

## La liminaridad del rito: un proceso de transformación óptica

*Ingrid Geist*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

*Relámpagos*

*A veces son blancos y están muy lejos. [...] Es la serenidad del pensamiento teórico. En ocasiones son rojos. Nos tocan de cerca. Estos relámpagos hacen ruido. A veces son azules. [...] Los aislamientos artificiales no sirven ya. El problema del otro empieza a convertirse en el propio interrogatorio.<sup>1</sup>*

### Introducción

Desde una perspectiva semiótica y sobre la base de los trabajos publicados en torno a las *formas de vida*, propongo reflexionar sobre la fase liminar del rito de paso partiendo de las conceptualizaciones de Arnold van Gennep y Victor Turner. Los trabajos de ambos autores se inscriben en el campo de la antropología simbólica donde el ritual se entiende como un proceso de significación<sup>2</sup> que se realiza a través de una estructura temporal.

<sup>1</sup> Raimon Panikkar, *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993, pp. 7, 8.

<sup>2</sup> En *La selva de los símbolos* Turner dice explícitamente que el ritual es de entenderse "como un sistema de significados" (Siglo XXI, Madrid, 1980, p. 50).

Esta estructura inicia con una ruptura en el ser y hacer del individuo sometido al ritual, para entrar a una fase del no ser y no hacer. Ésta, la fase liminar, se constituye como un espesor fértil dentro del cual se realizan las transformaciones y se asientan las bases para llegar a ser y hacer, cuyos nuevos valores se manifiestan en la tercera fase del rito.

El ser y hacer de los sujetos se realiza en un mundo clasificado que les asigna roles y posiciones, los cuales cambian a lo largo de la vida humana donde el cambio no se da a la manera de un mero paso topológico de una posición social a otra sino que implica un profundo proceso de transformación que rompe con la *estructura*, la red de relaciones clasificadas y jerarquizadas del individuo, para atravesar un umbral de lo indiferenciado, *communitas*, a partir del cual se realiza el proceso de clasificación, la nueva clasificación, dentro de la cual el individuo transformado se inserta. *Communitas* aparece aquí como un horizonte de plenitud y como condición ontológica de la vida colectiva. Implica una experiencia que tiende a la totalización pero que siempre es una síntesis abierta. La noción de *communitas* se refiere a la experiencia constitutiva de la comunidad, la fuerza que empuja el *drama social* y el fundamento de la estructura y del conocimiento.<sup>3</sup>

Turner retoma la idea durkheimiana de que el ritual aparece como un momento en el cual lo obligatorio se vuelve deseable y deseado. El símbolo ritual se instaura en una tensión entre los polos sensorial (emocional) e ideológico (normativo). Lo estético se funde con lo axiológico, el querer con el deber y el sentir con el conocer. Esta fusión (existencial, modal y operacional) se realiza en la fase liminar del rito, en la cual el individuo re-

---

Sin embargo esta definición hay que reformularla en la orientación misma de la obra del autor: el ritual es un proceso de significación.

<sup>3</sup> Esta caracterización de *communitas* se base en una comunicación verbal de Raymundo Mier. El concepto de "drama social", Turner lo desarrolla especialmente en *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1974, pp. 23-59.

gresa al fundamento de su ser, a una existencia de pro-sujeto,<sup>4</sup> a partir de la cual se perfilan las condiciones de la construcción de su existencia como sujeto, esto es, como sujeto ante el mundo. El ritual, por lo tanto, construye el sujeto y construye el mundo al cual pertenece, y dentro del cual su ser y hacer cobran sentido.<sup>5</sup>

El planteamiento turneriano de la liminaridad converge con la conceptualización semiótica de la *estesis*, esto es, un acontecimiento estético o un momento en el cual sujeto y objeto se funden y un momento de donde el sujeto y el objeto surgen como entidades discretas. El ritual se entiende como una praxis enunciativa y una estetización de la ética a partir de las cuales proceden las *formas de vida*.<sup>6</sup>

Algirdas J. Greimas anota tres dimensiones de la cultura: la funcional, la mítica y la estética.<sup>7</sup> Al enfocar la dimensión estética, el ritual se entiende como un modo de introducir una fractura en lo cotidiano o como un gesto que des-semantiza y re-semantiza la vida.<sup>8</sup> Se trata del tránsito de una forma de vida a

---

<sup>4</sup> El término de pro-sujeto se usa en el sentido fenomenológico de intencionalidad u orientación, un ser orientado al mundo que es pura presencia. Véase al respecto también la noción de pro-tensión en Maurice Merleau-Ponty sobre la base de su integración de las propuestas filosóficas de Edmund Husserl. La noción de pro-sujeto me parece preferible frente a las de proto-sujeto (en la *Semiótica de las pasiones*, de Greimas y Fontanille) o pre-sujeto (en el artículo de Larry Marks, citado en este trabajo). En la noción de proto-sujeto está implicada la idea de modelo o prototipo y el término de pre-sujeto supone una mirada teleológica que describe el proceso desde su resultado.

<sup>5</sup> Semióticamente, la fase ritual puede conceptualizarse como un re-embrague. Sin embargo será necesario realizar análisis concretos para identificar los mecanismos de desembrague y embrague no sólo en la fase liminar sino también en la fase de separación (anterior) y la fase de agregación (posterior al limen).

<sup>6</sup> Jacques Fontanille, "Las formas de vida", *Morphé*, núms. 13-14, Universidad Autónoma de Puebla, 1995-1996, p. 18. Fontanille y otros autores de la semiótica greimasiana retoman el concepto de *forma de vida* de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein.

<sup>7</sup> Algirdas J. Greimas, *De la imperfección*, Universidad Autónoma de Puebla y FCE, México, 1990, p. 88.

<sup>8</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 92, 87.

otra. La ruptura entre ambas inaugura una innovación semiótica. La fractura introducida por el ritual aparece como un tipo particular de “convergencia de las sensaciones”<sup>9</sup> en la que puede verse que “el olfato es un sentido ‘profundo’ y la comunicación con lo sagrado [...] pasa inicialmente por el canal olfativo.”<sup>10</sup> La síntesis perceptiva o el posible predominio del olfato (considerado a veces como el sentido menos analítico) aparecerían como las vías de realización de la estesis en la cual sujeto y objeto se funden.

