

RECONSTRUCCIÓN SOCIO-SEMIÓTICA DE LA DISCURSIVIZACIÓN DEL RITUAL *LA TUMBA*

Delci Torres

Universidad Pedagógica Experimental Libertador

Instituto Pedagógico de Barquisimeto

delcitorres@cantv.net

RESUMEN

Los textos no pueden concebirse al margen de la productividad que supone la instauración del sentido en el proceso intertextual y reconstructor generado en la instancia de la enunciación. El ritual funerario *la tumba* se refiere a prácticas específicas relacionadas con la muerte y el enterramiento de una persona y sustentadas por un elaborado código simbólico que conforma el monumento de *la tumba*. Postularemos que los merideños construyen una realidad social sobre el acontecimiento de la muerte, producto de una cultura mestiza en la que elementos sagrados de origen indígena se sincretizan con la cultura católica, constituyéndose así la semiosis social de la muerte para acceder a la semiótica de la vida a través de la celebración de estas prácticas mortuorias.

PALABRAS CLAVE: ritual funerario, sincretismo, tumba

ABSTRACT

Texts can no longer be considered isolated from the productivity involved in creating meaning within the intertextual reconstruction process generated in the enunciation act. The funeral ritual of *the tomb* refers to specific death related practices, an elaborate symbiotic code which constitutes the funerary monument *the tomb*. We suggest that people from Merida construct a social reality about death, resulting from a mixed race culture in which sacred elements of indigenous origin are syncretized with our catholic culture so as to weave a social semiosis of death, which gives way to the semiotics of life by celebrating these funeral practices.

KEYWORDS: funerary rite, syncretism, tomb

INTRODUCCIÓN

Sobre la base del acontecimiento de la muerte, en la ideología funeraria de los habitantes de algunas zonas rurales andinas merideñas, entre ellas: El Valle, La Capea, Pueblo Llano, Mistequé y Los Estanques, cobra vida el ritual funerario LA TUMBA. Bajo la perspectiva aquí trabajada, un rito refiere a una serie de acciones que siguen un patrón general predeterminado con un sentido definido según el contexto cultural donde se lleve a cabo. Lo caracterizamos como semiótico, siguiendo la tradición greimasiana, por cuanto el ritual funerario *la tumba* constituye “una magnitud cualquiera manifestada, a la que se propone conocer; un objeto de conocimiento, tal como aparece durante y después de su descripción” (Greimas y Courtés 1990: 364). Desde esta perspectiva, el ritual *la tumba* supone un conjunto social significante que registra valores característicos de la comunidad que los practica, en los que se involucran unos actores específicos, en un tiempo y un espacio determinados, que nos conducen al deslinde de la estructura discursiva propuesta por Greimas para el análisis de la DISCURSIVIZACIÓN referida a la ACTORIALIZACIÓN, a la TEMPORALIZACIÓN y a la ESPACIALIZACIÓN.

Estos aspectos, que serán explicados más adelante, nos permitirán realizar una reconstrucción socio-semiótica del ritual funerario *la tumba*. Esta ceremonia mortuoria es una tradición ancestral que se ejecuta luego del fallecimiento de alguien; por tanto, la realización en el tiempo de este rito la determina la fecha de la muerte. Tiene lugar a los nueve días, tiempo en el que se construye un elaborado monumento conformado por nueve escalones, pisos o cajones, cada uno de los cuales está decorado con lámparas, flores e imágenes religiosas. Esta primera tumba se denomina TUMBA DE ÚLTIMO o TUMBA DE NUEVE DÍAS y en torno a ella se celebran todas las demás actividades inherentes al ritual. Posteriormente, a los seis meses de haber fallecido el individuo, se realiza la otra tumba, denominada TUMBA DE MEDIO o TUMBA DE SEIS MESES, y al año de cumplirse la desaparición física de la persona se celebra la TUMBA DE CABO DE AÑO que marca el fin del ritual. Durante el transcurso de este año se hacen las TUMBITAS o CABOS DE MES, que son celebraciones menores que se hacen al fin de cada mes para honrar la memoria del difunto. Cabe destacar que la tumba de último o de nueve días es la de mayor importancia social; de ella se desprenden todas las demás actividades que dejan al descubierto la cosmovisión sobre la dualidad vida/muerte de los creyentes en esta tradición.

Así, en el ritual funerario *la tumba*, encontramos una realidad social generada por una cultura mestiza en la que coexisten elementos sagrados de

origen indígena, figurativizados en el rol actancial del TUMBERO, que se sincretizan con nuestra cultura católica provocando, de esta manera, una SEMIOSIS SOCIAL de la muerte para acceder a una semiótica de la vida. El tumbero es el individuo que, por el poder que le da el saber, tiene la facultad para elaborar las tumbas. Puede ser hombre o mujer y su figura es socialmente reconocida. El tumbero es una persona laica que, en el momento de realizar las actividades inherentes a la tumba, se recubre de un poder sagrado que le confiere la facultad para dirigir este rito. Estos datos se obtuvieron siguiendo un enfoque etnosemiótico, el cual nos permitió interrogarnos sobre la diversidad y la heterogeneidad intrínseca de las comunidades, sus *ethos*, costumbres y modos de vida para la construcción social del sentido. Por consiguiente, nos propusimos la realización de este estudio, cuyos objetivos se orientaron hacia el análisis de algunas entrevistas que constituyen el corpus del ritual *la tumba* a fin de hacer la reconstrucción socio-semiótica de su discursivización en lo relativo a la actorialización, la espacialización y la temporalización, siguiendo para ello la propuesta de Greimas (1980). Asimismo, nos propusimos como objetivo investigar hasta qué punto el ritual funerario *la tumba* forma parte de una cultura mestiza en la que se sincretizan rituales originarios indígenas con los surgidos por la intervención de aspectos religiosos católicos.

