



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**CENTRO DE ESTUDIOS EN CIENCIAS DE LA
COMUNICACIÓN**

**EL NIÑO ESCINDIDO JUEGA A COMUNICARSE.
ANÁLISIS SEMIÓTICO DE UN RITUAL**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN**

**PRESENTA
ELOISA TIRADO MAYO**

**DIRECTOR DE TESIS:
MTRA. IXCHEL BARRERA RUEDA**



CIUDAD UNIVERSITARIA

FEBRERO 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, por ser recuerdos llenos de risas, amor y aprendizajes, porque en ustedes encontré siempre un apoyo incondicional al final del día, certeza en un mundo de incertidumbre, lazos indestructibles en una sociedad de desapego. Gracias por estar conmigo y por haberme dado una vida tan feliz.

Papá, Mamá, Raquel y Brenda gracias por ser para mí charlas amenas, tardes de diversión sin freno, sesiones de estudio, confrontación de ideas, desacuerdos, discusiones, peleas, lágrimas, enseñanzas, viajes, momentos inolvidables... un lugar descanso, un auténtico hogar.

A ustedes cuatro gracias por ser una infancia colmada de juegos, una adolescencia nutrida de aprendizajes, una vida plena, llena de momentos significativos. Gracias, porque como diría Eduardo Galeano, ustedes han sido para mí un poco de barro en un mundo lleno de plástico. Gracias en fin por ser todo aquello que le da sentido a la vida.

A mi Padre, gracias por darme mis primeros libros, porque fuiste la primera persona en enseñarme que un libro se puede leer por gusto y no por obligación. Gracias por la hora de la “checada”, por sacarme de esas tardes frente al televisor para revisar juntos lo que había visto en la escuela, por asegurarte siempre de que entendiera todo.

Recuerdo que cuando era niña detestaba la hora de la “checada” y ahora me pregunto, ¿qué hubiera sido de mí sin ella? Papá, gracias por inculcar en mí el amor por el conocimiento, que es realmente el origen de todo este trabajo.

Gracias también por enseñarme que lo más valioso que le podemos dar a una persona es nuestro tiempo, gracias por todas las hermosas horas que has compartido conmigo, ha sido para mi un honor haber aprendido contigo.

Gracias por tu inagotable entusiasmo, eres por mucho la persona más alegre que conozco y siempre mostrabas tantas ganas y energía cuando se trataba de revisar mis tareas y posteriormente cuando ya no podías ayudarme con ellas, por escuchar lo que había aprendido en la escuela.

Gracias por enseñarme que esta tesis, la escuela, el trabajo, la vida es lo que decidimos poner de nosotros mismos y nos dará en la medida en que nosotros le demos. Gracias papá, gracias, por enseñarme a trabajar con entusiasmo y no por obligación y sobre todo gracias, porque no me lo enseñaste con palabras; sino con tu ejemplo, con tu propia vida.

A ti, que siempre das lo mejor de ti y por ello siempre has tenido algo valioso que ofrecer a quienes te rodeamos, gracias por tu arduo trabajo; las personas como tú son las que hacen que esté mundo camine todos los días, las que permiten que el progreso sea posible.

Gracias por mostrarme que el verdadero cambio para este mundo comienza con una persona parándose temprano todos los días a trabajar, con un padre al que no le gusta que sus hijas vean mucha televisión y prefiere jugar con ellas, llevarlas al parque, darles libros, revisar sus tareas, regalarles momentos extraordinarios, compartir con ellas una vida llena de sentido.

Papá, gracias por cuidarme cuando era pequeña y por respetar mis decisiones cuando crecí, gracias por traducirme al mundo cuando decidí dejar de hablar y por

escuchar mis ideas cuando elegí volver a hacerlo. Gracias, porque no ha habido un solo instante en esta vida en el que haya dejado de sentir tu apoyo.

Padre gracias por tu entrega y tu fortaleza, porque siempre has sido fuerte por tu familia, porque sin duda naciste para ser padre. En fin, gracias por enseñarme que no hay proyecto más complejo que formar una familia.

A mi madre, gracias por todos los pequeños detalles que componen el inmenso trabajo de llevar un hogar. Sabes nunca te lo he dicho, pero siempre me he preguntado, ¿cómo fue que lo hiciste? Eras tan joven, tan frágil; pero a la vez tan fuerte, la más singular combinación.

La vida para ti empezó muy pronto, todo lo hiciste a temprana edad, sin experiencia, pero con mucha intuición. Las circunstancias te arrojaron al río y aprendiste a nadar al instante y eso para mí te hace brillante.

Gracias por dedicar todas tus habilidades (porque no tienes idea de lo numerosas que son) a nuestro cuidado. Gracias porque pusiste toda tu inteligencia, destreza, agilidad, imaginación y fuerza en tus labores como madre, en ese día a día lleno de pequeños detalles.

Mamá gracias por estar siempre pendiente de que comiera y durmiera bien, por preocuparte cuando no lo hacía, por cada desvelo cuando yo me desvelaba, por cada *tope*, sándwich y fruta; por todos los detalles que tenías cuando me veías agotada, apurada y sin tiempo. Gracias por siempre ser tan observadora y perceptiva.

Gracias por construir día con día un espacio en el que pudiera estudiar y

escribir, por los cuidados que tomabas para no hacerme ruido y me fuera posible concentrarme, con el fin de que trabajara lo mejor posible.

Gracias porque este lugar adecuado de trabajo es vital para los universitarios; sin embargo, es tan difícil de construir, que sin el apoyo de la familia simplemente no podríamos lograrlo.

Mamá, muchas gracias, porque no tienes idea de lo mucho que me ayudaban esos pequeños cuidados que tomabas, para que pudiera tener mejores condiciones de estudio. No debió ser fácil para ti adaptarte a esas circunstancias, gracias por todo el esfuerzo que pusiste en ello.

Madre gracias también por darle a valor a mis opiniones, gracias infinitas, porque aunque en muchas ocasiones no coincidimos, sé que me escuchas, ya que mis palabras se quedan en ti, tienen valor para ti o por lo menos eso me has hecho sentir.

Gracias mamá por haber compartido conmigo este proceso de formación y transformación, por el que pasé a lo largo de estos años universitarios, que le cambian la vida a uno y a los que le rodean; porque lo cierto es que yo cambié en muchas cosas y tú cambiaste conmigo. Las dos cambiamos, las dos crecimos.

Hoy por hoy sé, que aunque quieras, ya no puedes ver los discursos televisivos de la misma manera, ya no recibes los mensajes como antes. Ahora observas las cosas de modo distinto, y eso es porque siempre pusiste atención a todo lo que decía, a lo que aprendía, a mis locuras, a mis reflexiones; porque de una forma muy sutil, pero profunda tú me escuchas como nadie y no tienes idea del valor que tiene eso para mí, muchas gracias por ello.

A mi hermana mayor, Raquel, siempre tan independiente, tan fuerte, gracias porque en cada cosa que mis papás no podían ayudarme, lo hacías tú. A ti no hubo quien te enseñara muchas cosas, pero gracias a ti a mí nunca me faltó quien lo hiciera. Gracias, porque fue por ti que yo jamás me sentí sola ante cualquier contrariedad.

Gracias por los mil y un apuros de los cuales me has sacado, desde problemas con la tecnología, hasta temas de inglés, pasando en su momento por las matemáticas y llegando incluso a la gramática del español.

Y es que ahora que lo pienso fuiste tú la primera en explicarme muchas reglas gramaticales. Cuando era pequeña era un tema que se me dificultaba mucho, como tantas otras cosas, y tú te sentabas conmigo y me volvías a explicar lo que no entendía y así lo hiciste con muchas otras áreas (física, química, biología).

Gracias infinitas porque aun con la ayuda de mis padres, sin ti no hubiera logrado llegar a la universidad y estudiar una carrera.

Gracias por cada trabajo y problema con los que me ayudaste, por todas las lecciones que me explicaste, por cada minuto de tu tiempo que pasaste ayudándome con algo.

Gracias, porque cuando necesitaba tu ayuda dejabas lo que estuvieras haciendo para auxiliarme. Gracias porque cuando tenía alguna dificultad sabía que siempre podía contar contigo.

A ti que ni un solo instante has dejado de actuar como la hermana mayor, gracias, porque siempre me has cuidado y enseñado, orientado y escuchado; y a

veces regañado también. Gracias por siempre estar ahí cuando te necesito, gracias por ser mí amiga, hermana, protectora y maestra.

A mi hermana menor Brenda, gracias, porque a pesar de ser la pequeña muchas veces nos has puesto el ejemplo a todos. Yo en particular quiero agradecerte porque, aunque tú no lo sabes, en algunos de los momentos mas difíciles de la elaboración de esta tesis, cuando me encontraba bloqueada, detenida, al observar la pasión que mostrabas hacia tu propio trabajo encontré la motivación que necesitaba para continuar con el mío.

Gracias por inspirarme, porque al verte trabajar con tanto entusiasmo en mis momentos de crisis, me recordaste que yo también amo lo que hago y a pesar de lo difícil que haya podido ser, amó este trabajo, pues lo hice con toda la pasión que tengo por el conocimiento.

Peque gracias por tener un espíritu enorme, porque sin siquiera saberlo me mostraste el camino. No sabes lo orgullosa que me siento de ver cuánto has crecido, como persona y profesionalista, a lo largo de tu carrera y ahora en el ejercicio laboral.

Gracias por esas charlas llenas de retroalimentación, por hacerme ver mis errores, las cosas que no veo, tanto en lo profesional, como en lo personal. Gracias porque en ocasiones incluso te he llegado a sentir como mi propia conciencia.

Gracias, porque no tienes idea de lo que se siente ver como dejamos nuestra huella grabada en el otro, como resonamos ahí, justo en la esencia de sus creaciones. Gracias por regalarme eso, por permitir que me viera, a mí y a mis

propios pensamientos reflejados a través de tus trabajos. Gracias por dejar que influyera y en ti, al mismo tiempo que tú influías en mí, cada vez con más fuerza.

En fin, gracias familia, porque sin ustedes simplemente no lo hubiera logrado, ni esta tesis, ni la carrera, ni nada en la vida; por lo que me gustaría pedirles como un profundo favor que sientan este trabajo tan suyo como mío, porque en realidad también es de ustedes, como si lo hubieran escrito e investigado. Véanlo como parte de si mismos, puesto que es producto de su propio trabajo.

Quisiera hacer una mención especial a mi abuela materna Leopolda Bautista y a mi bisabuela paterna, que en paz descansa, Guadalupe Solís, porque después de todo, esta tesis y la culminación de mis estudios son resultado también de su trabajo. Gracias, porque con su ardua y cotidiana labor construyeron este presente para mis padres, mis hermanas, para mí y para toda la familia.

Un profundo gracias a cada una de las dos por haber sido todo: padre, madre, proveedoras, amas de casa, ustedes que todo lo hicieron solas, que sin tener nada más que el trabajo de sus manos, fueron capaces de sacar adelante a toda una familia; mujeres fuertes, increíbles, que marcan la vida de la gente y que desde las sombras son quienes realmente han forjado la historia de este país.

Gracias por haberme dado a los maravillosos padres que tengo, porque fue también por sus años de trabajo que tuve la posibilidad de estudiar, no todas las personas la tienen y por ello me siento realmente afortunada. Gracias, porque fue por ustedes que mi vida ha sido como la recuerdo.

Mas allá de mi familia hay otras personas a las que también me gustaría mucho expresarles mis agradecimientos.

