

El sosiego ritual

María Luisa Solís Zepeda
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Jacques Fontanille
Universidad de Limoges

*Son rituales lentos, por los siglos repetidos,
transmitidos por la voz y hasta hoy nunca
vistos. Crear con mimo la madeja que dañará
tu espalda, la que rezará contigo y apoyará
el latido, la que abrirá el camino hacia el
encuentro con la paz que buscas dentro de ti.*

ANÓNIMO

Presentación

Este epígrafe anónimo, que se refiere a un ritual de penitencia de la Semana Santa del catolicismo, resume las características más sobresalientes en todo ritual, rasgos que fueron observados y sistematizados por los estudios antropológicos, sobre todo, los de corte simbólico-interpretativo de Turner.¹ Para este autor

¹ Este trabajo es resultado de una investigación propiciada y parcialmente desarrollada en el Seminario de Estudios de la Significación de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en el módulo “La experiencia liminar”, (septiembre-diciembre 2010) y retoma también la investigación sobre el ritual que realizó Ingrid Geist, cuyos resultados parciales fueron presentados en el mismo seminario hacia el año 2000.

el ritual, por definición transformador del *statu quo* y de la dimensión ontológica, se divide en tres fases; dos de ellas —la de separación y agregación— presentan tanto una serie de acciones singulares programadas para cumplir un objetivo específico, como su propio complejo espacio-temporal. La fase intermedia, denominada *etapa liminar*, se caracteriza por ser una suspensión de cualquier determinación social, de cualquier significación convencional, incluida por supuesto, la del tiempo.²

A lo largo del proceso ritual se va desplegando un singular complejo temporal, inmerso, por un lado, en el tiempo de la existencia social, es decir, el tiempo cronológico, y por el otro, en un tiempo no convencional sino más bien experimentado subjetivamente, más precisamente un *tempo* construido para llevar a cabo un fin, un *tempo* sentido y sostenido por un ritmo.

De esta forma, lo podemos observar en la persistencia, el cuidado y la tenacidad que requiere la acción ritual —como prescripción o prohibición— y en el carácter confirmatorio del acto ceremonial. Repetición, lentitud y celeridad es el tiempo propio del ritual, tiempo establecido por la tradición y que, a pesar de conformar un ciclo, se presenta cada vez como una singularidad.

Desde la semiótica, el ritual puede ser reformulado —por su naturaleza vivencial, sincrética y polisensorial— como una semiosis en acto, una integración de diversos conjuntos significantes (signos, enunciados, objetos, escenas), una articulación de regímenes temporales y un ajuste entre diversas prácticas. El ritual, desde este punto de vista, estructura diferentes niveles, pertinentes todos ellos para un estudio sobre la significación.³

En lo que al tiempo se refiere, el ritual presenta y confronta diferentes categorías significantes, desde las más convencionales y cotidianas, hasta las más inauditas y paradójicas, ofreciéndose, entonces, como una serie de relaciones tensivas.

² Victor W. Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.

³ Jacques Fontanille, *Pratiques sémiotiques*, Paris, PUF, 2008.

Esta perspectiva semiótica sobre el tiempo en el ritual fue esbozada y parcialmente desarrollada por Geist a partir del estudio de la teoría antropológica de Turner y la semiótica tensiva de Zilberberg, y de la observación y análisis a —través de muchos años— de los rituales de las comunidades Cora y Huichol en México. Es nuestro deseo hacer presente y dar seguimiento a esos trabajos enfocados en el análisis de la representación del tiempo en el ritual. Nosotros nos concentraremos ahora en un objeto de estudio singular: el ritual dentro del ámbito religioso cristiano. Nos interesa, por lo tanto, una de las dimensiones del ritual: la temporalidad, pero sobre todo, la duración de la acción y su efecto. Porque el tiempo del ritual no es el tiempo del mundo social circundante, tiempo de la existencia, y tampoco es solamente el tiempo experimentado por el “pasajero” agente de la acción ritual. El tiempo del ritual es, también, el tiempo de la espera, espera de lo esperado y espera de lo inesperado.

El proceso ritual: una práctica significativa

Podemos dar una definición general del ritual a partir de los estudios de Turner desde la antropología simbólica inglesa, y, desde ahí, proponer una reformulación semiótica. Para Turner, el ritual es una conducta formal prescrita, relacionada con la sacralidad y transformadora del estado de cosas, especialmente del *ser* y del conocimiento de los participantes del ritual.

El ritual aparece en casi todas las sociedades, sin embargo, tiene una mayor incidencia en las sociedades de carácter estable, cíclico y a pequeña escala.⁴ Puede ser de carácter individual, grupal o colectivo. En él participan los “pasajeros”, individuos protagonistas del ritual y de la transformación, los “instructores” que guían al “pasajero” a través del ritual, recordando las prescripciones y prohibiciones, y los “observadores” del ritual.

