

EL TIEMPO RITUAL

THE RITUAL TIME

María Luisa SOLÍS ZEPEDA

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

semioticabuap@hotmail.com

Resumen: Desde la semiótica contemporánea -de corte estructural- propongo considerar tres tiempos que interactúan en el ritual: el de la existencia (tiempo cronológico), el de la experiencia (tiempo vivido) y el de la velocidad de la acción (lentitud y celeridad) o *tempo* y su duración. Para sostener esta propuesta he analizado y contrastado dos prácticas religiosas del mundo hispánico: el ritual de los disciplinantes de san Vicente de la Sonsierra (España) y el de la hermandad de penitencia de Taxco, Guerrero (México).

Abstract: From the contemporary semiotic studies -with a structural orientation- I propose to consider three times interacting in the ritual: the existence (chronological time), the experience (lived time) and the velocity of action (slowness and speed) or *tempo* and its duration. To support this proposal I have analyzed and contrasted two religious practices of the Hispanic world: the ritual of the penitents of San Vicente de la Sonsierra (Spain) and the brotherhood of penance in Taxco, Guerrero (Mexico).

Palabras clave: Tiempo. Religión. Ritual. Semiótica. La Hermandad de Penitencia. Taxco. México.

Key Words: Time. Religion. Ritual. Semiotic. La Hermandad de Penitencia. Taxco. México.

1. PRESENTACIÓN

El presente trabajo tiene como antecedente una investigación que inicié en 2010, a partir de uno de los módulos temáticos del Seminario de Estudios de la Significación en la Universidad Autónoma de Puebla, el cual tuvo como tema central la experiencia liminar en el ritual¹. La pesquisa, en una primera etapa, se centró en el problema del tiempo y el *tempo* en un ritual específico, a saber, el de penitencia de los disciplinantes de san Vicente de la Sonsierra (La Rioja, España). De lo que se trató, en aquella ocasión, fue considerar en el ritual un complejo compuesto de diversas categorías o regímenes temporales significantes: por un lado, el tiempo histórico-social (aquel que proviene de la convención) y el tiempo experimentado o sentido (subjetivo) y, por el otro, el tiempo propio de la acción, la velocidad –o *tempo*- y su duración. A los dos primeros la semiótica los ha llamado tiempo de la existencia y tiempo de la experiencia, respectivamente. El tejido de estos diferentes tiempos constituye la singularidad del tiempo ritual. Estas primeras indagaciones que tuvieron su base en la semiótica contemporánea de corte estructural y en las propuestas de la antropología simbólica, me permitieron inscribirme, más adelante, en una investigación colectiva que tuvo como tema directriz, las formas de la lentitud². Ahora bien, ahí mi apuesta fue considerar a la lentitud como la velocidad característica de la acción de ciertos rituales en los que se busca retardar el objetivo. Este retardamiento produce en los sujetos protagonistas del ritual una distensión o alargamiento temporal que les permite, así, la capacidad de reflexión y lucidez necesaria para el buen término y eficacia del ritual mismo.

Y fue finalmente y a partir de la noción de *praxis enunciativa* (Fontanille y Zilberberg, 2004: 161), que pude avanzar en la problemática planteada –el tiempo y el *tempo* (lentitud y celeridad) en el ritual- y observarla en una práctica ritual más de la misma tradición y ámbito religioso, pero de otro espacio geográfico³, con el fin de comprobar o refutar el valor heurístico de mi propuesta. Así, lo que presento a continuación –resultado de la

1 Seminario de Estudios de la Significación. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Módulo “La experiencia liminar”. Septiembre-diciembre de 2010 a cargo de María Luisa Solís Zepeda y Raymundo Mier Garza.

