

Socio-semiótica del rito en la sociedad contemporánea: LA DESPEDIDA DE SOLTERA EN VENEZUELA

José Enrique Finol*

El ensayo parte de considerar cómo muchas de las conductas cotidianas son explícitamente rituales, de allí que su estudio amerite un abordaje interdisciplinario que considere al rito como un sistema particular de comportamientos comunicativos y repetitivos, lingüísticos y no lingüísticos, basados en normas y creencias arbitrarias, cuyo referente es el sistema de valores y creencias de una sociedad. Desde esta perspectiva se analiza la Despedida de Soltera (DdS) como un ritual cotidiano, aparentemente inocente y sin trascendencia, en

el cual subyacen determinados valores que lo definen como un ritual de pasaje: de la soltería al matrimonio. Se concluye que la DdS proporciona la oportunidad de restituir el equilibrio necesario para la satisfacción femenina, a la vez que constituye un proceso socio-semiótico de expresión ritual en el que la mujer se define como poseedora y dominante.

Palabras Claves: Rito - Despedida de Soltera
Ritual de pasaje.

* Profesor Titular de la Universidad del Zulia



1. El Rito

1. Rito y comunicación

1.1. El etnocentrismo nos ha impedido ver cómo cotidianamente nos insertamos en procesos rituales y míticos a los cuales, inconscientemente, nos negamos a atribuirles tal carácter. Veamos. Una joven moderna observa como una chica yanomami perfora sus labios para introducir pequeñas varillas que, a su juicio y al de su comunidad, la embellecen. Para nuestra joven occidental tal práctica es una forma salvaje inaceptable en una sociedad "civilizada". Pero cuando se le hacen notar los orificios que ella misma lleva en los lóbulos de sus orejas, destinados a colocar pendientes que, también a su juicio y al de su comunidad, la hacen más atractivas, nuestra joven comienza a comprender que no hay mucha diferencias, al menos en materia de adornos, entre ella y la chica yanomami.

Si observamos con detenimiento nuestra vida social cotidiana, veremos que, más allá de nuestras conductas religiosas propiamente dichas, vivimos continuamente practicando conductas de explícito ritual. ¿Qué es un rito?

Desde Durkheim (1912) y Radcliffe Brown (1922), el rito ha sido considerado como un **instrumento destinado a crear y reforzar las relaciones y a promover la integración social**. Véase, por ejemplo, en nuestra contemporánea sociedad, un acto de la ritualidad social venezolana, como el llamado **Baby-Shower**, en el cual la futura mamá es agasajada, exclusivamente, por parte de mujeres (amigas o familiares), con lo que se asemeja a ese otro ritual llamado despedida de soltera. ¿Por qué el **Baby-Shower** es exclusivamente permitido a mujeres? Dicho de otro modo. ¿Por qué se prohíbe la participación de los hombres?

En primer lugar, podría decirse que la exclusión del hombre es una respuesta a la exclusión de la mujer en numerosas actividades, consideradas típicamente masculinas en nuestra sociedad. Al excluir a los hombres, las mujeres buscarían una compensación a las exclusiones de las que son objeto en un mundo dominado por el sexo masculino. Desde este punto de vista, el rito cumpliría la **función de atenuar las contradicciones** (sociales, sexuales, religiosas, etc.) **solucionándolas simbólicamente**.

Segunda hipótesis: la exclusión del hombre se origina en el deseo de reivindicar para la mujer algo que es profundamente propio de su sexo: la maternidad. De hecho, mientras la despedida de soltero se extiende con frecuencia hacia el hombre que va a casarse -y ya no sólo hacia la mujer- jamás se le hace un **Baby-Shower** al futuro padre.

1.2. Numerosos ritos componen nuestro más cotidiano comportamiento. Son formas más o menos fijas, cuya observancia tiene el carácter compulsivo que se deriva de nuestros compromisos con los demás miembros de la comunidad.

En un ritual como en el otro -en el **Baby-Shower** como en la despedida de soltera(o)- hay un obvio propósito comunicativo. En ambos se trata de una comunicación en una doble dirección. En el **Baby-Shower**, la joven comunica a los miembros de su grupo que por primera vez tiene un hijo y que en consecuencia para a adquirir un nuevo **status**: /madre/. Este último **status** es continuación de una jerarquía, en la que el nivel inmediatamente anterior es el de /esposa/. Dos precisiones. Primero, el ritual del anuncio de nacimiento sólo se hace a madres legítimamente casadas y, hasta donde sabemos, en muy pocos casos a madres solteras. Segundo, este ritual sólo se celebra en ocasión del primer alumbramiento de la mujer y no cuando tiene los siguientes hijos. Ello confirmaría que lo que se trata de poner de relieve es el cambio de **status**: /no madre/—> /madre/.