Greimas introduce un elemento en la discusión que pone en juego la distinción entre el ser y el parecer del hombre. En la fase liminar del rito, el tiempo se suspende y el espacio se paraliza, lo cual en los estudios etnográficos se observa a través de múltiples marcas que inauguran configuraciones las cuales en los textos antropológicos se describen como *tiempo sagrado* y *espacio sagrado*. La liminaridad aparece así como momento de inocencia y de revelación, de lo cual Turner da amplias muestras etnográficas. En el sentido greimasiano, la *estesis* se piensa como la “revelación de la intimidad del ser”<sup>11</sup> (*self* en oposición a *being*) la cual nutre la “esperanza de una vida verdadera, de una total fusión entre sujeto y objeto”.<sup>12</sup> Greimas introduce aquí la noción de *imperfección*. Sobre esta base, el ritual se entiende como un lugar limítrofe entre ser y parecer, entre el acceso momentáneo a un mundo verdadero (mítico o metafísico) y la escisión (un *teatro de escisión*)<sup>13</sup> hacia una posición en el mundo

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 74. En lugar de hablar de la convergencia de las sensaciones como “una suerte de opereta de Franz Lehár” (*Ibid.*), más bien pensaría en una síntesis perceptiva o sinestesia como Maurice Merleau-Ponty plantea en su *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1994, especialmente, el capítulo “El sentir”, pp. 224-255.

<sup>10</sup> Greimas, *De la imperfección*, op. cit., p. 73.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>13</sup> Término introducido por Jacques Fontanille, citado en Larry R. Marks “Sensorialidad e individuación. Puntos de vista en torno a una trayectoria cognoscitiva en Semiótica”, *Morphé*, núm. 13-14, Universidad Autónoma de Puebla, 1995-1996, p. 190.

social que exige el cumplimiento de roles y deberes los cuales, por otra parte, obtienen su legitimación de aquel mundo verdadero. El aspecto perfectivo está presente como el perfil preciso de las entidades escindidas, y el aspecto imperfectivo como la posibilidad siempre presente y nunca del todo realizable del acceso al ser (*self*). “La imperfección semeja un trampolín que nos proyecta desde la insignificancia hacia el sentido.”<sup>14</sup>

### La liminaridad en la propuesta teórica de Victor Turner

Turner asimila el concepto de liminaridad a partir de las propuestas de Van Gennep: el rito de paso entendido como una estructura trifásica. Aquí es importante aclarar que ambos autores no limitan su conceptualización a los rituales de crisis o de aflicción del ciclo vital sino que la extienden a todos los ritos de los ciclos de orden social y natural.

En las sociedades tradicionales, cada cambio en la vida de los individuos requiere de acciones rituales para conservar la integridad de la sociedad, de tal manera que la sucesión de etapas desde el nacimiento, pasando por la pubertad, maternidad y paternidad, cambio de estatus social, especialización laboral, etc., hasta la muerte, está marcada por ceremonias que conducen al individuo de una situación bien definida a otra igualmente bien definida.<sup>15</sup> La consideración de los ritos de paso de la vida humana tiene que incluir aquéllos que se refieren a los cambios cósmicos, esto es, los cambios cíclicos en sus diferentes niveles: día-noche, luna llena-luna nueva, tiempo de secas-tiempo de lluvia, equinoccios y solsticios, paso del sol por el cenit, etc.<sup>16</sup> Van Gennep propone el análisis del rito no desde el ángulo de una

<sup>14</sup> Greimas, *De la imperfección*, op. cit., p. 95.

<sup>15</sup> Arnold van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Campus Verlag, Frankfurt am Main y Nueva York, y Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1986, p. 16.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 16.

clasificación según las distintas funciones sociales externas sino según el proceso interno del rito, entendido éste como una estructura temporal:<sup>17</sup> separación, margen y agregación. La estructura dinámica de los ritos se presenta en una "forma dramática".<sup>18</sup>

Los análisis de Turner parten inicialmente de una aplicación del modelo de Van Gennep al campo restringido de los ritos de crisis y aflicción del ciclo vital para, luego, argumentar los resultados en una ampliación y una profundización progresivas de los alcances analíticos, en especial, del concepto de liminaridad. Un primer paso en este avance es la discusión de la liminaridad como una forma de *communitas*. La liminaridad se caracteriza por un estado de vacuidad donde el neófito se describe por su muerte social, el regreso al vientre materno, invisibilidad social, bisexualidad o asexualidad, por la ausencia de estatus, propiedad, insignias y vestido, y por una conducta pasiva, humilde y de obediencia absoluta frente a la ley de la tradición.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Fue especialmente Turner quien acentuó la estructura temporal del rito. En la obra de Van Gennep, en cambio, prevalece un modelo espacial. Desde la semiótica, puede reformularse como proceso aspectual: incoativo-durativo-terminativo, donde la fase liminar (durativo) se conjuga con un resultativo que invierte los términos: terminativo (ya no) e incoativo (todavía no).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>19</sup> Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Campus Verlag, Frankfurt am Main y Nueva York, 1989, p. 95. Hay que mencionar que esta ley de la tradición o de la costumbre puede estar presente en la figura del especialista ritual (instructor, anciano) o en la autoridad que los sueños ejercen sobre los miembros de una comunidad cultural. Véase también Victor Turner, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1980, p. 111. La fase liminar, en Van Gennep y en Turner, también se describe como fase marginal o margen. Al respecto, me parece interesante la propuesta de Eric Landowski en el análisis de los grupos marginados en la ciudad de París, donde estar al margen, en la periferia, equivale a estar en el centro. El centro es un lugar lleno y vacío simultáneamente. "Mantenerse en el centro [...] es estar en alguna y en ninguna parte a la vez." ("Formas de la alteridad y estilos de vida", *Morphé*, núms. 13-14, Universidad Autónoma de Puebla, 1995-1996, p. 141) Al analizar las peregrinaciones, Turner apunta que casi siempre son lugares periféricos en los que se aglomeran los peregrinos. Valdría hablar de centros periféricos, aunque parezca una paradoja. Véase V. Turner "Pilgrimages as Social Processes" en *Dramas*, *op. cit.*, pp. 166-230 y Victor y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University Press, Nueva York, 1978.

La liminaridad se plantea como un estado transitorio de ausencia de formas que se opone a los estados previo y posterior de presencia de formas, entendidas éstas como lugares socialmente estructurados.