⁴ Sociedades tradicionales o tribales. Para referirse a las sociedades inestables a gran escala (sociedades modernas) Turner introduce el término *liminoide*.

Para Turner, todo ritual —ya sea de crisis vital o de aflicción— es de paso,⁵ justamente por su potencia transformadora y porque marca el paso de un estado de cosas a otro. El ritual se desarrolla en tres fases que se presuponen una a otra, éstas son: de separación, margen (*limen*) y de agregación. La primera etapa se caracteriza por una serie de acciones programadas que indican, por un lado, la separación gradual del grupo o individuo de su anterior situación dentro de una estructura social convencional y más o menos fija. En la etapa de margen o fase liminar todo atributo diferencial, toda identidad y modalidad queda suspendida,⁶ no hay rol social, sólo indicadores de ambigüedad, de anonimato, de invisibilidad, incluso de muerte. En la última fase, la de agregación, los participantes del ritual se reincorporan a la estructura social adoptando nuevos roles y atributos. En esta última etapa se lleva a cabo la ceremonia confirmatoria: un acto simbólico que indica el éxito de la transformación.

El ritual es atravesado por un complejo simbólico compuesto de ciertos elementos que para Turner son exhibiciones (lo que se muestra), acciones (lo que se hace) e instrucciones (lo que se dice). A estos símbolos Turner los llama *sacra*.⁷ La función del símbolo en el ritual es muy singular: guía a los involucrados, les recuerda el objetivo y hace presente el mito que está en la base de todo ritual.

Por lo tanto, el ritual se constituye como una saliente de un fondo homogéneo que para Turner es la estructura social, serie de posiciones y funciones que definen una sociedad. En el ritual se presenta, entonces, una serie de rasgos antiestructurales que niegan la estructura social, la ponen en crisis, la cuestionan.

⁵ *Rites de passage* es un término acuñado por el antropólogo francés Arnold van Gennep en 1909 en su obra *Les rites de passage* [versión en castellano: *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2008].

⁶ Queremos señalar el gran interés que para la semiótica posee esta fase liminar del ritual, considerando, sobre todo, temas tales como el no-sujeto, la desmodalización, la ambivalencia y la negatividad.

⁷ Victor W. Turner, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, p. 114.

Los hombres, a lo largo de su vida —individual o colectiva—, adoptan roles más o menos duraderos y estables que en algún momento deben ser trocados por otros, poniendo en crisis, en el momento de transición, su identidad y la estructura social misma. Así, aquellos inmersos en el ritual se someten a las leyes que el ritual mismo les impone para realizar exitosamente la transformación de algún rol en otro diferente. El ritual propicia, por lo tanto, la transición de un estado a otro, de una situación estable y más o menos duradera y fija a otra. Es un proceso, un conjunto de acciones coordinadas hacia un fin determinado, específicamente hacia la transformación de un estado de cosas.

Por ejemplo, en el rito de paso de fertilidad de los ndembu —tribu de África central, estudiada durante años por Turner—, las mujeres, mediante acciones como la danza y el canto, marcan el paso de la niñez a la edad adulta, señalan, también, el inminente y casi inmediato matrimonio, transformando, de esta manera, la estructura social general, pues una nueva mujer se inscribe en ella, mujer que ya no será hija sino esposa, nuera y posteriormente madre. El nuevo rol que adquiere la mujer también modifica, en este caso, la distribución espacial de la población y la de los pueblos vecinos.

Independientemente del ritual específico de que se trate, la transformación es, en general, de carácter ontológico, pues lo que se pone en juego es el *ser* del sujeto, su identidad. El sujeto pasa, entonces, del *ser* en el mundo al *no ser*, para finalmente volver a un nuevo *ser*.⁸ Ahora bien, esto sucede así desde el punto de vista de la convención social, pues el sujeto pasa, efectivamente, del *ser* en ese mundo social a su negación, para volver a insertarse, de una nueva manera, en él. En el caso de los rituales religiosos, nos parece que el sujeto pasa, más bien, del *no ser* que implica la vida en el mundo (la carencia) al *ser* que implica el contacto, comunicación o fusión con la divinidad (plenitud) para, finalmente, volver al *no ser*, que

⁸ Ingrid Geist, “La liminaridad del rito: un proceso de transformación óptica”, *Tópicos del seminario* 1, Puebla, BUAP, 1999.

posibilita una nueva carencia, una nueva búsqueda y una nueva transformación.

Ahora bien, desde el punto de vista de las prácticas semióticas,⁹ el ritual es una escena predicativa, una configuración heterogénea de significación en la que interactúan tanto la estructura social de fondo como una “nueva” práctica social que la confronta. El ritual se separa de la vida social circundante, se cierra —es su única manera de subsistencia— pero al mismo tiempo incide en ella.