2 Esa investigación, que estuvo a cargo de Blanca Alberta Rodríguez y Luisa Ruiz Moreno, dio como resultado la edición de dos números consecutivos de la revista *Tópicos del Seminario. Revista de Semiótica* (Programa de Semiótica y Estudios de la Significación. Universidad Autónoma de Puebla), números 26 y 27 bajo el título, justamente, de “Formas de la lentitud” I y II. En el segundo volumen aparece mi artículo (en co-autoría con J. Fontanille) titulado “El sosiego ritual”, pp. 15-34

3 Si admitimos que uno de los primeros rasgos distintivos de todo ritual es su carácter cíclico pues se repite cada cierto tiempo aunque nunca de la misma forma, la repetición y la singularidad nos hace posible pensar, no en un ciclo cerrado circunferencial, sino en una especie de espiral que retorna y se transforma al mismo tiempo. Así se explicaría la inserción del ritual en el devenir histórico y su incidencia en otras prácticas significantes.

segunda etapa de mi investigación- es una reflexión y análisis del ritual de la Hermandad de Penitencia de la población de Taxco Guerrero en México⁴.

Para esto partiré de los resultados obtenidos previamente en la etapa temprana de la investigación y me basaré una vez más en el trabajo antropológico simbólico-interpretativo de Victor Turner (1980 y 1988), la reformulación semiótica que Ingrid Geist hace del ritual (1999 y 2005) y la visión compleja que la semiótica contemporánea -especialmente la tensiva y la del cuerpo- tiene sobre la noción de tiempo en sus diferentes regímenes.

2. EL RITUAL

En la primera etapa de la investigación general que he realizado y de la cual ya he hablado brevemente, retomé las nociones fundamentales que V. Turner propone sobre el ritual. Podemos considerar, así, que el ritual es una conducta formal prescrita, una serie de acciones en un espacio y tiempo determinado que tienen como objetivo transformar la identidad de los individuos, su Ser, y la estructura social a la que pertenecen. El ritual se relacionaría, en general, con el mundo de lo sagrado y con los diversos mitos de origen de las culturas.

Para Turner, todo ritual tradicional (vs. el ritual de las sociedades modernas) se estructura en tres etapas: la de separación, la de margen y la de agregación. En la primera etapa, los participantes del ritual ("pasajeros", "instructores" y "observadores")⁵, realizan una serie de acciones o llevan a cabo ciertas prohibiciones (utilizando símbolos o *sacra*) que delimitan gradualmente el ritual, alejándolo de la vida social (*status quo*) y de la cotidianidad. En la segunda etapa, también llamada liminar, por ser el gozne entre las otras dos, se anula completamente la estructura social, se pierde la identidad de los actores del ritual y se detiene el tiempo y el espacio. En este momento se lleva a cabo la transformación que es señalada mediante un acto confirmatorio. Finalmente, en la tercera etapa, los actores del ritual, sobre todo los "pasajeros" (protagonistas) se reinscriben en la vida social adquiriendo una nueva identidad y un nuevo rol y haciendo sufrir una transformación a la totalidad de la estructura social.

Podríamos decir, que el ritual emerge desde un "fondo" y se delimita, pero que ese "fondo" no sólo lo sostiene sino que lo hace posible. Así, el ritual se opone a la estructura

4 Los resultados parciales fueron presentados en 2013, en el XV Congreso del AES, "Semiótica e Historia. Sentidos del tiempo" en Burgos, España.

5 Los pasajeros son los protagonistas del ritual y por ende de la transformación. Los instructores son los que prescriben acciones o las prohíben, instruyen a los pasajeros y controlan el rol de los observadores. Los observadores, finalmente, son los participantes secundarios del ritual.

social que le ha dado origen, pero interactúa con ella, la confronta y la pone, finalmente, en crisis. De aquí que Turner considere todo ritual como una antiestructura (Turner, 1988).

Para la semiótica de corte estructural, el ritual es una práctica significativa muy compleja, pues hay una interrelación entre diferentes sustancias sensibles (palabras, gestos, movimientos corporales, desplazamientos espaciales), una singular integración entre diversos conjuntos significantes (signos, textos y escenas) y un distinto ajuste entre actores, roles, espacios, tiempos, acciones, accidentes y pasiones.