Lo que en el rito de paso aparece como sucesión de estados o secuencia sintagmática, Turner lo reformula como paradigmas o modelos sociales alternativos: el modelo de una sociedad estructurada, diferenciada y jerárquicamente clasificada y el modelo de una comunidad indiferenciada, la cual se designa con el concepto de *communitas* y que implica el reconocimiento de una condición humana esencial y general como fundamento sin el cual no habría sociedad alguna.<sup>20</sup> Desde esta perspectiva, los rituales tienen un carácter ejemplar de modelo; podría decirse incluso que de cierta manera crean la sociedad.<sup>21</sup>

*Communitas* se convierte en un concepto global que se refiere a la comunidad de los neófitos en la fase liminar del rito así como a comunidades místico-religiosas, proféticas, revolucionarias, artísticas, marginales en la medida en que éstas se instauran de manera espontánea. Las relaciones entre los miembros de *communitas* tienen un carácter inmediato y concreto. Turner retoma una definición de Martín Buber y describe esta forma particular de comunidad como la unión, no yuxtaposición, de las personas que se mueven hacia una sola meta, un nosotros esencial, un encuentro cara a cara en una relación dinámica, en un fluir del yo al tú y viceversa: comunidad es donde comunidad ocurre. A *communitas* se le asigna una cualidad existencial en oposición a *estructura* que tiene una cualidad cognitiva.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Turner, *Das Ritual*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 124, 133. Turner ofrece una clasificación de tres formas de *communitas*: la *communitas* existencial o espontánea, la normativa y la ideológica. Las últimas dos formas adquieren importancia en la discusión de las formas históricas de *communitas* y de sus transformaciones. Véase también Victor Turner "Pilgrimages as Social Processes", *op. cit.* y Victor y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, *op. cit.*

*Communitas* es un concepto que no sólo se hace presente como forma transitoria de la fase liminar en los ritos de las sociedades tradicionales sino que se extiende a las sociedades modernas. Turner introduce el concepto de *lo liminoide* el cual encuentra su aplicación en el análisis de las sociedades modernas, al referirse especialmente a las manifestaciones artísticas. Las situaciones liminares y liminoideas constituyen el suelo fértil de la creatividad cultural, encierran la semilla del desarrollo y del cambio social. Una diferencia básica que establece el antropólogo es el carácter productivo de lo liminar (en el ritual, hombres y dioses trabajan) y el carácter lúdico de lo liminoide bajo la escisión entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio en las sociedades industriales. Lo liminoide es una fuente crítica e independiente, en la cual cobra importancia lo subjetivo y el compromiso libre del individuo aun cuando puede desembocar en movimientos masivos y aun cuando las diversas manifestaciones de lo liminoide están sujetas siempre a convertirse en mercancías.

En lo liminoide al igual que en lo liminar está presente una experiencia del *fluir*.<sup>23</sup> El término *fluir* designa una percepción integral y sintética como producto de una acción realizada bajo un compromiso total. Se trata de un *fluir* unitario de un instante hacia otro en el cual se disuelve el dualismo, sólo cuenta el aquí y ahora como una intensidad o condensación de la atención en un solo foco. El *fluir* proporciona la pérdida del yo (entendido como un yo limitado y separado) y posibilita la intuición de unidad, solidaridad y plenitud.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Turner retoma este concepto de Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: Studies of Enjoyment*, University of Chicago, PHS Grant Report, 1974. Resumo solamente las propiedades del *fluir* que describen la experiencia de *communitas*, aunque según Turner el *fluir* pertenece a la estructura, mientras que *communitas* es siempre pre-estructural. Sin embargo, admite que las técnicas para inducir el *fluir* pueden considerarse como medio de transformar estructura en *communitas*.

<sup>24</sup> Victor Turner, *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Edition Qumram im Campus Verlag, Frankfurt am Main y Nueva York, 1989, pp. 28-94.

A partir de la exposición de algunas de las tendencias de la argumentación en Turner quiero detenerme sobre un texto que en orden cronológico es el arranque de la teorización acerca de la liminaridad y que ofrece material descriptivo a partir del cual busco ensayar la aproximación a la conceptualización semiótica. Me refiero al trabajo "Entre lo uno y lo otro: el período liminar en los *rites de passage*".<sup>25</sup>

Turner centra su planteamiento en la transición que se realiza en el rito de paso, el proceso de "llegar a ser", y recurre a los ritos de iniciación para ejemplificar la transición.<sup>26</sup> El neófito como "ser transicional" es estructuralmente invisible e indefinible.

La "invisibilidad" estructural de las *personas* liminares tiene un doble carácter. Ya no están clasificadas y, al mismo tiempo todavía no están clasificadas.<sup>27</sup>

Los neófitos no están ni vivos ni muertos, por un lado, y a la vez están vivos y muertos, por otro. Su condición propia es la de la ambigüedad y la paradoja. [...] Lo liminar puede tal vez ser considerado como el NO frente a todos los asertos estructurales positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos, y, aún más que eso, como el reino de la posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, idea y relación.<sup>28</sup>

Los seres transicionales resultan ser particularmente contaminantes, puesto que no son ni una cosa ni otra; o tal vez son ambas al mismo tiempo; o quizás no están aquí ni allí; o incluso

<sup>25</sup> Turner, *La selva*, *op. cit.*, pp. 103-123.

<sup>26</sup> Es interesante que Turner distingue aquí entre rito y ceremonia. El rito se halla asociado "a transiciones sociales" mientras que la ceremonia se asocia con los "estados sociales". "El ritual es transformatorio, la ceremonia confirmatoria." Victor Turner, *La selva*, *op. cit.*, p. 108. Esta distinción se reproduce de cierta manera en las distinciones entre: peregrinación y procesión; proceso (drama) social y empresa social; *communitas* (anti-estructura) y estructura.

<sup>27</sup> Turner, *La selva*, *op. cit.*, p. 106. Véase también más arriba la npp. en relación con el aspecto resultativo.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 107.

no están en ningún sitio (en el sentido de las topografías culturales reconocidas), y están, en último término, “entre y a mitad de” todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural.<sup>29</sup>

La pasividad de los neófitos para con sus instructores, su maleabilidad, que se ve incrementada por el sometimiento a las pruebas y su reducción a una condición uniforme, son signos del proceso mediante el cual se les tritura, para ser moldeados de nuevo y dotados de nuevos poderes con los que enfrentar su nueva situación en la vida.<sup>30</sup>

Turner retoma una expresión nativa del pueblo africano, al cual estudia. Los ndembu hablan de “cultivar” un hombre o una mujer.

“Cultivar” una muchacha para convertirla en mujer es llevar a cabo una transformación ontológica; no se trata tan sólo de trasladar una sustancia inmutable de una posición a otra. [...] El conocimiento de lo arcano, la *gnosis* obtenida durante el período liminar, se considera que cambia la más íntima naturaleza del neófito, imprimiendo en él, como se imprime un sello en la cera, las características de su nuevo estado. No se trata de una mera adquisición de conocimientos, sino de un cambio ontológico. La pasividad aparente se revela como una absorción de poderes, que empezarán a ser activos una vez su *status* social haya quedado redefinido en los ritos de agregación.<sup>31</sup>

Turner considera que “la comunicación de los *sacra*” es el “núcleo fundamental de la cuestión liminar”.<sup>32</sup> Estos *sacra* se comunican por “1) exhibiciones, ‘lo que se muestra’”, los objetos sagrados en forma de imágenes o iconos que se exhiben ante los neófitos; “2) acciones, ‘lo que se hace’”, el conjunto de las

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 113.

