarse, es el sistema simbólico, donde el negro junto con el ocre aparece como representando al elemento tierra (Varela, 2002).

AGUA

Otro de los símbolos utilizados en el rito de velorio es el agua, que rocía y esparce el sacerdote alrededor del féretro. Este elemento es utilizado por la religión católica: “El agua bendita se rocía para santificar al

difunto y vaya libre y puro al reino de los cielos” (Bracamonte, 2003). Este testimonio aportado sobre el agua bendita, pertenece a una carismática de la Iglesia Católica.

Para los católicos el agua también representa un símbolo de purificación: “Cuando llegamos a la iglesia buscamos la pila de agua bendita para santiguarnos, es lo primero que hacemos cuando entramos, es la señal de limpieza” (Valera, 2003). “El agua es también símbolo de renovación física psíquica y espiritual, así como de purificación” (Becker, 1977:13). Estas definiciones sobre el agua expresan una concepción que se tiene sobre este elemento, que más allá de limpiarnos sirve como símbolo de purificación y renovación.

También es conocida la relación de la simbología del agua con la fecundidad y la vida, ya que es allí donde nace la vida. Por un tiempo de nueve meses el nuevo ser se formará en el agua. Para la Biblia, el agua está dada en sentido espiritual y es considerada como símbolo de la eternidad, quizás esto responde al uso del agua en los velorios, ya que es un símbolo que conlleva a la eternidad. “Como el agua tiene un poder íntimo puede purificar al ser íntimo, puede devolverle al alma pecadora la blancura de la nieve. Queda lavado moralmente” (Bachelard, 1988:217). En los velorios analizados el agua aparece en dos ocasiones fundamentales. La primera ocurre durante la preparación del cuerpo cuando es lavado, y la segunda durante el esparcimiento del agua bendita por parte del sacerdote sobre el féretro. Si la primera ocasión tiene que ver con la limpieza, la segunda tiene que ver con la vida eterna.

INCIENSO

Otro de los símbolos utilizados por el sacerdote, es el incienso, palabra derivada del verbo latino *incendere* que significa “quemar”. El incienso es una resina, generalmente de color rojizo o amarilloso que se extrae de un arbusto denominado *Boswellia* y que se encuentra en África y en la India. “La resina por ser incorruptible y por obtenerse generalmente de árboles de hoja perenne, simbolizó la inmortalidad” (Becker, 1977:273). Esta simbología se deriva de la utilización del incienso en el Antiguo Egipto para embalsamar los cadáveres, pues se pensaba que contribuía a la conservación del mismo, en particular gracias a su capacidad para fumigar. Por medio del uso del incienso, el sacerdote enciende el fuego, que se distribuye por todo el espacio a través del humo. “El

humo simboliza las oraciones que se elevan hacia los cielos, el olor pretende ahuyentar los malos espíritus” (Becker, 1977:169). El incienso representa el fuego, lo opuesto al agua, el fuego es caliente, destruye, mientras que el agua es fría, limpia, restauradora.

Incienso → fuego, luz, purificación, calor

Agua → líquido, limpieza, purificación, fría.

Podríamos decir que el agua es un elemento que limpia y purifica y es allí donde el rito prepara para la vida. El incienso es vida eterna, conservación para el tránsito entre la vida terrena y la vida celestial. Es como si el agua nos limpiara y purificara, mientras que el incienso conserva el espíritu para la vida eterna. Sin embargo, vemos aquí dos símbolos que, originalmente, pudieran ser contradictorios y que a menudo han sido interpretados así. Sin embargo, en el culto funerario que analizamos y que otros autores han analizado, esos dos símbolos se integran de manera armónica e, incluso, son redundantes entre sí. De entrada el agua no puede interpretarse sino como símbolo de vida, la vida real, la vida biológica. En ese sentido original el agua es contradictoria con la muerte, pero el ritual que transforma el agua material en agua bendita permite que la muerte se transforme en vida, la vida eterna que la religión promete y que, en el caso de la religión católica, se expresa en el sacrificio de Cristo, aquel que muere para dar vida eterna. Así mismo, el incienso, cuya actualización está sujeta al fuego, contradictorio con el agua, se convierte en un símbolo que, como esta última, también purifica y, en consecuencia, abre las posibilidades de la vida eterna.

OTROS SÍMBOLOS RELIGIOSOS

En los velorios se observó la presencia de ciertos símbolos, que dependen del factor religioso, es decir de la iglesia a la que pertenecía el difunto o la familia. En esta oportunidad se trabajó con ritos de velorios católicos; allí se observó la presencia del agua, el incienso, oraciones y algunas veces cantos.

