

Semiótica del ritual* territorial contemporáneo en los aeropuertos**

The Semiotics of Contemporary Territorial Ritual in Airports

Alexander Mosquera***

Resumen

A pesar del desolador panorama que presentaba Geertz en *Los usos de la diversidad* (1996) respecto a la difuminación de la diversidad en el campo de la Antropología, en vista de que ya prácticamente no quedarían “sociedades exóticas” para estudiar, lo cierto es que en el mundo contemporáneo se han colado muchos mitos y ritos de las llamadas sociedades semi-civilizadas. Uno de ellos son los rituales territoriales que hoy día ocurren en el ámbito de los aeropuertos, los cuales son explicados en este trabajo como ritos de paso propios de este no lugar (Augé, 2000), desde la perspectiva de la Semiótica de la Cultura de Lotman (1996, 1998 y 1999). Se parte del esquema propuesto por Van Gennep (1984, 2008) para los ritos de paso y se utiliza la técnica etnográfica de la observación participante (Mauss, 1947; Guber, 2006; Kottak, 2007), con el fin de describir dicho ritual territorial. Entre las conclusiones se tiene que los aeropuertos funguen como una semiosfera donde se reescriben los antiguos ritos de paso de un territorio a otro, proceso en el que se ponen en marcha mecanismos de traducción que persiguen

Recibido: Noviembre 2010 • Aceptado: Diciembre 2010

* En esta investigación se asume la noción de *ritual* para indicar la secuencia o conjunto de ritos que, en este caso, ocurren en los aeropuertos.

** Una ponencia sobre esta investigación fue presentada en el VI Congreso Venezolano Internacional de Semiótica *Nuevas Formas de la comunicación: Escrituras, cuerpos e imágenes*, realizado del 14 al 16 de julio de 2010 en la Universidad de los Andes -Trujillo (Venezuela). La misma se tituló *Semiótica del ritual territorial contemporáneo: Los ritos de paso en los aeropuertos*.

***Universidad del Zulia. Facultad de Ciencias. Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas (LISA). Maracaibo, Venezuela. Correo electrónico: aledjosmos@gmail.com, amosquera@fec.luz.edu.ve

mitigar la tensión natural entre los mundos “profano” (el del visitante visto por el *Otro*) y “sagrado” (el del visitado visto por *sí mismo*).

Palabras clave: Ritos de paso, ritual territorial, Semiótica de la Cultura, semiosfera, traducción.

Abstract

Despite the desolate perspective presented by Geertz in *Los usos de la diversidad* (*The Uses of Diversity*) (1996) regarding the blurring of diversity in the field of anthropology since there are practically no “exotic societies” left to study, what is certain is that many myths and rites from the so-called semi-civilized societies have crept into the contemporary world. These include territorial rituals that occur nowadays in airports and are explained in this work as rites of passage belonging to this non-place (Augé, 2000), from the perspective of the semiotics of culture by Lotman (1996, 1998, 1999). It begins with the scheme proposed by Van Gennep (1984, 2008) for rites of passage and utilizes the ethnographic technique of participant observation from (Mauss, 1947; Guber, 2006; Kottak, 2007), to describe said territorial ritual. Conclusions indicate that airports function as a semiosphere where antique rites of passage from one territory to another are rewritten, a process that starts translation mechanisms seeking to mitigate the natural tension between “profane” worlds (that of the visitor seen by the *Other*) and “sacred” worlds (that of the one who is visited as seen by him/herself).

Key words: Rites of passage, territorial ritual, semiotics of culture, semiosphere, translation.

Introducción: Ritos antiguos en el mundo contemporáneo

Nuestra modernidad occidental está increíblemente llena de ritos, pero lo ha olvidado. El tiempo sacrifica el principio ritual con un celo constante y de manera proporcionalmente opuesta a la conciencia que tiene de este estado de hecho
(Lardellier, 2005: 5).

Sería un error de excesivo cálculo modernista pensar que las sociedades urbanas viviesen sin ritos, sin ceremonias o mitos
(Silva, 2006: 330).

(...) penetrar, siendo extranjero, en ese espacio reservado es cometer un sacrilegio a idéntico título que penetrar, siendo profano, en un bosque sagrado, un templo, etc. (Van Gennep, 2008: 31).

En el anonimato del no lugar es donde se experimenta solitariamente la comunidad de los destinos humanos
(Augé, 2000: 122).

El mundo contemporáneo suele ver con cierta fascinación los distintos ritos y mitos que son recogidos en libros o documentales, en los cuales se retratan las llamadas sociedades semi-civilizadas como las únicas que gozan de una envidiable riqueza simbólica expresada en sus diversos actos y ceremonias con un tinte netamente religioso o trascendental. No obstante, se ha transmitido la errónea idea de que ambos fenómenos se circunscriben de manera exclusiva, por ejemplo, a las culturas indígenas, cuando en verdad hoy en día muchos de esos ritos y mitos se han instalado en la vida cotidiana de la cultura occidental, aunque ahora transformados o adaptados a las nuevas realidades propias del ámbito postmoderno, que se manifiestan en los más impensables contextos y campos (no necesariamente religiosos).