Quisiera comenzar contigo Levi, gracias por arrastrarme a todas tus locuras, porque sin ti me hubiera perdido de tantas cosas, la Universidad no habría sido lo mismo, sin tanto curso y actividad extracurricular a los que me metías, sin ellos, sin duda mi formación simplemente no sería igual.

Gracias porque esas clases de japonés, chino y náhuatl marcaron de manera definitiva mi entendimiento de las teorías sobre lenguaje y pensamiento. Gracias porque sin la danza, no hubiera comprendido del mismo modo la comunicación no verbal. Gracias por aventarme al ruedo, por animarme a hacer cosas nuevas y por haberlas hecho conmigo.

A Sofía, a ti quiero agradecerte por haber destruido sin piedad una y otra vez mi mundo de ideas, gracias por hacer añicos todo lo que creía que sabía, por obligarme a construir todo de nuevo, por forzarme a releer las teorías y las experiencias de la vida de nuevas maneras, a examinarlas de otro modo, a entenderlas de nuevamente.

Gracias por haberme dado algunas de las mejores charlas de mi vida, porque mi forma de pensar se divide en tantas cosas, en antes y después de conocerte a ti.

Gracias por compartir conmigo tu tremenda sensibilidad y enormes conocimientos; pero sobre todo esa fascinante manera que tienes de entenderlo todo. Gracias por haber tambaleado mi mundo.

A Chantal gracias por cada una de tus enseñanzas, por tus magnificas lecciones, dinámicas geniales, métodos innovadores; pero sobre todo por la vocación y compromiso que siempre mostraste con mi aprendizaje.

Gracias por la manera tan especial en la que pasaste de ser mi maestra a mi amiga. Gracias por siempre haber dado el extra, por ayudarme hasta donde pudiste y todavía un poco más.

A Susana gracias por haber estado conmigo en los momentos buenos, en los malos y en los peores. Gracias por ayudarme a salir de los baches emocionales e intelectuales por los que pasamos en la vida.

Gracias por tus charlas DyGI (Desarrollo y Gestión Intercultural), por compartir conmigo lo que aprendías en tu carrera, sus temas de discusión, posturas, metodologías de análisis, su manera de estudiar la realidad; gracias por escuchar los míos y complementarlos, gracias por tus observaciones y críticas, por dejarme conocer tu perspectiva cultural tan distinta a la mía.

Gracias *Logaza* por darle diversidad a mi pensamiento, por ponerle de frente nuevos horizontes, por llenar de intensidad mis experiencias de aprendizaje. Te debo el haberme mostrado un crisol de culturas donde el conocimiento no solo se piensa, sino que también se siente. En fin, gracias por enriquecer como no tienes idea mi formación y mi vida.

A Aaron, gracias por todas las veces que me leíste y escuchaste; y por hacerlo de una manera en que nadie más lo había hecho, gracias porque como alguna vez te lo dije me devolviste a mi centro.

Gracias por emprender junto a mí una especie de viaje mágico por medio de letras y pensamientos. Gracias por viajar conmigo a través de paradojas, películas, teorías locas, música y libros; por haberme dado uno de los intercambios comunicativos más maravillosos que una persona puede tener.

Gracias a ti, que, sin saberlo, me motivaste de una manera sin igual a escribir e investigar, a reflexionar y estudiar, a conocerme. Gracias por haberme recordado que hay cosas que simplemente nos gustan y otras que nos llenan, porque nos definen.

Sabes, en ocasiones las personas nos perdemos en el camino, sin embargo, algunos tenemos la fortuna de encontrarnos con alguien como tú, que nos recuerda quiénes somos realmente. Gracias, porque al encontrarme contigo, me reencontré conmigo.

Me gustaría expresar un especial agradecimiento a la Maestra Ixchel Barrera Rueda, mi asesora en este trabajo, no solo por su orientación a lo largo de la elaboración del mismo; sino por mostrarme como nadie el fascinante mundo de las teorías del lenguaje, fue por usted que conocí y me enamoré de la semiótica. Infinitas gracias porque sus clases me cambiaron la vida.

Gracias por presentarme a Saussure, Peirce, a Lotman y a tantas otras invaluable plumas. Gracias, porque hasta el día de hoy sus lecciones siguen siendo mis favoritas, las que más he disfrutado en toda mi vida.

Quiero también agradecer enormemente a cada uno de mis sinodales, por el valor de sus observaciones y comentarios, así como por el tiempo invertido en la revisión de mi trabajo, Me siento tan feliz de haberlo podido compartir con ustedes.

De manera particular quisiera agradecer al Doctor Julio Amador Bech, que incluso se tomó la molestia de redactar una carta a la Coordinación de Comunicación, para hablar acerca de mi trabajo. Profesor no tiene idea de lo que han significado sus palabras para mí, así como cuánto valor ha tenido el

reconocimiento que realizó a mi trabajo, por ello de verdad un profundo gracias.

Por último, me gustaría brindar un gran agradecimiento a Nina S. De Sacal, Coordinadora del Instituto Cultural México-Israel y a Johana Rabinovich, investigadora del Centro de Documentación e Investigación de la Comunidad Ashkenazí de México, por su invaluable ayuda para la elaboración de este trabajo.

Gracias por facilitarme una gran cantidad de material de estudio, que de otro modo no hubiera podido conseguir. Gracias por permitirme hacer uso de sus instalaciones y dejar que me agotara sus bibliotecas.

En particular Nina, gracias por toda tu ayuda para que pudiera presenciar el ritual, por tus constantes invitaciones a las diversas actividades del Instituto y por la calidez de tu trato, todo el tiempo me sentí como en casa, muchas gracias por ello.

Quisiera hacer un reconocimiento a la gran labor que realizan estos dos centros de estudio, para preservar y dar conocer la cultura judía en nuestro país. Gracias por contribuir a fortalecer los lazos entre ambas naciones.

Antes de terminar me gustaría agradecer profundamente a mi Universidad, tus colores ya están teñidos por siempre en mi corazón. Gracias porque a pesar de las adversidades, sigues siendo esa fuente de progreso que tanto necesita este país. Aquí te dejo mi granito de arena y juro que, en adelante, siempre, “por mi raza hablara el espíritu”.

En fin, gracias a todos, porque sin ustedes no hubiera sido posible la realización de este trabajo. Los dejo entonces con este análisis, en el inicio de un

desenfrenado viaje a través de los signos, para que puedan explorar y preguntarse, ¿por qué el niño escindido juega a comunicarse? Muchas gracias.

ÍNDICE

El niño escindido juega a comunicarse. Análisis semiótico de un ritual

INTRODUCCIÓN.....	1
Capítulo 1. El lenguaje propio del <i>Séder de pésaj</i>	20
1.1 El signo como objeto. Alimentos típicos de un pasado	20
1.2 El signo como palabra. El relato propio de una tradición	46
1.3 El signo como acción. Del recuerdo a la representación	69
Capítulo 2. Se desliza el carretel. El paso de la esclavitud a la libertad comienza	86
2.1 Un camino hecho de senderos. La estructuración de la transición	86
2.2 Ambiguos y paradójicos así somos nosotros: los pasajeros o liminales	104
2.3 El viejo esclavo se queda en Egipto	110
2.4 No me ves, pero obedeces lo que digo: el controlador del ritual.....	114
Capítulo 3: En medio de todos los puntos reconocibles	129
3.1 La concepción humanística del hombre	129
3.2 Un cambio ontológico.....	140
3.3 Diez lágrimas derramadas en tu honor.....	151
3.4 Él pregunta y aquel contesta, pero todo lo controlo yo: un diálogo dirigido.....	156
Capítulo 4: El final del recorrido. Juntos y libres fuera de Egipto.....	164
4.1 Elijo agregarme a ti y separarme de él: un regreso discernido	164
4.2 En tu ausencia te recordare: el vínculo permanente entre esclavitud y libertad....	173
4.3 El brillo de la Estrella de David	177
4.4 Yo te ordeno que nunca me olvides: el ser colectivo	190
CONCLUSIONES	201
BIBLIOGRAFÍA.....	218
FUENTES ELECTRÓNICAS	222
OTRAS FUENTES.....	227

INTRODUCCIÓN

Este es el inicio de uno de los viajes sígnicos que más ha obsesionado al hombre desde tiempos antiguos: la lucha por la libertad, cuyo anhelo dirige todavía hoy en día el actuar público de muchos pueblos; pero sobre todo la construcción de sus discursos.

A continuación, se está por comenzar un recorrido complejo, construido a base de un complicado entramado de significaciones, conexiones e ideas que juntas configuran la estructura de un texto; uno sin embargo no sólo compuesto de palabras, sino que se vale de un número mucho mayor de elementos comunicativos para emitir variados mensajes.

A lo largo del análisis realizado sobre este texto llamado *Séder de pésaj*, que tiene forma de ritual, en el presente trabajo se busca darle a conocer al lector más de una cosa que posiblemente no supiera de sí mismo, de las influencias discursivas que recibe, de los relatos que le cuentan desde niño, del origen de sus tradiciones, de sus instituciones religiosas; pero sobre todo de qué manera todo esto se encuentra entrelazado con el requerimiento natural de cubrir necesidades mediante la expresión.

Esto presenta un carácter sumamente complejo, por ello, para introducir de mejor manera al análisis presentado de un ritual, que, aunque influyente, posiblemente sea desconocido para el lector, se realizará la introducción al mismo por partes.

La primera de ellas consiste en una muy breve y concisa descripción del ritual a analizar, con el fin de dar un primer acercamiento muy general al rito, que será desglosado a lo largo de todo el trabajo y ofrecer así al lector una primera vista rápida del mismo.

El ritual a estudiar aquí es una milenaria festividad, que ha tenido una importancia fundamental dentro de la tradición judeo-cristiana.

El *Séder de pésaj* es una de las celebraciones más importantes del calendario semita. Con este rito se inaugura la Pascua judía y consiste en una rigurosa cena familiar anual, realizada a comienzos de la primavera, que valiéndose de un complejo aparato sígnico tiene como principal objetivo celebrar la salida de los hebreos de la tierra de Egipto. A continuación, se presenta la descripción de este ritual.

El *Séder* consta de varias etapas. En la primera de ellas se recita el *kidush*, que consiste en bendecir el vino, tras lo cual cada asistente bebe la primera de las cuatro copas que serán consumidas durante la noche. En la segunda denominada *urjatz*, los participantes se lavan las manos de manera ritual, con la finalidad de prepararse para la cena.

En la tercera etapa, una vez que las manos están lavadas se procede al consumo del *karpas*, un vegetal verde que se debe sumergir en agua salada, el cual funciona como aperitivo antes de la cena y presenta simbolismos importantes dentro del ritual.

Una vez consumido el *karpas*, la persona que dirige el ritual debe partir en dos uno de los tres panes colocados en el centro de la mesa, los cuales en plural tienen el nombre de *matzot*, pero en singular son llamados *matzá*. Una vez que ha partido el pan, el dirigente del ritual debe esconder el trozo más grande. A la acción de partir en dos este pan se le llama *yajatz*.

Después de que el pan es partido, tienen lugar una serie de preguntas y respuestas entre quien dirige el ritual, que suele ser el padre de familia y la persona más joven entre los presentes. Este último realiza las preguntas, mientras

que el primero las contesta. Estos cuestionamientos reciben el nombre de Las preguntas del *Ma Nishtaná*.

Tras contestar las preguntas se narra el relato del Éxodo, al término del cual se bebe la segunda copa. La parte del ritual que comprende las preguntas del *Ma Nishtaná*, la narración del Éxodo y el consumo de la segunda copa tiene el nombre de *Maguid*.