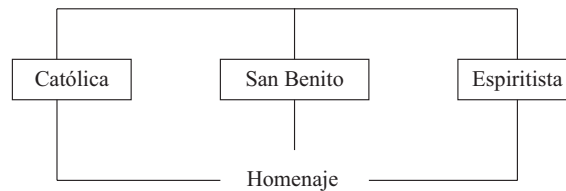
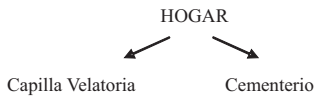
Estos símbolos son los que siempre se utilizan en el rito de velorio de la iglesia católica: el agua y el incienso y, además, siempre están presentes las oraciones, plegarias y letanías que se realizan para “elevar el alma del difunto” (Bracamonte, 2003). Recientemente, los católicos han estado utilizando los cantos en el velorio, ya que para ellos es como orar dos veces, según algunos testimonios recogidos. Para los evangélicos: “El canto es para que el familiar reflexione y analice la palabra de Dios, que le llega a través del canto” (Vásquez, 2003).

También se observó que las oraciones utilizadas por los vasallos de San Benito en el rito de velorio, eran combinadas con una lengua diferente “El Ave María se reza en lengua propia y en la lengua nativa, lengua que sólo domina y conoce el capitán de la corte de San Benito” (Solarte, 1998).

Las oraciones emitidas, que se combinan con la lengua materna y esa lengua nativa, se hacen de una forma rápida que casi no se entiende “Esas oraciones sólo las hacemos en ocasiones como ésta” (Chirino, 2002). En el velorio del capitán de la corte de los vasallos, el Santo Negro, San Benito, estaba presente. “Los vasallos acompañan al santo, que le da la despedida a su vasallo” (Solarte, 1998). En este rito el santo está presente durante todo el homenaje. También están los símbolos que identifican a esta institución: la bandera, los tambores, la cinta que utilizaba en vida el difunto.

Otros símbolos marcaron su presencia en el rito de velorio, de un difunto que formaba parte de la institución religiosa/espiritista. La muerte de uno de sus miembros llevó a la movilización del féretro para la habitación familiar donde vivía. Allí se le realizaría un homenaje, donde los símbolos utilizados eran: tabaco y tambores. El tabaco era fumado alrededor del féretro, mientras que los tambores se escuchaban en un toque denominado “bembé”.

“El tabaco se fuma para que se aleje lo malo y el tambor se toca para *mayumbar* a los espíritus y se hagan presentes y guíen el alma del difunto” (Colina, 1999). En este rito, el trayecto de la capilla velatoria al cementerio fue interrumpido para trasladarse a la habitación familiar donde se le hacía el homenaje. Ahora bien, este homenaje no es común; quizás responda al hecho de llevar el féretro a la habitación familiar y no realizar el homenaje en la capilla, donde la religión es diferente y algunas personas no la comparten.



FLORES, VELAS Y CRISTOS

Existen otros símbolos que se hacen presentes en el rito: unos son más comunes, otros dependen del *status* ocupado por el difunto. Entre esos símbolos comunes se observan flores, velas, cristos y entre los que dependen del *status* están banderas y tambores.

Las flores son muy comunes en los ritos de velorios: “las flores le dan vida a la muerte” (Finol, 1999). En los ritos de velorio, las flores de color amarillo, blanco y colores pasteles son las más utilizadas. “La flor amarilla representa el sol; la blanca es símbolo de muerte” (Becker, 1977:143). Las flores siempre están presentes, a menos que el difunto pertenezca a alguna religión que no acepte que se lleven flores. Las personas que llevan flores al velorio siempre lo hacen a través de las floristerías, que las preparan en forma de círculo o de cruz, dándole una forma común para la ocasión. “La circunferencia se cierra sobre sí misma y por ello simboliza la unidad, lo absoluto, la perfección; en relación con ello, también es símbolo de los cielos en contra-posición con la tierra, o de lo espiritual frente a lo material” (Becker, 1977:78).