De hecho, en su capítulo sobre “Los usos de la diversidad” (conferencia pronunciada en la Universidad de Michigan el 8 de noviembre de 1985) que aparece en el libro del mismo nombre (1996), el antropólogo norteamericano, Clifford Geertz, reflexiona en torno al recorrido que ha realizado la Antropología en cuanto a su campo de estudio: de ocuparse históricamente de la diversidad de hombres, sociedades y culturas –planteándola tanto de una manera universal como particular–, en la actualidad se enfrenta a una posible y rápida difuminación de esa variedad. Tal difuminación de la diversidad (de los contrastes culturales) hace que Geertz se pregunte cuál será el futuro de la Antropología postcolonial y del discurso antropológico, ante el avance de un mundo prácticamente sin matices y único, producto de los efectos de una globalización hegemónica.

Si bien el autor está consciente de que siempre permanecerá la noción de diferencia, también se queja de que esa difuminación ha hecho que ‘aquellos buenos tiempos’ (para efectos del trabajo del antropólogo, por supuesto) del canibalismo y quema de viudas se fueran para siempre, con lo que quiere significar que prácticamente no quedarían “sociedades exóticas” para estudiar.

Sin embargo, no se debe olvidar la advertencia que al respecto hiciera Lardellier¹ (2005: 210), respecto a que “la sociedad no existe como tal hasta tanto se la simbolice”, tarea que atribuye al rito como simbolismo expresado en actos y en representaciones activas. En ese sentido, la sociedad se erige como un gran espacio de campos rituales que interactúan y se entremezclan, en una variada gama que abarca a los rituales de institución más generales, los que presiden la constitución de la sociedad y de la comunidad política, hasta aquéllos más privados y cotidianos. A fin de cuentas, ya Mary Douglas resaltaba que:

Como animal social que es, el hombre es un animal ritual. Si se suprime una determinada forma de rito [al estilo de los mencionados por Geertz], éste reaparece bajo otra forma con tanto vigor

1 Todas las citas de Lardellier que aparecen en este trabajo son traducciones propias de quien suscribe.

que la interacción social es más intensa (...). Los ritos sociales crean una realidad que sin ellos no sería nada (citada por Lardellier, 2005: 210).

Desde esa perspectiva, puede afirmarse que es errónea la creencia de que el mundo moderno se caracteriza por una erosión generalizada de todas las formas de ritos –como pareciera pretender Geertz–, toda vez que “nuestra modernidad está, al contrario, invadida de nuevas ritualidades. (...) plétora de otros registros de la vida social ritualizada, que piden prestados elementos a los ritos religiosos, teniendo una existencia autónoma, ya que ellos son desacralizados” (Lardellier, 2005: 133) y transformados en concordancia con el desarrollo de determinada sociedad. Así se observa, por ejemplo, en el caso de los rituales territoriales que hoy día ocurren en el ámbito de los aeropuertos y que son una reminiscencia de aquellos ritos de paso (Van Gennep, 1984; 2008) practicados desde la antigüedad por las llamadas sociedades semi-civilizadas.

Allí está latente –de igual forma– la idea de Silva (2006) de que el mundo moderno se caracteriza por su conciencia de movilidad (de dinamismo, pleno devenir), lo cual le lleva a afirmar que en la actualidad se está ante una reorientación del rito, donde la noción de lo sagrado traspasa las fronteras de lo religioso y adopta una perspectiva más amplia, que envuelve a las distintas prácticas que mantienen lo simbólico como elemento de unión y de acción.

En ese caso, el mencionado autor asume lo simbólico como lo referente a una semiótica de las pasiones que obliga al hombre a expresar sus afectos, emociones y sensibilidad a través de los rituales, cuya noción urbana concibe “el rito en calidad de una acción colectiva que hace que otros hagan, que va accediendo a formas ceremoniales pero, a su vez, representa un metacomentario y una actualización de la memoria ciudadana” (Silva, 2006: 329). Por eso, considera que sería un gran error pensar que las sociedades urbanas de la actualidad pudiesen vivir sin ritos, sin ceremonias ni mitos, por la misma condición que ya Douglas le atribuyera al humano de ser un animal ritual.

Precisamente, este trabajo se propone como objetivo central explicar la presencia y permanencia de esos ritos territoriales en los aeropuertos como ritos de paso propios de este no lugar (Augé, 2000), en el que los actores se hallan en una situación de tránsito durante la que manifiestan una identidad compartida en ese ámbito (Fig. 1). Dicho objetivo general se desglosará en varios objetivos específicos, a saber: a) describir el sintagma del ritual territorial de los aeropuertos; b) explicar la relación entre los ritos de paso como una semiosfera; y c) explicar el comportamiento de los ritos de paso como un mecanismo de traducción entre lo *profano* y lo *sagrado*.