acciones rituales y “3) instrucciones, ‘lo que se dice’”, los relatos cosmogónicos y cosmológicos que explicitan las normas sociales.<sup>33</sup> Hay que tomar en consideración “tres problemas que afectan a la comunicación de los *sacra*. El primero de ellos hace referencia a su general desproporción, el segundo a su carácter monstruoso, y el tercero a su misterio.”<sup>34</sup> En cuanto a los primeros dos problemas, Turner pregunta por el significado de las exageraciones y responde que “el rasgo exagerado en exceso se convierte en objeto de reflexión.”<sup>35</sup> La exageración es “inductora de pensamiento” y hace “distinguir claramente entre los distintos factores de la realidad”.<sup>36</sup>

La situación liminar puede ser en parte definida como un estadio de reflexión. Durante ella, las ideas, sentimientos y hechos que, hasta entonces, han configurado el pensamiento de los neófitos, y que éstos han aceptado de manera inmediata, se ven, por así decir, disueltos en sus partes componentes. Dichos componentes son separados uno a uno y convertidos en objetos de reflexión para los neófitos, mediante un proceso de exageración componencial y disociación de las variantes concomitantes.<sup>37</sup>

La situación liminar [...] rompe la fuerza de la costumbre y abre paso a la especulación. [...] La situación liminar es el ámbito de las hipótesis primitivas, el ámbito en que se abre la posibilidad de hacer juegos malabares con los factores de la existencia. [...] Se da aquí una mezcla y una yuxtaposición promiscuas de las categorías del evento, la experiencia y el conocimiento, con intención pedagógica.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 116. Véase también Greimas-Fontanille “El bello gesto”. “La irrupción de lo inesperado, la elección de la elipsis, del silencio, del contra-tiempo, o del rastro invertido, tiene [...] por efecto el ‘dar a pensar’.” (*op. cit.*, p. 41)

<sup>37</sup> Turner, *La selva*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 118.

El tercer problema se refiere al misterio, la exhibición de “las cosas más sagradas” que son incuestionables. Turner menciona aquí el “misterio de los tres ríos” de la cultura ndembu, donde cada río, negro, rojo y blanco, representa las ideas éticas de la sociedad. Aparece como el misterio o el patrón último de referencia.<sup>39</sup> Una noción que Turner introduce para explicitar su sistema teórico, la de *metáfora de raíz*, puede replegarse aquí al objeto mismo de la teorización. La metáfora de raíz y el misterio comportan una fuerza ostentativa: ahí, eso. Se trata de un gesto mostrativo de la evidencia, el efecto de una intuición primordial y de un punto de fuga en el orden del lenguaje. El fundamento del orden está en una dimensión no ordenada, en lo no sistémico. El fundamento no se debe a una instancia cognitiva sino a una instancia vivencial.<sup>40</sup>

### Una aproximación semiótica al ritual

La conceptualización del ritual aparece en la intersección de la preocupación por dos órdenes, el de la estética y el de la praxis enunciativa en la cual se argumentan los contenidos axiomáticos de la tradición y la costumbre. La transformación del sujeto sometido al ritual no se realiza en un simple proceso de adquisición cognoscitivo sino por medio de la absorción del conocimiento de los *sacra*, esto es, el sujeto vaciado de sus condiciones

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 119-120. Greimas plantea una desproporción que existe entre el plano de la expresión y el plano del contenido, y hace una polarización hacia dos extremos: por un lado, una máxima economía de la expresión en correlación con una máxima apertura de las posibilidades de interpretación en el plano del contenido; por otro lado, “un plano de expresión pletórica” en correlación con “un plano del contenido exangüe, vacío de sentido”. Cfr. Greimas-Fontanille, “El bello gesto”, *op. cit.*, p. 42. Es un tema que habrá que desarrollar en otro momento en lo que se refiere a los símbolos rituales: el gesto efímero que abarca un cosmos entero, el objeto con un mínimo de propiedades expresivas que representa la plenitud de lo más sagrado, etc.

<sup>40</sup> Esta caracterización de la *metáfora de raíz* se basa en una comunicación verbal de Raymundo Mier.

estructurales previas al rito, al regresar a una condición de pro-sujeto, es llenado con los contenidos cognoscitivos a través de la exhibición, la acción y la instrucción. La absorción se da en un vínculo estrecho entre experiencia y conocimiento, entre lo estético y lo ético. El contenido estético no aparece aquí a modo de reacción a la normalización ética, como expone Greimas en “El bello gesto”, donde la acción estética se vincula estrechamente con lo subjetivo.<sup>41</sup> En el caso del ritual, lo estético se plantea como el fundamento de la construcción ética del universo, no cuestionado por la colectividad, o como la base de reconstrucción de este universo cuando los eventos de la vida cotidiana rebasan el orden cosmológico y lo transgreden, como es el caso de los ritos de aflicción.

La idea de absorción del conocimiento en la fase liminar pone en tela de juicio el carácter hacedor del sujeto. El sujeto actúa y obra en los estados estructurales extra-rituales, pero en el ritual, y en especial en la fase liminar, el sujeto se caracteriza por un no ser y un no hacer. Es a los objetos, los *sacra*, que les corresponde el papel hacedor, semejante a cuando Greimas analiza un breve texto sobre la experiencia estética del color de la oscuridad. “Mientras que en los textos de autores europeos es el sujeto el que tiene el papel activo [...] para el escritor japonés el objeto es lo ‘pregnante’; más aún: es el objeto el que exhala

<sup>41</sup> Vale mencionar que el *bello gesto* de Greimas coincide a grandes rasgos con la fase inicial del *drama social*, noción que Turner introduce en *Dramas, Fields and Metaphors*, *op. cit.*, pp. 23-59. El drama social se desarrolla según cuatro fases: la brecha que implica la ruptura con una norma social, la crisis que obliga a una toma de posición de los miembros de la comunidad, la tentativa de restauración de la paz social y la fase final que se caracteriza por el logro de la reconciliación de los partidos que se perfilaron en relación a la brecha o por el fracaso el cual llevaría a una escisión y puede implicar el éxodo de uno de los partidos en cuestión. La brecha es el acto constitutivo que inaugura el drama social. El *bello gesto* aparece como una infracción consciente contra la normatividad existente e inaugura una moral personal frente a la moral social. Según Turner, la ruptura puede ser producto de un acto calculado o también de un acto contingente o accidental. Independientemente de la presencia o ausencia de una intencionalidad, en la fase siguiente, la crisis, los actores sociales están obligados a tomar partido.

la energía del mundo, y dichoso es el sujeto cuando tiene la ocasión de encontrarlo en su camino.”<sup>42</sup>

En el esquema narrativo canónico, el hacer del sujeto realiza su transformación, sin embargo, el análisis que busca una aproximación a lo estético, tendrá que partir de la hipótesis de que es el no hacer el que realiza la transformación del sujeto.