Pero también existe una comunicación que va en sentido inverso: se trata del reconocimiento y la aceptación que da el grupo de las madres, lo que implica, en cierto modo, el reconocimiento de la madurez. En el caso de la despedida de soltera(o) se da, asimismo, una doble comunicación muy similar.

Obviamente ese ritual, como cualquier otro, tiene un carácter simbólico, es decir, apunta hacia la comunicación de ciertos significados, tales como los que hemos señalado. Es por ello que algunas corrientes antropológicas estudian al rito como un sistema de comunicación no-verbal.

Otra de las características del rito moderno, es la progresiva transformación del mismo en un proceso mucho más cercano de lo /profano/ que de lo /sagrado/, según la conocida dicotomía de Durkheim. En efecto, incluso rituales estrictamente religiosos, como el bautizo, el matrimonio eclesiástico o la primera comunión, son a menudo percibidos mucho más como un acto de festividad social,

de celebraciones incluso contrarias al sentido religioso, que como actividades propiamente religiosas. No nos detendremos aquí, por razones de espacio, a analizar las causas de ese proceso.

1.3. La sociedad del Siglo XX ha presenciado un cambio cultural de grandes proporciones. Me refiero a la irrupción de los medios de difusión masiva, en particular el cine, la radio y la televisión. Las transformaciones, en todos los órdenes de la vida social, han sido inmedibles y, desde la aparición y masificación de esos medios, la sociedad inició aceleradísimos cambios. La televisión, como los demás medios, ha sido creadora de nuevos ritos y mitos y una nueva sociedad ha emergido de la pantalla chica. Nuevas costumbres, nuevos valores. Al transportarlo a la televisión, el sistema ritual se ha transformado para adecuarse al medio, a su espectacularidad y universal difusión.

Un ejemplo ilustra bien el acompañamiento del mito y del rito en el marco de la televisión: los concursos de belleza. Uno de los valores mítico más contemporáneos es el de /belleza/. La narratividad del mito antiguo se ha compactado para entrar en la televisión, aunque conserva con frecuencia su misma estructura: /no-poseción inicial del Objeto del deseo/ —> /acción reparadora de la no-poseción/ —> /poseción/. Ese esquema semiótico, aquí simplificado al extremo, da cuenta por igual del Mito de Prometeo como de la cuña publicitaria televisiva de la joven que sufre de acné.

En los concursos de belleza hay todo un ritual que pasa, fundamentalmente, por los desfiles. En ellos las concursantes aparecen con diversos atuendos, cuyo orden no es, en modo alguno, fortuito: llevan una progresión que conduce al desfile final en traje de baño. En otros términos: de lo /vestido/ a lo /desvestido/. Esta desnudez va acompañada de un proceso de revestimiento de las candidatas, ya no con ropajes, sino con los adornos de "la cultura", los idiomas, la música, la literatura (Finol, 1984:91).

1.4. Habría que hacer un inventario de nuestra ritualidad social contemporánea, porque ella nos permitiría aproximarnos y comprender mejor uno de los procesos de comunicación de mayor enraizamiento en lo social-cotidiano, enraizamiento que tiene que ver no sólo con la estructura social, como los

sociólogos saben, sino también con los modos de conflicto y comunicación del individuo, como los psicólogos han notado.

Además, en el proceso ritual adquiere expresión viva el conjunto de valores que la sociedad defiende, que considera adecuados para la armonía social: sólo que estos valores ya no surgen -al menos no con la fuerza que le era propia- de la misma comunidad.

2. Concepción y definiciones

Numerosos han sido los intentos hechos por dar una explicación científica del fenómeno ritual. A pesar de que las diversas corrientes que han analizado el rito han hecho importantísimos aportes para conocer ese fenómeno universal, todas tienen un defecto común: se ha analizado el rito como un apéndice de otros sistemas de comunicación y no como un sistema dotado de autonomía propia, complejo, capaz de ser analizado como una totalidad. Esto último, no obstante, no contradice la necesidad heurística de interpretar el ritual en el marco de los varios contextos que le son propios y que arrojan luz sobre el conocimiento de los mecanismos de significación, a nivel profundo, que rigen sus operaciones a nivel comportamental. En efecto, las aproximaciones clásicas al rito están hechas desde otros intereses, sean éstos la historia de las religiones, la mitología o el folklore.