En el ritual se ajustan diversas interacciones paralelas, a veces incluso opuestas pero complementarias, diferentes procesos, acciones y roles. De tal manera que, por ejemplo, se ensamblan figuras, signos, textos, enunciaciones en acto (palabras, gestos, movimientos corporales), escenarios. También se lleva a cabo a lo largo del ritual, una constante negociación de otros elementos, como las programaciones, los objetivos, los accidentes, las pasiones.

Complejo temporal del ritual

El fondo del que emerge el ritual se caracterizaría, como ya hemos señalado, por ser una estructura social y de significación, es decir, de relaciones más o menos fijas, convencionales y jerarquizadas, finalmente de roles previsible y “cristalizados” por el uso. Dentro de esa estructura podemos situar todo aquello que es convencional, no sólo las relaciones sociales sino también estructuras de significación e interpretaciones fijas.¹⁰ Una de esas estructuras fijas significantes es la manera en que compartimos la experiencia que tenemos del tiempo. Lo más común es el uso y entendimiento que tenemos del llamado tiempo cronológico,

⁹ Jacques Fontanille, *op. cit.*, pp. 17 y ss.

¹⁰ Retomamos, por lo tanto, la noción de estructura tanto de Victor Turner como de Claude Lévy Strauss. Para el primer autor, *estructura* es organización de posiciones y actores sociales inmersos en una institución. Para el segundo, *estructura* es categoría y relatividad.

el cual es descrito bajo ciertos términos que se pueden englobar en tres categorías generales: pasado/presente/futuro. La fenomenología nos ha enseñado que esta manera de categorizar el tiempo es mucho más compleja,¹¹ pues el presente, por ejemplo, se conforma de la reminiscencia de un acontecimiento pasado y por la prospección de un acontecimiento por venir. Este proceso retensivo y protensivo es el que permite el efecto —o ilusión— de “movimiento”, de “fluidez” y de sucesión, lo que llamamos “el paso del tiempo”, y es lo que permite, también, que el sujeto que experimenta —o siente— el tiempo pueda diferenciar los distintos acontecimientos y pueda ubicarlos en una línea temporal, hacer discontinuidades, crear categorías y unidades (periodos temporales que nos posibilitan medir el tiempo) y compartirlas con los otros. Se trata, entonces, del tiempo como progresión y discretización en unidades del devenir histórico que figurativizamos como una flecha. Desde el punto de vista semiótico, se trata del régimen temporal de la existencia.

Ahora bien, existe otro tiempo, el tiempo sentido, el de la inmediatez, el que no se restringe a la convención ni a lo puramente inteligible, en el que diversas capas retensivas y protensivas intervienen, no de manera lineal, sino a profundidad. Se trata de un tiempo subjetivo, es el régimen temporal de la experiencia.

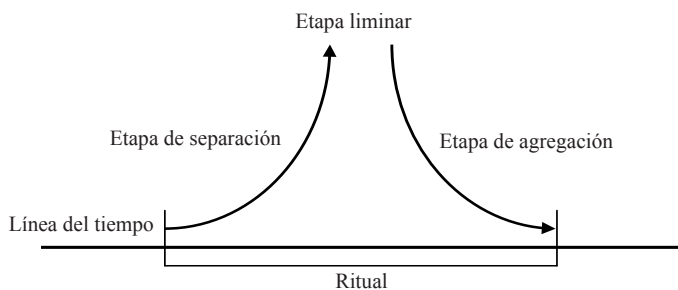
De la tensión, oposición y complementariedad de estos dos regímenes temporales surge un tercer tiempo, muy singular, pues es cíclico, iterativo, grupal, individual y sentido: el tiempo del ritual.¹²

De las diferentes fases del ritual a las que ya hemos hecho referencia, la primera consiste en alejarse de la estructura temporal convencional, para, en la tercera etapa y hacia el final del ritual, reincorporarse a ella. El ritual, de principio a fin, presenta

¹¹ Per Aage Brandt, “La estética del tiempo”, en *Dinámicas del sentido. Estudios de semiótica modal*. Córdoba, *Homo Sapiens*, 1994.

¹² Denis Bertrand y Jacques Fontanille (eds.). *Régimes sémiotiques du temps. La flèche brisée du temps*, Paris, PUF, 2006.

su propia temporalidad como una saliente, es decir, como una singularidad propia y diferente, delimitada y de cierta manera cerrada. En la fase intermedia, liminar, es abolida cualquier estructura temporal, incluso cualquier determinación temporal individual, pues se trata de un tiempo que “estalla”. Se trata de un tiempo permanente, intensamente presente, desprovisto de un pasado y un futuro, un instante de detención. Veamos el siguiente esquema:¹³



Una característica más de la temporalidad en el ritual es el procedimiento de espacialización implicado. Quiere decir que en el proceso ritual se van dando una serie de movimientos y desplazamientos espaciales de los actores rituales que nos van indicando las diferentes dimensiones temporales y la relación —a veces conflictiva— de unas con otras.

En este trabajo nos limitaremos a reflexionar sobre la etapa de separación y las acciones programadas que presenta y los tres tipos de duración implicados en la acción: el ritmo (*in crescendo*), la lentitud y la celeridad.