Después de beber la segunda copa los participantes deben lavarse las manos por segunda vez, con una diferencia: el primer lavado se realiza en silencio; mientras que durante este es necesario recitar una bendición. Este segundo lavado recibe el nombre de *rojtza*.

Tras el segundo lavado de manos, se recita una bendición para el pan en general y a continuación otra particularmente para la *matzá*. Estas bendiciones se llaman *motzi-matzá*.

Posterior a las bendiciones, los participantes consumen el *maror*, nombre dado a las hierbas amargas, las cuales deben sumergir en una mezcla de color rojiza denominada *jaroset*. Tras ello proceden a prepararse una especie de sándwich hecho de *matzá* y *maror*, para luego consumirlo. Este emparedado recibe el nombre de *korej*.

Una vez consumido el *korej* tiene lugar la cena llamada *Shuljan Orej* y al término de la cual se lleva a cabo un juego, en él, el dirigente del *Séder* pide a los niños que busquen el trozo de *matzá* que fue escondido al inicio del ritual y quien lo encuentre recibe un premio. Este pan que fue escondido cumple con la función de postre y se le llama *afikoman* y al juego de esconderlo *tzafun*.

Después de consumir este postre se lleva a cabo el *barej*, nombre de la bendición hecha después de la comida, tras lo cual se bebe la tercera copa y a

continuación se consume la cuarta. Una vez que todos han terminado esta última se sirve una quinta, de la cual nadie debe beber; puesto que está destinada para el profeta Elías. Después de ello se recitan algunas alabanzas a Dios y finalmente se concluye el *Séder* con las siguientes palabras: “¡El año que viene en *Jerusalem!*”

Descrito muy a grandes rasgos, este es el ritual que se analizará de manera minuciosa a lo largo del trabajo. La intención es seguir el camino trazado por la escuela semiótica de Tartu, la cual ponderó el estudio de las actividades propias de la vida cultural del hombre como si fueran textos, que se entrelazan entre si y configuran con ello la estructura del mundo sígnico, donde de manera permanente vive la mente humana.

Con esto concluye la primera parte de la introducción. A continuación, se inicia la segunda, explicando: ¿Qué es lo que se pretende estudiar con el análisis de este ritual?

La comunicación primera

A lo largo de la historia de la humanidad han surgido diversos medios tecnológicos de alcance masivo, como son el cine, la radio, televisión, internet, entre otros.

Cada uno de ellos presenta características específicas respecto a los procesos comunicativos. Por ejemplo, no se puede hablar de comunicación radiofónica, sin mencionar aspectos de locución o de cinematográfica sin el montaje. Por haber sido tan novedosos al momento de su surgimiento atrajeron y concentraron en ellos la atención.

Cuando apareció la radio la novedad era el viaje de la voz a través de las ondas sonoras, que llegaba a millones de oídos. Más adelante surgió la televisión y con ella el deseo de entender la imagen y su carga comunicativa. Después llegó lo

multimedia y brotó la intención de armonizar el estudio de los elementos comunicativos, que convergen en este medio; sin embargo ¿Qué pasa con lo imperecedero, lo que está más allá de la novedad y nunca dentro de ella?

La comunicación es mucho más antigua que cualquier medio tecnológico masivo y aunque siempre ha sido determinada por las formas de expresión, hay algunas mucho más imperecederas que otras, cuyo foco de atención escapa de la novedad, porque su duración es más larga.

Esta clase de comunicación más duradera, antigua y por lo tanto más vinculada con el pasado no puede ser mediática; porque no nace del contexto social y político que propicia el surgimiento de un medio. Su nacimiento se debe más bien a algo más natural, biológico y humano, como es la necesidad de transmitir emociones, ideas o visiones del mundo.

Esta necesidad de transmisión existía mucho antes de los medios tecnológicos y dio lugar a un tipo de comunicación mucho más antigua y presente en la historia de la humanidad.

Desde el inicio del proceso evolutivo de las especies animales, los homínidos tuvieron necesidad de decirse algo los unos a los otros [...] Se valían para esto de movimientos corporales: la reacción de sorpresa y admiración ante los fenómenos de la naturaleza, la creciente capacidad de discriminación de los elementos nocivos y benéficos para su alimentación, la selección de su indumentaria y adorno de la exterioridad de su cuerpo, la brusquedad inicial, y hasta violencia, todo era ya una expresión en germen de su potencial comunicativo. Ese germen del potencial comunicativo era compartido y vivido en actividades cotidianas que implicaban a la totalidad del grupo; y mediante sus relaciones le daban cohesión. La danza, el canto, el rito, el culto a sus deidades y el mismo trabajo en comunidad [...] La comunicación apareció, así, con la historia [...] Esa fue la comunicación

primera.¹

Una comunicación de tales características es la que interesa en la presente investigación. Al respecto se realiza esta especificación, debido a que como se mencionó anteriormente, con el surgimiento de nuevos medios tecnológicos, aparecieron también nuevas formas de comunicarse que han acaparado el estudio de la comunicación humana, como si los procesos comunicativos efectuados en los medios tecnológicos fueran los únicos que tuvieran lugar en este siglo.

Simultáneamente a la comunicación que nace con la historia fueron apareciendo sucesivamente, en el curso de ésta, diferentes medios artificiales [...] Se inicia con esto la que, en el mejor de los casos, se llamaría la **comunicación segunda**. Bajo la presión de ese refuerzo del poder tecnológico, en cuyo uso predominan los criterios utilitarios, se ha fijado como prioridad, en la mente de los individuos y de los grupos sociales, atender los procesos mediáticos o de la llamada comunicación tecnológica.²

Con base en esto y en la cita anterior, en esta investigación el tipo de comunicación a estudiar será la denominada comunicación primera. Se habla aquí de una comunicación que no es masiva; sino íntima, cercana, sagrada, ritualizada; no se comprende racionalmente por quienes la practican, sólo se reproduce de manera inconsciente y por ello está más introyectada en los individuos y comunidades.

Este trabajo se constituye como un esfuerzo de concretar la idea, ya compartida por numerosos estudiosos de la comunicación, de extender el estudio de la misma más allá del terreno de los medios masivos. Al respecto la Doctora Marta Rizo García expresa en la introducción de la obra ya citada, y refiriéndose a los autores de la misma lo siguiente:

¹ Fátima, Fernández Christlieb, Marta, Rizo García, (coordinadoras), *Nosotros y los otros: La comunicación humana como fundamento de la vida social*, México, editoras los miércoles, 2009, pp. 31-32.

² *Ibidem*, pp. 32-33.

Todas y todos los autores tenemos en común nuestra preocupación por la Comunicación más allá de los medios de difusión de información. Todas y todos los autores consideramos que pensar la comunicación, implica antes que nada, situarla como algo inevitablemente ligado a lo humano, al mundo de las relaciones entre las personas.³

Quien escribe estas líneas se suma a esta preocupación y trata por medio del presente trabajo de brindar un aporte al estudio de la comunicación primera, efectuada fuera de los medios tecnológicos.

Se estudiará aquí un tipo de comunicación que no escapa de la forma, pero sí de los medios y la novedad, la que surge directamente de las necesidades humanas y no de los contextos tecnológicos, que mantiene una estrecha relación con el pasado, cuya materialización se puede dar en un objeto, palabra o movimiento; en cosas sencillas, que esconden dentro de si todo un pasado de visiones del mundo y construcción de significados; pero sobre todo que sea antigua y duradera.

La comunicación a estudiar aquí se sitúa más allá de las características de los medios tecnológicos, se puede entender sin ellos, es una comunicación subyacente, siempre presente; pero que nunca es novedad y por lo tanto nunca es el centro de los análisis, a pesar de ser más antigua, cercana y practicada.

Esta comunicación ha prevalecido con y a pesar de los cambios tecnológicos, así como del surgimiento y desaparición de distintos medios. Para lograr esto se ha llevado a cabo en escenarios igual de imperecederos.

Esta investigación surge de la siguiente inquietud: ¿Qué se necesita para que una comunicación perdure en el tiempo? Para hallar la respuesta es necesario

³ *Ibidem*, p. XV.

estudiar escenarios comunicativos igual de antiguos y duraderos, y una de las formas más viejas a través de las cuales se ha comunicado el hombre han sido los rituales.

La comunicación que se despliega dentro de un ritual es una ventana de acceso al interior del hombre y es ahí donde se encuentra la respuesta a por qué hay cosas que no desaparecen con el tiempo.

El *Séder de pésaj* será el ritual concreto en el cual se estudiará la comunicación antes descrita, poniendo énfasis en su vínculo con la satisfacción de necesidades, mediante la expresión, a través de una relación de causa y efecto expresada en la hipótesis de este trabajo:

Es la sensación de control sobre el estado de libertad, que produce la ejecución del ritual el elemento subyacente que ha hecho perdurar al *Séder de pésaj*.

El objetivo general de esta hipótesis, así como de todo el trabajo es:

Exponer y analizar un ejemplo de cómo es que una determinada comunicación perdura en la medida que cubre una necesidad.

Lo que se hizo por medio de la hipótesis fue aterrizar en un caso concreto, una situación que se puede presentar en otros rituales, de otras culturas, como es la influencia de la necesidad humana de sentir control en la ejecución de un ritual.

Al respecto es de suma importancia aclarar que, aunque el objetivo es vincular la comunicación efectuada en el ritual con la satisfacción de necesidades, el objeto de estudio en este trabajo no es la necesidad de sentir control, esta sólo será abordada como un posible elemento concreto que hace perdurar a la comunicación.

El verdadero objeto de estudio aquí es precisamente la comunicación primera, ampliamente abordada en las páginas anteriores. Con la finalidad de estudiar su funcionamiento y el decisivo papel que desempeña en la vida del hombre se recurre aquí a su vinculación con la satisfacción de necesidades, de una en específico: la sensación de control.

Para analizar este vínculo se tomó como base el juego denominado *Fort-Da*, en el cual Sigmund Freud observó y estudió la presencia de dicha necesidad, situación que como fue presentado en el planteamiento del problema de este trabajo, de acuerdo con Olatz González Abrisketa, desde la antropología ha sido homologada al contexto ritual.⁴

Lo que interesa aquí es explorar y analizar los posibles elementos que hacen perdurar a una comunicación a través del tiempo; por ello se optó por estudiar los rituales, al ser escenarios comunicativos sumamente antiguos, pero que se continúan practicando hasta la actualidad.

Entre ellos, el *Séder de pésaj* constituye un invaluable ejemplar, mantenido por una cultura desde la antigüedad hasta nuestros días, por lo cual se convierte en un escenario idóneo para estudiar una comunicación que perdura a través del tiempo.

Además, como se expuso en la justificación del tema de esta investigación, este ritual en particular es estratégico para el estudio de occidente, mediante la exploración de uno de los grandes pilares culturales, sobre los cuales se forma su identidad: la tradición judeo-cristiana, de acuerdo con lo expuesto por el estudioso Miguel Ángel Ciuro Caldani en su trabajo *Las bases de la cultura occidental y la bioética en una nueva era histórica*.

⁴ Revísese la definición de "Ritual" de Olatz González Abrisketa, que aparece en la obra de Andrés Ortiz-Oses y Patxi Lanceros *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*, editada por el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), la Universidad Nacional Autónoma de México y anthropos, en Barcelona, en 2006, pp. 506-510.

A su vez, al ser este el ritual con el cual se celebra precisamente el origen del pueblo judío se convierte en un punto ideal de partida para el estudio de esta, una de las cuatro grandes ramas.