El planteamiento de Peter Stockinger parece ofrecer una base metodológica para abordar este problema. Según el autor, el no hacer no es una negación categorial del hacer sino que “significa únicamente la ausencia del obrar”. “El hacer y el no hacer articulan las dos posibilidades del sujeto competente en relación al obrar.”<sup>43</sup> El autor distingue entre transformaciones *dinámicas* y *estacionarias*<sup>44</sup> y elabora una tabla exhaustiva de programas narrativos bajo tres criterios: la operación hipotáctica hacer o no hacer, el estado inicial conjunto o disjunto, y el estado final conjunto o disjunto. El resultado son ocho programas que constituyen las “formas simples y elementales de la acción”.<sup>45</sup> Los programas de “aparición del estado actualizado”<sup>46</sup> y “aparición del estado realizado”,<sup>47</sup> al parecer, pueden interpretarse como dos tránsitos sucesivos en la fase liminar, entendiendo ambos tránsitos bajo la operación hipotáctica del no hacer. Sin embargo, la caracterización del agente ritual ha mostrado que no se trata de un sujeto categorizado, del cual se trataría en la aproximación de Stockinger, ni tampoco de un sujeto que se mueve en una

<sup>42</sup> Greimas, *De la imperfección*, op. cit., p. 58. Cfr. también Jacques Fontanille y Claude Zilberberg, “Forme de vie” en *Tension et signification*, Bélgica, Mardaga, 1998, donde los autores llaman la atención sobre el hecho de que el esquema proppiano se presenta como el esquematismo de una ideología del hacer humano.

<sup>43</sup> Algirdas Julien Greimas y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, segundo tomo, Gredos, Madrid, 1991, pp. 200-201.

<sup>44</sup> Peter Stockinger, “Prolegómenos a una teoría de la acción” en Gabriel Hernández Aguilar (ed.) *Figuras y estrategias. En torno a una semiótica de lo visual*, Universidad Autónoma de Puebla y Siglo XXI, México, 1994, p. 152.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 154.

mera dimensión topológica de conjunción o disjunción con el objeto de valor. El sujeto no es un sujeto competente sino que el proceso ritual tiene la finalidad de construirlo. El neófito atraviesa una fase en la cual su ser y hacer se desintegran para quedar como material moldeable a partir del cual se construye su nuevo ser y hacer. Habría que imaginarse este material como un cuerpo que siente y cuyo sentir es la base para la construcción de un mundo signifiante. Se trata de un estado amorfo y, si, desde principio, he introducido para este estado las nociones de no ser y no hacer, ha sido en el sentido turneriano de un “NO frente a todos los asertos estructurales positivos” y también negativos. El neófito no es el hacedor de su rol social. La transformación por el no hacer conduce a una transformación del hacer mismo y presupone, según Turner, una transformación del ser.

Al referirse a las pruebas de iniciación en las sociedades africanas e indias, Greimas ofrece un planteamiento inverso que interpreta las pruebas como “tests del saber-hacer” donde el saber hacer es susceptible de “transformarse en saber-ser”.<sup>48</sup> Tanto Turner como Greimas enfocan el proceso ritual como la conjugación de dos transformaciones: cognoscitiva y óptica. Pero habría que preguntar si también está en juego un test del saber-no-hacer y saber-no-ser, en tanto que el neófito atraviesa una transformación en dos fases: desintegración de su ser estructural para convertirse en una especie de materia bruta sin clasificación, para luego ser “cultivado” como nuevo ser estructurado. La fase liminar implica un saber-no-hacer y saber-no-ser, la asunción de una renuncia a todo ser y hacer, una existencia indiferenciada, en otras palabras, la reducción a existencia sin más. Las nociones de no ser y no hacer en la fase liminar, por lo tanto, se entienden como el eclipse de todo ser y hacer. Hay una diversidad de comportamientos por parte del neófito, por lo demás obligados y sometidos a la autoridad de la tradición, pero estos comportamientos no son el hacer del mun-

<sup>48</sup> Greimas-Fontanille, “El bello gesto”, op. cit., p. 32.



do, no construyen el ser del mundo, sino que colocan al neófito en el lugar de un testigo: el ser del mundo y su ser propio se hacen presentes por medio de las acciones rituales.

Podemos suponer entonces que el ritual desconstruye el sujeto para dejarlo en la condición de un pro-sujeto. La reducción del sujeto a su condición de pro-sujeto crea una eminencia del objeto, mejor dicho, el pro-sujeto está inmerso en un mundo como puro horizonte, natural y social, y asiste a la emergencia de las figuras frente a las cuales se perfila como sujeto percibiente, asiste, pues, a la génesis de su propia individualidad y del sentido. El neófito participa “en el proceso del surgimiento de la significación”, el cual se entiende como un “‘surgir’, ‘aparecer’ o ‘ponerse en una posición’”.<sup>49</sup> El ser liminar o pro-sujeto, entonces, puede asociarse a la idea fenomenológica de una *existencia fenomenal del cuerpo*, un cuerpo en el mundo y orientado hacia el mundo desde una perspectiva no conceptual (no discreta), sumergido en un *fluir*, como decía Turner.<sup>50</sup>

En repetidas ocasiones Turner caracteriza la liminaridad como *posibilidad*<sup>51</sup> que permite pensar en una condición ontogénica, que puede reformularse semióticamente como un estado de “un mundo indiferenciado en el que las formas semióticas son *puras* virtualidades” o una “pura posibilidad de

<sup>49</sup> Marks, “Sensorialidad e individuación”, *op. cit.*, p. 189.

<sup>50</sup> Justamente, al retomar esta noción del *fluir* Turner considera necesario investigarla desde el ángulo de la fenomenología. Vale mencionar la vuelta que Turner expresamente realiza a lo largo de su obra a las propuestas filosóficas de Wilhelm Dilthey. Véase la introducción a *Vom Ritual zum Theater*, *op. cit.*, pp. 7-27 y Victor Turner, “Dewey, Dilthey and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience” en Victor Turner y Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1986, pp. 33-44: Turner retoma de Dilthey el concepto de experiencia o vivencia y hace énfasis sobre el hecho de que una experiencia no es un vivir cualquiera sino un evento vivido que está sometido a un proceso de significación y que encuentra su clausura en una expresión (el sentido expresado).

<sup>51</sup> Véase las citas anteriores de Turner y también, por ejemplo, *Das Ritual*, *op. cit.*, p. 125.

distinciones”.<sup>52</sup> La liminaridad como fase de transición del ritual, al igual que *communitas* como modelo social alternativo, se establecen como horizontes sobre los cuales se perfilan los estados estructurados, es decir, como horizontes a partir de los cuales estos estados resultan posibles, pero también son horizontes que emergen a partir de la ruptura con los estados previos estructurados. El proceso ritual, por lo tanto, comporta dos rupturas: en un primer momento, la fractura de lo cotidiano a partir de la cual se instaura el *fluir*, un continuo indiferenciado, y, en un segundo momento, la irrupción de las formas discretas.<sup>53</sup> Turner hace una caracterización antropológica de la ruptura que se realiza con el estado previo, a través de los ritos de separación. Los fragmentos citados de Larry Marks muestran el intento de conceptualizar el segundo momento de ruptura, lo cual se asocia aquí a la irrupción de las formas discretas en la fase liminar y no tanto en el rito de agregación que sería más bien la representación del proceso cumplido de diferenciaciones.