¹³ El esquema que aquí presentamos de manera muy general, fue propuesto por Ingrid Geist (en *Liminaridad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*, México, INAH, 2005, p. 225) para visualizar las tres etapas del ritual y sus implicaciones tensivas, pues es la articulación de dos esquemas tensivos, uno ascendente y uno descendente. Así, se puede esquematizar el proceso ritual y su relación como *saliencia* “sobre” la línea temporal. Cabe aclarar que, según sea el caso y lo que se quiera explicar, este esquema se puede hacer mucho más complejo.

La etapa de separación (programación, ejecución y logro)

Una de las primeras características del ritual, como hemos dicho, es su constante repetición, de *larga data*, dentro de una cultura tradicional. A pesar de tratarse de una iteración temporal, es una singularidad que reaparece cada vez. Es esta repetición la que hace posible establecer regularidades y proponer generalidades sobre el ritual mismo.

Una de ellas es la programación de ciertas acciones que se dan ya sea como prescripciones, o incluso como prohibiciones, que se efectúan en un tiempo y espacio determinados y que tienen, como fin último, realizar una transformación fundamental, no sólo de la identidad de un individuo, sino de la identidad o de la estructura posicional de una comunidad.

Ahora bien, la acción ritual, al ser fundamentalmente una prescripción o una prohibición, es aprendida, convencional, típica y mediatizada socialmente. Los actores del ritual aprenden las acciones (las cuales también son iterativas) que deben realizar, son instruidos. La acción ritual, al estar encaminada a una transformación personal de los individuos y al estar, también, encaminada a una modificación de la estructura social, es tanto reflexiva como transitiva, pues se dirige al individuo que la realiza, pero se dirige, a la vez, a otros hombres, no en la vida cotidiana, sino en ese espacio de vida extraordinaria que es el ritual mismo.

Además, la acción ritual posee ciertas particularidades, pues en ella pueden estar implicadas otras acciones menores. Así, puede haber un engranaje, una estructura de acciones englobantes y englobadas. Algunas de las acciones rituales presentan internamente un proceso. Por ejemplo, la acción “entregarse” (a los “instructores”, al ritual mismo) que significa, en primera instancia, *resignarse* y *ponerse* en manos de otro.¹⁴ Nos damos cuenta de que en el significado *resignarse* se expresa una resistencia,

¹⁴ Hemos utilizado el *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Real Academia Española, 1984.

pues se trata de la tensión entre un querer-no hacer previo y un no poder-no hacer actual. Es decir, el sujeto no quería, pero como debe hacer, entonces acepta hacer y una vez que ha aceptado se *pone* en manos de otro. Esto nos lleva a una resistencia previa al entregarse, a un *no aceptar*. Pero “entregarse” significa también *apetecer*, *desear* algo y *emplearse* en ello. Si consideramos los dos significados del término “entregarse”, bien podemos establecer una cadena de presuposición y ver, de ese modo, el proceso completo: no aceptar → resignarse → apetecer ponerse → emplearse. Mientras en las acciones de “no aceptar” y “apetecer” es evidente el ingrediente *deseo*, es en “emplearse” donde podemos vislumbrar la duración temporal, pues esta acción conlleva el esmero, la diligencia y el cuidado. Por lo tanto, “emplearse” no puede ser realizada abruptamente, pues el resultado no sería el mismo.

Podemos ver que algunas acciones, como la que hemos descrito arriba, poseen su propia procesualidad interna y debemos decir, también, que cada acción, o cada etapa de una acción, posee su propia duración. Si consideramos diversas etapas dentro del proceso de una acción, debemos decir también que todo proceso requiere su propio tiempo para llegar a buen término.

La acción ritual posee, entonces, una duración intrínseca y produce un resultado. Así, la acción es una ejecución, cuyo logro no es del todo previsible. La acción ritual, aun siendo programada y aprehendida no es, sin embargo, predecible. Se espera un resultado, pero se espera también lo inesperado, el accidente o la no eficacia.¹⁵

¹⁵ Massimo Leone, en “Lo spazio d’esperienza delle precessioni religiose” (*Lexia. Rivista di semiotica*, 9-10) reflexiona sobre algunos “accidentes” sucedidos en ciertas procesiones católicas. Un ejemplo es el de la procesión del *Via Crucis* en Camarata Nova (cerca de Roma) en el año 2000, donde el sujeto que representaba a Judas Iscariote murió durante la escena del ahorcamiento del apóstol. Esta clase de accidentes pueden producir dos resultados: que se le interprete como una señal divina o que, por el contrario, se le considere una treta mundana o demoniaca. En todo caso se modifica o rompe la eficacia simbólica del ritual. Para evitar estos accidentes, la Iglesia católica ha normado tanto

Las diferentes etapas del ritual presentan sus propias acciones, encaminadas a fines específicos. En la etapa de separación, que es la que más nos ocupará aquí, las acciones, o mejor dicho ejecuciones,¹⁶ van dirigidas al alejamiento del sujeto de la estructura social y a su llegada al estado liminar. Cada acción presenta su propio proceso y su propia duración y velocidad. Algunas acciones en la etapa de separación construyen un ritmo, otras se desarrollan ya sea con lentitud o con celeridad. En ambos casos las acciones se centran en la suspensión espacio-temporal.