A tales efectos, es preciso hacer algunas acotaciones en relación con la manera como se asumirán en este trabajo ciertos conceptos, entre ellos los de *ritual*, *profano* y *sagrado*. En ese sentido, con la noción de *ritual* se hace referencia también a la secuencia o serie de actos impuesta por la tradición que menciona Winnick (1969), pero en este caso concebida esa secuencia más bien como un conjun-

Figura 1. Los pasajeros en tránsito manifiestan una identidad compartida en la *communitas* que surge en dicho no-lugar representado, en este caso, por el Aeropuerto de Barajas en Madrid



Fuente: Wikipedia (2010).

to de ritos como los que se aprecian en el ritual territorial que ocurre en los aeropuertos y que aquí se describe.

Por otro lado, el término *profano* va más allá del contexto de lo religioso según el cual se define lo que no es sagrado ni sirve con estos fines o que está fuera del templo –según la acepción latina de *profanum* (Pequeño Larousse, 2009)– o como una *hierofanía* de acuerdo con Eliade (1981)². Ello implica que se utilizará en concordancia con el planteamiento de Tejera Gaona (2002: 59), para significar “lo que es tratado sin reverencia”, por el hecho de pertenecer a un mundo distinto: el mundo de un determinado visitante visto por el *Otro* (el visitado). En otras palabras, lo *profano* representa para el *Otro* ese mundo *secular* o *laico* del viajero visitante.

En cuanto a lo *sagrado*, se asume como todo aquello que es venerado o respetado (Tejera Gaona, 2002), ya no sobre la base de ciertas creencias religiosas –según ya se dijo para el ámbito de lo *profano*–, sino por ser propio de un mundo conocido: para el caso particular de la presente investigación, el mundo del visitado visto por *sí mismo* y al cual ha consagrado o dedicado su vida (en concordancia con el significado latino de *sacratum* o *sacrare*), que por tanto debe inspirar un respeto absoluto e inviolable. Es decir, lo *sagrado* adquiere para el visitado, el sentido de lo *respetable* o *venerado* que es propio de su mundo.

2 Algo sagrado que se nos muestra siempre como una realidad de un orden completamente distinto al de las realidades naturales (de lo profano). Es decir, “la manifestación de algo ‘completamente diferente’, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo ‘natural’, ‘profano’ ” (Eliade, 1981).

Semiótica del ritual territorial contemporáneo en los aeropuertos

En ambos casos (lo *profano* y lo *sagrado*), se pretende así estar a tono con el planteamiento de Silva (2006) en relación con la reorientación que hoy día ha sufrido el concepto de rito, donde la noción de lo sagrado –como ya se mencionó– traspasa las fronteras de lo religioso, aunque siempre conservando el carácter de lo simbólico.

La presente investigación está adscrita al Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas (LISA) de la Facultad de Ciencias de la Universidad del Zulia, específicamente a la línea de investigación denominada *Semiótica del rito*.

Fundamentación teórico-metodológica

La cobertura de dichos objetivos parte del supuesto de que los ritos territoriales siguen teniendo una fuerte presencia como textos de la cultura contemporánea (Lotman, 1996, 1999), sólo que han sufrido ciertas transformaciones para manifestarse ahora a través de acciones de la vida cotidiana como las que tienen lugar en los distintos aeropuertos nacionales e internacionales. Sin duda alguna, se trata de un mundo que incluso se refleja también en el diario quehacer lingüístico del hombre, al emplear con frecuencia toda una terminología propia de la mitología clásica greco-romana (con sus respectivos ritos), según lo explica Lozano Torres (2010) en su obra *La caja de Pandora. De cómo la mitología clásica vive en nuestro lenguaje cotidiano*.

De allí que se emplee la técnica etnográfica de la observación participante (Mauss, 1947; Guber, 2006; Kottak, 2007), para llevar a cabo una operación descriptiva-explicativa del ritual territorial que ocurre en los aeropuertos, como una expresión de los *ritos de paso*³ planteados por Van Gennep (1984, 2008) y que en este caso se asumen como una semiosfera (Lotman, 1996), cuyas estructuras central y periférica están en constante interacción para producir una semiosis infinita (Peirce, 1987).

Dicha técnica etnográfica se aplicó en distintas terminales aéreas nacionales e internacionales en el período enero 2009-septiembre 2010, entre las cuales figuran los aeropuertos venezolanos: Internacional de Maiquetía “Simón Bolívar” (Edo. Vargas), Internacional “José Antonio Anzoátegui” (Barcelona, Edo. Anzoátegui), Internacional “Manuel Carlos Piar” (Puerto Ordaz, Edo. Bolívar), Internacional “Arturo Michelena” (Valencia, Edo. Carabobo), “Alberto Carnevali” (Mérida, Edo. Mérida), Internacional Antonio José de Sucre (Cumaná, Edo. Sucre), Internacional “José Tadeo Monagas” (Maturín, Edo. Sucre), Aeropuerto de Paramillo (San Cristóbal, Edo. Táchira), “Antonio Nicolás Briceño” (Valera, Edo. Trujillo), Internacional La Chinita (Maracaibo, Edo. Zulia); además de al-

3 Los *ritos de paso* se definen como “todas las secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro” (Van Gennep, 1984: 10; 2008: 25).

gunos de España como: el Aeropuerto de Madrid-Barajas, de Barcelona y de La Coruña.