La fase liminar es una fase en la cual potencialmente todo es posible, por lo tanto se caracteriza por un alto grado de inestabilidad (el peligro que emana de los objetos sagrados y de los seres liminares; son contaminantes), aunque de hecho, en el ritual, la misma fase está sujeta a un alto grado de reglamentación

<sup>52</sup> Marks, “Sensorialidad e individuación”, *op. cit.*, p. 184. El autor designa este mundo indiferenciado como un continuo que es primero, frente a otro “mundo como inventario estructurado de valores, discontinuo y significativo” (p. 109). La noción continuo-discontinuo aparece aquí como equivalente a la noción indiferenciado-diferenciado y a la de no discreto-discreto donde habría que cuestionar el paralelismo entre los términos de lo discontinuo, lo diferenciado y lo discreto. Por otra parte, el autor maneja el término *discontinuo* también en el sentido de una irrupción de las formas discretas. Es éste el sentido que se adopta en el trabajo presente.

<sup>53</sup> En el ritual, estos dos momentos pueden aparecer como idénticos, en el caso donde la transición está marcado por un solo acto: pasar por debajo de un arco, por ejemplo. Por otra parte, puede tratarse de dos momentos distintos identificables de manera relativamente precisa, cuando la transición implica un proceso prolongado, el cual, en el análisis de un rito concreto, deberá conceptualizarse desde la aspeccualización temporal, espacial y actorial.

social para contrarrestar el surgimiento de lo azaroso y de lo inesperado. Es una fase en la cual la comunidad rompe con el estado de las cosas para construir el horizonte a partir del cual se instaura el nuevo estado de las cosas. Implica, por lo tanto, dos rupturas bajo dos temas: “un tema óntico” y “un tema gnoseológico”: 1) Llegar a no ser que va de lo diferenciado a lo indiferenciado y llegar a no saber que va de lo distinto a lo indistinto; 2) Llegar a ser que va de lo indiferenciado a lo diferenciado y llegar a saber (como competencia del hacer) que va de lo indistinto a lo distinto.<sup>54</sup>

Por lo tanto, habría que explicar semióticamente las dos rupturas. La pregunta es cómo se realiza la transformación de representación en presencia y cómo, la de presencia y representación.<sup>55</sup> La primera transformación implica una clausura, la clausura del mundo al cual el neófito pertenecía hasta entonces. El sujeto abandona el mundo y se abandona a sí mismo. La clausura comporta los aspectos terminativo e incoativo en cuanto que se abre a un campo de presencias a partir del cual se ejerce la segunda transformación. Ésta es interpretable bajo la perspectiva de una aspectualidad generativa: la semiosis surge a partir de una ruptura en el campo amorfo (sin cercanía ni distancia) de las presencias. Se instala un “punto de bifurcación” en el cual se articula una “primera operación semiótica” la cual “implica dos momentos interdependientes: una *separación* [...] y una *relación*”.<sup>56</sup>

Turner caracteriza al ser liminar por la ausencia de todas las formas y marcas distintivas; es un ser vivo y muerto y no vivo

<sup>54</sup> Véase Marks, “Sensorialidad e individuación”, *op. cit.*, p. 188. El autor plantea que el proceso de individuación comporta “un tema gnoseológico según el cual el conocimiento debe proceder de lo simple a lo complejo”. Sin embargo, si consideramos lo simple como producto de un procedimiento analítico, la categoría simple-complejo pertenece al pensamiento conceptual y cae fuera del mundo indiferenciado.

<sup>55</sup> Véase Marks, “Sensorialidad e individuación”, *op. cit.*, p. 184.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 187, 198.

y no muerto al mismo tiempo. La liminaridad aparece aquí como la presencia simultánea de los términos complejo y neutro. La liminaridad, por lo tanto es el lugar y “el modo de existencia de un sujeto operador anterior a sus primeros discernimientos”.<sup>57</sup> Es el horizonte óntico que se perfila más allá de los “topes límites que son las instancias *ab quo* y *ad quem*”, es la instauración de “un horizonte de tensiones”.<sup>59</sup> Greimas y Jacques Fontanille preguntan si la estructura elemental “procede de un término complejo susceptible de polarización, o de un término neutro, lugar de un encuentro binario irreconciliable”.<sup>60</sup> Propongo extender esta pregunta hacia la posibilidad de la copresencia de los términos neutro y complejo y cómo, a partir de esta copresencia, que parece una paradoja irresoluble, pueda darse la articulación de los términos polarizados. Al respecto, Per Aage Brandt distingue entre “evidencia” y “no pertenencia” como contrarios solidarios los cuales confluyen en la noción de un “ser evidencial”, donde la evidencia remite a las cosas sin predicados o a las revelaciones divinas, mientras que la no pertenencia, la alteridad radical, aparece como la no forma o el silencio.<sup>61</sup>

El estado fusional de la estesis se postula como “la precondición de toda significación” y se caracteriza por una “oscilación entre ‘atracción’ y ‘repulsión’”. Hay una “inestabilidad constitutiva”, una “agitación”, a partir de la cual se realiza el proceso de escisión.<sup>62</sup> Esta *inestabilidad constitutiva* la asocio a la noción turneriana de que tendencialmente todo es posible,

<sup>57</sup> Algirdas J. Greimas y Jacques Fontanille, *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*, Universidad Autónoma de Puebla y Siglo XXI, México, 1994, p. 11.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 12, 15.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>60</sup> Per Aage Brandt, “Quelque chose. Nouvelles remarques sur la véridiction”, *Nouveaux Actes Sémiotiques. Niveaux et stratégies de la véridiction*, PULIM, Universidad de Limoges, 1995, pp. 6, 7.

<sup>61</sup> Greimas-Fontanille, *Semiótica de las pasiones*, *op. cit.*, pp. 29, 30.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 34.

donde no será mera coincidencia que la oscilación entre atracción y repulsión, a su vez, converge con la conceptualización fenomenológica de lo sagrado, en especial, de lo “más sagrado”.