El ritual penitencial de los disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra

Para seguir nuestra reflexión sobre la fase de separación del ritual, la ejecución de acciones encaminadas a la liminaridad y el tiempo de la acción, abordaremos un ritual tradicional del ámbito católico, específicamente el ritual penitencial de los disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra en la Rioja, España. Por sus características tradicionales, que han permanecido a través del tiempo y han sido modelo de otros rituales,¹⁷ este ritual es representativo de una problemática, de la que nosotros hemos decidido focalizar el problema de la dimensión temporal.

Según el registro de archivos históricos y parroquiales, este ritual se lleva a cabo desde 1551, pero se cree que tuvo su origen

procesiones como rituales. En este caso, los “instructores” del ritual se ocupan de que todo salga como se espera.

¹⁶ Zeno Vendler, *Linguistics in Philosophy*, New York, Cornell University Press, 1967.

¹⁷ El ritual de disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra es considerado como depositario de otros rituales penitenciales desaparecidos. Se considera también, como el más representativo del mundo hispano contemporáneo. Otros rituales similares conservan sus características generales; en América, por ejemplo, se llevan a cabo rituales penitenciales de disciplinantes en Lima (Perú) y en Taxco y Querétaro (México). En Sevilla muchos feligreses creen que la disciplina se sigue llevando a cabo pero en secreto durante las procesiones de Semana Santa.

en la Alta Edad Media.¹⁸ Se realiza durante el Jueves y Viernes Santo (conmemoración de la muerte de Cristo), el 3 de mayo (día de la Santa Cruz) y el 14 de septiembre (festividad de la Invencción). Nosotros aquí nos referiremos sólo al de la Semana Santa.

Al enmarcarse este ritual en las procesiones que se efectúan en las fechas arriba señaladas, debemos hacer referencia, brevemente, a este tipo de práctica. Podemos considerar que una procesión es un desplazamiento espacial organizado de un grupo de personas (cortejo), que parten de un punto de la población, ya sea para dirigirse a otro o para regresar al de origen. En general, las procesiones atraviesan la población o recorren algunas de sus calles. Así, en el espacio profano y público se inserta —aunque de manera móvil, fluyente— el espacio sagrado. En la procesión, la mayoría de los actores realizan los mismos actos (la marcha, el canto y el rezo) en el mismo espacio de desplazamiento; se trata, por lo tanto, de un sujeto colectivo. En su origen la procesión era una representación dramática del recorrido de Jesús hacia el calvario y fue utilizada como un medio de adoctrinamiento, conversión y evangelización.¹⁹

Consideremos, entonces, que dentro de un culto exterior —la procesión— otros rituales se van englobando; por un lado, el ritual de los disciplinantes y, por el otro, el ritual litúrgico —la misa en que desemboca la procesión y que funcionaría, también, como acto ceremonial confirmatorio.

El ritual de los disciplinantes, en el que participa toda la población, tiene lugar en la procesión del Jueves Santo (aprehensión de Jesús) y del Viernes Santo (pasión y crucifixión de Jesús). La procesión hace dos recorridos muy similares que parten de la iglesia de Santa María la Mayor y atraviesan el pueblo

¹⁸ Patrick Vandermeersch ofrece un exhaustivo estudio histórico y psicológico, no sólo de los disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra, sino de la flagelación en general desde la Edad Media hasta nuestros días en *Carne de la pasión*, Madrid, Trotta, 2004.

¹⁹ Massimo Leone, “Lo spazio d’esperienza delle processioni religiose”, *Lexia. Rivista di semiotica*, 9-10 y “Rituals and Routines”, en Rita Bruzgiene (ed.), *The Metamorphosis of Rituals*, Vilnius, University of Vilnius Press, 2009.

(de sureste a noroeste), en un caso, de regreso a la iglesia, y en el otro, hacia afuera de la población. Los disciplinantes hacen un recorrido más dentro de la iglesia hacia la media noche del jueves al viernes.

El ritual penitencial se lleva a cabo por la cofradía de la Santa Vera Cruz. La cofradía está conformada por seculares que ocupan los roles de “picados” (penitentes o disciplinantes), acompañantes (cada disciplinante lleva un acompañante que contiene la exaltación y anima a seguir) y el práctico (quien realiza los “piquetes”). Este ritual, eminentemente masculino, es rodeado por las autoridades eclesiásticas, feligreses y pueblo en general.