3. REGÍMENES TEMPORALES Y TEMPO EN EL RITUAL

Varias observaciones acerca del problema del tiempo en el ritual se nos imponen. La primera es que todo ritual –al ser cíclico- es iterativo, se repite a lo largo de grandes periodos temporales y sin embargo, cada vez posee singularidades. Es esta repetición en el tiempo la que hace que el ritual forme parte del devenir histórico y juegue un papel en él. El ritual es, en su emergencia y singularidad, un “ahora” pero inmerso en el fluir temporal.

Una segunda observación es el hecho de que el ritual no es una práctica de la cotidianidad, del día a día –al contrario de ciertas prácticas rutinarias (Leone, 2009)-, sino que se constituye como un espacio y un tiempo singular bien delimitado y extraordinario, único. Ahora bien, de acuerdo a estas puntualizaciones, podemos afirmar que a pesar de su singularidad, el ritual está inmerso en el tiempo histórico, en su devenir, como una aparición cíclica y constante y que se inscribe, el mismo tiempo, en el espacio y tiempo social, cronológico, medible, categorizable. El ritual, es entonces, tanto singular como histórico y social. Pero ¿en qué consiste, entonces, la peculiaridad del tiempo ritual? Es en su delimitación procesual y en sus diferentes etapas, que el ritual se empieza a caracterizar singularmente, poniendo entre paréntesis esos otros tiempos a los que hemos hecho referencia, el histórico y el social. De esta manera, el ritual posee intrínsecamente un complejo temporal único, constituido tanto por el tiempo cronológico (histórico-social) del que parte, como por el tiempo sentido (experimentado) por los actores de él. La relación de estos dos tiempos, el de la existencia y el de la experiencia, conforma un nuevo tiempo tanto iterativo como cíclico, grupal e individual, convencional y subjetivo.

Como hemos señalado antes, a lo largo del proceso ritual y sus tres etapas, se van desarrollando acciones prescritas y programadas que poseen también su propio tiempo interno y que, según su formulación verbal, nos pueden indicar un estado de desarrollo, ya sea como inicio, como progresión o como conclusión. A su vez, las acciones, según su modo de desarrollo, conllevan una velocidad, un *tempo*.

La velocidad, ya sea lenta o rápida, es evaluada según la acción de la que se trate, el fin al que lleve y el sujeto que la observe o experimente. Así, por ejemplo, el “caer” difícilmente puede ser evaluado como rápido o lento a diferencia del “bailar” que se valora según el tipo de baile de que se trate (convención) o el “comer” que sería rápido o lento según el deseo de retardar o anticipar la saciedad.

Una forma más de considerar el *tempo* es como velocidad sentida y relacionada con los estados del alma. Una acción puede ser experimentada como rápida o lenta según las expectativas del sujeto. Por ejemplo, una acción considerada como rápida puede producir el alivio o el desencanto del “ya”, mientras que una lenta puede producir la desesperación o la serenidad, el sosiego del “aún no” (Zilberberg, 2006: 88). En el caso del ritual, la dominancia de cualquiera de estas velocidades –o incluso de su coexistencia– dependerá de la etapa del proceso, del tipo de acción y del objetivo buscado. Celeridad y lentitud son, entonces, los términos de la categoría englobante de la velocidad, que no es otra cosa que un modo de hacer, pero también de sentir el propio tiempo, ya sea como largura o como acortamiento, es decir, con una cierta duración.

Nuestra hipótesis general es que en la etapa de separación del ritual, además de interactuar el tiempo de la existencia y el de la experiencia, hay un *tempo* que tiene como objetivo retardar la finalidad del ritual, aplazar, tal vez, el estado liminar y por lo tanto la transformación fundamental o la etapa de agregación, es decir, la restauración del estado de cosas. De esta manera, lo que predominaría en la etapa de separación del ritual, sería la lentitud.