1. FUNDAMENTOS TEÓRICOS

A decir de Greimas y Courtés (1990: 166), la etnosemiótica nos permite acceder al análisis de rituales y ceremoniales para la construcción de modelos generales de los comportamientos significantes, tomando siempre en consideración el RELATIVISMO CULTURAL.¹ Por tanto, es en el nivel de las connotaciones sociales y en las actitudes de la sociedad sobre su expresión simbólica donde nos ubicaremos para hacer un análisis etnosemiótico del rito funerario *la tumba*.

Los hechos históricos relativos a la cultura funeraria venezolana y, en general, a la occidental confirman que en los preceptos de la doctrina religiosa católica descansan los pilares que sustentan nuestra tradición mortuoria. No obstante, es preciso indicar que los ritos funerarios de nuestra sociedad

1. Al margen de esta expresión como corriente antropológica, nos referimos aquí al hecho de que todo conocimiento o comportamiento es relativo, en la medida en que depende de otro conocimiento o comportamiento, o bien de las circunstancias culturales que lo rodean.

venezolana están marcados por una mezcla de elementos culturales indígenas,² españoles y en algunas zonas, también africanos. Esto se debe a la permanencia de elementos de la tradición indígena en la práctica del cristianismo que advino con la conquista española, lo que originó un sincretismo americano que enriqueció la diversidad del culto a los muertos. Coincidimos con Finol y Djukich (2000: 5) en que

en el sistema funerario oficial venezolano rígidas normas originadas en las creencias católicas, así como otros sistemas religiosos de menor difusión en nuestro país, regulan los comportamientos a ser cumplidos cuando la muerte se produce. Sin embargo, ello no ha impedido el surgimiento de numerosas variantes y adaptaciones rituales propias de la cultura popular. Esas variantes encuentran, sin duda, una fuente de inspiración en la intensa necesidad de crear relaciones más directas con las circunstancias propias de cada comunidad. Así, cada una de esas comunidades expresa en forma creativa su particular relación con los seres queridos que han fallecido.

Este hecho se aprecia en el rito funerario *la tumba*, en el que se hizo una adaptación de las costumbres indígenas,³ logrando con ello un sincretismo de sus manifestaciones religiosas con la consecuente aceptación de creencias y prácticas procedentes de la tradición hispánica para crear nuevas formas de expresiones culturales que se evidencian en la realización de los rituales funerarios, por ejemplo, las funciones del chamán⁴ que, en el caso del ritual funerario *la tumba*, son asumidas parcialmente por el tumbero.

2. Entre estos elementos culturales indígenas debemos señalar el rito del entierro con los enseres personales del difunto y la actuación del chamán con sus poderes mágico-religiosos. Los grupos étnicos que siguen estos ritos son los yukpa, los yaruro, los yanomami, los ye'kuana, los warao, entre otros.

3. Insistimos en que estas costumbres indígenas aluden a las distintas prácticas de entierro empleadas por nuestros aborígenes (warao, yukpa, yanomami, yaruro), cuyo sistema de creencias estaba vinculado a la cosmovisión en torno a la creación y al destino final del individuo. También entra en juego la idea del renacimiento después de la muerte.

4. Recordemos que el chamán era considerado un ser de mucho prestigio en su etnia por estar investido de dotes especiales o poderes mágico-religiosos para intermediar entre los hombres, los dioses y los espíritus, estableciendo un canal de comunicación entre dos universos: el sagrado y el profano. Estos dones propios de un chamán, son ejercidos por el tumbero al momento de elaborar las tumbas, ya que en estos monumentos se traça una transición de la tierra al cielo para que el espíritu del difunto lo transite. Y en la construcción de dicho monumento, el tumbero se dirige a los seres espirituales para pedir permiso y usar su nombre y sus imágenes para bendecir el espacio que albergará el alma del difunto.

Basándonos en la argumentación precedente, podemos aseverar que, aun cuando en Venezuela los cultos funerarios presentan una visible influencia católica, los rasgos aludidos de elementos indígenas también se encuentran en estos rituales, por lo que, a decir de Finol y Fernández (1997: 203), “las influencias y desarrollo de naturaleza sincrética imprimen a los comportamientos cotidianos relacionados con los muertos, características particulares, que secularizan lo que originariamente ha podido ser de origen católico.” Este hecho de mestizaje está presente en el rito funerario *la tumba*, por lo que podemos afirmar que este rito está conformado por un discurso plural, pues convergen influencias de la más diversa procedencia que se acomodan o se adaptan con arreglo al lugar, la clase social y las particularidades culturales con las que se realizan estos eventos fúnebres.