Los disciplinantes van descalzos, vestidos con un hábito de lienzo blanco con la espalda baja descubierta, el cingulo, la capucha, la disciplina (madeja de lino trenzado) y la capa parda con una cruz blanca. Los disciplinantes llevan las marcas propias de lo que Turner llamaba *personajes liminares*: anonimato, ausencia de distinción social, vestimenta uniforme, obediencia, silencio.

Antes de la procesión, los disciplinantes se confiesan y comulgan, salen de la iglesia y se incorporan a la procesión, se arrodillan y rezan. La procesión comienza con el toque de una campana (tres toques, tres veces), que se repite en toda la procesión pues anuncia la muerte de Cristo. El abad y los eclesiásticos van por delante, luego un cofrade con la cruz, después grupos de cofrades de veinte en veinte que apartan a la gente. La procesión avanza uniformemente. Los disciplinantes se detienen, se hincan y se persignan para iniciar la flagelación. Cogen la madeja por la empuñadura con las dos manos y balanceándola entre las piernas se golpean mientras reanudan la caminata; se golpean hasta ochocientas veces. Los disciplinantes van caminando a pasos cortos y, finalmente, hacia atrás. Dan golpes fuertes sobre sus espaldas. Se hace una breve pausa mientras se siguen golpeando, entonces el disciplinante se inclina entre las piernas del práctico y recibe de él seis golpes o “piquetes” de la “esponja”, que es una bola de cera con tres pares de vidrio incrustado. El disciplinante recibe, así, doce heridas. El disciplinante toma, entonces,

una nueva madeja y se da unos cuantos golpes para absorber la sangre y hace una oración (mientras otro disciplinante ocupa su lugar para no permitir el silencio). Después es cubierto y llevado a curar a la sede de la cofradía.

Los golpes son rápidos y fuertes. Los azotes que se autoinfligen los disciplinantes sólo magullan la espalda. Los piquetes alivian al disciplinante, pues hacen brotar la sangre acumulada bajo la piel.

Podemos observar, en las acciones de este ritual, diversos ritmos —y de diversas naturalezas sensibles—: el toque de la campana (auditivo) que suena llamando a los feligreses, los grupos de disciplinantes (visual) que conforman conjuntos bien diferenciados, el balanceo de los cuerpos (corporal) que se mueven e inclinan de un lado a otro de forma alternada y repetida, los repetidos golpes autoinfligidos (gestual-corporal) y los pasos (proxémico) de los disciplinantes que no son otra cosa que el movimiento continuo de ambos pies. Cada una de estas acciones conforman una continuidad, un *fluir* temporal, una sucesión formada a su vez por intervalos y acentos. Hay en estas acciones una frecuencia de repetición. De ahí que la procesión produzca el efecto de avanzar uniformemente y bajo un ritmo.

Ahora bien, dentro de esta estructura rítmica, los disciplinantes van a pasos cortos mientras se flagelan o disciplinan con golpes rápidos y fuertes; hacia el final de la flagelación avanzan de espalda, de reversa, para, finalmente, hacer una pausa, sin perder el ritmo de los golpes. Posteriormente se detienen totalmente al borde del paroxismo y el cansancio;²⁰ es en ese momento en que reciben del práctico los doce “piquetes” que hacen brotar la sangre acumulada.

Podemos advertir dos cosas. Primero, que se presentan diversos *tempos*, es decir, diferentes velocidades en las diversas acciones. Segundo, tanto el tiempo como los *tempos* se espacializan y lo hacen no sólo en el desplazamiento de la

²⁰ Según la observación de Patrick Vandermeersch y el testimonio de los propios disciplinantes.

procesión y de los disciplinantes, sino en el cuerpo de éstos. En este caso, no se trata del cuerpo en el tiempo, sino del cuerpo como tiempo.

Veamos cómo se engarzan estas dos dimensiones. El movimiento del grupo procesional es constante y uniforme, rectilíneo de sureste a noroeste, figurativizando el tiempo social que fluye. Los disciplinantes avanzan dentro de ese tiempo a pasos cortos; su desplazamiento es más lento con respecto a los otros que van en la procesión. Casi al llegar al término del número de golpes que es preciso autoinfligirse, caminan en la misma dirección, pero de espaldas, no para desandar el tiempo, sino para ralentizarlo. No se trata de invertir la línea del tiempo, pero sí de desestabilizarla. Finalmente, el disciplinante hace una pausa pero que no indica inercia —pues él se sigue golpeando— sino mayor lentitud hasta llegar, entonces sí y al borde del paroxismo, a detenerse totalmente para recibir los “piquetes” que harán fluir rápidamente la sangre. En este momento el objetivo está cumplido.

Marcha constante, ralentización de la marcha, detención, inmovilidad y fluir (de la sangre). La secuencia de estas acciones podríamos graficarlas, tal como lo hace Geist siguiendo la semiótica tensiva de Zilberberg.²¹ Tendríamos, así, un esquema de tipo ascendente, donde la curvatura de la línea vectorial indicaría, justamente, la lentitud. El mismo Valéry (*apud* Zilberberg) así lo sugiere: “El camino más corto es el más rápido”,²² es decir, el camino más corto y más recto, es el más rápido; el camino más largo y curvo, es el más lento. El segmento de curvatura que prolonga la línea figurativiza la lentitud.