2.1. Los primeros análisis sobre el ritual estuvieron orientados hacia la **determinación de su origen**. Investigadores como W. Robertson Smith, J. Frazer y el mismo E. Durkheim indagaron en particular sobre el origen del ritual e intentaron determinar cuál es el rito más antiguo, partiendo de la hipótesis según la cual esta forma de comportamiento habría sufrido un proceso de naturaleza evolutiva. Los cultivadores de esta perspectiva asumen que la forma de ritual más antigua, a la cual se remontarían otros ritos que incluso llegan a nuestros días, sería el **totemismo**, práctica que se define, en lo fundamental, como un sistema de comportamientos basados en la creencia de que existe un parentesco, familiar o místico, entre el hombre y objetos provenientes de la naturaleza tales como plantas o animales.

Freud, en **Tótem y Tabú** (1913) analiza tres tipos de teorías -nominalistas, sociológicas y psicológicas- que explican el origen del tótem mismo, y agrega su propia interpretación sicoanalítica, de acuerdo con la cual el tótem es una representación del padre asesinado por sus hijos (complejo de Edipo). Estrechamente vinculado con el totemismo, el sacrificio aparece como uno de los ritos más antiguos que el hombre ha desarrollado y que hoy, bajo formas diversas, subsiste, transformado, en nuestras sociedades. El sacrificio es un ritual que consiste en el ofrecimiento de un objeto a una divinidad ritual y cuyo propósito es establecer, mantener o restaurar una relación estimada adecuada y necesaria entre el orden humano, profano, y el orden extra-humano, divino o sagrado. De acuerdo con los autores antes mencionados, el sacrificio sería justamente el ritual original. Esta concepción no puede ir más allá de la hipótesis que postula pues es imposible su comprobación.

2.2. Otro grupo de etnólogos y antropólogos ha adoptado un punto de vista empírico, y después de observar sobre el terreno la realización de diversos ritos en diferentes partes del mundo ha señalado que este fenómeno social tiene como función la satisfacción de necesidades individuales y el mantenimiento del equilibrio social. Según estos autores, entre los cuales se encuentran Malinowski, Radcliffe-Brown, Parsons y Leach la esencia del rito se define por su **función** en la sociedad. Este punto de vista funcionalista, si bien permite **describir** el fenómeno ritual no nos dice nada sobre su constitución y origen, mucho menos sobre la estructura y los mecanismos profundos que rigen su funcionamiento.

2.3. Otras teorías abordan el fenómeno ritual como simple expresión de lo religioso (Eliade, Otto, Van der Leeuw). Es este tipo de enfoque el que ha contribuido a ver el rito como un **sistema complementario** de otros sistemas y, como tal, carente de autonomía propia.

2.4. Nosotros consideramos que el rito es un sistema dotado de una sintaxis, una semántica y una pragmática propias; se trata de un **sistema semiótico** que hasta ahora ha tenido nula atención por parte de los semiólogos y una atención marginal por parte de la sociología o la teoría de la comunicación. Proponemos que el rito sea considerado hoy dentro de una concepción global que

supere las limitaciones de las concepciones antropológicas. Esta nueva concepción debe apoyarse sobre una perspectiva interdisciplinaria que incorpore los aportes de las diferentes ciencias sociales.

A los fines de la presente investigación proponemos como definición de trabajo que se considere al rito como un sistema particular de comportamientos comunicativos y repetitivos, lingüísticos y no-lingüísticos, basado en normas y creencias arbitrarias y que tienen como referente el sistema de creencias y valores de una sociedad.

3. Rito y socialidad

3.1. El rito no es solamente un fenómeno antiguo. Subsiste hoy, vivo, activo y en constante transformación en las sociedades modernas. El rito aparece en nuestra vida cotidiana como un elemento constitutivo de lo social, como un proceso intrínseco a la textura y a las transformaciones que vive la sociedad en un momento dado de su historia, al mismo tiempo que una forma de organización y control de la sociedad misma.

De acuerdo con sus necesidades y de acuerdo con las transformaciones que la sociedad y los grupos sociales han sufrido, el hombre ha generado nuevos ritos o ha transformado esquemas rituales antiguos. Los encuentros entre culturas diferentes han conducido con frecuencia a un **sincretismo ritual** que refleja, en cierto modo, dos fenómenos sociales contemporáneos. Por un lado, el paso de las sociedades agrarias a sociedades urbanas, como consecuencia de la industrialización y, por el otro, la irrupción de los medios de difusión masiva en el seno de los grupos sociales, de la familia y de la sociedad en general.

En cuanto a lo primero, hemos visto converger, en las nuevas y modernas urbes, grupos sociales venidos de distintas regiones que han traído consigo prácticas culturales, los ritos entre ellas, que al contacto entre sí han generado nuevas formas de significación y han modificado, incluso, concepciones y comportamientos. En cuanto a lo segundo, los medios de difusión masiva, en particular la televisión, han generado nuevos rituales con frecuencia marcados por una connotación mercantil y utilitaria (profana), en detrimento de una ritualidad tradicional basada en el goce y la participación colectiva o, al menos, grupal. Con la TV en la casa y, más aún, en el cuarto, el grupo familiar se ha disgregado. El rito es, en lo social, un **mecanismo agrario** que se opone al individualismo y a la desarticulación de lo social.