Un trabajo realizado en Venezuela, que destaca el aporte de los indígenas a la celebración del ritual funerario que estamos estudiando, fue emprendido por la antropóloga Brites (1995), cuyo objetivo era analizar las prácticas funerarias de los grupos wanai y wothuja. Concluyó la autora que estos grupos tienen

un sistema de creencias compartido, es decir, un panregionalismo religioso caracterizado por las creencias que giran en torno al origen humano y cultural en la naturaleza, las cavidades, cerros y cimas, vinculadas con la creación y destino final; del papel semejante y múltiple del Chamán en los ritos de vida y muerte (Brites 1995: 23).

Asimismo, la autora constató que “las cavidades donde entierran a los difuntos están conectadas con la cosmovisión que gira en torno a la creación y al destino final del hombre, por tanto, el significado que encierran está conectado con la idea del renacimiento post-mortem” (Brites 1995: 30). Esta investigación respalda nuestra aseveración acerca de las trazas de origen indígena que se observan en el rito funerario *la tumba*; entre estas trazas destacan el rito del entierro, la realización de cantos, las funciones del chamán y la creencia en la reencarnación después de la muerte.

Ahora bien, considerando que en este rito existen expresiones de un sistema significativo sincrético, es preciso asumir el análisis de un corpus socio-lingüístico⁵ a fin de demostrar cómo opera la semiosis en la discursivización

5. Para ello, se consideraron variables referidas al sexo, a la edad, a la ocupación de los informantes y, fundamentalmente, al conocimiento que éstos tenían acerca de la elaboración de las tumbas, a fin de registrar la influencia del etnolecto y del sociolecto como categorías sociolingüísticas que determinan el hacer propio de cada sociedad.

de este rito. Para ello debemos indicar que la recolección de este corpus se realizó entre los años 1995 y 1996. Estuvo a cargo de Luisa Elena López, investigadora adscrita al Grupo de Investigaciones Semio-lingüísticas (GIS) de la Universidad de Los Andes (ULA). Las zonas estudiadas, como se indicó anteriormente, fueron: El Valle, Mistique, Los Estanques, La Caepa y Pueblo Llano, zonas rurales pertenecientes al estado Mérida, Venezuela. Se entrevistaron doce personas, entre ellas, tumberos, familiares de personas fallecidas y gente de las comunidades.

2. MÉTODO

La tumba como tal constituye una manifestación particular dentro de la gran variedad de cultos que se celebran en Venezuela alrededor de la muerte, por lo que nos interesó su estudio a fin de reconstruir, desde una perspectiva socio-semiótica, su discursivización en lo relativo a la actorialización, la espacialización y la temporalización. Para llevar a cabo nuestro análisis aplicamos los métodos de la semiótica y la semántica, propuestos por Greimas (1980), en vista de que ambos métodos proponen “fundarse en un principio de inmanencia, buscando, por tanto, explicar los mecanismos discursivos de producción del sentido, mostrar cómo el texto dice lo que dice” (Fiorín 1995: 36).⁶ Por consiguiente, en estas disciplinas encontramos los métodos más idóneos para “el análisis de las manifestaciones significantes, verbales o no, que nos circundan –discursos– (en el sentido más amplio), producciones simbólicas y prácticas a través de las cuales la realidad se torna inteligible” (Fiorín 1995: 36).⁷

La importancia de este modelo greimasiano reside en que con el análisis del nivel discursivo podemos dar cuenta de la variabilidad y del carácter cultural del texto. Abordaremos el estudio del rito funerario *la tumba* mediante el análisis de las entrevistas que conforman el corpus, para demostrar los valores significantes que instauran el sentido y que construyen una semiosis de la vida a través de la muerte en la celebración de este ritual.

Las entrevistas, como era de suponerse, giraron en torno al tema de *la tumba* como un rito funerario ancestral y típico de Los Andes, con el objeto de precisar información sobre la secuencia del ritual y todas sus implicaciones, subrayando los siguientes aspectos: acciones rituales; qué se realiza,

6. Traducción mía del texto original en portugués.

7. Traducción mía del texto original en portugués.

cómo y para qué; entonación de cantos, rezos y lamentos; los actores que intervienen y el rol que desempeñan en el ritual; los objetos que se emplean y lo que simbolizan; el tiempo de cada evento y las actividades sociales que involucra este acto mortuorio. No obstante, por los límites que nos impone el marco de un artículo, en esta ocasión nos centraremos en la reconstrucción socio-semiótica de la discursivización del ritual. El análisis es socio-semiótico porque estudia el discurso social de la muerte presente en este rito funerario.

Para el registro de datos, además de la técnica de la entrevista etnográfica,⁸ se emplearon el registro audiovisual y el registro fotográfico. Se realizó un registro fílmico completo de una *tumba*, desde su inicio hasta su culminación. De igual manera, se hizo el registro fotográfico antes, durante y después del ritual.