Si el esquema tensivo curvo nos sirve para visualizar un ritual donde la lentitud es protagonista, un esquema tensivo recto nos

²¹ Como hemos visto en la nota 13, Geist propone dos esquemas tensivos engarzados, que darían cuenta de las tres fases del ritual. Se trata de la secuencia desdoblada de dos correlaciones inversas, cuyo punto medio fronterizo sería la fase liminar del ritual.

²² Claude Zilberberg, *Ensayos sobre semiótica tensiva*, Lima: FCE/Universidad de Lima, 2000, p. 31.

serviría para explicar aquellos rituales, tal vez los de la modernidad, donde la celeridad es el elemento más importante.²³

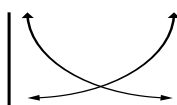
Un breve ejemplo de ritual tradicional en el que la celeridad juega un papel muy importante lo podemos observar en las llamadas “carreritas” de Villanueva de la Serena (Badajoz, España). En la mañana del domingo de la Semana Santa se conmemora la resurrección de Jesús mediante una doble procesión que parte de dos puntos distintos de la ciudad para encontrarse en la plaza principal. Por un lado, está la procesión que lleva al Cristo Resucitado y, por el otro, está la que lleva a la Virgen de la Aurora. Cuando ambas procesiones se encuentran cerca una de la otra, la que lleva a la virgen emprende una carrera para encontrarse con la del Cristo (mientras las campanas de la parroquia se aceleran también).

Ahora bien, hasta aquí nos hemos referido al conjunto del ritual de penitencia inserto en una procesión. Hemos hablado del tiempo, del ritmo y del *tempo* experimentado en comunidad y observado. Pero recordemos que también hay individuos que adoptan el rol, por ejemplo, de disciplinantes y en este caso se trata del tiempo, el ritmo y el *tempo* sentido.

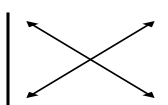
El tiempo del ritual requiere de un tipo corporal específico que por un lado conjugue el tiempo de la existencia y el tiempo de la experiencia, pero que produzca, también, algo nuevo, en el que el cuerpo carne, el cuerpo propio, el desplazamiento y el movimiento intervengan de manera singular.²⁴

En el caso de los disciplinantes no se trata ya del tiempo de la existencia que se hace latente en el fluir recto de la procesión;

23



Esquema, ya sea ascendente o descendente, en el que podemos visualizar la curva vectorial que indica ralentización.



Esquema, ya sea ascendente o descendente, en el que podemos visualizar la recta vectorial que indica celeridad.

²⁴ Jacques Fontanille, « Les ages de la vie et les régimes temporels du corps » en Ivan Darrault y Jacques Fontanille (dir.), *Ages de la vie. Approches sémiotiques*, Paris, PUF, 2008.

tampoco del tiempo de la experiencia que se presenta en la ralentización del movimiento de los flagelantes, en la inversión que hacen de su caminar, en la celeridad de los golpes y en la detención absoluta al recibir los “piquetes”. Se trata de todos estos elementos determinados por un ritmo y realizados en el cuerpo del disciplinante.

No es gratuito que el golpe, la detención y la herida sean las acciones del disciplinante, pues es él el protagonista del ritual. Celeridad y lentitud del cuerpo, que bien podrían ser visualizadas mediante otro esquema tensivo de “corto alcance”.²⁵ Tampoco es azaroso que el disciplinante realice su ritual con un acompañante, que controla la velocidad de los golpes e indica el momento en que la detención es necesaria, para que el disciplinante no caiga en un estado de paroxismo, pues tal como lo dice Zilberberg, “el estremecimiento, la eferescencia de la duración no es otra cosa que la declaración de que diferentes *tempos*, diferentes velocidades trabajan simultáneamente”,²⁶ en el caso de los disciplinantes, celeridad de los golpes y lentitud de la marcha.

Ahora bien, sabemos que tanto la experiencia del tiempo de la existencia como el de la experiencia, poseen su propio correlato afectivo. Tal parece que la celeridad, al ser una concentración del tiempo, produce la constricción del alma, mientras que la lentitud, al ser una extensión del tiempo, produce la dilatación del alma, la serenidad que es el elemento esencial para poder y saber esperar.²⁷ El disciplinante es, entonces, un sujeto controlado y paciente. Una vez más vemos justificada la presencia del

²⁵ Recordemos que para Claude Zilberberg (*Semiótica tensiva y formas de vida*, Puebla, SeS/BUAP, 1999) los esquemas tensivos pueden ser de gran extensión, extensión media o de pequeña extensión, dependiendo de si hacen referencia a operaciones discursivas grandes y abarcadoras (los relatos), medianas (la frase) o pequeñas (el sintagma).