4. LAS PRÁCTICAS DE FLAGELACIÓN EN EL MUNDO HISPANO

4.1 LOS DISCIPLINANTES DE SAN VICENTE

En esta investigación, y apegándome a mi línea de reflexión y análisis general (el discurso religioso), he tenido como objeto de estudio, en primer lugar, un ritual tradicional del ámbito cristiano católico, el de penitencia de los disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra en la Rioja, España (Solís y Fontanille, 2012). Este ritual, tanto por su antigüedad como por su vigencia –así como su registro en diferentes fuentes– es representativo del problema que nos ocupa⁶, pero sobre todo es característico del papel que el cuerpo juega en la práctica ritual, pues se trata del cuerpo como el sitio donde convergen todos los tiempo de los que hemos hablado, es decir, se trata del cuerpo-tiempo.

6 Se cree que este ritual se lleva a cabo desde la Alta Edad Media, sin embargo hay registros de él desde 1551.

Daremos a continuación, brevemente, las características generales de este ritual y los resultados que nos arrojó su análisis para, después, contrastarlo con el ritual de la Hermandad de Penitencia en Taxco Guerrero en México, para ver si la lentitud juega el mismo papel protagónico y si presenta el mismo correlato afectivo.

Veamos, las diferentes prácticas de disciplina tienen como objetivo mortificar el cuerpo en beneficio del alma, a favor de su salvación, en el caso de la flagelación se busca imitar el sufrimiento corporal y anímico que, según los evangelios bíblicos, padeció Cristo camino a su crucifixión (*Imitatio Christi*). Así, aunque el ritual de los disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra se lleva a cabo cuatro veces al año, a nosotros nos interesan sólo dos de ellas, el jueves y el viernes de la llamada semana santa católica, pues son las que se relacionan más explícita y directamente con su mito de origen, con la pasión de Cristo.

Este ritual se enmarca en una procesión, es decir, en un culto exterior y público, en el que acciones básicas son compartidas, por ejemplo la marcha y el rezo. La procesión atraviesa, así, la población e integra tanto a sus habitantes, como al espacio profano en el que usualmente viven.

Este ritual está a cargo de la Cofradía de la Santa Vera Cruz, compuesta a su vez, por seglares llamados “picados”, que son los disciplinantes; acompañantes que van custodiando a los disciplinantes; y los prácticos, que se encargan de realizar una acción determinada sobre el cuerpo de los disciplinantes, en este caso se ocupan de picarlos.

Las acciones que realizan los disciplinantes, en grupos de veinte, son: caminar uniforme y con pasos cortos acompañando la procesión mientras balancean la madeja (flagelo hecho de hilos de lino) entre sus piernas y se golpean la espalda rápidamente y con fuerza. A veces caminan hacia atrás. Cuando el acompañante considera pertinente sugiere al disciplinante detener la marcha, este se detiene sin dejar de golpearse, se detiene y se hinca para recibir los seis piquetes del práctico que hacen sangrar la espalda magullada y, hasta ese momento, no herida. El disciplinante toma una nueva madeja y se golpea para que esta absorba la sangre que ha brotado y hace una oración, mientras otro disciplinante toma su lugar.

Ahora bien, las conclusiones generales a las que pude llegar, en esta primera parte de la investigación y a partir del análisis de este ritual, son las siguientes:

- a. El ritual que he descrito se sostiene por diversos ritmos, manifiestos en diversas sustancias sensibles, que le dan cierta homogeneidad y continuidad al ritual: el rezo, la marcha, el balanceo de los cuerpos de los disciplinantes, los golpes. Cada una de estas acciones es la repetición de acentos e intervalos y figurativiza el tiempo social, lineal y medible.
- b. Los disciplinantes, protagonistas de este ritual, presentan y experimentan, un singular *tempo* pues caminan lentamente a pasos cortos mientras se flagelan con golpes

rápidos e intensos; a veces avanzan de espaldas –simbolizando la ralentización del tiempo- para, finalmente, detenerse y recibir los llamados piquetes. Dos velocidades coexisten la celeridad y la lentitud.