En ese sentido, se utilizará el esquema propuesto por Van Gennep para los referidos ritos de paso, representados por los llamados *ritos de separación* (preliminares), *ritos de transición o de margen* (liminares) y los *ritos de agregación* (postliminares)⁴, con el fin de explicar –desde la perspectiva de la Semiótica de la Cultura de Lotman (1996, 1998 y 1999) – ese comportamiento de los ritos de paso como semiosfera y el surgimiento de determinados mecanismos de traducción entre ambos mundos. Esto se complementará con otras nociones lotmanianas como las de tensión, regularidad y explosión, para escudriñar esos no lugares (Augé, 2000) representados por los aeropuertos.

Sintagma del ritual territorial hoy: los aeropuertos

Según Augé (2000), los no lugares pueden definirse como esos espacios propios del mundo contemporáneo (marcado por los excesos que dan paso a lo que él llama *sobremodernidad*), caracterizados por el anonimato de quienes confluyen en ellos y donde los sujetos se hallan en tránsito durante un tiempo determinado (y circunstancial) de espera, como se observa precisamente en los aeropuertos ante la salida de un avión o en la estación de trenes o del metro mientras éstos llegan, así como en los grandes centros comerciales o *malls*. Es decir:

Los no lugares son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta (Augé, 2000: 41).

(...) por “no lugar” designamos dos realidades complementarias pero distintas: los espacios constituidos con relación a ciertos fines (transporte, comercio, ocio), y la relación que los individuos mantienen con esos espacios (Augé, 2000: 98).

El elemento clave que dicho investigador resalta en su definición es ese estar en tránsito de las personas, lo cual remite a pensar en uno de los componentes de los ritos de paso de Van Gennep (1984, 2008): los ritos de transición o de margen. En este caso, se alude al hecho de que el viajero se halla en una zona (el aereo-

4 Los de *separación* son los ritos que aíslan a la persona del mundo cotidiano al que pertenece. Por su parte, los de *transición o margen* son los ritos que describen un estado en el cual el sujeto se halla como en un espacio neutro, puesto que no pertenece completamente a su mundo o situación anterior, pero todavía no forma parte de su nuevo mundo. Finalmente, los de *agregación* son los ritos mediante los cuales se incorpora al sujeto a su nuevo mundo o situación.

puerto) en la que flota entre dos mundos, donde las nociones de *sagrado* y *profano* son rotativas; es decir, van a depender de la posición en la que se ubique el sujeto como visitante o visitado. Sea lo uno o lo otro, lo cierto es que esta situación de margen implica que ese no lugar asume una categoría de zona neutral, ya que todavía no se ha salido concretamente del mundo propio ni tampoco se ha llegado al mundo ajeno.

En esa circunstancia, durante tal liminaridad surge la llamada *communitas* de Turner (1988, 1999), que escapa a todo vestigio estructural, jerárquico, de rangos, privilegios o estatus observados en una comunidad como parte de una sociedad (donde sí prevalecen las estructuras). En otras palabras, se trata de la comunidad de iguales que menciona Kottak (2007), en la que los viajeros que allí confluyen comparten una identidad igualmente transitoria como pasajeros anónimos que son –anonimato que se pierde provisionalmente en los puntos de identificación ubicados en el aeropuerto, como parte de la secuencia del ritual de paso de un territorio a otro– y que están a la espera de la salida del avión.

En este período de margen pueden llevar a cabo distintas actividades, entre ellas el chequeo al llegar al aeropuerto, pesar el equipaje (si no lo llevará como equipaje de mano), pago del impuesto de salida, visitar las tiendas del terminal aéreo, comer, leer, beber algún licor para apaciguar los nervios de volar, cumplir con los procedimientos de identificación, migratorios (para las salidas internacionales) o de aduana (según sea el caso), ir al chequeo del equipaje con los militares (si resulta “sorteado” como cargamento sospechoso), entre otras. Algunos de estos símbolos, sobre todo aquéllos considerados fundamentales para el ritual territorial del aeropuerto, serán explicados más adelante.

Ahora bien, esa identidad no sólo es compartida por el hecho de encontrarse en el mismo no lugar (pues podría ser únicamente un acompañante del viajero), sino gracias a la posesión de un boleto que, desde el momento de su adquisición, funciona como un elemento propio del *rito de separación*, ya que desliga a la persona del resto de sus congéneres que no van a viajar (pero a la vez ese boleto sirve para *agregarla* al grupo de los que viajarán). En ese sentido, esta preliminaridad incluye, además, todos los preparativos atinentes al viaje como tal: ir a la agencia de viajes (compra del boleto), hacer la respectiva reserva del vuelo, elegir el espacio para el alojamiento al llegar al destino, preparar las maletas, reunir la documentación reglamentaria, realizar los respectivos trámites para la adquisición de las divisas (en el caso de los viajes al exterior), diligenciar los permisos pertinentes ante las instancias laborales (si el viaje no es en temporada vacacional), etc.