²⁶ Claude Zilberberg, *op. cit.*

²⁷ La idea del tiempo como extensión y distensión del alma tiene su origen en Agustín de Hipona en el libro undécimo de las *Confesiones* (Buenos Aires, Lumen, 1999).

acompañante, es él quien controla las acciones del disciplinante, le impide el descontrol, el arrebató y lo ayuda a que el tiempo se retrase y el “aún no” permanezca.

Veamos ahora el testimonio de un disciplinante: ²⁸

Cuando uno está esperando en la sede para vestirse, está nervioso; sus compañeros le tienen que decir que espere, que se tranquilice, que la procesión todavía está lejos [...] te metes en ti mismo, no ves a nadie, solo sientes las piedras en los pies descalzos [...] es en ese momento [de la flagelación] que piensas muchas cosas [...] pasan veinte minutos sin que te des cuenta [...]

Expectación y sosiego: esperar con nerviosismo pero con quietud y tranquilidad. Esta es la tensión que experimenta el disciplinante. Podemos observar que también otros elementos intervienen, pues hay una intensidad en el sentir corporal y una extensión en la reflexión inteligible que parecen desaparecer paulatinamente hasta casi llegar a la inconsciencia.

Al final, dos posibilidades. La primera, es que el disciplinante no sepa o no pueda controlarse y desemboque en el paroxismo. La segunda, es que el disciplinante se quede al borde del arrebató pero que logre conservar el control y reciba, así, los “piquetes” que le darán la “paz” anhelada. En ambos casos se llega, aunque de manera diferente, al estado liminar.

Tal como hemos dicho arriba, diferentes velocidades “trabajan” simultáneamente. La celeridad de los golpes recae directamente en la carne, apresurando algo, que según los propios miembros de la cofradía es mortificar el cuerpo, imitar a Cristo en su sufrimiento. La lentitud de la marcha conserva las facultades analíticas del disciplinante, pues debe hacer un recuento de sus faltas y pecados, ser consciente del significado

²⁸ Los disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra, la Rioja. http://www.youtube.com/watch?v=lnzUX6Zt_7U realizado por el ayuntamiento de San Vicente y el gobierno de la Rioja.

del ritual. Así, la lentitud se asocia a la extensión inteligible, a la reflexión y lucidez que permite el arrepentimiento y la salvación.

Cierre

Las variaciones en el *tempo* que presenta este ritual del que nos hemos ocupado, las acciones prescritas que han permanecido por la tradición y la iteración del ritual mismo, nos permiten acercarnos y comprender la primera frase de nuestro epígrafe, “son rituales lentos”, pues estos rasgos se encuentran concentrados en el término latino *lentus* del cual derivan, lento, lentitud, lentura.²⁹ Lento, entonces, debe ser el ritual —y hemos dicho el tradicional oponiéndolo a los rituales de la modernidad, que demandan, más bien, la rapidez— en su ritmo y en su movimiento.³⁰ A su vez, debe permanecer en la memoria colectiva e insertarse en la vida social. Así, podemos vislumbrar tres dimensiones del ritual: el tiempo mnésico, el tiempo cronológico y el tiempo rítmico y cinemático,³¹ especificaciones de los dos grandes regímenes temporales: el de la existencia y el de la experiencia.

Por el ritmo, el ritual se mantiene firme y constante, por la iteración cíclica ha logrado permanecer largo tiempo y por el *tempo* adelanta o retarda su objetivo. No obstante este trabajo

²⁹ Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 2008.

³⁰ Creemos que todo ritual tradicional —o al menos la mayoría— tiene como protagonista a la lentitud, sobre todo en la etapa de separación. Si bien hemos hecho una breve referencia a un caso en el que la celeridad es también importante, habría que preguntarse si dicho caso no responde más a un culto que a un ritual, y si fuera un ritual, preguntarnos también si esa celeridad no es parte de la etapa, más bien, de agregación. De acuerdo a lo que hemos dicho arriba y siguiendo la propuesta de Geist, habría en todo ritual un trabajo conjunto entre lentitud y celeridad. En la etapa de separación trabajarían la lentitud y la celeridad encaminadas a la suspensión espacio-temporal; en la etapa de agregación habría un trabajo de la celeridad y la lentitud encaminadas al restablecimiento del estado de cosas.

³¹ Claude Zilberberg, *op. cit.* p. 36 y ss.

conjunto entre celeridad y lentitud, es esta última la que, en el caso que hemos estudiado, toma protagonismo, pues produce la tranquilidad, el sosiego para llevar a buen fin el ritual.

Recordemos que el tiempo del ritual proviene de la relación entre el tiempo de la existencia y el de la experiencia y mantiene relación con una forma de vida que la experimenta y la reconoce; en este caso, una forma de vida religiosa, que reconoce el mito de base y su eficacia sobre la “realidad”.