La huella discursiva que ha dejado este ritual sobre numerosos textos culturales producidos en la parte occidental del orbe -considérense aquí teorías filosóficas, relatos literarios, películas, pinturas, desde luego rituales y toda clase de discursos-, se puede apreciar desde los dos conceptos que guían la travesía signíca, que el lector está por iniciar aquí: la esclavitud y la libertad, sin duda ambos han sido clave en la historia de la humanidad.

¿Cómo se alcanza la libertad? ¿Qué implica la lucha por ella? Preguntas cuya respuesta ha sido buscada por numerosos pueblos a lo largo de la historia; no obstante, la narración del Éxodo, al ser un relato que data de hace miles de años, sino es el discurso más viejo sobre el tema, sí es por lo menos uno de los más antiguos.

En este punto es de suma importancia realizar una aclaración, el análisis que aquí será presentado es de carácter semiótico, no histórico; en ningún momento se pretende dar a conocer acontecimientos veraces de la historia del pueblo judío, sino la forma como ellos la representan.

En otras palabras, para este análisis no importa lo que realmente ocurrió, sino lo que la tradición acepta y promueve como lo sucedido. A lo largo de este trabajo se podrán observar numerosas citas y pasajes extraídos de la *Biblia* y de otras fuentes de carácter profundamente religioso, así como rezos en los cuales se alaba y agradece a Dios, como la figura gracias a la cual ocurrió la salvación.

En ningún momento se pretende dar a conocer los elementos signícos, que conforman el ritual, como explicaciones reales, científicas o verificables; sino como

elementos que a nivel discursivo forman parte fundamental de la composición del ritual como texto.

Para esta investigación, ni siquiera interesa si hay evidencia histórica o no, de la estancia de los hebreos en tierras egipcias. Aquí lo que importa son las construcciones sígnicas creadas por la colectividad acerca de su pasado, si son veraces, históricamente, no es relevante para esta investigación.

Lo que el lector está por comenzar es el análisis de un rito sumamente nacionalista y religioso, en el que constantemente se enaltece al pueblo hebreo y se alaba a Dios y de ninguna forma es intención de este trabajo promover las ideas presentadas en el *Séder* como correctas o incorrectas; solo se muestran aquí a manera de contenido esencial del texto.

En síntesis, este ritual se constituye como un texto cultural y de esta manera será abordado aquí, tomando como sustento para ello la postura teórica de Jurij M. Lotman y la escuela de Tartu, presentada en el planteamiento del problema de este trabajo.

El *Séder de Pésaj* será visto aquí como un texto que es capaz de decir mucho acerca de la cultura judía, y a través de ella de la cultura propia del mexicano católico, criado en un contexto de globalización cultural, en esa “sociedad planetaria, en la cual ha dominado algo que por ahora vagamente podemos denominar <<cultura occidental>>.”⁵

Para poder llevar a cabo el análisis de este texto, que presenta la forma de un ritual de transición, se utilizará el modelo de Arnold Van Gennep, para el estudio de este tipo de rituales, expuesto en el planteamiento del problema de este trabajo.

⁵ León, Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Segunda Edición, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 33.

Por medio de la propuesta de este autor, se diseccionará el *Séder* en las diferentes etapas y procesos que lo componen, para poder abordar cada uno de manera más minuciosa.

No obstante, antes de ello es necesario realizar un primer acercamiento al mundo sígnico que constituye este ritual. A continuación, se procederá a explicar el esquema de este trabajo.

Como se podrá observar a continuación, el esquema de trabajo sufrió algunas modificaciones, con respecto al presentado en el protocolo, los cuales se deben a algunos hallazgos realizados durante la investigación.

El primer cambio sustancial consiste en que ahora el trabajo se encuentra dividido en cuatro capítulos. El primero de ellos se mantuvo igual y está destinado a búsqueda semántica, es decir a investigar y exponer los significados atribuidos a los elementos más importantes empleados durante el ritual. El objetivo es brindar un panorama que describa ¿Qué significan los signos más importantes que constituyen este texto?

Para contestar esta pregunta se consideró pertinente agrupar los signos en verbales y no verbales, puesto que son distintos. A su vez los signos no verbales se dividieron en objetos y acciones.

En el apartado 1.1 se abordan los signos no verbales correspondientes a objetos, aquí el análisis se centra en los elementos gastronómicos, ya que al ser una cena el ritual estos ocupan un lugar fundamental.

En el apartado 1.2 se trabaja con los signos verbales. Aquí se aborda el relato del *Éxodo* que se recita durante la celebración. Por su parte, en el apartado 1.3 se

analizan los signos no verbales correspondientes a acciones, como lavarse las manos.

Lo que se realiza en este capítulo es una descripción de significados signo por signo, y para que la misma pueda ser mejor trabajada en cada uno será imposible abordarlos todos, debido a que son numerosos; por lo que se tendrá que hacer una selección.

Los signos analizados en este trabajo son fundamentalmente aquellos que han presentado una mayor relevancia en terreno sígnico, dentro de esta tradición y cuyos significados constituyen pilares fundamentales en la construcción sígnica del ritual, como un texto.

La intención de este capítulo es realizar una inmersión en una dimensión inmaterial de significados, para poder visualizar mejor qué hay detrás de una acción simple como partir un pan, o de un objeto sencillo como hierbas amargas, o de un relato.

A través de este capítulo se brinda un panorama sígnico introductorio al ritual. La finalidad es familiarizarse con los significados de los elementos más importantes que componen el lenguaje propio del *Séder de pésaj* para, como todo lenguaje, comprenderlo mejor.

Aquí es importante realizar una aclaración. Antes de comenzar a exponer los signos más importantes del ritual, se abordarán precisamente las nociones de semiótica, signo y texto, con la finalidad de explicar desde la teoría, cómo es que son entendidos aquí los elementos del ritual presentados en este capítulo, exponer la disciplina desde la cual se realiza este estudio, así como esclarecer porque se considera aquí el ritual como un texto.

Tras exponer este preámbulo teórico y presentar los significados de los signos, es decir una vez dentro del espacio sígnico del ritual, es posible comenzar con la búsqueda de indicios textuales, que permitan identificar la presencia discursiva de una sensación de control.

A partir del segundo capítulo se empiezan a presentar los cambios realizados al esquema de trabajo. Durante la realización de esta investigación se encontró que el proceso de transición efectuado con este ritual no presenta únicamente tres etapas generales de separación, liminalidad y agregación, como se pensaba en un inicio, sino que cada una de ellas presenta a su vez otras tres etapas de separación, liminalidad y agregación, y algunas de estas subetapas tenían también en su interior otras tres etapas de estas.

Debido a esto se pudo observar que el proceso sígnico a analizar era mucho más extenso de lo que se creía al inicio y por lo tanto iba a ser imposible abordarlo solamente en un capítulo; por lo que se optó por dividir lo que originalmente iba a ser el segundo capítulo en tres capítulos.

De esta manera la investigación quedó dividida en cuatro capítulos. El primero dedicado a presentar los signos más importantes del texto, y a partir del segundo enfocados a desglosar el proceso transitorio efectuado, mediante el modelo de Van Gennep.

Lo que al principio iba a ser el subcapítulo 2.1 se convirtió en el capítulo 2, el 2.2 en el capítulo 3 y el 2.4 en el capítulo 4, esto con la finalidad de diseccionar el ritual a precisión y poder con ello examinarlo a detalle.

El que originalmente iba a ser el capítulo 3 tuvo que ser eliminado, para poder enfocar el trabajo en la disección del ritual y en el análisis minucioso de su contenido. Esto era desde un inicio lo más importante de esta investigación, ya que si esto no se realizaba a detalle, hubiera sido imposible desentrañar los

complejos significados que encierra este ritual y sin esto no se podría entender el mismo.

Con esta reestructuración del esquema, lo que se llevará a cabo a partir del Capítulo 2 es un análisis de los significados y estructura del ritual, siguiendo el modelo de Arnold Van Gennep. En adelante se analizará la forma cómo se encuentra estructurado el texto, con la finalidad de buscar un único elemento de su contenido: la sensación de control.

La intención a partir de aquí es analizar cada una de las etapas propias de los rituales de transición, de acuerdo con Van Gennep, cuyo modelo constituirá la base a partir de la cual se estructurarán los capítulos 2, 3 y 4, los cuales a diferencia del primero se encuentran conformados por cuatro subcapítulos, esto debido a lo siguiente:

El capítulo 1 constituye la obertura al análisis del ritual, una introducción a su mundo sónico, para que el lector conozca y se empape de los significados más importantes que lo configuran.

Este apartado es necesario y fundamental, porque sin haberlo leído no se podrá entender el análisis realizado, ya sobre el modelo de Van Gennep; esto debido a que a lo largo de la exposición de las etapas transitivas de la esclavitud a la libertad, se realizarán constantes referencias a la información presentada en el primer capítulo.

A partir del segundo capítulo empieza ya el análisis propiamente dicho de la estructura del ritual, antes de él lo presentado es una exposición de significados por separado, una primera aproximación signica.

Los capítulos de este trabajo, a partir del segundo, se encuentran divididos en cuatro subcapítulos por dos razones. Primero para poder dedicarle uno, a cada

una de las subetapas que comprenden las tres etapas generales, las cuales son: separación del estado anterior, liminalidad situada entre los dos estados, y agregación al nuevo estado.

La segunda razón consiste en que el cuarto apartado de cada capítulo se encuentra destinado a exponer la presencia discursiva de la necesidad de sentir control, en la fase correspondiente del Séder; la cual será buscada en el universo signico del texto, por medio de la descomposición y análisis del ritual.

En otras palabras, el cuarto subcapítulo de cada capítulo se presenta como una especie de conclusión o aterrizaje, de los hallazgos signicos encontrados en los tres subcapítulos precedentes. Mientras estos últimos constituyen la búsqueda mediante la disección, el cuarto se erige como la presentación de resultados de cada etapa general del ritual; para al final, en las conclusiones englobar el proceso completo que fue ejecutado.

Este cuarto subcapítulo de cada capítulo depende completamente de lo expuesto en los tres que lo preceden, por ello no se podrá entender lo que ahí se expone, sin antes haber leído el análisis correspondiente a cada una de las etapas y subetapas del ritual; después de todo, lo que aquí se presenta es un proceso signico, cuya ejecución debe seguir estrictamente un orden determinado y con su análisis sucede lo mismo.

En el segundo capítulo se presenta la fase de separación, la cual será descompuesta en las respectivas etapas que la componen. De acuerdo con la terminología de Van Gennep, la cual será expuesta con mayor detenimiento durante el trabajo, las etapas propias de esta fase reciben el nombre de preliminares.

En el apartado 2.1 se aborda la etapa preliminar de separación, en el 2.2 se trabaja con la etapa preliminar de liminalidad, en el 2.3 se analiza la etapa

preliminar de agregación y en el 2.4 se expone dónde hay una mayor presencia discursiva, de la necesidad de una sensación de control, en la fase de separación.

En el segundo capítulo, antes de comenzar a abordar la respectiva fase de separación también se presenta un preámbulo teórico, que inicia abordando un tipo de signo de especial importancia para este trabajo; y donde después se desglosan ampliamente las explicaciones teóricas, a partir de las cuales se realiza la disección del ritual, con el objetivo de presentarla con mayor claridad.

En el tercer capítulo se disecciona la fase liminal. A las etapas que tienen lugar aquí, Van Gennep les da el nombre de liminares. En el apartado 3.1 se expone la etapa liminar de separación, en el 3.2 la etapa liminar de la liminalidad, en el 3.3 la etapa liminar de agregación y en el 3.4 en dónde se encuentra mayor presencia signica de la sensación de control dentro de esta parte del texto.