Una vez en el aeropuerto y cuando se hace el llamado a abordar, la persona cierra el *rito de transición* o *margen* con la entrega del *boarding pass* o pase de abordaje, para dar inicio a los *ritos de agregación* o postliminares, puesto que comienza –en efecto– a traspasar el umbral de su mundo conocido, a la par que entra en el del nuevo mundo por conocer. No obstante, y en vista de que “en algunos casos el esquema se desdobra” (Van Gennep, 1984: 11; Van Gennep, 2008: 25), ese pase de abordaje se convierte a su vez en la expresión de un nuevo *rito de separación*, en

vista de que la persona es aislada de su mundo terrestre e incorporada (*rito de agregación*) al mundo de los que vuelan en avión.

Incluso, durante el tiempo que se prolongue el viaje, puede hablarse de un nuevo estado de margen, puesto que en esta ocasión el viajero se encuentra en otra zona neutral que ya no es el aeropuerto, sino el espacio aéreo que no es propiamente ni el de su territorio de partida ni el del territorio de llegada. Entonces surge una nueva *communitas*, donde la comida o refrigerio se vuelve un símbolo de esa comunidad de iguales, en la medida en que expresa un rito de paso de agregación a dicha zona neutral transitoria.

Es preciso afirmar que ese espacio de la zona neutral es inaugurado tras el anuncio de despegue de la nave, al cual normalmente (luego de cumplir con la exigencia de abrocharse el cinturón de seguridad y apagar cualquier aparato electrónico) le siguen un persignarse, expresiones como “en el nombre de Dios”, un respiro profundo o una plegaria en voz baja. Todas estas actividades son simultáneas a la explicación que proporciona la aeromoza, sobre las normas de seguridad y procedimiento en caso de algún accidente. Sin embargo, vale aclarar que, a pesar de remitir a la presencia de una determinada religión, la manifestación de estos aspectos no implica que el ritual territorial descrito tenga un carácter de trascendencia religiosa, según ya se dijo al definir los términos *sagrado* y *profano*.

Por otra parte, al aterrizar el avión (algunos pasajeros aplauden por eso, sobre todo si el viaje ha sido muy largo o bajo malas condiciones atmosféricas), empiezan los *ritos de agregación* del viajero al nuevo territorio (encabezados por el respectivo anuncio del arribo al aeropuerto y la bienvenida a ese territorio), no sin antes involucrarse en otro corto período de margen que se extenderá hasta su salida del terminal aéreo. Entonces, habrá retirado su equipaje de la cinta rodante, chequeado su documentación con las autoridades de migración (para el caso de los vuelos internacionales) y de aduana (si aplica), además de haber confirmado ante el personal del aeropuerto la propiedad del equipaje en cuestión, para después dirigirse a la puerta (el umbral) de salida de dicho lugar, que a su vez es el umbral de entrada al territorio del cual ahora formará parte como visitante (*agregación*).

Precisamente, la puerta es el límite entre el mundo exterior y el mundo doméstico cuando se trata de una habitación común; entre el mundo profano y el mundo sagrado cuando se trata de un templo. Así, ‘pasar el umbral’ significa agregarse a un mundo nuevo (Van Gennep, 1984: 20; 2008: 37).

En ese sentido, la incorporación del visitante a ese mundo sagrado se origina en el hecho de que su nombre ha quedado registrado en el aeropuerto y, por tanto, pasó a formar parte del contexto que se visita, que es una de las formas que Lotman (1999) menciona de cómo irrumpe una cultura en otra: específicamente, mediante la designación de un nombre propio dentro de esa cultura con la que se establece contacto. Por otro lado, la bienvenida renueva y refuerza la pertenencia a cierta sociedad o la introducción de un extranjero a una sociedad restringida e

incluso a la sociedad en general, pues el saludo envuelve un acto de identificación –aunque momentáneo– entre las partes (Van Gennep, 1984, 2008), a la par que es una señal que ayuda al viajero a ubicarse u orientarse en el nuevo espacio en el que irrumpe.

Los símbolos del ritual territorial

Según ya mencionara Larderllier (2005: 210) “la sociedad no existe como tal hasta tanto se la simbolice”, lo cual revalida la afirmación de Turner (1988, 1999) respecto a que el símbolo es la unidad fundamental del rito y de allí la importancia de señalar cuáles son los principales símbolos que utiliza un determinado ritual. De hecho, Geertz (1991) complementa esa concepción al plantear que la fuerza de los símbolos radica no sólo en su capacidad de abarcar muchas cosas (y así adquirir la multivocidad que los caracteriza), sino además en su eficacia para ordenar la experiencia humana. Paralelamente, contribuyen con la integración social de los individuos y con la construcción de su cosmovisión.