Las flores están acompañadas de las velas. En la Edad Media se le encendía una luz al difunto, hoy en día las velas representan la luz que durante nueve días debe ser encendida. “La vela es símbolo de luz, del alma individual” (Becker, 1977:330). “Las velas representan el fuego, la luz de lo que está por venir, la conformidad para los sobrevivientes, y luz que guiará al alma” (Bracamonte, 2003). Es importante resaltar que en la Edad Media se tenía la costumbre de encender una luz que guiara el alma del difunto; hoy en día esa costumbre permanece. Por otro lado, el uso de

las banderas en el rito evidencia el *status* del difunto. En el velorio del capitán de los vasallos de San Benito, la bandera que representa a esta institución fue colocada sobre el féretro mientras se llevaba a cabo el homenaje; culminado éste, la bandera fue guardada. En el velorio de un policía, observado en el año 2000, en el barrio San José, la bandera nacional cubría el féretro cuando ejecutaban el homenaje realizado por la institución policial. “La bandera es símbolo de soberanía así como de la pertenencia a un grupo o nación” (Becker, 1977:49). Estas banderas que tienen diferentes finalidades, le dan el sentido de pertenencia que ha tenido el difunto en un grupo.

Por último, es importante considerar otros símbolos presentes en el rito, como los disparos al aire y la música ranchera, de origen mexicano pero muy popular en Venezuela, que escuchamos en el velorio de un delincuente observado en el 2002. “Las pistolas son las compañeras de nosotros, los tiros son lanzados al aire” (Valera, 2002). Cuando se hacen disparos al aire, se escuchan rancheras con un volumen alto; los temas de las rancheras hablan de la actitud de los padres en la cría de los hijos, cómo debe ser para que sus hijos vayan por los caminos del bien, pero también del sentido de la /virilidad/ expresado en los valores populares de la “hombría” y el “orgullo”. Estos valores constituyen un microuniverso semiótico y axiológico que determina concepciones y conductas y que se transmite de generación en generación para fortalecer las formas de identificación grupal, particularmente importantes en un mundo donde lo identitario-propio está constantemente en riesgo.

CONCLUSIONES

El conjunto de símbolos que de manera parcial hemos inventariado y analizado representa una buena parte del repertorio del código funerario, tal como se le concibe y practica en Maracaibo, en el período objeto de estudio. Sin duda, se trata de un código que a pesar de estar constantemente sometido a los rigores de los cambios y transformaciones propios de los objetos y sistemas culturales, se mantiene de modo más o menos rígido a través del tiempo. Esa supervivencia diacrónica evidencia, por un lado, una extrema solidez de sus contenidos, lo que nos indica la resistencia de los ritos y cultos funerarios al paso del tiempo y a los vaivenes de la moda. A pesar de los cambios que los ritos y los cultos sufren, el color negro, por ejemplo, sigue siendo un símbolo estrechamente ligado,

de modo casi universal, al duelo y a la muerte, del mismo modo que el agua, las velas y las flores continúan apareciendo, desde hace cientos de años, en diversas prácticas funerarias. Por otro lado, la supervivencia y rigidez de los valores del rito y del culto ponen de manifiesto la extrema pertinencia que la muerte cumple en el sistema cultural. Se trata de un microuniverso cultural que invade y contamina todos los demás ámbitos de la cultura, a pesar del esfuerzo deliberado de la misma por privilegiar la vida como valor fundamental de la organización social.

El inventario hecho confirma investigaciones anteriores sobre el papel de los símbolos en la organización de la vida cultural y social. Esos instrumentos semióticos, en el caso particular de los símbolos funerarios, derivan de su carácter sacro su extrema fortaleza y su enorme capacidad para resolver el más difícil conflicto imaginable, aquel que enfrenta a la vida y a la muerte, pues, como sostiene Lotman “la esfera sacral es siempre más conservadora que la profana” (2002:91).

Los símbolos que hemos analizado muestran valores y normas profundamente enraizadas en la cultura que los utiliza. Se trata de valores articulados a su estructura profunda, donde los cambios superficiales no llegan o llegan muy lentamente. Es posible pensar, por ejemplo, que la actual estructura cromática que hemos señalado varíe y, de hecho, ha variado en algunos de sus aspectos. Si hasta hace uno veinte años las viudas estaban obligadas a llevar un estricto y generalizado color negro en su vestimenta, hoy la rigidez y la durabilidad de ese luto se han atenuado. Sin embargo, la estructura profunda permanece, a saber, la necesidad social de introducir una variación vestimentaria que signifique el antes y el después de la muerte.