3.2. En nuestras sociedades modernas, el rito cumple funciones de **difusión, cohesión y permanencia**. En efecto, la práctica ritual difunde y refuerza unos valores sociales, no importa qué opinión tengamos nosotros sobre la naturaleza de tales valores. De hecho, el ritual asume con frecuencia esos valores, como expresión de lo social que él es, y sirve de mecanismo para transmitirlo. Esa práctica ritual universal, por ejemplo, que la TV recoge de las festividades del carnaval, el concurso de belleza, es un medio que difunde el valor /belleza/, además de otros, y los integra, de un modo particular, al conjunto social.

"...Es precisamente -afirma Gillo Dorfles- a través de una concatenación de elementos, quíerase o no, rituales, que el hombre moderno logra vencer la fuerza disgregadora de una existencia carente de toda dimensión auténticamente mítica" (Dorfles, 1966:75).

Asimismo, la repetición del rito es un proceso que, al actualizar un determinado sub-conjunto de valores propios del sistema cultural donde éste se realice, contribuye a dar y a mantener la **cohesión** necesaria para la existencia del grupo. Es el ritual uno de los elementos fundamentales de expresión del **sentido de pertenencia** y de **identidad cultural**.

Al mismo tiempo, las prácticas rituales de una sociedad cualquiera son una forma activa de promover la **permanencia**, a través del tiempo, de ese sentido de pertenencia y de este modo ellas actúan como fuerzas conservadoras que atenúan la violencia de los cambios modernos. Por esta vía, el ritual actúa también como un proceso que facilita el equilibrio y la continuidad en los cambios de la sociedad.

3.3. Todas estas funciones las cumple el ritual gracias a que éste es capaz de significar pues, en último análisis, la cultura es significación aunque, no sólo sea significación como ha afirmado U. Eco. Es este carácter semiótico del ritual y de la cultura uno de los aspectos que los investigadores de las ciencias sociales -ciencias del sentido- han dejado de lado al abordar los fenómenos sociales.

4. Rito y mito

Es muy conocida la expresión según la cual "el rito es el lenguaje del mito". Desde este punto de vista el rito es una representación **a posteriori** de un mito determinado. Ciertamente los antropólogos y etnógrafos de las más diversas latitudes han rastreado la relación entre rito y mito y han demostrado como uno y otro están, con mucha frecuencia, actuando interdependientemente. Nosotros mismos, hemos mostrado el paralelismo que existe entre la concepción expresada en los mitos de los indios guajiros, relativos a los dos espacios que visitan las almas después de su muerte (Jepira y el-más-allá), y el ritual del doble enterramiento practicado por ese pueblo, (Finol, 1985). No obstante lo anterior, se trata de dos sistemas completamente distintos y, justamente, una de las razones por la que no hemos prestado suficiente atención al rito es porque lo hemos homologado con el mito o, como ya se dijo, con prácticas religiosas. El mito es la narrativización verbal y simbólica de hechos o acontecimientos, imaginarios a reales, cuyos contenidos tienen una función modeladora en la sociedad primitiva. El rito, en cambio, es un primer término un lenguaje **sincrético**, pues no sólo abarca lo gestual y corporal sino que también comprende elementos verbales, vestimentarios, musicales, objetales, picturales, etc.

5. Semiótica del rito

5.1. Desde el punto de vista semiótico el rito constituye un sistema sincrético de significación y comunicación donde, como ya se dijo, intervienen diversos sistemas de signos. Una semiótica del rito contemporáneo deberá establecer los procesos fundamentales y no sólo superficiales que caracterizan esta forma de significación. ¿Qué particularidades expresivas reúne el rito que le permiten ofrecer un canal de significación que hace que los usuarios (emisores) lo prefieran, para determinados contenidos, antes que a otros? En otros términos, ¿dónde reside la particularidad de esta forma de comportamiento social que lo hace sobrevivir, lo mantiene actual sin que haya sido desplazado por otras formas de significación más "modernas"?

5.2. Si intentamos construir un inventario de ciertas características básicas del rito encontraremos las siguientes. Primero el rito es por naturaleza un **comportamiento social**, lo que lo diferencia de comportamientos meramente

individuales aunque aquí pueda influir e incluso determinar éstos. Esta característica da una dimensión semiótica al rito diferente a la que encontramos en otras formas privadas o individuales de significación o, dicho de otro modo, el rito afecta a un determinado grupo o clase social, a un sector urbano o rural, el que encuentra en él su forma de expresión más adecuada.