- c. Para un observador las acciones de los disciplinantes se van haciendo cada vez más lentas hasta detenerse. Se trata de un *tempo* observado y evaluado socialmente.
- d. Para los disciplinantes mismos, se conjuga el tiempo social, el tiempo vivido y la velocidad de la acción, el *tempo*. Así, el cuerpo que percibe y diferencia el tiempo, el cuerpo percibiente, regido aún por la inteligibilidad, no permanece a lo largo del ritual pues el cuerpo carne, ese que siente en carne viva, se hace también presente (Fontanille, 2008). El trabajo de ambas velocidades –celeridad y lentitud- al unísono lleva al disciplinante casi al paroxismo (Zilberberg, 2000: 31). Así se explica la presencia del acompañante del flagelante, que va controlando la velocidad de las acciones y no permite que el disciplinante caiga en un estado de arrebato.
- e. Cada tiempo posee su correlato afectivo. La lentitud, al ser una extensión del tiempo, dilata el alma produciendo el sosiego necesario a la reflexión y la lucidez que en este caso conduce al arrepentimiento y la salvación.

Ahora bien, estas consideraciones generales ¿pueden ser observadas de la misma manera en otros rituales, al menos en aquellos del mismo ámbito y cultura? Creemos que sí. Un claro ejemplo de esto es el ritual de la Hermandad de Penitencia en Taxco Guerrero en México.

4.2.LA HERMANDAD DE PENITENCIA EN TAXCO

Sabemos de la incidencia obvia de la cultura española sobre la mexicana por medio de la conquista. En términos semióticos esta incursión se explica por el proceso de *praxis enunciativa* y más específicamente con las nociones de *praxema* y *ocurrencia*, tal como lo he señalado al inicio de este trabajo.

Los diferentes rituales y las prácticas penitenciales y flagelantes en el ámbito cristiano católico, “cristalizaron” muchas de sus formas semióticas, haciendo que permanecieran o se insertaran en una red más amplia de manifestaciones significantes. Esas formas cristalizadas y fijas por el uso constante, y que no son otra cosa que *praxemas*, pueden ser convocadas y actualizadas, pueden *ocurrir* de nuevo. Así se explicaría el contacto entre dos rituales del mismo ámbito, no sólo por su cercanía temporal o su encuentro físico, sino por su contacto afectivo, ético y estético.

Veamos ahora las peculiaridades del ritual mexicano al que hemos hecho referencia. Las prácticas de penitencia y flagelación en la ciudad de Taxco Guerrero en México datan de 1598, según la primera vez que son mencionadas en archivos históricos y

parroquiales. Es en 1685 en que aparece el primer registro oficial de la Cofradía que en 1954 se constituyó como Hermandad⁷.

Las diversas prácticas de penitencia que lleva a cabo la Hermandad –que reciben otros subtítulos según la parroquia a la que se adhieren sus miembros- se realizan a lo largo de 40 días antes de la llamada semana santa, siendo los días más importantes el jueves y viernes de esa semana. Nosotros aquí nos centraremos en el ritual inserto en la procesión que va de la noche del jueves a la madrugada del viernes, no sólo por ser la más importante, sino porque es la única en la que participa la Hermandad completa.

La Hermandad de Penitencia, como actualmente se le conoce, se compone de tres grupos: los encruzados (figura 1), los flagelantes (figura 2) y las ánimas (figura 3). Y si el ritual de flagelación hispano es eminentemente masculino, el ritual mexicano tiene en las ánimas su participación femenina.



Figura 1. Encruzados



Figura 2. Flagelantes



Figura 3. Ánimas

La vestimenta de los integrantes de la hermandad es similar. En el caso de los hombres es una falda negra amarrada con un grueso cinturón de crin de caballo llamado cabresto y una capucha (capirote) del mismo color. Las mujeres llevan un vestido negro completo y la misma capucha. Este tipo de vestimenta conserva, como en el caso de los disciplinantes de San Vicente, el anonimato y oculta el estatus social o económico de los participantes, características de los “pasajeros” del ritual.