El corpus está conformado por doce entrevistas. Según Tusón Valls (1997: 71-72), la entrevista representa un contrato comunicativo caracterizado por los siguientes aspectos:

- Por lo general, intervienen dos participantes.
- Los roles de quienes intervienen tienen carácter asimétrico, por cuanto es el responsable de la entrevista no sólo quien la inicia, sino también quien establece los parámetros a seguir durante el desarrollo de la interacción.
- La longitud y los turnos en muchas ocasiones no son equitativos, en virtud de que todo está supeditado a la intervención que realicen los participantes del evento comunicativo.

Además de los aspectos señalados, la entrevista constituye un acto diádico, cuyo objetivo es elicitarse y promover información sobre uno o varios temas prefijados. En este sentido, el entrevistado tiene como intención convencer al entrevistador de que el contenido de la entrevista es absolutamente real (Haverkate 1998: 27).

Por otra parte, otro rasgo inherente a las entrevistas es que su estructura discursiva descansa en las parejas adyacentes de preguntas y respuestas.

8. Las entrevistas fueron etnográficas, por cuanto todas las preguntas giraron alrededor de la cosmovisión que las personas de la comunidad andina merideña tienen en relación a la muerte y a la representación que de ésta se hace a través del ritual funerario de *la tumba*. El propósito de la aplicación de esta técnica fue la obtención de información con apego a las experiencias de los entrevistados sobre el tema tratado (creencias, actitudes, valores y sentimientos).

Como complemento de los elementos característicos de esta técnica, Tusón Valls (1997) indica los aspectos a considerar en la interacción verbal que aquélla registra, a saber:

- La situación: referida a la localización espacial y temporal del evento comunicativo, además de la atmósfera psicosocial que envuelve a los participantes.
- Los participantes: son las personas que intervienen en la interacción.
- Finalidades: relativas a los objetivos del encuentro comunicativo y a los productos que se obtienen de ella.
- Secuencias de actos: tienen que ver con la forma como se estructura y organiza la interacción.
- Clave: alusiva al grado de formalidad o informalidad de los eventos interactivos, esto es, el registro utilizado.
- Los instrumentos: el canal, las formas de hablar y los elementos cinésicos y proxémicos.
- Las normas: relacionadas con la interacción y la interpretación.
- Género: comprende el tipo de hecho comunicativo.

En las entrevistas realizadas para recolectar el corpus, estos aspectos se encuentran presentes y pasaremos a describirlos por ser los rasgos formales que configuran una interacción verbal.

Las entrevistas fueron hechas en sus viviendas a personas que desempeñan distintos roles en las comunidades: tumberos, campesinos, amas de casa, todos involucrados en la tradición de *la tumba*. El clima de la conversación fue familiar e informal, para no incomodar o intimidar a los entrevistados, quienes, vale decir, en todo momento tuvieron la mayor disposición para colaborar.

Como se dijo anteriormente, la finalidad de estas entrevistas era registrar información sobre el proceso de elaboración de tumbas, así como de lo que éstas representan en las zonas donde se practican, por ser una manifestación particular dentro de la variedad de ritos y celebraciones que nutren la cultura funeraria en Venezuela y que constituye *per se* un conjunto social significativo celebrado en las zonas rurales de Mérida tres veces al año, luego de la desaparición física de alguien.

La tumba como práctica mortuoria refleja trazas etnográficas, geográficas y sociales que evidencian las marcas legadas por otras culturas, que se manifiestan en la figura del tumbero, actor principal del evento, que instaura, con sus actos y con la construcción del monumento, las trazas de la cultura indígena, convirtiéndose en un líder de la religiosidad popular, contrapuesto a la figura del sacerdote, emblema oficial de la religión católica.

La argumentación precedente nos permite postular una de las hipótesis centrales de nuestro trabajo: los rituales funerarios en Venezuela forman parte de la cultura mestiza en la que se sincretizan rituales originarios indígenas con los de la iglesia católica.

3. ANÁLISIS DEL CORPUS

3.1. *Análisis semántico del lexema “tumba”*

El lexema *tumba* adquiere, en la región merideña, un valor sémico particular gracias al cual se genera un SEMEMA característico para referirse a un evento funerario típico de esta zona; es decir, que el lexema *tumba*, con su haz de SEMAS, conforma un semema revestido por estos ÁTOMOS SEMÁNTICOS, que son los que determinan su sentido, al instaurarse como significación propia de un discurso funerario local. Desde esta perspectiva obtenemos una irradiación de sentidos, dada por la definición del lexema *tumba* que, según Greimas y Courtés (1990: 239-240), “sería una unidad del contenido que merced a estar comprendida por un formante único, puede dar origen a una o más unidades de contenidos llamadas sememas” que se realiza en el momento de la semiosis, es decir, que “aparece como un conjunto de recorridos discursivos posibles que, partiendo de un núcleo común, van llegando sucesivamente -merced al encuentro de semas contextuales diferentes- a otras tantas realizaciones en forma de semema.” Este semema se torna como una unidad semántica que remite a las significaciones ligadas a cierto contexto: el de las comunidades en estudio.