Aunque de manera más breve que en los anteriores, en este capítulo se presenta una vez más un preámbulo teórico referente al *Fort-Da*, antes de comenzar a analizar la fase liminal. Esto con la finalidad de abordar el papel fundamental que han desempeñado las palabras tanto en el juego infantil, como en los rituales, para satisfacer la necesidad de sentir control.

Lo anterior se realiza aquí porque es en esta fase del ritual donde el signo lingüístico juega un papel más determinante.

En el cuarto capítulo se expone la fase de agregación. Según los términos de Van Gennep, las etapas aquí reciben el nombre de postliminares. En el apartado 4.1 se muestra la etapa postliminar de separación, en el 4.2 la etapa postliminar de liminalidad, en el 4.3 la etapa postliminar de agregación y en el 4.4 en qué partes se encuentra más presente la sensación a buscar, en la fase de agregación.

También en este capítulo se presenta un breve preámbulo teórico, esta vez dedicado por completo a la propuesta teórica de Jurij M. Lotman, sobre la semiótica de la cultura; el cual se expone con la finalidad de introducir al lector desde la teoría, a la dimensión colectiva que alcanza el recorrido sígnico en esta parte del ritual.

Todo esto se realiza con el fin de examinar de manera más precisa y minuciosa ¿qué es lo que sucede a nivel sígnico durante la ejecución del rito? La intención es apreciar de mejor manera su constitución como ritual de transición, así como la presencia discursiva dentro de él de la necesidad humana de experimentar una sensación de control.

En los capítulos 2, 3 y 4 se realiza un ejercicio similar al del primero en cuanto a exposición semántica; pero mientras que en este último los signos son abordados por separado, a partir del segundo se analizan sus conexiones, cómo están articulados y seriados en el texto.

En otras palabras, el primer capítulo constituye la exposición del significado de los signos más importantes del texto, mientras que a partir del segundo se analizará el sentido del mismo, siguiendo la definición dada por Jorge Lozano, presentada en el protocolo de esta investigación.

La estructura y composición conforme a las cuales se encuentran armados los capítulos, tendrán como función buscar la idea escondida detrás de la forma; porque la finalidad es vislumbrar los procesos de asociación, las conexiones y a través de ellas analizar de qué forma las emociones básicas humanas, como la necesidad de experimentar una sensación de control, derivan en la forma de un alimento, una historia o una cena ceremonial.

Tras el minucioso análisis de las etapas y procesos que componen el ritual, se presentan las conclusiones de este trabajo, en las cuales se determina si se

cumplió o no con los objetivos establecidos, así como si la hipótesis presentada es verdadera o falsa. Y por último aparecen las fuentes empleadas para la realización de esta investigación.

Con esto termina la introducción de este trabajo, uno que intenta contribuir al rescate del estudio de la comunicación primera, la que ha acompañado a la humanidad desde su origen y que permanecerá con ella, aún después de que desaparezca hasta el último de los medios tecnológicos y que por ello puede decir mucho más acerca de ese extraño ser creador de textos.

A continuación, se invita al lector a seguir con atención esta trayectoria sígnica, que a lo largo de su recorrido le revelará más de una cosa que no sabía del mundo discursivo en el cual ha crecido.

El niño escindido juega a comunicarse.

Análisis semiótico de un ritual

Capítulo 1. El lenguaje propio del *Séder de pésaj*

1.1 El signo como objeto. Alimentos típicos de un pasado

“La palabra o el signo que el hombre usa es el hombre mismo”⁶, decía Charles Sanders Peirce, a quien se conoce como el padre de la corriente americana de semiótica, mostrando un enfoque de pensamiento en el cual se busca estudiar al hombre y su mundo, a través del “medio exclusivo del que disponemos: los signos”.⁷

Por un lado Peirce se refiere a la semiótica como “la doctrina cuasi-necesaria, o formal, de los signos.”⁸ Por otra parte, Saussure hablaba de la semiología⁹ como la “disciplina cuyo objetivo es el estudio de los signos en el seno de la vida social.”¹⁰ De esta manera se puede ver como el interés de ambos autores se

⁶ Jesús O., Elizondo Martínez, *Signo en acción*, México, paidós, 2012, p. 21.

⁷ Alejandra, Vitale, *El estudio de los signos. Peirce y Saussure*, Buenos Aires, eudeba, 2004, p. 9.

⁸ *Ibidem*, p. 10.

⁹ Respecto a los términos de semiótica y semiología en este trabajo se preferirá el uso del primero, mientras que el segundo se empleará solo en ocasiones muy específicas, cuando se haga referencia a la corriente francesa, en la cual se sitúan los trabajos de Ferdinand de Saussure y Roland Barthes. Se preferirá el primer término, siguiendo el acuerdo de 1969: “durante el I Congreso de la Asociación Internacional de Semiótica (Association for Semiotic Studies) se decidió que “semiótica” sería la palabra oficial para referirse a este estudio.” Extraído de la obra de Jorge Pablo Correa González, 2012, *Semiótica*, México, Red Tercer Milenio, p. 12, consultado en línea en: <http://www.aliat.org.mx/BibliotecasDigitales/comunicacion/Semiotica.pdf>, 6 de octubre de 2016.

¹⁰ Alejandra, Vitale, *El estudio de los signos...*, p. 61.

centraba en sentar las bases para un estudio formal de los signos, puesto que para los dos ellos llenan la vida del hombre.

Así, la concepción de la vida como un proceso dinámico de signos, --signos en acción, signos vividos por el hombre, signos expresados en las creencias y en los hábitos-, encuentra su marco de análisis en una teoría general de los signos”.¹¹

Por lo anterior, aquí se entiende a la semiótica precisamente como “el análisis formal de los signos”.¹²

En cuanto al signo, lo primero a entender es que para aproximarse a este término de carácter indudablemente complejo es necesario apreciarlo como lo hicieron lo padres fundadores de la semiótica; es decir como algo inmaterial, que no se puede aprehender más que con la mente, porque ahí se crea, con la finalidad de sustituir o mejor dicho representar algo.

“Un signo [...] es algo que, para alguien, representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter”.¹³ Así lo señaló Peirce, quién además aseguró que: “El signo está en lugar de algo, su objeto”.¹⁴

Por su parte, Saussure veía al signo como “una entidad psíquica de dos caras”,¹⁵ que presenta dos componentes fundamentales: un concepto y una imagen acústica.

La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica [31], la representación que de él nos da el testimonio de nuestros

¹¹ Jesús O., Elizondo Martínez, *El signo...*, p. 14.

¹² *Idem.*

¹³ Alejandra, Vitale, *El estudio de los signos...*, p. 11

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibidem*, p. 63.

sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla <<material>> es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto.¹⁶

Así define Saussure a la imagen acústica, a la cual también llamó significante. Sin embargo, al leer el *Curso de lingüística general* se puede ver cierta ambigüedad en la definición de la otra cara del signo: el concepto o significado, ante lo cual Roland Barthes explica el término con más detalle, retomando a los estoicos, quienes de acuerdo con el autor francés:

distinguían cuidadosamente [...] la representación psíquica [...] la cosa real y [...] lo decible [...] El significado no es ni la representación psíquica ni la cosa real, sino lo decible. Ni acto de conciencia ni realidad, el significado no puede ser definido más que en el interior del proceso de significación, de una manera casi tautológica: es ese <<algo>> que el que emplea el signo entiende por él.¹⁷

Con esto es posible ver como para los dos autores: Saussure y Barthes el signo incluye a estos dos elementos y sin este segundo, de carácter sumamente abstracto, no se puede completar. Al final el lingüista suizo estableció la siguiente definición: “entendemos por *signo* el total resultante de la asociación de un significante con un significado”.¹⁸

Por su parte Barthes concordaba con esta definición, y así será entendido el signo aquí; sin embargo, la trabajó y desarrolló a lo largo de su *Aventura semiológica*, realizando contribuciones tan importantes a la misma, que permitió

¹⁶ Ferdinand, de Saussure, *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 138.

¹⁷ Roland, Barthes, *La aventura semiológica*, Barcelona, Buenos Aires, México, 2ª. ed., ediciones Paidós, 1993, p. 42.

¹⁸ Ferdinand, de Saussure, *Curso de lingüística...*, p. 139.

sacar el estudio del signo del terreno de la lingüística y empezar a hablar ya no del signo lingüístico, sino del signo semiológico.

Como explicaba el autor francés, este último también es el resultado de asociar un significado a un significante, en esto no difiere del signo lingüístico; sin embargo, empieza a tomar distancia de él en el terreno de las sustancias, esas de las que hablaba Louis Trolle Hjelmslev, cuya explicación no puede ser entendida solo con la lingüística.

La *forma* es lo que puede ser descrito exhaustiva y simplemente, y con coherencia (criterios epistemológicos), por la lingüística, sin recurrir a ninguna premisa extralingüística; la *sustancia* es el conjunto de los aspectos de los fenómenos lingüísticos que no pueden ser descritos sin recurrir a premisas extralingüísticas.¹⁹

Al respecto Barthes indicó que precisamente en el nivel de las sustancias el signo semiológico se distancia del lingüístico.

El signo semiológico está compuesto también, como su modelo, por un significante y un significado (el color de un semáforo, por ejemplo, es una orden de circulación en el código vial), pero se aleja del modelo en el nivel de las sustancias. Muchos sistemas semiológicos (objetos, gestos, imágenes) tienen una sustancia de la expresión cuyo ser no se encuentra en la significación.²⁰

De esta manera el estudioso francés le dio su lugar al signo semiológico fuera de terreno lingüístico, sentando como base que este último va mucho más allá de las palabras y puede adoptar formas más diversas, desde un objeto en una fotografía, hasta los colores de tránsito. Es en esto en lo que son diferentes y Barthes pone énfasis en que para poder estudiar el segundo no se debe limitarlo a

¹⁹ Roland, Barthes, *La aventura...*, pp. 39-40.

²⁰ *Ibidem*, p. 40.

lo lingüístico; después de todo sería cortarle las alas a la naturaleza expresiva de la humanidad y pensar que las personas solo se pueden comunicar con palabras.

Ahora bien, en este punto es de suma importancia explicar por qué se optó aquí por utilizar la definición de signo, dada por Saussure y desarrollada por Barthes, y no la de Peirce.

Se muestran aquí de manera general y breve varias de las ideas señaladas por el autor norteamericano, con la finalidad de presentar algunos postulados sobre los cuales se sentaron las bases para el estudio formal de los signos; no obstante, son los planteamientos de Saussure y Barthes los que son de interés en este trabajo.

Se opta aquí por el autor suizo debido al decisivo impacto que tuvo su obra en el surgimiento del estructuralismo, del cual los trabajos de Jurij Lotman y en general de la escuela de Tartu formaron parte y en los cuales se sustenta teóricamente este trabajo.

Se acepta habitualmente que el llamado estructuralismo del siglo XX en sentido estricto, tiene un antecedente en la obra de Ferdinand de Saussure, cuyas clases dictadas en la Universidad de Ginebra (entre 1906 y 1911) fueron publicadas bajo el título *Curso de Lingüística General*.²¹

La influencia Saussuriana consistió en lo siguiente:

Se ha denominado estructuralismo a la adopción de la lingüística como modelo por parte de las ciencias sociales, siguiendo el camino que Saussure había esbozado para la semiología.²²

²¹ Hugo, Mancuso, "Genealogía estructuralista de la Escuela de Tartu", ADVERSUS, No. XII, pp. 34-68, 28 de Junio de 2015, consultado en: <http://www.adversus.org/indice/nro-28/articulos/XII2803.pdf>, 7 de octubre de 2016.