Sin duda alguna, los aeropuertos están repletos de símbolos, a tal punto que se habla de que estas terminales aéreas representan un pequeño microcosmos de la sociedad, donde la gente come, hace compras en las variadas tiendas allí instaladas, conoce a otra gente de una diversidad racial, interactúa con otras culturas, etc., de manera que se pone en evidencia que “un ritual no es sólo un esquema de significación, sino que es también una forma de interacción social” (Geertz, 1991: 150). Incluso, en ocasiones pueden dejar de ser un no lugar, para convertirse en una especie de morada cuando a los viajeros les toca pernoctar allí porque así lo determinan las circunstancias, según se aprecia en la película de Spielberg (2004) “La Terminal”. En esta comedia –basada en una historia real de un inmigrante iraní que vivió en el Aeropuerto “Charles de Gaulle” de París (Francia)– protagonizada por Tom Hanks, Catherine Zeta-Jones, Stanley Tucci y Diego Luna, el viajero foráneo se queda varado en el aeropuerto y lo transforma en su casa mientras resuelve su problema de entrada al país, tiempo durante el cual desarrolla una interacción social que le permite empaparse de la cultura norteamericana (el filme está ambientado en el Aeropuerto “John Fitzgerald Kennedy” de Nueva York).

Pero volviendo al análisis del aeropuerto como no lugar, a todas luces esos aludidos símbolos llenan y le dan vida a los ritos de una cultura, en el entendido de que ésta “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 1991: 88).

Entre esos símbolos fundamentales del ritual territorial que ocurre en los aeropuertos hoy día (de los tantos que puede abarcar ese microcosmos) figura la puerta (de entrada o salida) de la terminal, en tanto que umbral que separa, pone en transición y agrega al visitante; función similar a la cumplida por la puerta y el gusano de abordaje al avión; las zonas de espera, como los lugares donde se concreta el surgimiento de la referida *communitas* mencionada por Turner (1988,

1999) o comunidad de iguales, a decir de Kottak (2007), que comparten una identidad transitoria como pasajeros anónimos; ese mismo anonimato y el estar en tránsito, que evidencian una transición o margen; el aeropuerto como zona neutral, en la que los pasajeros flotan entre el mundo de lo sagrado y de lo profano, de lo propio y lo ajeno; el boleto, el pase de abordaje (*boarding pass*) y el pasaporte (para los viajeros internacionales), objetos que están dotados de poderes de paso y que, por ende, representan la llave que facilita la transición entre el *mundo sagrado* y el *mundo profano* (y viceversa).

Vale la pena precisar que dicho pasaporte constituye, además, una marca de entrada a un mundo cosmopolita; mientras que, para quienes viajan por primera vez al exterior, implica una especie de bautizo como “hombre de mundo” que ha trascendido sus fronteras (su mundo nacional sagrado).

Otros símbolos importantes son también las maletas, que le dan identidad a su portador como sujeto inmerso en una dimensión de descubrimiento (de un nuevo mundo, de otras culturas, etc.) y de iniciación (como ser cosmopolita que ingresa a ese nuevo mundo), aparte de que simbolizan el itinerario que habrá de recorrer el viajero por mundos desconocidos (sean de su propio país o de otras naciones), lo que involucra, además, la noción de cambio de una esfera cultural a otra. En suma, las maletas le dan identidad como un observador que se transformará en un traductor cultural (Cid Jurado, 2006) mientras dure su viaje, tiempo en el cual interpretará la cultura de llegada en función de las diferencias existentes con respecto a su propia cultura.

Es necesario resaltar que muchas veces este último símbolo va unido a otro muy particular, representado por el proceso de revisión del equipaje por parte de las autoridades: primero, a través del sistema de rayos X (en todos los casos) y luego, mediante el chequeo directo a manos del personal militar adscrito al aeropuerto (sólo para aquellos equipajes que, por diversas circunstancias, resulten “sospechosos”).

En cierta forma, esta revisión equivale a los ritos practicados en las sociedades semi-civilizadas como parte de los rituales territoriales, tendientes a “desencantar” al visitante o a garantizar sus buenas intenciones (Van Gennep, 1984, 2008). En el caso de tal supervisión de las maletas, esas buenas intenciones del viajero se evidenciarán cuando se compruebe que este último no lleva consigo mercancía u objetos no permitidos por la ley (drogas, ropa, joyas o aguardiente de contrabando, etc.) y así lo certificarán las autoridades.

Por otro lado, las banderas que identifican el lugar de destino al arribar el avión, el saludo de bienvenida y despedida de la tripulación, y los mensajes de bienvenida que reciben a los viajeros que desembarcan (símbolo de agregación) sirven como otros símbolos del ritual territorial de los aeropuertos, que funcionan igualmente como marcas del umbral por el cual transita el visitante (las banderas); de separación del viajero de su mundo y de su cultura (despedida de la tripulación) o de incorporación al nuevo mundo o cultura de llegada (saludo de bienvenida).

De esta manera, es posible observar que “las significaciones sólo pueden ‘almacenarse’ en símbolos” (Geertz, 1991: 118), lo que revalida la definición del hombre como un animal capaz de simbolizar, conceptualizar y buscar significaciones, que no puede desentenderse de la diversidad de ritos con los que interactúa en su vida cotidiana actual.