Así, según la definición dada por los autores citados, el lexema *tumba* experimenta una RESEMANTIZACIÓN, una variación de sentido en relación con la definición denotativa que nos ofrece el DRAE (2001: 1522) en su primera acepción como “lugar en el que está enterrado un cadáver.” El lexema *tumba*, referido al ritual funerario merideño, adquiere una configuración sémica particular con los siguientes semas: *monumento simbólico + presencia espiritual del difunto + honras fúnebres + celebración social funeraria*.

Con la suma de estos semas, el lexema *tumba* adquiere las características de un semema, cuyo rasgo *funerario* esencial viene dado por el contexto de las prácticas sociales mortuorias realizadas en Mérida y actúa, según la metodología greimasiana, como el conector de las isotopías que definen el sentido de todo el ritual. Este sema *funerario* que sería el nuclear, supone la presencia de otros *semas* como son *actorialidad + espacialidad + temporalidad + ritualidad + deprecación + sociabilidad*. Este sema nuclear es el rasgo (como unidad mínima de significación) que, por su naturaleza relacional, establece la configuración semántica del ritual con respecto a los demás rasgos que estructuran la significación del ritual, entre ellos: *actorialidad*, referido a los actores que participan en este rito, *espacialidad*, referido al espacio donde se realiza el acto como tal, *temporalidad*, relativo al tiempo que supone el desarrollo de este evento, la *ritualidad*, dadas las acciones estereotipadas que se ponen en práctica, la *deprecación*, como parte importante de este ritual, toda vez que se hacen súplicas por el alma del fallecido, y la *sociabilidad*, porque el evento congrega a los familiares y amigos del difunto para establecer lazos de solidaridad.

Sobre la base de las dimensiones de sentido que adquiere *la tumba* en el contexto de las zonas rurales de Mérida, se construye entonces un monumento⁹ en la casa donde habitó el fallecido; específicamente, el monumento debe construirse en la sala de la morada del difunto, pues según la creencia, la sala es el lugar más importante de una casa y, por tanto, es allí donde debe recibirse, con *la tumba*, el alma del difunto. A diferencia de la tradición secular, donde el cuerpo del difunto yace sepultado en la tumba, en este caso, el cadáver está ausente. En la creencia popular de quienes practican este ritual, dicho monumento debe hacerse para que en él repose el alma del fallecido. A través de la celebración de este ritual se pone de manifiesto la connotación de la muerte en la comunidad rural andina merideña.

Siguiendo estos mismos lineamientos, Hernández (1988: 113) manifiesta que

9. Este monumento es, por metonimia, el que da el nombre al ritual. Para Greimas y Courtés (1990: 260) la metonimia “es una figura retórica según la cual una unidad frásica dada se sustituye por otra unidad a la que está ligada (en una relación de continente a contenido, de causa a efecto, de la parte al todo, etc.). Interpretada en el marco de la semántica discursiva, la metonimia es el resultado de un procedimiento de sustitución, por el cual se reemplaza un sema por otro sema [...] se produce, en efecto, un fenómeno de sustitución sobre un fondo de equivalencia semántica”, tal como lo apreciamos en *la tumba* como rito mortuorio merideño, en el cual el nombre de una parte conforma todo el evento.

la existencia de complicados rituales funerarios en casi todas las sociedades humanas demuestra la importancia que se da a esa parte del individuo que continúa existiendo, invisible, después que ha completado su estancia entre los vivos.

De hecho, son los vivos, los deudos del difunto, los encargados de mostrarle y allanarle ese camino.

Tenemos entonces, que el lexema *tumba* con la dimensión de sentido que adquiere por todos los rasgos que subyacen en el sema *funerario*, manifiesta, sin lugar a dudas, una variación sociolectal en el contexto de la cultura venezolana, que supone una semiótica de vida por medio de los rituales mortuorios.

Bajo esta óptica, observamos que las significaciones en una cultura determinada, en este caso la venezolana, constituyen sistemas de signos altamente organizados, a fin de lograr el establecimiento de la comunicación para la construcción de un acuerdo colectivo en las diversas manifestaciones sociales que cobran vida en la comunidad. Y los ritos, dado su carácter de repetitividad, complejidad, sociabilidad, religiosidad e intersubjetividad comunicativa o significatividad,¹⁰ están compuestos por marcas espaciales, temporales y actoriales, significativas del sincretismo presente en la celebración de estos rituales.

3.2. *Discursivización del ritual “La Tumba”*

3.2.1. *Semiótica del tiempo: temporalización*

La tumba es un ritual funerario que los pobladores de las zonas rurales de Mérida practican una vez que alguien fallece. Con las informaciones obtenidas en las doce entrevistas nos proponemos hacer una caracterización de esta ceremonia, que forma parte de las celebraciones llamadas NOVENAS o ÚLTIMAS y se estructura en seis eventos fundamentales que se suceden uno tras otro: armar la tumba, rezos de los rosarios y cantos, elaboración de comidas y bebidas, encuentro social, desarme de la tumba y vela del alma. La fase de mayor trascendencia es la elaboración de la tumba, es decir, armar la tumba, debido a que en torno a ella se desarrollan las demás actividades que congregan a los miembros de la familia, a los vecinos y a la gente de la comunidad. La conformación de este monumento se realiza en el transcurso de toda la

10. Clasificación tomada de Contreras Gallego (1998).

mañana del noveno día de haber fallecido el individuo. Una vez terminada la tumba, se puede dar inicio al rezo de rosarios y cantos. Entre un rosario y otro se abren pequeños espacios de tiempo para ofrecer comida y bebida a los presentes y promover con ello un encuentro social. El fin de este ritual llega con la lectura de las letanías, momento en el cual se comienza a desarmar la tumba, desde la parte inferior hasta la superior. Finalmente, se dejan encendidas las lámparas que estaban alumbrando el monumento para hacer la vela del alma.