En segundo lugar, el rito es una forma pre-existente a la sociedad o al grupo que lo practica y que generalmente no conoce su origen y, más aún, no necesita explicación previa pues se supone dada, existente, y sobre la cual sus miembros no establecen cuestionamientos relativos a su adecuación o no, a su pertinencia o no. Más importancia aún, al rito no se le cuestionan los contenidos semánticos ni los valores axiológicos que él actualiza. Como veremos, cuando un grupo de mujeres se reúne para celebrar el pasaje de la condición de soltera a la de casada de una de sus miembros, no se pregunta si esa reunión es adecuada o no pues se la supone como tal de antemano. Esa aceptación del sistema semiótico que lo sustenta, independientemente de las variaciones que haya sufrido en el tiempo, hacen del rito un medio privilegiado para la expresión de contenidos que son subyacentes a lo que se ha llamado el inconsciente colectivo.

Cuando analizamos la Despedida de Soltera (DdS) encontramos a nivel profundo contenidos, de orden semántico y axiológico, que constituye parte de los supuestos que sustentan lo que se considera adecuado o aceptado, a menudo más inconsciente que conscientemente, en la cultura propia de una sociedad determinada. La reunión femenina, con explícita exclusión de los hombres, que caracteriza la Despedida de Soltera, hace posible el **rompimiento de límites expresivos**, límites impuestos por el grupo cuando se trata de una reunión donde convergen los hombres y las mujeres. Se configura así una suerte de semiótica de lo femenino opuesta a una semiótica de lo masculino donde se evidencia, como veremos, que las limitaciones impuestas a las mujeres, como grupo dominado, sólo pueden ser rotas en la soledad del grupo femenino. Es allí y sólo allí donde estas transgresiones semióticas son posibles. Si bien es cierto que tales transgresiones no son exclusivas del rito, en el caso de la DdS son muy precisas.

II. La Despedida de Soltera (DdS): Transgresión y equilibrio

1. La DdS en la sociedad venezolana

1.1. ¿Cuál es el papel que en el seno de la sociedad venezolana juega un ritual tan cotidiano, aparentemente inocente y sin mayor trascendencia como la Dds? Sí, como hemos dicho, el rito es un sistema de significación y comunicación, ¿cuáles son los valores subyacentes en un comportamiento en el que se prepara el pasaje del estado de soltería al de matrimonio? ¿Qué luces arroja sobre la comprensión de la sociedad venezolana el análisis a nivel profundo, de los contenidos vehiculados por el grupo que celebra/prepara a la nueva esposa?

Una comparación puede ser ilustrativa. En la sociedad guajira (wayuu), pueblo indígena de la familia arawaka asentado en la frontera colombo-venezolana, cuando una joven tiene su primera menstruación es encerrada en sus habitaciones durante un período que puede llegar a durar hasta dos años. Durante ese encierro, llamado en el español de Venezuela "blanqueo" porque durante ese tiempo la piel de la joven doncella se aclara al evitar la intensa luz del sol, las mujeres adultas de la tribu le enseñarán los oficios propios del hogar: tejer, cocinar, etc. Este rito ancestral prepara a la joven para el pasaje de su estado de soltería al de matrimonio. Terminado el encierro, la joven wayuu estará preparada para dirigir su hogar una vez que sea requerida en matrimonio por alguno de los miembros de la comunidad.

Con la DdS en la sociedad venezolana contemporánea ocurre algo similar, pues de lo que se trata en tales reuniones es de preparar a la futura esposa para el matrimonio sólo que por un proceso de reducción, esta preparación se limita, en lo fundamental, como veremos, a una preparación sexual, a como debe ser el comportamiento de la joven frente al esposo. En efecto, son las mujeres, solteras y casadas, las que van a reunirse con la futura esposa para transmitirle su experiencia en buena medida expresada a través de consejos, chistes, adornos, vestimenta y regalos. En tal sentido, se trata, en primer término de un proceso de adquisición de competencia.

1.2. La DdS es un ritual practicado en muchas culturas del mundo. Según las informaciones que poseemos es hoy casi tan frecuente como la despedida para

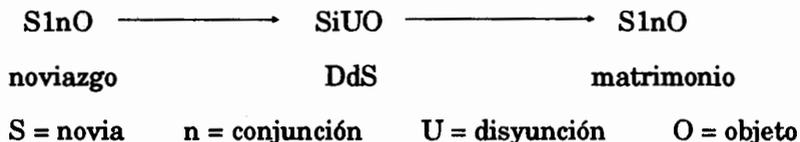
el soltero, lo que no ocurre en Venezuela, donde la fiesta para el novio no tiene, en general, una consistencia ritual y festiva como la que tiene la de la novia.