Ritos de paso y semiosfera

Según se puede ver, el ritual territorial descrito en este trabajo dista mucho de los que a principios del siglo XX plantea Van Gennep (1984, 2008) como propios de las sociedades semi-civilizadas, donde era factible apreciar –entre otros– ritos de purificación (lavarse, limpiarse) como ritos de separación o el aislamiento del extranjero durante un tiempo prudencial para “desencantarlo” (por considerársele un ser con poderes mágico-religiosos) o hasta que demostrara sus buenas intenciones; ritos de paso del umbral como ritos de margen (postrarse ante el umbral, besarlo, tocarlo con la mano, pisar sobre él, quitarse el calzado para pisarlo, pasarlo de una zancada o siendo transportado por encima del mismo, intercambio de regalos, alojamiento, etc.); además de ritos de agregación al nuevo territorio como hacer una comida común, la presentación de sal, sacrificios en honor a ciertas divinidades, el intercambio de hijos, hermanos y hasta de las mujeres, intercambio de apretones de mano, saludos (con los que se crea una unión temporal), etc.

Sin embargo, en el fondo subsiste la idea de que esos ritos de paso son expresión de una semiosfera (Lotman, 1996), entendida como ese espacio en el cual se produce la semiosis mediante la interacción de unas estructuras periférica (representada por el mundo del visitante, que es visto por el *Otro* como lo profano) y central (el mundo visitado, asumido por el *Otro* como lo sagrado). En ese sentido, ambas estructuras poseen sus propios metalenguajes que les ayudan a auto-legitimarse y a auto-reproducirse, en la medida en que transmiten las creencias, valores, conocimientos, actitudes, ideologías, etc., pertenecientes a cada cultura.

Precisamente, uno de esos metalenguajes está representado por estos ritos de paso que ocurren en los aeropuertos, cuya puesta en práctica persigue disipar la tensión natural que surge del encuentro de dos culturas y así evitar alguna posible e imprevisible explosión producto de ese choque (Lotman, 1999). En este caso, los ritos de separación, de margen o transición y los de agregación tienen por finalidad –en principio– garantizar la legalidad del paso de un territorio a otro (por toda la documentación que un viaje implica), a la par que aseguran que la presencia del viajero no significará un perjuicio para el lugar visitado (por el mismo chequeo de esa documentación, así como de que no transporta nada que pueda considerarse ilícito, además de la declaración expresa del motivo del viaje que, sobre todo cuando el paso es hacia un territorio internacional, se debe hacer ante las autoridades).

Se trata de una situación comparable a la descrita por Van Gennep (1984, 2008) cuando afirma que en ciertas partes los extranjeros no pueden entrar inme-

diatamente en el territorio de una tribu o pueblo, sino que antes deben probar sus buenas intenciones (hoy día, el motivo del viaje y que se tiene la documentación en regla) y demostrar que no son expertos en magia negra (en la actualidad, que no se transporta drogas, armas o cualquier otra mercancía de contrabando; o que no se es un delincuente o un terrorista, por ejemplo). De ahí que todos esos ritos a los que se somete a las personas en los aeropuertos sea, ya no para “desencantarlas” y así convertirlas en seres neutros o benéficos, sino como una manera de volver gradual esa imprevisibilidad representada por la partida o llegada del visitante, que implica la interacción de las estructuras central y periférica de la semiosfera en un proceso de semiosis infinita (Peirce, 1987).

Conclusión: ritos de paso como mecanismo de traducción

Para Van Gennep (1984, 2008), todos los ritos de salir de viaje persiguen que la escisión del viajero de su lugar de origen no sea brusca sino progresiva e igual proceso ocurriría cuando se da su agregación al territorio visitado. De ahí que la llegada al nuevo mundo (o cuando el viajero retorna a su propio mundo) involucra una serie de ritos de limpieza de las impurezas contraídas durante el periplo (o sea, ritos de separación de ese mundo), para después proceder a los respectivos ritos de agregación, que en este caso serían similares a los descritos en el aeropuerto al momento de partir.

Lo que interesa resaltar en este punto es la importancia que esos ritos de paso adquieren, en la medida en que se convierten en un mecanismo de traducción del mundo *profano* al mundo *sagrado* (vistos así por el *Otro*, según ya se dijo), que está marcada por ese no lugar fronterizo representado por los aeropuertos. Es una traducción que, en principio, le garantiza un espacio al visitante en el mundo visitado, gracias a que su nombre es registrado como parte (así sea temporal) de esa cultura y como prueba del paso legal de un territorio a otro, al cual se penetra sin el ánimo de perjudicarlo.