La tumba simboliza el paso de un estado de existencia terrenal a otra dimensión espacial, figurativizado a través de la disposición de los escalones¹¹ que representan la tierra y el cielo, mediados por los peldaños.

La temporalidad del ritual está marcada por el día en el que muere la persona, luego de lo cual se efectúa el velorio de cuerpo presente para despedir al difunto. Al día siguiente tiene lugar el entierro y a los nueve días se celebra la primera tumba que, como monumento, es el cuerpo presente del difunto, aun cuando ya físicamente no está, tal como lo comenta este informante (SMME 1):¹²

- (1) R:¹³ Sí, eso es como decir las tumbas las hacen ya es como el cuerpo presente de ya el finado, el muerto ya lo han sepultado entonces el muerto ya no existe ya no hay cuerpo presente ahí que si van a celebrarle pongamos un cumpleaños de un año o medio año del finado ahí. Entonces pa'hacerlo ahí sin una mesita ni un florero ni nada y na que está ahí lo que hacen es jugá (jugar dominó).¹⁴

11. Los escalones son los peldaños que en forma continua y progresiva se van colocando uno sobre otro, hasta formar nueve peldaños que son los que conforman la tumba.

12. SMME 1. La codificación de las siglas refiere a los siguientes aspectos: S: Sujeto. M: Masculino. Mé: Mérida. E: Entrevista. 1: Número de la entrevista según la organización del corpus. Esta codificación es la misma que aparece en lo sucesivo de este trabajo, sólo variará el número de la entrevista.

13. R: Es la inicial del nombre del informante.

14. El juego de dominó es una de las actividades que suelen realizar los asistentes a la tumba durante el encuentro social. Como es una actividad que dura todo el día, los asistentes juegan dominó, mientras esperan los rezos.

También lo observamos en el siguiente registro:

- (2) I: Tiene que ser sí...porque el cuerpo del muerto no se va a ver. Porque el muerto, el espíritu del muerto llega ahí a la tumba (SMME 3).

A los nueve días de la muerte del individuo se celebra la primera tumba, que pareciera ser una evocación del día de cuerpo presente, ya que se recrean las actividades de ese momento. Hay una variante fundamental entre el día de cuerpo presente y la primera tumba, y es que se sigue en el tiempo un proceso de cambio gradual: un paso a otros estados, un alejamiento de lo terrenal en la medida que transcurre el tiempo.

Según la creencia de los pobladores merideños, en el momento de la realización de la tumba de último o de nueve días, el alma del difunto aún ronda lo terrenal y la distancia que existe entre la tierra y el cielo está marcada por los escalones, pues a través de éstos se da la separación entre los dos universos (terrenal y celestial), al tiempo que es el camino que debe recorrer el difunto para ascender al cielo.

En la construcción de la tumba, luego de la distribución de los cajones, se debe colocar en la parte inferior las imágenes de la virgen del Carmen y del Santo Cristo y, finalmente, cuando ya esté lista la tumba, las luces deben ser encendidas de abajo hacia arriba. Consciente de que el alma del fallecido se encuentra en ese sitio donde se arma la tumba, el tumbero se dirige a él para preguntarle si está conforme con la tumba que se le hizo, y aunque no hay una respuesta verbalizada, el tumbero asume que el alma del difunto está satisfecha con la tumba que se hizo en su honor y da por terminada su faena.

Esta tumba, también conocida como tumba de último día, de cuerpo presente o tumba de nueve días, es la más importante de todo el ritual, por lo que se realiza en un espacio temporal de un día y su noche (24 horas). Se construye el monumento desde las seis de la mañana hasta el mediodía y se desarma antes de las cinco de la madrugada del día siguiente:

- (3) P L: La hacen como hoy y la quitan mañana en la mañana. Todo el día rezan y en la mañana también.
 PL: Una vez que van cantando la corona van quitando la tumba, la empiezan a quitar de arriba para abajo.
 I: Sí...antecito de que amanezca. Sí. Tiene que ser a las cinco de la mañana...comenzar a quitar la tumba (SMME 3).