En Venezuela la DdS parece haber sido introducida por los norteamericanos que comenzaron a llegar desde 1920 con motivo de la explotación petrolera. En las entrevistas que hemos hecho a informantes que han participado en esta festividad no hemos encontrado mayor información sobre su origen. Ahora bien, a no dudarlo la abundancia de dinero fácil que caracterizó a Venezuela gracias al petróleo contribuyó enormemente al desarrollo de modalidades muy típicas de la sociedad venezolana y en particular de Maracaibo. Las experiencias que hemos recogido gracias a entrevistas y cuestionarios hechos a varios informantes de sexo femenino nos permitirán hacer un análisis etnosemiótico que contribuya a aproximarnos a la comprensión de una práctica cultural sumamente extendida.

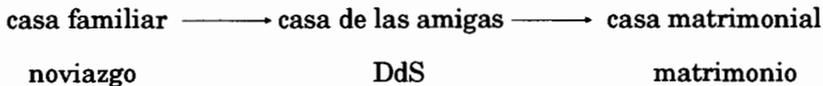
2. La estructura discursiva de la DdS

Vamos a trabajar en el análisis de la DdS utilizando el modelo elaborado por A.J. Greimas (1979), pues nos permitirá ir del nivel de discurso al nivel semio-narrativo donde encontraremos las matrices sémicas que, a nuestro juicio, dan cuenta de los valores semióticos que subyacen en el ritual que analizamos.

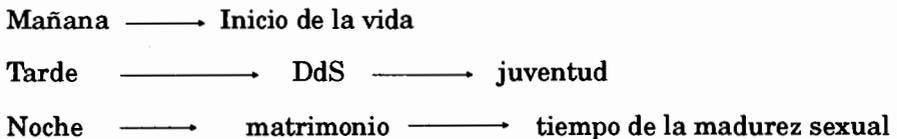
2.1. La sintaxis discursiva. A nivel de la macro-sintaxis discursiva encontramos que los actores involucrados en la fiesta de la DdS son, en principio, dos: las amigas y la novia. No obstante, incluso si el novio no está presente físicamente, este es un actor directamente involucrado en la fiesta. Si proyectamos estos tres actores a nivel de la sintaxis narrativa de superficie veremos que corresponde a los actantes denominados Sujeto, Objeto y Ayudante. En efecto, desde el punto de vista de la novia, el novio es su Objeto de valor y podríamos proyectarlo sobre las siguientes enunciados de estado que corresponden a tres momentos diferentes del recorrido narrativo de la pareja:



Así, de un estado de conjunción con su objeto de valor (el novio) la novia es separada de su futuro esposo en la DdS, pues ésta es solo para mujeres, y luego los encontraremos reunidos en el matrimonio. En cuanto a la especialización encontramos tres espacios que se corresponden con los tres enunciados anteriores:



En cuanto a la estructura temporal en la que se ubica la DdS, la mayoría de los informantes nos señaló que ésta se efectúa por la tarde. ¿Por qué la Dds se realiza por la tarde? Una hipótesis para la interpretación de esta temporalización ritual se deduce de la comparación entre las etapas del día en nuestra cultura y las de la duración de la vida humana, metáfora que forma parte del acervo cultural occidental:



2.2. La semántica discursiva. A nivel de la semántica discursiva encontramos figurativizados dos temas principales. En primer lugar, la relación sexual como **leitmotiv** permanente en diversos componentes del ritual. En el componente lingüístico encontramos los chistes, caracterizados casi exclusivamente por connotaciones de orden erótico-sexual. Es decir, los chistes que las mujeres no pueden contar en reuniones con los hombres y que en el mejor de los casos, en general, se limitan a oír, son contados aquí de manera profusa porque la permisividad de la reunión, exclusivamente entre mujeres, lo permite. En la clase social media en Venezuela, hasta no hace mucho tiempo, había una fuerte sanción moral hacia la mujer que contaba chistes y en particular si éstos eran de contenido sexual. En la DdS lo propio de los chistes es justamente el sexo. Esa sanción moral se mantiene aún en muchos sectores de la sociedad, aunque con menos fuerza en las grandes ciudades.