Desde una perspectiva Lotmaniana (1996), dichos ritos harían las veces de un filtro desde los que se hace la traducción de textos *alosemióticos* (lo *profano* como estructura periférica y desconocida), para transformarlos en textos *semióticos* (lo *sagrado* en tanto que estructura central y conocida) que son incorporados, mediante ese nombre propio inicialmente registrado, a la respectiva semiosfera (el mundo visitado), para así dejar de ser ajeno. En otras palabras, el viajero “se introduce como espectador en un universo del cual percibe infinidad de rasgos culturales, los cuales debe asociar con algún significado (...) que le permita comprenderlos” (Cid Jurado, 2006: 171). Esa asociación de significados es un proceso que, a decir del citado autor, se da por síntesis, analogía, equivalencia fija o definición, lo que permite al traductor cultural reconstruir o reconfigurar la semiosfera de la cultura visitada (la estructura periférica para él).

Una vez que el avión llega al otro territorio, ese proceso de traducción se acentúa en ambas estructuras, pues no debe obviarse –por una parte– que la llegada de visitantes “genera como reacción actos de reforzamiento de la cohesión so-

cial local” (Van Gennep, 1984: 27; 2008: 48). Esto último se expresa a través de la avasallante publicidad que se observa en los aeropuertos, cuya finalidad es promover la cultura de ese mundo *sagrado* al cual se ha arribado y al que desde ese momento se agrega al viajero a través del saludo de bienvenida que le da primero la tripulación del avión y, después, en el terminal aéreo como tal, saludo que establece una especie de vínculo de comunión o de unión temporal con el visitante, además de incorporarlo a esa citada cohesión. Por su parte, ese visitante también emprende una traducción del nuevo mundo para ajustarlo al suyo, al comparar y dar nombres propios de su cultura, a lo que para él hasta entonces le resultaba un mundo *alosemiótico*, interacción de la que pueden surgir nuevos nombres que quizás tengan características de ambos mundos que se encuentran.

Se tiene así que la irrupción en la nueva semiosfera cultural implica un alejamiento del viajero de su propio espacio cotidiano y, a su vez, un acercamiento de éste para conocer esa cultura de llegada (el espacio *sagrado* del Otro), mediante los mecanismos de traducción que ya mencionara Cid Jurado (2006) y que le facilitan reconstruir el imaginario de ese mundo en función de las diferencias detectadas con el suyo.

Referencias bibliográficas

- Augé, Marc. (2000). **Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad**. Editorial Gedisa. España.
- Cid Jurado, Alfredo Tenoch. (2006). La experiencia intercultural y el turismo como ritual contemporáneo: El caso de los mercados. **Perspectivas en Comunicación y Periodismo**. N° 1, México (Pp. 169-188).
- Eliade, Mircea. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Guadarrama / Punto Omega. España. Extraído de: <http://www.box.net/public/exxau1dcnl> Consulta: 17/02/2009.
- Geertz, Clifford. (1991). **La interpretación de las culturas**. Editorial Gedisa. México.
- Geertz, Clifford. (1996). **Los usos de la diversidad**. Editorial Paidós. España.
- Guber, Rosana. (2006). **La etnografía: método campo y reflexividad**. Editorial Norma. Colombia.
- Kottak, Conrad Phillip. (2007). **Introducción a la Antropología Cultural. Espejo para la humanidad**. McGraw-Hill. España.
- Lardellier, Pascal. (2005). **Les nouveaux rites**. Editorial Belin. Francia.
- Lotman, Iuri Mijáilovich. (1996). **La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto**. Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. España.
- Lotman, Iuri Mijáilovich. (1998). **La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio**. Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. España.

- Lotman, Iuri Mijáilovich. (1999). **Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social.** Editorial Gedisa. España.
- Lozano Torres, Eduardo. (2010). **La caja de Pandora. De cómo la mitología clásica vive en nuestro lenguaje cotidiano.** Intermedio Editores. Colombia.
- Mauss, Marcel. (1947). **Introducción a la Etnografía.** Ediciones ISTMO. España.
- Peirce, Charles Sanders. (1987). **Obra Lógico-Semiótica.** Taurus. Ediciones. España.
- Pequeño Larousse. (2009). **Pequeño Larousse Ilustrado 2010.** Larousse Editorial. España.
- Silva, Armando. (2006). **Imaginario urbano.** Arango Editores. Colombia.
- Spielberg, Steven. (2004). **La Terminal.** Estados Unidos.
- Tejera Gaona, Héctor. (2002). **La antropología.** Tercer Milenio. México.
- Turner, Víctor. (1988). **El proceso ritual.** Editorial Taurus. España.
- Turner, Víctor. (1999). **La selva de los símbolos.** Siglo Veintiuno Editores. España.
- Van Gennep, Arnold. (1984 [1908]). **The rites of passage.** The University of Chicago Press. USA.
- Van Gennep, Arnold. (2008 [1908]). **Los ritos de paso.** Alianza Editorial. España.
- Wikipedia. (2010). Terminal de embarque del Aeropuerto de Barajas, Madrid (España). Extraído de: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c5/Madrid_barajas_aeropuerto_terminal_t4.jpg. Consulta: 29/10/2010.
- Winick, Charles. (1969). **Diccionario de Antropología.** Ediciones Troquel. Argentina.