Los símbolos cumplen sus funciones en la cultura porque tienen una gran capacidad de condensación, actúan como la memoria de la cultura y porque, además, “representan uno de los elementos más estables del continuum cultural” (Lotman, 2002:91), lo que coincide plenamente con la teoría de Turner según la cual los símbolos tienen “the properties of condensation, unification of disparate referents, and polarization of meaning” (1969:52). El análisis de los símbolos inventariados nos permite confirmar la hipótesis de Turner y, al mismo tiempo, señalar que los símbolos actúan en una suerte de matriz significativa en la que se articulan contenidos fundamentales de la cultura funeraria, tales como /duelo/, /tristeza/, /angustia/, valores que se refuerzan y comunican gracias a que los símbolos funerarios actúan unos sobre otros para actualizar la constelación de sentidos con los que la muerte es percibida, definida y sentida.

Nota

1. La Semiótica del Espacio distingue entre espacio y lugar. Al primero lo define a partir de la primeridad peirceana, es decir como mero ser físico, sin relación alguna con otro. La primeridad es “el modo de significación de lo que es tal como es, sin referencia a otra cosa” (Merrell, 1998:52). Lugar, por el contrario, supone relaciones con otros seres, objetos u otros lugares mismos, lo que lo dota de un sentido más específico.

Bibliografía

- BACHELARD, G. 1988. **EL Agua y los Sueños**. F.C.E. México.
- BARLEY, S. 1983. “The codes of the dead: the Semiotic of Funeral Work”. **Urban Life** (12): 3-31.
- BECKER, E. 1977. **El eclipse de la muerte**. F.C.E. México.
- FINOL, J.E. y FERNÁNDEZ, K. 1997. “Etno-semiótica del rito: discurso funerario y prácticas funerarias en cementerios urbanos”. **SIGNA** (6):201-220.
- FINOL, J.E. y FERNÁNDEZ, J.A. 1999. “Etnografía del rito: Reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros”. **Cuicuilco**, 6 (17): 173-186. México.
- FINOL, J.E. 2001. “Socio-Semiotic of music: African Drums in a Venezuelan Fiesta”. **S European Journal for Semiotic Studies**. 13 (1-2): 179-190.
- GEERTZ, C. 1991. **Interpretación de las culturas**. Gedisa. Barcelona.
- GREIMAS, A.J. 1979. **Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage**. Hachette. Paris.
- GREIMAS, A.J. 1980. **La Semiótica y las Ciencias Sociales**. Editorial Fragua. Madrid.
- GREIMAS, A.J. 1993. **La Semiótica del texto. Ejercicios prácticos**. Paidós Comunicación. Barcelona.
- LOTMAN, I.M. 2002 [1992]. “El símbolo en el sistema de la cultura”. **Forma y Función** (15): 89-101.
- TURNER, V. **The ritual process. Structure and Anti-Structure**. Cornell University Press. Ithaca.
- TURNER, V. 1980. **La selva de los símbolos**. Siglo XXI. Madrid.
- TURNER, V. 1998. **El proceso ritual**. Taurus. Madrid.
- VARELA, D. 2002. “Color y simbología. Sistemas simbólicos de ordenación del color”. **Color: Arte, Diseño y Tecnología. Actas de ArgenColor 2000**. Grupo Argentino del Color. Buenos Aires.

- WHITE, L. 1993. "La ciencia y la cultura". **Lecturas Antropológicas**, Bohannan, P. y Glazal, M., (Edit.). Mc Graw Hill. Barcelona.
- ZIEGLER, J. 1975. **Los vivos y la muerte**. Siglo XXI. Madrid.

Informantes Entrevistados

- Acosta, Esther.
2003. Edad 58 años, 11-06-2003.
- Badell, Zoila.
2003. Edad 43 años, 28-06-2003.
- Bracamonte, Rubí.
2003. Edad 45 años, 28-06-2003.
- Bracho Osmeida
1999. Edad 50 años, 03-10-1999
- Chirino, Irwin.
2002. Edad 48 años, 12-08-2002.
- Colina, Mileydi.
1999. Edad 28 años, 21-04-1999.
- Herrera, Álvaro.
2003. Edad 30 años, 13-04-2003
- Isamberth, Eglee.
2003. Edad 52 años, 02-06-2003..
- Linares, Yenixa
2003. Edad 36 años, 20-06-2003
- Marín, Agustina.
2003. Edad 58 años, 14-06-2003.
- Martínez, José.
2003. Edad 35 años, 15-06-2003.
- Montilla, Amador.
2000. Edad 55 años, 03-12-2000.
- Solarte, Néstor.
1999. Edad 49 años, 29-10-1999.
- Valera, Luis.
2002. Edad 30 años, 18-04-2002.
- Vásquez, Judith.
2003. Edad 26 años, 12-07-2003.