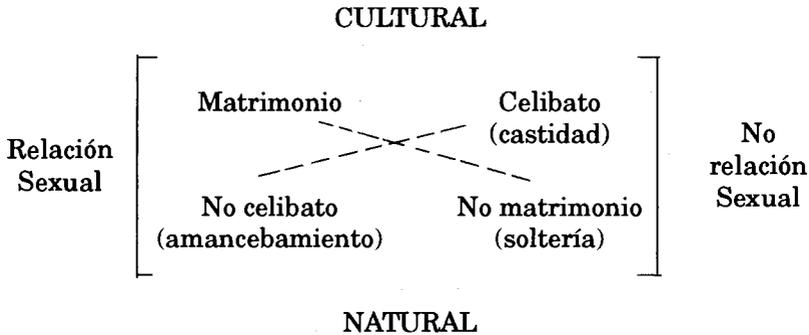
En segundo lugar, es frecuente que el órgano sexual masculino sea representado de diversas formas: en dibujos, utilizando alimentos u otros objetos e incluso en algunos casos se elaboran prendedores que se colocan en primer lugar

a la novia y luego a todas las invitadas. En algunas narraciones obtenidas se señala que cuando se representa el sexo masculino utilizando alimentos se hace que la novia los ingiera lo que evidencia no sólo una representación del acto sexual sino que además se prepara simbólicamente a la novia para la relación sexual orogenital. Esta ritualización del falo es también una constante en los casos que hemos estudiado.

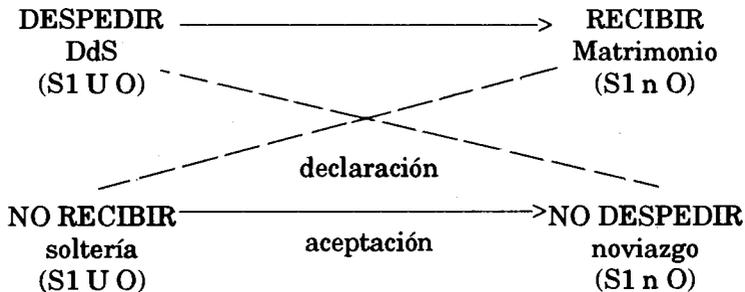
Desde el punto de vista semántico, el ritual se fundamenta en dos isotopías: alimentaria y sexual. La primera se encuentra figurativizada en el uso y consumo de alimentos, entre los cuales destacan los pasapalos, la comida y la torta como elemento central. La segunda se figurativiza en los chistes, en las historias de fuente contenido erótico, en las diversas representaciones del sexo masculino. La otra es el elemento que subsume ambas isotopías pues generalmente el adorno principal de ésta es la representación del pene. Estas dos isotopías rigen los comportamientos y actividades principales que se desarrollan durante la DdS: ellas constituyen formas constantes del contenido, según los testimonios recogidos.

2.3. El segundo tema que encontramos figurativizado en la DdS es el del enfrentamiento con el hombre o, en otros términos, con el machismo. Entre los consejos más frecuentes que se le dan a la novia están los relativos a no dejarse dominar por el hombre, a no dejarlo que salga a divertirse solo, a como evitar que le sea infiel, etc. Hemos encontrado casos en los cuales, incluso, se le sugiere a la novia que si el esposo es infiel ella lo sea también para vengarse de él. Cómo puede deducirse esta "preparación" anti-machista debe interpretarse, como veremos al final, como una respuesta defensiva de las mujeres contra la dominación masculina, praxis e ideología que, entre otras cosas considera lícito y natural que el hombre sea infiel e incluso que tenga una amante, mientras que tal acción está absolutamente prohibida a la mujer en toda circunstancia. La reunión de las mujeres en cierto modo es una respuesta feminista a una sociedad y a una cultura eminentemente machista.

2.4. Semántica y Sintaxis Fundamental: En este nivel del análisis trataremos de encontrar posiciones sémicas fundamentales que rigen la producción del sentido en el ritual de la DdS. Esta debe analizarse, a nuestro juicio, en el marco de la relación matrimonial que podría representarse, según el cuadrado semiótico desarrollado por Greimas, de la siguiente manera:



Como puedes deducirse, la DdS se ubica en el pasaje del /no matrimonio/ al /matrimonio/, lo que implica un cambio, al menos en sentido virtual, de la posición de /no relación sexual/ a la de /relación sexual/. Es en el marco de esas posiciones donde debemos ver cómo aparece y funciona la semiosis del ritual de Despedida de Soltera. Si analizamos un poco el cuadrado semiótico anterior veremos que allí la aparición de la DdS supone una relación sexual "legítima", aceptada, que es la del matrimonio pues este rito sólo se realiza cuando la novia va a contraer legítimamente matrimonio y no cuando se trata de una relación social proscrita como sería el caso del amancebamiento. Para percibir mejor el funcionamiento significativo del proceso que a nivel profundo se da en ese ritual veremos un nuevo modelo que tiene que ver con las posiciones sintácticas de la DdS.