²² Alejandra, Vitale, *El estudio de los signos...*, p. 102.

Los trabajos de la Escuela de Tartu y en particular los de Lotman son un claro ejemplo de lo anterior, lo cual se puede apreciar claramente desde la visión que el autor soviético tiene de cultura como un “generador de estructuralidad”.²³ Al respecto Alejandra Vitale señala lo siguiente:

Jurij Lotman y Boris Uspenskij (1979), semiólogos soviéticos de la llamada “Escuela de Tartu”, influida por el estructuralismo, sostienen que el trabajo fundamental de la cultura es organizar estructuralmente al mundo que rodea al hombre. Esto es posible porque la cultura ha desarrollado en su interior un ‘dispositivo estereotipizador’ estructural, cuya función es ejercida por el lenguaje natural, que les proporciona a los integrantes de un grupo el sentido intuitivo de la estructuralidad.”²⁴

La influencia del estructuralismo en la teoría de Lotman es tal que pondera a la lengua como el modelo de todos los demás sistemas semióticos:

“Lotman sostiene que todos los otros sistemas semióticos, incluido el arte, se construyen tomando como modelo a la lengua”²⁵, adoptando una postura en la cual se le considera como “la gran matriz semiótica, la estructura modeladora de los otros sistemas de signos.”²⁶

Es entonces debido a la fuerte influencia Saussuriana dejada a través del estructuralismo, que se decidió trabajar aquí con la definición aportada por este autor.

Con esta visión estructuralista, la Escuela de Tartu se encargó de estudiar los más variados tipos de signos y para ello expuso al mundo una visión muy amplia

²³ Jurij M., Lotman, *Semiótica de la cultura*, Madrid, ediciones cátedra, 1979, p. 70.

²⁴ Alejandra Vitale, *El estudio de los signos...*, p. 97.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

de la idea de texto, la cual se oponía ante todo a dejarlo sólo en el ámbito de las lenguas naturales, con base en la idea de que los procesos de significación tienen lugar en muchos otros tipos de conjuntos sígnicos.

En Tartu se entendía el texto fundamentalmente como “conjunto sígnico coherente”²⁷, aunque también se le llegó a definir de la siguiente manera:

Entendemos por ‘texto’, en un sentido amplio, cualquier comunicación que se haya registrado (dado) en un determinado sistema sígnico. Desde este punto de vista, podemos hablar de un ballet, de un espectáculo teatral, de un desfile militar y de todos los demás sistemas sígnicos de comportamiento como de textos, en la misma medida en la que aplicamos este término a un texto escrito en una lengua natural, a un poema o a un cuadro.²⁸

De esta definición se tomará su aspecto amplio, en el sentido de incluir construcciones sígnicas no verbales y sumamente diversas, dentro de las cuales se puede situar perfectamente el ritual y con base en esto trabajar con él como un texto; no obstante, la definición que será tomada aquí por ser más concisa será la siguiente:

El texto es un: “proceso semiótico que en su *discurrir* sintáctico va produciendo sentido.”²⁹ De esta manera será abordado aquí el ritual, que además se presenta como un tipo de texto en el cual convergen diversos lenguajes.

debemos concebir el ritual como un lenguaje, *en sentido totalmente literal*; en tal caso podrán aplicársele diferentes teoremas de la ingeniería de la comunicación y

²⁷ Jorge, Lozano, Cristina, Peña-Marín, Gonzalo, Abril, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, catedra, 2009, p. 18.

²⁸ Jurij M., Lotman, *Semiótica...*, p. 41.

²⁹ Jorge, Lozano *et al*, *Análisis del discurso...*, p. 33.

de la lingüística estructural.³⁰

El caudal comunicativo que puede presentar un ritual es inmenso, ya que dispone de múltiples tipos de comunicación para su ejecución. Además del lenguaje verbal, puede emplear diversas formas “de la comunicación no verbal – gestos y danzas, música, máscaras y tatuajes, etc.-“.³¹

Es mucho lo que el ritual puede decir, por ejemplo, acerca de la identidad cultural de un pueblo, de aquellos rasgos que lo diferencian de los demás y le otorgan un carácter propio.

No obstante, la capacidad informativa de los rituales no se limita a dar cuenta de las conductas propias de un grupo y va mucho más allá, permitiendo conocer a través de él las ideas, creencias y cosmovisiones más hondas, que dan forma y constituyen el pensamiento de una cultura.

“El proceso de una pelea de gallos en Bali no sólo nos habla de este tipo de reuniones sociales, sino también de las nociones balinesas del tiempo, el bien y el mal, la vida y la muerte”.³²

A su vez “Geertz, quien apoyándose en Ricoeur entiende los rituales como <<textos>> interpretables que nos acercan a la comprensión de una cultura”,³³ y precisamente de esta manera será abordado aquí el ritual concreto del *Séder de Pésaj*.

³⁰ Rodrigo, Díaz Cruz, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana-anthropos, 1998, p. 275.

³¹ *Ibidem*, p. 102.

³² Thomas, Barfield, *Diccionario de antropología*, México, siglo XXI editores, 2000, p. 450.

³³ Andrés, Ortíz-Oses, Patxi, Lanceros, *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*, Barcelona, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)-Universidad Nacional Autónoma de México-anthropos, 2006, p. 507.

La mesa familiar de Pesaj es la dramatización de ritos para ejercitar el diálogo y la memoria, y repudiar toda forma de esclavitud. Un espacio para preguntarse y responderse, aunque sea con nuevas preguntas y así hacer propia una historia.³⁴

¿Cómo se genera un cambio, una auténtica transición? La humanidad ha pasado por muchas y las ha explicado de diferentes maneras. A través del *Séder de pésaj* el pueblo israelí da su respuesta, una que estriba en el diálogo, la curiosidad y las preguntas. La palabra *Pésaj* se traduce al español como pascua.³⁵

Por su parte la palabra *Seder*, en hebreo, significa “orden”.

Así se denomina a la cena familiar de esta festividad precisamente porque se trata de una ceremonia cuidadosamente diseñada hasta el más ínfimo detalle. Es una progresión ritualizada que, a través de actos simbólicos, movilizará a los comensales apropiarse activamente de la experiencia del Éxodo.³⁶

A continuación, serán abordados a detalle los signos más importantes que tienen lugar durante la ejecución de este ritual, los cuales son capaces de adquirir las más diversas formas, ya sea la de objetos, palabras, acciones o incluso de cosas más abstractas como la ausencia.

Todo gira entorno a la antítesis presencia-ausencia porque el pensamiento es

³⁴ “Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...” p. 7, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 16 de octubre de 2016.

³⁵ Para una explicación más detallada del concepto de la palabra *Pésaj* revítese la obra de Moishe Rosen Ceil, 2009, *Cristo en la Pascua*, Michigan, editorial portavoz, p. 27. También se puede consultar en línea en: <http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=EQGDVLchWFEC&oi=fnd&pg=PA5&dq=en+que+consiste+la+pascua+judia&ots=L6Y6zCsTcX&sig=vQ61XA1b3jPub-s3iJIWaaA411hc#v=onepage&q=en%20que%20consiste%20la%20pascua%20judia&f=false>, 21 de octubre de 2016.

³⁶ Judith, Berinstein, “Polifonías para Pesaj”, The American Jewish Joint Distribution Committee, p. 9, consultado en: <file:///C:/Users/familyTM/Music/Canciones%20Elol/polifonias-para-pesaj-judith-berinstein.pdf>, 21 de octubre de 2016.

antitético, todo gira alrededor del

yo soy – yo no soy

yo tengo – yo no tengo

hay – no hay³⁷

La cosa que se encuentra ausente, es decir el objeto que no está de manera física, en muchas ocasiones tiene mayor presencia en la mente de las personas. Esto sin embargo no es así todo el tiempo, no todos los objetos ausentes de un determinado entorno tienen valor, importancia o significado.

La relevancia de un objeto ausente no estriba simplemente en que no se encuentre en un lugar, en un momento preciso; sino en su expulsión deliberada, es decir cuando de manera intencional se le saca de un lugar. Tiene que ver con la oposición presencia-ausencia antes citada,

Consuelo Hernández Carrasco, en su texto: *El significado de la ausencia*, cita a Umberto Eco y explica: "*La ausencia oposicional vale solamente en presencia de una presencia que la hace evidente*", es decir, la ausencia "vale", "significa" cuando hay una presencia que la excluye."³⁸ Este es precisamente el caso del *jaméztz*.

"Todo lo que contiene levadura en mi posesión, que no lo haya notado o destruido, sea anulado y considerado como polvo de tierra."³⁹ Estas son las

³⁷ Consuelo, Hernández Carrasco, "El significado de la 'ausencia'", ACTAS XXII (AEPE), Centro Virtual Cervantes, Universidad de Alicante, p. 109, consultado en: http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/aepe/pdf/congreso_32/congreso_32_13.pdf, 12 de febrero de 2015.

³⁸ Consuelo, Hernández Carrasco, "El significado de la 'ausencia'", ACTAS XXII (AEPE), Centro Virtual Cervantes, Universidad de Alicante, p. 109, consultado en: http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/aepe/pdf/congreso_32/congreso_32_13.pdf, 19 de febrero de 2015.

³⁹ *Hagada de Pesaj. Ceremonias Religiosas Israelitas de las dos primeras noches de Pesaj*, [trad. José Monin], Buenos Aires, editorial Simon Sigal, 1943, p. 1.

palabras que se recitan al término de la búsqueda y quema del *jaméztz* en la víspera de la celebración del *Séder de pésaj*.

J. A. Sobrado en su texto *Haggadáh shel Pésaj* explica que el *jaméztz* es el pan que contiene levadura y el cual se consume de manera cotidiana. En contraste con el resto del año, en *pésaj* (pascua) está prohibida la levadura. Así lo ordena el *Deuteronomio*⁴⁰: “Durante siete días no se verá junto a ti levadura, en todo tu territorio...”⁴¹

En el *Séder de pésaj*, en lugar de *jaméztz* se consume *matzá* (pan sin levadura), la cual será abordada más adelante, por ahora basta con decir que es el pan que no alcanzó a fermentar y también recibe el nombre de *Azimo*, sobre su consumo y la prohibición del *jaméztz*, la Torá⁴² establece lo siguiente:

Comeréis Ázimos en el mes primero⁴³, desde la tarde del día catorce del mes hasta la tarde del día veintiuno. No habrá levadura en vuestras casas por espacio de siete días; todo aquel que coma algo fermentado, sea forastero o natural del

⁴⁰ El *Deuteronomio* es el “quinto libro del *Pentateuco en la Biblia hebrea y en el Antiguo Testamento cristiano. “, extraído del *Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo*, de John Bowker, paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 1997, p. 172.

⁴¹ J. A., Sobrado, *Haggadáh shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 63, consultado en: http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pesaj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE_-BecVNFQ#v=onepage&q&f=false, 19 de febrero de 2015.

⁴² “Nombre genérico de todas las leyes y preceptos dados al pueblo de Israel por D—s en el Monte Sinaí. Incluye la Ley oral y la Ley Escrita... “TORA” es también el término empleado para designar el Pentateuco [Sic] o los Cinco Libros de Moisés...”, extraído de la obra de *Pesaj Leyes y Costumbres*, de Abraham I. Bartfeld, pesaj 5750, Segunda Edición, Distrito Federal, 1990, p. 71.