Como vemos, el tiempo del ritual funerario merideño contempla varias fases: la tumba de último o de cuerpo presente, realizada al noveno día luego del entierro del difunto; a los seis meses, la tumba de medio año, seis meses o media tumba, que tiene lugar a los seis meses de la muerte del individuo;¹⁵ tumba de cabo de año, que se realiza al año de haber muerto la persona, y es la que marca el fin de todo el ritual. Vale decir que cada mes en el transcurso de ese año, se hacen las tumbitas o tumbas de cabo de mes.¹⁶ Los informantes nos comentan acerca de estas fases:

- (4) PL: Nueve días. Después que lo sepultan, nueve días, son nueve novenas y después el último. Después van los cabos de meses todos los meses que cumplen mes, hasta que llegan los seis meses después siguen los seis meses hasta que llega el año (SMME 2).
 I: A los seis meses son tres pisos y al año son siete pisos y a los nueve días.
 I: Siete pisos a los nueve días, a los seis, el cabo de seis meses tres pisos, porque no se puede hacer más de tres pisos porque es el cabo de seis meses (SMME 3).

De lo anterior se desprende que el tiempo del ritual está marcado por una importancia de carácter socio-cultural; así las tumbitas o cabos de mes son de menos trascendencia tanto para la familia como para la comunidad. Sólo se coloca una mesita con algún santo y una vela, mientras que las demás tumbas, que involucran más tiempo, tienen una significación más especial:

- (5) Ent: Y en los cabos de mes. ¿En cada cabo de mes hay una tumba, no?
 PL: No...Una casita que hacen ahí, una mesita (SMME 3).

Es decir que en los cabos de mes sólo se hace un rosario y una pequeña ofrenda, cuya duración no alcanza las dos horas, con la asistencia de los familiares y de los vecinos.

La duración total del rito funerario transcurre en un período de un año, tiempo en el cual el alma del difunto hace su tránsito de lo terrenal a lo

15. Esta tumba se diferencia de la primera por su sencillez y por el número de escalones, así como por el hecho de que se desarma a media noche.

16. Pero son rituales de menos importancia.

celestial. Por consiguiente, podemos delimitar dos fases en el tiempo de este ritual: el tiempo global, que comprende un año, en el cual se realizan tres tumbas: a los nueve días, a los seis meses y al año de la muerte del individuo y un tiempo englobado, referido a los eventos que conforman el rito en sí y que están supeditados al tiempo global. Existe pues, según la realización de las tres tumbas en la zona rural merideña, una cronología de la trascendencia de lo terrenal a lo sagrado, de lo temporal a lo eterno.

3.2.2. *Semiótica del espacio: espacialización*

El recorrido espacial del ritual sigue un curso progresivo a partir de la muerte de la persona hasta que se cumple un año de su desaparición. Para promover la transición hacia lo sagrado (el cielo), hay una serie de eventos que se figurativizan en la elaboración de la tumba y en cada uno de los objetos que la integran, cuya simbología recrea la ideología de quienes practican esta tradición. El espacio de este rito está notablemente marcado. En la casa, se ubican dos lugares especialmente importantes: la sala (dentro) y el patio (fuera). En la sala de la casa rural merideña se construye el monumento que exhibe una veintena de imágenes religiosas. Al fondo de la pared se coloca una cortina blanca que figurativiza el cielo. El patio está reservado para el encuentro social, pues allí se congregan las personas que no están en la sala siguiendo los rosarios. Por su parte, la tierra se figurativiza al pie de la tumba con el aserrín y con algunos enseres del difunto, que aluden a lo que éste era en vida:

- (6) R: La corona es de flores de... Así al frente y arriba se pone un cielo raso que es un telón de colchas, sábanas, entonces eso se le cuelga una guirnalda que llaman guirnalda. Eso sí queda todo el frente de la cabeza de Cristo que llama la corona (SMME 1).

3.2.3. *Semiótica de los actores: actorización*

Los actores de este rito son los actores colectivos, es decir, los familiares, los amigos del difunto y los rezanderos (personas de la comunidad que asumen la responsabilidad de dirigir los rosarios encadenados); los actores individuales, representados por el tumbero y el alma del difunto. La figura del tumbero se convierte en uno de los actores principales de este rito, por cuanto al momento de realizar la tumba se recubre de un poder sagrado que le confiere

la facultad para convertirse en un actante que se mueve entre lo profano y lo sagrado. Este actor, dotado del poder que adquiere por sus conocimientos, se constituye en el líder de la comunidad, instaurando, en cada uno de sus actos, la visión de un intercambio cultural que refleja el mestizaje de las creencias funerarias ibéricas y aborígenes. En este orden de ideas, podemos aseverar que en estos actos, el tumbero se convierte en un agente de cambio cuya función es resolver el conflicto que surge en la familia por la transición del fallecido hacia el plano espiritual. Esta eficacia simbólica atribuida a los poderes del tumbero obedece a las prescripciones sociales que determinan la verdad de esta condición, lo que pone en escena la fuerza del consenso social.

4. CONCLUSIONES

Estos elementos, junto con otros, nos permiten anunciar que el subsistema funerario de Mérida, en especial, el de las zonas estudiadas, está construido sobre la base de aspectos o acontecimientos relativos a lo sagrado y a lo oculto, a lo social y a lo individual, a lo terrenal y a lo espiritual, a lo divino y a lo humano, para darle una connotación particular al fenómeno de la muerte. Por consiguiente “esta realidad aparece como un conjunto de procesos semióticos, de significación del imaginario social, urbano o rural, los cuales circulan y se distribuyen de acuerdo con un espacio distintivo categorizado como espiritual” (Finol y Djukich 2000: 5).