La inestabilidad comporta una amenaza hacia la dispersión (el peligro de lo sagrado), la cual requiere de la instancia de un observador como “prototipo de deber”<sup>63</sup> y garantía del proceso de transformación ritual. Al respecto, Turner caracteriza al ser liminar por su sometimiento a la autoridad total de la costumbre. Esta autoridad ejerce el control de la fase inestable para contrarrestar el azar y hacer surgir finalmente el estado de las cosas exigido por la tradición. Desde la perspectiva semiótica aparece como la instancia de la enunciación que ejerce la competencia discursiva, y como el observador cuya presencia es explícita y reconocida por el sujeto observado<sup>64</sup> (el ser liminar) la cual, sin embargo, no necesariamente desembocaría en un programa de simulación, ya que el neófito en el rito de transformación efectivamente se juega la vida, de lo cual dan cuenta las etnografías aunque, por otro parte, dentro de la propia antropología no faltan los expositores que analizan el ritual bajo la perspectiva de la simulación.

El sujeto sometido al ritual se mueve en el nivel narrativo y forma parte del enunciado. Si se quiere, su vida es des-narrada y vuelta a narrar desde un centro organizador. Reducido a un pro-sujeto recibe un ser y un saber como competencia del hacer y, de alguna manera, tendrá que asumir el papel de informador frente al observador que ostenta un hiper-saber.<sup>65</sup> El papel de informador, el sujeto sometido al ritual lo realiza en la fase de agregación donde públicamente se presenta como la nueva persona que llegó a ser. Es la fase de la articulación de los valores

<sup>63</sup> Algirdas Julien Greimas y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, primer tomo, Gredos, Madrid, 1990, pp. 114, 290.

<sup>64</sup> *Semiótica. Diccionario*, II, p. 180.

<sup>65</sup> Greimas-Fontanille, *Semiótica de las pasiones*, *op. cit.*, p. 42, *cfr.* también p. 26.

de la comunidad a la cual el sujeto pertenece, la cual presupone una “valencia [que] es una ‘sombra’ que suscita el ‘presentimiento’ del ‘valor’.”<sup>66</sup> Este presentimiento, justamente, se realiza por medio de la exhibición e instrucción de los *sacra* y los comportamientos rituales realizados en torno a éstos. Es ahí donde se da “el primer gesto [que] es un acto puro, el acto por excelencia: un discernimiento. El sujeto operador discierne una posición que delimita la zona de una categoría a partir de una sombra de valor.”<sup>67</sup> El discernimiento es el acto que lleva del “nivel de las precondiciones, que depende lo continuo” al “nivel semionarrativo, que depende lo discontinuo”.<sup>68</sup> Se realiza por medio de la presencia de un algo o un parecer que conlleva la promesa de un ser que está por descubrirse.<sup>69</sup> El misterio, entonces, se presenta como un parecer que remite a lo oculto. Por el secreto se opera la ocultación de la verdad y el reconocimiento de la verdad se opera por la revelación del secreto que, en sentido estricto, sólo es la ostentación del secreto, un acto mostrativo que hace ver la envoltura y que permite dar paso a una intuición.<sup>70</sup> Se trata de una “verdad epifánica”,<sup>71</sup> eso, ahí, como decíamos anteriormente.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>68</sup> Per Aage Brandt, “Quelque chose”, *op. cit.*, p. 3.

<sup>69</sup> *Cfr.* Roberto Flores, “Les jeux de la vérité dans l’interaction”, *Nouveaux Actes Sémiotiques. Niveaux et stratégies de la vérité*, PULIM, Universidad de Limoges, 1995, pp. 23-50. En cuanto al secreto, el autor se refiere a la modalización de los enunciados persuasivos e interpretativos. El destinatario de la persuasión manipula un saber y lo ofrece como secreto, mientras que el destinatario reconoce el secreto como tal, independientemente de la manipulación (p. 26). El secreto de la verdad aparece como lo oculto que puede revelarse. Desde el punto de vista generativo, se trata de ver el nacimiento de un signo a partir de la ocultación inicial (p. 36). El autor traza un recorrido que va del secreto de la verdad (necesario) por la ilusión del secreto y la verdad para llegar a la verdad del secreto (contingente). Agrega al respecto que el enunciatario no puede saber si su verdad corresponde a la del enunciadador (p. 38).

<sup>70</sup> Brandt, “Quelque chose”, *op. cit.*, p. 17.

<sup>71</sup> Véase “El bello gesto” de Greimas, donde el gesto justamente se introduce por una ruptura en el intercambio.

La obediencia del neófito a la autoridad tiene un segundo sentido que se refiere a su estado de transición o su reducción al fundamento de su vida: es un ser que no tiene voz, que no tiene palabra. Ya no tiene nombre y tampoco puede dar nombre a las cosas, tampoco a sí mismo. Si no hay palabra para devolver, tampoco hay ni significado, ni intercambio.<sup>72</sup> Donde no hay significado, no hay ni ideas claras, ni simples, ni precisas; esto supone reintegrarse al *espesor de la vida*, como diría Maurice Merleau-Ponty. El paso de la estructura a la fase liminar entonces equivale a suspender el sistema de significados, y el proceso ritual, la transición por la fase liminar, comporta la génesis de la significación, la construcción de “un mundo de formas significantes”.<sup>73</sup> En este proceso hay “un desplazamiento gradual

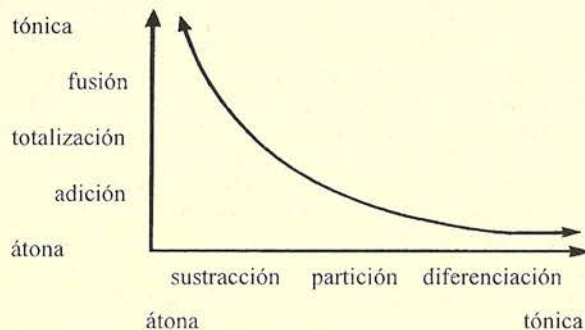
<sup>72</sup> Marks, “Sensorialidad e individuación”, *op. cit.*, p. 196.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 199. Para dar cuenta de este desplazamiento gradual, hay que conceptualizar la liminaridad en términos de la semiótica tensiva. La liminaridad, entonces, se entiende como una totalización que se realiza entre los polos de la fusión y la coexistencia, y el paso de la fase liminar a la de agregación corresponde a un proceso de partición que se efectúa entre los polos de sustracción y diferenciación, lo cual permite proponer tentativamente un cuadro de valores tensivos según su variación inversa. Si la propuesta es viable, el análisis de ritos concretos deberá ofrecer una tipología según los grados o valores tensivos. El cuadro de los valores tensivos en su variación inversa, se elaboró con base en las exposiciones metodológicas de Jacques Fontanille y Claude Zilberberg.