Este nuevo cuadrado semiótico lo hemos elaborado proyectando el valor sémico /despedir/ hacia lo que constituye el microuniverso de la relación que va

de la soltería al matrimonio en el marco de nuestra sociedad. El itinerario sintáctico que sigue el proceso de investimiento semántico se inicia en la soltería (posición No. 1), sigue con el noviazgo (posición No. 2), se continúa con la DdS (posición No. 3) y concluye en el matrimonio. Sería interesante analizar el proceso /noviazgo/, proceso que es propio de las sociedades modernas, pues en las culturas indígenas que conocemos no se contempla como permitido. Muchas jóvenes llegan a conocer a sus futuros esposos en el mismo ritual matrimonial. El noviazgo pareciera generarse en nuestra sociedad moderna como un sustituto de las diversas formas de preparación para el matrimonio y para la vida familiar que muchas culturas habían desarrollado. Sin embargo, el noviazgo es, como preparación, un proceso que sólo compete a los novios mismos mientras que en la DdS intervienen miembros femeninos de la comunidad o del grupo.

III. Interpretación y Conclusiones

La DdS, ¿rito de pasaje o de sacrificio?

1. La definición clásica del rito de pasaje supone que en éste la persona o personas que son objeto del mismo se preparan para un cambio de condición -familiar, social, religiosa o política-. Así, son clásicos los ritos de pasaje de la soltería al matrimonio, de toma de posesión de una posición de poder social, religioso o político, de la vida a la muerte (entierro), etc. Desde este punto de vista parece claro que la DdS constituye un caso clásico de rito de pasaje pues, como hemos afirmado, durante el ritual se prepara a la novia para su próxima boda.

En otros términos, los tres componentes clásicos del ritual de pasaje se cumplen en la DdS: separación —> transición —> incorporación. La separación se da en forma doble en el caso que nos ocupa. Por otro lado, la joven novia se separa del hogar familiar y, por el otro, se separa también del grupo de las solteras en cuanto que su condición cambia y ésta a menudo, por las nuevas obligaciones que implica, la llevará de hecho a un alejamiento del grupo de las solteras. La transición se dará en lo que conocemos como el período de noviazgo que finaliza con el ritual de la DdS. La incorporación al nuevo estado se dará

previo el ritual matrimonial que viene a legitimar la nueva vida que la joven asume.

2. No obstante, en los testimonios que hemos recogido hasta ahora encontramos dos casos particulares, uno de los cuales ya hemos mencionado, que acercaría a la DdS a lo que caracteriza un ritual de sacrificio: destrucción total o parcial de la víctima. Uno de los relatos proporcionados por nuestros informantes señala que durante la DdS la novia fue desnudada y cada una de las asistentes la golpeaba con palmadas sobre el cuerpo. Este procedimiento que pudiera interpretarse como un acto de purificación no es tal, pues lo que se buscaría sería preparar el cuerpo para la "agresión" sexual del hombre. Existe incluso en el lenguaje cotidiano de Venezuela la expresión que relaciona la primera noche de bodas con un sacrificio ("el matadero") en el que, además, la mejor muestra de "verdadero amor", de entrega total, en la concepción machista de la sociedad venezolana, es que la mujer llegue virgen al matrimonio. En cierto sentido, la mujer lleva al tálamo nupcial el sacrificio de su himen, lo que correspondería con la destrucción parcial que el ritual de sacrificio supone.

3. Ahora bien, frente a esa "entrega" del himen, en sacrificio que satisfaga los valores de una sociedad dominada por el "macho", la DdS proporciona la oportunidad de restituir el equilibrio necesario para la satisfacción femenina y es aquí, a nuestro juicio, donde radica la clave para la comprensión global de la ideología subyacente en esta práctica semio-ritual que venimos analizando. En efecto, el otro caso particular que hemos encontrado en numerosos de los relatos es el que ya habíamos mencionado antes: a la novia se le hace comer una representación del sexo masculino, representación hecha con alimentos. Si analizamos desde el punto de vista semiótico este comportamiento podríamos formular una hipótesis que a nuestro juicio explica el funcionamiento de la DdS: **comiendo el sexo masculino la mujer pasa de dominada a dominante, de pasiva a activa, de penetrada (en la relación sexual "normal") a capturante (gracias a la cavidad bucal, simbólica de la cavidad vaginal) del sexo masculino.** En otros términos, se trata de una inversión semiótica del sacrificio propio del tálamo nupcial, en la que la hembra domina al macho y no éste a aquélla. Si la hipótesis anterior es correcta, la DdS constituye un proceso socio-semiótico, de expresión rural, en el que la mujer, destinada a ser poseída y dominada por el hombre, se constituye en poseedora y dominante. En otros términos, frente al mundo de dominación machista la DdS permite oponer un mundo feminista que a nivel superficial se expresa, primeramente, en la