Este conjunto de procesos semióticos hace que el ritual funerario *la tumba* sea un sistema sincrético. Desde la tradición chamánica, en los ritos de los yanomami, los piaroa, los warao, los ye’kuana, los yukpa, los yaruro, los wanai y los wothuja, se establece una mediación caracterizada por una dualidad entre cielo y tierra, naturaleza y cultura, vida y muerte. En estas dualidades está inscrita una visión particular de los orígenes y del destino final del hombre en el ciclo que debe cumplir en la tierra. De este modo, el ritual forma parte de un subsistema dentro de la organización de estas sociedades, extensible a otras etnias venezolanas, cuyo sistema de creencias en torno a la vida y a la muerte es similar: hay una esperanza de resurrección si se sigue la realización de ciertos ritos.

Algunos de estos elementos aborígenes figuran en el rito funerario merideño, retomados por el tumbero, quien cumple con el rol del chamán, instaurando una visión particular acerca del fenómeno de la muerte. La ritualización de todas las actividades de los indígenas permite a los merideños comprender la historia de sus etnias, y, al mismo tiempo, identificarse como

miembros del mismo grupo. Los imaginarios sociales que revisten estos ritos funerarios definen la relación entre la vida social, la individual y la cósmica, por lo que este ritual se convierte en una manera de asir el mundo mediante la construcción de redes de significación que otorgan sentido a una realidad socio-histórica con marcas discursivas temporales, actoriales y espaciales que fundan un contrato fiduciario entre el alma del fallecido y sus familiares en un tiempo y un espacio determinados.

Bajo este criterio, en el rito de *la tumba* hay una marcada tendencia a mantener vivo al que ya no lo está, por lo menos durante su primer año de desaparición física, tiempo durante el cual la familia del difunto está comprometida a hacerlo, lo que supone un mecanismo de defensa para no admitir la ausencia y mitigar, por medio de celebraciones ritualísticas, el dolor que los consume por la pérdida del ser querido. Según Greimas (1990), el sujeto es un cuerpo sensible que tiene vivencias y pasiones ante las que sucumbe. Esta dimensión emocional del acto de la enunciación es el centro que orienta el cuerpo propio del sujeto y, por tanto, constituye “una presencia que instaura un campo propicio para la aprehensión sensible” (Filinich 2003: 156). Estos aspectos definen la discursivización del rito estudiado.

El análisis realizado evidencia que en el rito funerario *la tumba* se encuentran elementos simbólicos producto de un marcado sincretismo cultural que se caracteriza por la integración de creencias aborígenes y católicas para rendir culto a los muertos. En consecuencia, este ritual convoca en su universo mítico, a través de la instauración discursiva de la actorialización, la espacialización y la temporalización, una serie de contenidos y valores que ponen en escena la tradición cultural de las comunidades estudiadas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brites, Natasha. 1995. Las prácticas funerarias de los grupos wanai y wothuja del sector Paguaza-Suapure. Estado Bolívar. *Boletín Antropológico* 34. 22-38.
- Contreras Gallego, Manuel. 1998. [En línea]. La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo. Un enfoque antropológico. *Gazeta de Antropología* 14. Disponible en <http://www.ugr.es> [Consulta: 29 de noviembre de 2003]
- Real Academia Española. 2001. *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa.

- Filinich, María Isabel. 2003. Narración y descripción: deslindes enunciativos. *Perfiles Semióticos. Revista de Estudios Semio-lingüísticos* 1. 153-168.
- Finol, José, y Karelys Fernández. 1997. Etno-semiótica del rito: discurso funerario y prácticas funerarias en cementerios urbanos. *Revista Signa* 6. *Revista de la Asociación Española de Semiótica*. 201-221.
- Finol, José y Dobrila Djukich. 2000. Capillitas a la orilla del camino. *Revista Bigott* 53. 15-20.
- Fiorín, José. 1995. Semântica estrutural: o discurso fundador. En Ana Claudia Oliveira y Eric Landowski (org.) *Do inteligível ao sensível: em torno da obra de Algirdas Greimas*, Vol. 1, 17-42. Sao Paulo: EDUC.
- Greimas, Algirdas. 1980. *Semántica estructural*. Madrid: Gredos.
- Greimas, Algirdas y Joseph Courtés. 1990. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Haverkate, Henk. 1998. La entrevista periodística. Análisis discursivo e interaccional. *Oralia* 1. 27-45.
- Hernández, María. 1988. *Costumbres funerarias de un núcleo afrovenezolano vistas a través de la narrativa oral*. Tesis de Maestría. Caracas: Universidad Simón Bolívar.
- Tusón Valls, Amparo. 1997. *El análisis de la conversación*. Barcelona: Ariel.

DELICI TORRES

Es profesora asistente a dedicación exclusiva en la Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL IP-Barquisimeto), adscrita al Departamento de Castellano y Literatura, y su investigación se centra en el área de la semántica y la semiótica. Obtuvo el título de Magíster en Lingüística en la UPEL IP-Maracay. Es candidata a doctora en la Universidad de Los Andes (ULA-Mérida).