Valores tensivos: LIMINARIDAD-ESTRUCTURA (variación inversa)

INVISIBILIDAD ESTRUCTURAL:

copresencia de los términos complejo y neutro



desde un modo puramente estético de aprehensión hacia una comprensión racional y objetivante, una evolución concebida como coexistente con la individuación progresiva”.<sup>74</sup>

Como último punto quisiera retomar la idea inicial del proceso ritual como estructura temporal. Explicitado como esquema trifásico aparece como una mera sucesión cronológica de diferentes etapas. Sin embargo, la noción de liminaridad apunta hacia otra dimensión. Desde la perspectiva del tiempo puede entenderse como el intersticio entre dos duraciones, donde *duración* equivale al tiempo que transcurre. El intersticio es el tiempo detenido, la suspensión del tiempo cronológico, la copresencia de puntualidad y eternidad o el relámpago englobado por la eternidad. Al igual como la copresencia de los términos complejo y neutro, vida y muerte, ni vida ni muerte, también el movimiento del tiempo es una paradoja. Se establece una tensión entre temporalidad cronológica regida por una racionalidad cognitiva de causa y efecto, y un tiempo de la presencia regido por una racionalidad participativa o sensible de la profundidad y copresencia.<sup>75</sup> Por otra parte, la noción de liminaridad implica la existencia de una frontera, justamente la frontera entre vida y muerte, sobre cuya base podemos suponer un intervalo aspectualizado a partir de un movimiento doble entre retención y pro-tensión. Desde un punto de vista prospectivo, la operación con-

VISIBILIDAD ESTRUCTURAL: escisión de la categoría como relación de oposición complementaria entre dos términos La variación inversa de la curva de los valores tensivos, me parece, se aplica a las nociones turnerianas de lo liminoide y la oposición entre drama social y empresa social. Sin embargo, una decisión al respecto requiere de un trabajo analítico por separado. *Cfr.* Jacques Fontanille y Claude Zilberberg, “Forme de vie” en *Tension et signification*, *op. cit.*

<sup>74</sup> Jacques Fontanille, “Interstice et résistance dans *Feuillets d'Hypnos*: Une forme de vie chez René Char”, *Nouveaux Actes Sémiotiques: Des figures de discours aux formes de vie. A propos de René Char*, PULIM, Universidad de Limoges, 1996, pp. 39-40. Las dos racionalidades corresponden a diferentes relatos, la primera, a un relato desembragado, la segunda, a uno embragado. El esquema trifásico de separación-margen/limen-agregación, desde esta perspectiva, puede reformularse como un proceso de desembrague-embrague-desembrague.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 50.

siste en una mirada protensiva que instauro un umbral, y desde el punto de vista retrospectivo, la mirada retensiva instauro un límite.<sup>76</sup> Fontanille define el intersticio como el punto de divergencia entre protensión y retención.<sup>77</sup> El intersticio es el lugar de la negación modal: no deber ser, no deber hacer, no poder, no saber. La renuncia modal produce lo inaccesible y lo contingente.<sup>78</sup> El intersticio es la frontera donde opera la negación, zona de la extensión mínima y de la intensidad máxima, es el lugar de la estancia natural del hombre, lugar al mismo tiempo inhabitable.<sup>79</sup>

### Bibliografía consultada

- BERTRAND, Denis. "La justeza", *Morphé*, núms. 13-14, Universidad de Puebla, 1995-1996, pp. 49-70.
- BRANDT, Per Aage. "Quelque chose. Nouvelles remarques sur la véridiction", *Nouveaux Actes Sémiotiques. Niveaux et stratégies de la véridiction*, PULIM, Universidad de Limoges, 1995, pp. 3-21.
- CASTILLO ROJAS, Alma Yolanda; Elisa y Juan Huerta Calderón. "Entre semiótica y antropología: el rito de ofrenda a los volcanes", *Morphé*, núms. 13-14, Universidad Autónoma de Puebla, 1995-1996, pp. 319-354.
- FINOL, José Enrique y Karelis Fernández. "Socio-semiótica del rito: predominio de lo femenino en rituales funerarios en cementerios urbanos", *Morphé*, núms. 13-14, Universidad Autónoma de Puebla, 1995-1996, pp. 303-318.
- FLORES, Roberto. "Les jeux de la véridiction dans l'interaction", *Nouveaux Actes Sémiotiques. Niveaux et stratégies de la véridiction*, PULIM, Universidad de Limoges, 1995, pp. 23-50.
- FONTANILLE, Jacques. "El absurdo como forma de vida", *Morphé*, núms. 13-14, Universidad de Puebla, 1995-1996, pp. 149-179.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 60.

- . "Interstice et résistance dans *Feuillets d'Hypnos*: Una forme de vie chez René Char", *Nouveaux Actes Sémiotiques: Des figures de discours aux formes de vie. A propos de René Char*, PULIM, Universidad de Limoges, 1996, pp. 31-61.
- . "Las formas de vida", *Morphé*, núms. 13-14, Universidad Autónoma de Puebla, 1995-1996, pp. 9-28.
- FONTANILLE, Jacques y Claude Zilberberg. "Forme de vie" en *Tension et signification*, Bélgica, Mardaga, pp. 251-168.
- GREIMAS, Algirdas J. *De la imperfección*, Universidad Autónoma de Puebla y FCE, México, 1990.
- y J. Courtés. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, dos tomos, Gredos, Madrid, 1990-1991.
- y Jacques Fontanille. "El bello gesto", *Morphé*, núms. 13-14, Universidad Autónoma de Puebla, 1995-1996, pp. 29-48.
- . "Introducción" y "La epistemología de las pasiones" en *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*, Universidad Autónoma de Puebla y Siglo XXI, México, 1994, pp. 9-95.
- KEANE, Teresa M. "La 'trampa': una forma de vida semiótica", *Morphé*, núms. 13-14, Universidad de Puebla, 1995-1996, pp. 71-93.
- LANDOWSKI, Eric. "Formas de la alteridad y estilos de vida", *Morphé*, núms. 13-14, Universidad Autónoma de Puebla, 1995-1996, pp. 95-147.
- MARKS, Larry R. "Sensorialidad e individuación. Puntos de vista en torno a una trayectoria cognoscitiva en Semiótica", *Morphé*, núms. 13-14, Universidad Autónoma de Puebla, 1995-1996, pp. 181-214.
- MEI ALVES de Oliveira, Ana Claudia. "En busca de la significación: los sentidos. Imbricación de la estética en la semiótica", *Morphé*, núms. 13-14, Universidad Autónoma de Puebla, 1995-1996, pp. 355-366.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1994.
- STOCKINGER, Peter. "Prolegómenos a una teoría de la acción" en Gabriel Hernández Aguilar (ed.) *Figuras y estrategias. En torno*

a una semiótica de lo visual, Universidad Autónoma de Puebla y Siglo XXI, México, 1994, pp. 143-174.

TURNER, Victor. *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Campus Verlag, Frankfurt am Main y Nueva York, 1989.

———. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1974.

———. *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1980.

———. *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Edition Qumram im Campus Verlag, Frankfurt am Main y Nueva York, 1989.

——— y Edith Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, Nueva York, 1978.

——— y Edward Bruner. *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1986.

VAN GENNEP, Arnold. *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Campus Verlag, Frankfurt am Main y Nueva York, y Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1986.