⁴³ Es importante señalar que el calendario hebreo es distinto al nuestro y comienza, según lo señalado por el *Éxodo*, en el mes de *Nisan*, el cual coincide con los meses de marzo o abril y dentro del cual tiene lugar la celebración del *Séder*. Para cotejar información consúltese la obra de Manolo García Álvarez y Soliman El-Azir *5000 años mirando al sol: De Stonehenge al calendario gregoriano*, Soliman El-Azir editor, 2012, p. 104, que se puede consultar en línea en: <https://books.google.es/books?id=segGAQAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>, 24 de febrero de 2014.

país, será exterminado de la comunidad de Israel.⁴⁴

La ausencia del *jamétz* es necesaria para celebrar el *Séder*, le da sentido al ritual en la medida en que evoca la salida de Egipto. Después de todo su presencia no fue requerida durante el Éxodo; y no sólo eso, sino que su ausencia fue necesaria para que este se realizara.

Sobrado explica que la raíz de esta ausencia necesaria se encuentra anclada en la creencia en una dualidad existente dentro del hombre, compuesta por el “buen instinto” y “el mal instinto”.

El hombre es bueno, o mejor dicho desde el pensamiento judío tiene un buen instinto, en el sentido de que desea cumplir la voluntad de Dios, y todo aquello que lo separa de este deseo y por lo tanto de la misma voluntad de Dios puede considerarse como “el mal instinto”.

Sobrado cita de manera textual al rabino francés de la edad media: Shelomó ben Yitzák, también conocido como Rashí, quien lo explicó de la siguiente manera:

Señor del universo: Tú conoces que nuestra voluntad es respetar siempre la tuya. ¿Qué es lo que impide, pues, que hagamos tu voluntad? De una parte, la levadura de la masa (el mal instinto que habita nuestros corazones), y de otra, el sometimiento a las cosas del mundo.⁴⁵

Entre los judíos, la levadura es asociada con el mal instinto del hombre debido a que “hincha artificialmente sin agregar a la comida ninguna propiedad

⁴⁴ J. A., Sobrado, *Haggadáh shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 64, consultado en: http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pe+saj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE_-BecVNFQ#v=onepage&q&f=false, 19 de febrero de 2015.

⁴⁵ J. A., Sobrado, *Haggadáh shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 65, consultado en: http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pe+saj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE_-BecVNFQ#v=onepage&q&f=false, 26 de febrero de 2015.

alimentaria.⁴⁶ Por su parte en la tradición cabalista se habla acerca de la misma característica de “hinchamiento” en la naturaleza humana.

Dicen los cabalistas que de igual modo que la masa se hincha de aire y crece y toma el sabor agrio del fermento, también el hombre se hincha de vanidad vacía y adopta la actitud agria del necio. ¿Cuándo le sucede esto al hombre? Cuando se queda parado en la tentación y se abandona a los vicios.⁴⁷

“La palabra “**jamétz** significa ‘agrio’”⁴⁸, y no puede estar presente en el *Séder* de ninguna manera posible, es decir no es suficiente con que las personas no lo coman, sino que deben renunciar a su posesión, tanto física como mental.

Para conseguir lo anterior se recurre primero a la búsqueda del *jamétz* por toda la casa y cada migaja o rastro del mismo que sea encontrado deber ser eliminado, ya sea quemándolo o vendiéndolo.

Una vez terminada la expulsión física del *jamétz* se recitan unas palabras, con las cuales cualquier resto del mismo que haya permanecido en la propiedad sin ser visto, queda anulado de la mente de los participantes. Estas palabras fueron expuestas con anterioridad y con ellas las personas renuncian a la posesión

⁴⁶Pesaj. *La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 3, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 16 de marzo de 2015.

⁴⁷ J. A., Sobrado, *Haggadá shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 65, consultado en: http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pesaj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE_-BecVNFQ#v=onepage&q&f=false, 16 de marzo de 2015.

⁴⁸ J. A., Sobrado, *Haggadá shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 65, consultado en: http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pesaj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE_-BecVNFQ#v=onepage&q&f=false, 16 de marzo de 2015.

mental del *jamétz*.

Este punto es fundamental, quienes practican el *Séder* deben tener la disposición de despojarse del *jamétz* en todas las formas posibles, puesto que representa todo aquello que hincha sin aportar nada; es decir las cosas que impiden los cambios y no permiten transitar de la esclavitud a la libertad.

“El **jamétz** representa el mal instinto, que se traduce para quién lo posee, en comodidad, apatía, pereza, codicia, egoísmo.”⁴⁹

Este pan se come de manera cotidiana, así como los rasgos antes enlistados también acompañan al hombre cotidianamente. Por ello, para prescindir de este elemento tan común de la vida durante el *Séder*, es necesario reemplazarlo con algo no tan común, que sea especial, al igual que el día celebrado y sobre todo que lo recuerde de algún modo. Este elemento es la *matzá*.

Jamétz y **matzáh** se elaboran con la misma harina y con la misma agua y hasta se cuecen en el mismo horno, pero existe entre ambos una mínima diferencia que los separa: el reposo. **Jamétz** debe reposar.⁵⁰

En el relato de la huida de Egipto se describe un ambiente lleno de prisa, donde las personas dejaron las tierras del faraón lo más rápido que pudieron, tomando lo indispensable y preparando provisiones para el viaje. En medio de toda esta velocidad se llevaron los panes, que por falta de tiempo, no alcanzaron a fermentar.

⁴⁹ J. A., Sobrado, *Haggadáh shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 66, consultado en: http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pe+saj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE_-BecVNFQ#v=onepage&q&f=false, 16 de marzo de 2015.

⁵⁰ J.A., Sobrado, *Haggadáh shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 65, consultado en: http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pe+saj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE_-BecVNFQ#v=onepage&q&f=false, 16 de marzo de 2015.

La Biblia ordena que durante la semana de Pésaj se coma pan ácimo (matzá). Esta costumbre se basa en el pasaje en que se describe como los israelitas abandonaron Egipto con tanta prisa que no tuvieron tiempo para leudar su pan y, por lo tanto, lo hornearon sin levadura.⁵¹

La palabra *matzá* “proviene de la raíz hebrea que significa comprimir o extraer.”⁵² y es un tipo de pan que se caracteriza por ser muy sencillo, ya que sólo consiste en harina amasada con agua fría, no tiene condimentos ni sal y su tiempo de preparación no debe exceder los 27 minutos⁵³; no obstante, es uno de los elementos más importantes del *Séder de pésaj*. Incluso se ha llegado a llamar a la celebración “la fiesta de los ázimos”.

La *matzá* es tan importante porque posee un significado complejo. No sólo alude a las circunstancias en que los israelíes dejaron Egipto, sino a las condiciones en las cuales vivían ahí. La *matzá* es el pan de los tiempos de la esclavitud, de la pobreza y ¿qué es lo que caracteriza a estos tiempos? La aflicción.

Behold this *matzo*-the symbol of affliction and poverty. It is the bread that our ancestors ate as slaves in the land of Egypt. We are mindful tonight of the hardships they suffered and the cruelty they endured.⁵⁴

Más que falta de tiempo, la *matzá* evoca pobreza y opresión o mejor aún al sufrimiento que ellas conllevan. No obstante, además de ello representa la pureza, “el pan ácimo tiene también otro sentido: es un pan incorrupto, inmaculado, que

⁵¹ Dinar, Shabetay, *Manual enciclopédico judío*, México, editorial SINAI, S.A., 1969, p. 106.

⁵² Eduardo, Weinfeld, (director), Isaac, Banani, (editor), *Enciclopedia judaica castellana Tomo VII*, México, editorial Enciclopedia judaica castellana, S. de R.L, 1950, p. 341.

⁵³ Información obtenida de la obra previamente citada, misma página.

⁵⁴ Alfred J., Kolatch, *The Family Seder*, New York, Jonathan David publishers, 1967, p. 15.

conserva la integridad y la pureza original.”⁵⁵

Al estar libre de levadura la *matzá* es un signo de pureza, puesto que no pasa por un proceso de hinchamiento vacío, como sí lo hace el *jaméztz*; además de conservar todas sus propiedades como alimento. En otras palabras, es un objeto de sumo valor dentro de este ritual, porque no ha sido contaminado por el mal instinto.

Una vez sale del horno, la **matzáh** ya no está expuesta a la corrupción del fermento: ha obtenido la pureza, se ha vuelto santa y puede servir de alimento a aquellos a los que dios ha rescatado de la esclavitud para que formen parte de una nación santa⁵⁶.

La *matzá* se vincula con la concepción judía de santidad, que a su vez está sustentada en la visión que tiene la cultura hebrea de aquello que es bueno y malo.

la santidad no reside en una separación ascética de la vida o en el excesivo negarse a uno mismo los placeres humanos, ni en la represión de los deseos del hombre. Por el contrario, debe formularse en la plena participación de los vaivenes de la vida comunitaria y social, compartiendo tanto las experiencias gratas como las penosas que surgen en la vida, sin negarse a si mismo ningún placer legítimo; pero, al mismo tiempo, desarrollando el sentido del propio discernimiento para poder distinguir y elegir el bien del mal [...] Cuanto mayor sea el sentido de discernimiento ético-moral, mayor será la santidad del individuo.⁵⁷

⁵⁵ José Johnson, Mardones, *Pesaj. Fiesta de la liberación*, Chile, Centro de Estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, 2000, p. 15, consultado en línea en: <http://www.geocities.ws/josejohnsonm/PESAJ.pdf>, 14 de abril de 2015.

⁵⁶ J. A., Sobrado, *Haggadáh shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 74, consultado en: http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pesaj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE_-BecVNFQ#v=onepage&q&f=false, 14 de abril de 2015.

⁵⁷ J. A., Sobrado, *Haggadáh shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 74, consultado en: http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pesaj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE_-BecVNFQ#v=onepage&q&f=false, 14 de abril de 2015.

La importancia de la *matzá* está anclada en las ideas más fundamentales del pensamiento judío y por ello constituye uno de los signos de mayor relevancia en el *Séder de Pésaj*, a través de ella se hace presente dentro del ritual una de las llamadas “buenas cosas de la vida”: el pan.

El trigo y el vino son, junto con el aceite, los productos de la Tierra Prometida que forman parte del alimento cotidiano. Por ser dones otorgados por dios, el pan y el vino representan en la **Toráh** las buenas cosas de la vida⁵⁸.

La importancia de estos elementos es tan grande, debido a que, por ejemplo: “el pan [...] constituía prácticamente el ingrediente principal de la comida judía, de aquí que expresiones como <<comer el pan>> y <<partir el pan>> se referían a toda la comida y no a una de sus partes.”⁵⁹

Como es posible observar con estos ejemplos, el pan ha llegado a ser tan importante en la vida del pueblo judío, que incluso se le ha otorgado la capacidad signica de representar a todo el alimento.

Fui joven, ya soy viejo, nunca vi al justo abandonado, ni a su linaje mendigando el pan...

Su pueblo entero gime buscando pan; dan sus tesoros a cambio de alimento, por recobrar la vida⁶⁰.

En la fiesta de la liberación el pan y el vino desempeñan funciones fundamentales. Dentro del mismo ritual cada uno de los dos presenta al mismo tiempo no sólo significados distintos, sino también opuestos.

⁵⁸ J. A., Sobrado, *Haggadáh shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 78, consultado en: http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pe+saj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE_-BecVNFQ#v=onepage&q&f=false, 14 de abril de 2015.