Los encruzados llevan amarrado en la espalda –con una cuerda enredada en espiral que pasa por brazos y boca- un rollo de 144 varas de zarza con espinas. En cada mano llevan una vela. Los flagelantes, a su vez, llevan en brazos al frente del cuerpo, una cruz de madera de 60 kilos, un rosario y un flagelo hecho de crin de caballo y rematado con clavos. Finalmente las ánimas, llevan velas o cruces en las manos y llevan los pies encadenados. Durante todo el ritual llevan el cuerpo encorvado hasta casi tocar el suelo.

⁷ Nos hemos basado en dos fuentes: Jaime Castrejón Díez (2008), *La semana Santa en Taxco*, y Sinesio R. Moctezuma (1998). *Monografía histórico-geográfica de Taxco de Alarcón Guerrero y sus leyendas*.

Como hemos dicho, el ritual de la Hermandad que más nos interesa es el que va del jueves al viernes santo. La procesión se da hacia la media noche, dura cinco horas aproximadamente, más las horas en que los penitentes hacen guardia en diferentes parroquias. El recorrido inicia en la Iglesia de las Santa Veracruz, recorre la ciudad y regresa al punto de partida. La procesión va acompañada del rezo de los feligreses y de la melodía corta y repetitiva de un tambor y una chirimía. Cuarenta Cristos van demarcando el espacio y los diferentes grupos de participantes, entre ellos los miembros de la Hermandad. La procesión avanza con dificultad por las características de las calles de la población, que son pronunciadamente empinadas, angostas y empedradas.

Esa dificultad en el andar, se pronuncia aún más en los miembros de la hermandad: el capirote y la oscuridad de la noche no dejan ver bien el camino, por eso se han puesto piedras blancas que lo indican y los acompañantes ponen frente a los ojos de los penitentes un pañuelo blanco que sacuden. Otro obstáculo es la penitencia misma: cargar la cruz o el rollo de espinas, o ir atadas de pies y con el cuerpo totalmente encorvado. Constantemente la procesión se detiene, los penitentes rezan y los flagelantes se golpean.

Este ritual es sincretismo de las prácticas penitenciales españolas, de las prácticas inquisitoriales (el vestuario y la música) y de las prácticas de autocastigo de las culturas indígenas (las espinas).

Los diferentes actores del ritual tienen como objetivo expiar los pecados propios y de la comunidad, cometidos durante el resto del año, buscan, así, imitar a Cristo no sólo en el sufrimiento corporal y anímico, sino en su misión como salvador.

El fluir de la procesión, el rezo, la marcha y su recorrido circular indican el paso continuo del tiempo y el retorno del ritual, es decir, el devenir.

Los grupos de miembros de la Hermandad, la demarcación de los Cristos y las pausas y acentos de la chirimía establecen un ritmo de la procesión.

En el ritual de los flagelantes de san Vicente encontramos que el tiempo social y el ritmo se relacionaban de una manera muy peculiar con el tiempo de las acciones de los flagelantes que eran al mismo tiempo, lentas y rápidas. En el caso del ritual de la Hermandad en Taxco todas las acciones parecen ser lentas y ralentificarse aún más hasta la detención del fluir mismo de la procesión. En esos instantes de detención sólo hay oración y los golpes, también lentos, de los flagelantes que detenidos se hincan. Como si los golpes, no rápidos ni intensos pero sí hirientes, fueran una especie de latido que marca un ritmo que aún queda y que es el que permite un "repunte" o una "detención de la detención" (Zilberberg, 1988), para seguir.

La procesión parece larga, dilatada en cuanto tiempo y espacio. Las acciones son lentas y pausadas. El dolor del cuerpo parece extenderse también. No hay algo que alivie rápidamente el sufrimiento como en el caso de los disciplinantes de san Vicente,

que se dejan picar, para este fin, la espalda dañada. El dolor tanto de los encruzados, los flagelantes y las ánimas de Taxco, se prolonga.

Si seguimos la propuesta de que cada tiempo posee su correlato afectivo, y si en este ritual predomina la lentitud, el alma se dilata, tal como hemos visto, encontrando el sosiego y la tranquilidad necesaria para la reflexión y el análisis. Pero una evidencia se nos impone, el cuerpo también se dilata, el “aún no” característico de la lentitud afecta al cuerpo, el dolor se prolonga y si bien, el penitente en este caso no llega al borde del paroxismo, debilita progresivamente y casi hasta el desmayo su propio cuerpo, sumergiéndose al sujeto en un estado peculiar, en una anestesia lúcida.

5. BALANCE

Hemos podido observar cómo interactúan dos regímenes del tiempo, el de la existencia y el de la experiencia, para producir un tercer tiempo que sería el tiempo ritual (Bertrand y Fontanille, 2006). Hemos visto, también, que dentro del tiempo de la experiencia, es decir, el tiempo sentido, puede haber una velocidad que caracterizaría a la acción, un *tempo* rápido o lento que adelanta o retarda la finalidad de la acción y que posee su correlato afectivo, constriñendo o alargando no sólo el tiempo, sino el espacio, tanto del alma como del cuerpo. Los rituales de los que nos hemos ocupado son atravesados tanto por la lentitud como por la celeridad. En el ritual de los disciplinantes de san Vicente trabajan ambas velocidades, destacando la lentitud. En el caso del ritual de la Hermandad, la lentitud cobra protagonismo desde el principio, quedando la celeridad casi desdibujada, prolongando la espera, el “aún no” y el dolor y adoptando el “apresúrate lentamente”.

Ahora bien, estas prácticas a las que nos hemos acercado y que son, de alguna manera, una configuración semiótica en la que se expresa la lentitud, construyen una ética que fomenta un hacer analítico por medio del sufrimiento, finalmente un hacer y un ser en el mundo. Todo esto no sería otra cosa que una forma de vida.

Falta, ahora, considerar el proceso ritual completo y las otras etapas –la liminar y la de agregación- y dilucidar una posible sintagmática espacio-temporal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERTRAND, D. y FONTANILLE, J. (eds.) (2006). *Régimes sémiotiques du temps. La flèche brisée du temps*. Paris: PUF.
- CASTREJÓN Diez, J. (2008). *La semana Santa en Taxco*. Taxco: JM.
- FONTANILLE, J. (2001). *Semiótica del discurso*. Lima: Universidad de Lima.
- FONTANILLE, J. y C. Zilberberg (2003). *Tensión y significación*. Lima: Universidad de Lima.

- SOMA Y SEMA (2008). *Figuras semióticas del cuerpo*. Lima: Universidad de Lima.
- GEIST, I. (1999). "La liminaridad del rito: un proceso de transformación óptica". *Tópicos del Seminario* 1, 115-140.
- ____ (2005). *Liminaridad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*. México: INAH.
- LEONE, M. (2009). "Ritual and Routines". En *The Metamorphosis of Rituals*, Rita Bruzgiene (ed.), 1-8. Vilnius: University of Vilnius.
- MOCTEZUMA, Sinesio R. (1998). *Monografía histórico-geográfica de Tasco de Alarcón Guerrero y sus leyendas*. México: Reséndiz.
- SOLIS Zepeda, M. L. y FONTANILLE, J. (2012). "El sosiego ritual". *Tópicos del Seminario* 27, 15-34.
- TURNER, V. W. (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.
- ____ (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- ZILBERBERG, C. (1988). *Raison et poétique du sensible*. Paris: PUF.
- ____ (2000). *Ensayos sobre semiótica tensiva*. Lima: FCE.

Recibido el 1 de junio de 2015.

Aceptado el 30 de septiembre de 2015.