⁵⁹ J. A., Sobrado, *La tercera noche séder y haggadáh de pésaj*, Madrid, caparrós editores, 1995, p. 21.

⁶⁰ *Idem*.

Esenciales en **Pésaj** como alimentos primordiales, a la vez configuran una cierta oposición alegórica: el pan significa la esclavitud y el vino la libertad; siempre que en el *séder* se habla de las promesas divinas se tapa el pan y se eleva la copa de vino. Aunque, por otra parte, la *matzáh*, libre de la levadura, también simboliza la libertad, y las cuatro copas rituales representan tanto las cuatro fases de la esclavitud como las cuatro etapas de la redención.⁶¹

El vino significa libertad porque es “la bebida de la gente libre”⁶². Era consumido por reyes y está presente comúnmente en banquetes, fiestas y en ocasiones en las cuales hay algo que celebrar. Esto se debe a que evoca felicidad y difícilmente se asocia con la pobreza.

Es importante considerar que en sus orígenes el pueblo judío se dedicaba a la agricultura y a la ganadería⁶³ y para una sociedad que vive de la tierra, los productos que surgen de ella se convierten en su fuente principal de bienestar y con él en motivo de dicha.

“La primera vez que la *Toráh* menciona el vino es para subrayar su doble carácter benéfico (don divino, signo de alegría y abundancia)”⁶⁴. Además de traer consigo la promesa de alegría, “la vid era uno de los dones de la Tierra Prometida, hallazgo feliz de los primeros exploradores que subieron a Canaán”⁶⁵.⁶⁶

⁶¹ J. A., Sobrado, *Haggadáh shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 80, consultado en: <http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pesaj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE - BecVNFQ#v=onepage&q&f=false>, 23 de abril de 2015.

⁶² Abraham I, Bartfeld, *Pesaj Leyes y Costumbres*, Distrito Federal, Segunda Edición, pesaj 5750, 1990, p. 42.

⁶³ Información extraída de la página 9 de la obra de Manuel Liebembuk ya citada.

⁶⁴ J. A., Sobrado, *Haggadáh shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 82, consultado en: <http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pesaj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE - BecVNFQ#v=onepage&q&f=false>, 28 de abril de 2015.

⁶⁵ “Canaán (Eretz K’naán), es conocida como la tierra de la Biblia, lugar donde transcurrió la zaga de los patriarcas y surgió la Nación Israelita.” Extraído de la obra de Daniel Lerner *Israelitas del*

Junto con el pan, el vino es un signo de abundancia, o por lo menos de la ausencia de hambre y sed, característica propia de una tierra libre de esclavitud y por ello también significa libertad; porque para los judíos “A hungry man is not a free man.”⁶⁷

No obstante, a la inversa, el vino en el *Séder* también significa esclavitud. Es posible asociar esta bebida con la alegría, porque es signo de una tierra fértil; sin embargo, por su semejanza física con la sangre también ha sido posible asociarlo con el sufrimiento.

En el caso de *Séder*, el vino cumple también la función a nivel sónico de evocar dos momentos importantes dentro de esta tradición que estuvieron marcados por la sangre:

el recuerdo de la sangre que los israelitas derramaron en la esclavitud de Egipto e igualmente la sangre con que señalaron, la noche del éxodo, dinteles y jambas ante el paso del Señor.⁶⁸

Cuenta el relato del *Éxodo* que, durante la décima plaga, Dios pasó por la tierra de Egipto y acabó con la vida de los primogénitos de cada hogar egipcio; sin embargo, salteó los hogares hebreos, porque a ellos se les dio la opción de marcar sus puertas con la sangre de un cordero sacrificado y fue de esta acción

Canaán. Surgimiento de una Nación, editorial dunken, Argentina, 2013, p. 21, que también se puede consultar en línea en:

<http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=sXTZAQAQBAJ&oi=fnd&pg=PA11&dq=relatos+de+la+Haggada+de+pesaj&ots=kzjUWYzWz&sig=jvxM1NhKcY99daCLHsrVuuXFnbM#v=onepage&q&f=false>, 24 de abril de 2015.

⁶⁶ J. A., Sobrado, *Haggadá shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 85, consultado en: http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pesaj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE_-BecVNFQ#v=onepage&q&f=false, 28 de abril de 2015.

⁶⁷ Alfred J., Kolatch, *The Family...*, p.15.

⁶⁸ J. A., Sobrado, *Haggadá shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós editor, p. 84, consultado en: http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pesaj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE_-BecVNFQ#v=onepage&q&f=false, 29 de abril de 2015.

de “saltear” de dónde surgió el nombre de la celebración: “Pesaj”, que significa “pasar por encima, SALTEAR.”⁶⁹

La sangre de este cordero sacrificado es uno de los múltiples significados atribuidos al vino en este ritual, el cual se consume a través de cuatro copas que también presentan varias atribuciones.

La *Toráh* en el libro del *Éxodo* menciona cuatro etapas a través de las cuales el pueblo hebreo fue liberado de su esclavitud en Egipto:

Los cuatro pasos de la promesa divina a Israel, según está escrito en el libro del Exodo [Sic]: "Por eso, di a los hijos de Israel: Yo soy el Señor, tu Dios; Y te sacaré (ve-hotzeti) del yugo de la esclavitud de los egipcios, y te libraré (ve-hitzalti) de la servidumbre, y te redimiré (ve-ga'alti) con brazo extendido y con juicios grandes, Y te tomaré (ve-lakajti) por mi pueblo".⁷⁰

Estas cuatro fases encierran un significado profundo, puesto que contemplan la visión que el pueblo hebreo tiene de la libertad y cómo conseguirla. El primer paso, expresado con la palabra “sacar” hace referencia a un estado físico, implica la liberación del cuerpo: “La primera copa representa nuestro éxodo físico de Egipto (Los sacaré).”⁷¹

⁶⁹ Tanto la cita, como la información fueron extraídas de la obra *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 1, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 29 de abril de 2015.

⁷⁰ José Johnson, Mardones, “Pesaj. Fiesta de la liberación”, Chile, Centro de Estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, 2000, p. 28, consultado en línea en: <http://www.geocities.ws/josejohnsonm/PESAJ.pdf>, 29 de abril de 2015.

⁷¹ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 4, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 29 de abril de 2015.

No obstante, para alcanzar la libertad desde la perspectiva judía no es suficiente con la liberación del cuerpo, es necesario conducir este proceso a un nivel que involucre al espíritu y por ello, el segundo paso expresado con la palabra “librar” se refiere más a una liberación de la mente: “La segunda Copa representa nuestra liberación de la esclavitud intelectual y espiritual de Egipto”⁷².

Una vez superada la esclavitud física y espiritual lo que sigue es una liberación colectiva, mediante la conformación de un grupo unido debido a la redención divina: “La tercera copa simboliza la creación de un pueblo libre inmune a toda posibilidad de esclavitud”⁷³.

Por último, una vez que el pueblo está unido, redimido y ha pasado por un proceso de liberación puede ser elegido por Dios como su nación; es por ello que de acuerdo con la literatura esto no ocurre, sino hasta que los hebreos llegan al monte *Sinaí* y se les da la *Torá*:

La cuarta copa representa haber sido elegidos como pueblo por D-s en el monte *Sinaí*. Siete semanas más tarde, al recibir la *Torá*, se cumple el propósito y la meta final del *Éxodo* (Los tomaré como nación).⁷⁴

La libertad en el *Sèder* es una idea compleja, la cual incluye variados aspectos, que van mucho más allá del hecho de no estar de manera forzada en algún lugar,

⁷² *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 5, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 30 de abril de 2015.

⁷³ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 6, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 30 de abril de 2015.

⁷⁴ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 6, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 30 de abril de 2015.

y las cuatro expresiones de liberación expuestas en la *Torá* son la muestra discursiva de ello.

Estas cuatro expresiones se han interpretado como refiriéndose a la liberación política, económica, intelectual y espiritual. Para ser realmente libres y alcanzar nuestra capacidad máxima, tenemos que ser libres de la necesidad; libres de tiranía y opresión; libres en mente y espíritu⁷⁵.

Además de las cuatro copas que se deben beber durante el *Séder*, como parte del ritual es necesario llenar una quinta copa; pero de esta ningún participante debe tomar, puesto que es servida para el profeta Elías.

Esta copa presenta un significado especial dentro del *Séder*, por la importancia que tiene este profeta para la literatura hebrea. Esperarlo a él es equivalente a esperar la era mesiánica, porque él es quien anunciará la llegada del Mesías.⁷⁶

La palabra mesías proviene de la palabra hebrea *mashiaj* (“ungido”) y [...] a lo largo de la historia, el concepto [...] se ha atribuido a un fenómeno que surgirá para que lleve el mundo a la paz eterna y que habrá de establecer en la tierra el reino de Dios.⁷⁷

La era mesiánica en la literatura hebrea constituye el final de los tiempos tal como los conocemos, para dar lugar a una época donde la guerra, el caos, la persecución, la masacre, la esclavitud y todos aquellos males que imperan en el mundo desaparecerán y vendrán en su lugar tiempos de paz.

La tradición de asignarle una copa a Elías nació de la controversia talmúdica

⁷⁵ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas y textos originales*, Estados Unidos de América, prayer book press-hartford Conn, 1962. p. 64.

⁷⁶ Para cotejar y ampliar información acerca del profeta Elías consúltese la obra de José Johnson Mardones, p. 29, ya citada.

⁷⁷ Dinar, Shabetay, *Manual enciclopédico...*, p. 106.

sobre la cantidad de copas que se debían beber durante el Séder. Según algunos debían ser cuatro y según otros cinco. La discusión se resolvió estableciendo que debían beberse cuatro y llenar una quinta para Elías, quien habrá de resolver la discusión a su llegada. Esto no tiene sólo un sentido anecdótico, sino que permite recordar en Pésaj que la liberación no es sólo celebrada, sino esperada con alegría, viviendo en la tensión entre la liberación efectuada en Egipto y la liberación final de toda la humanidad, para la cual debemos prepararnos.⁷⁸

Parte del significado de esta quinta copa consiste en que la liberación total no ha sido alcanzada, porque aún hay mucha hambre, sed, muerte, guerra y esclavitud en el mundo y su final solo llegará cuando arriben los tiempos mesiánicos. Mientras tanto los judíos celebran con el *Séder* su primera liberación, al mismo tiempo que aguardan con ansias la liberación definitiva.

La idea de esclavitud promovida por este ritual es un estado que impera en la vida del hombre y del cual es muy difícil desprenderse; porque para hacerlo se tienen que abandonar muchas cosas y es necesario que se gesten determinadas condiciones, como la ausencia de hambre y de guerra.

La libertad promovida por este ritual tiene que ver con la felicidad y plenitud del ser humano; sin embargo, para poder apreciarlas es imprescindible sentir el dolor y la amargura que conlleva la esclavitud. Experimentar esta sensación es un requisito fundamental del proceso de liberación, que busca propiciar el *Séder* de *Pésaj* y para ello se recurre al consumo del *maror* (hierbas amargas).

Este alimento por su sabor recuerda la sensación que los antiguos judíos experimentaron durante su esclavitud en Egipto, y deben ser consumidas durante el *Séder* con la finalidad de sentir esa amargura.

⁷⁸ José Johnson, Mardones, "Pesaj. Fiesta de la liberación", Chile, Centro de Estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, 2000, p. 29, consultado en línea en: <http://www.geocities.ws/josejohnsonm/PESAJ.pdf>, 30 de abril de 2015.

El *maror* de manera peculiar no evoca en absoluto la libertad, sin embargo, para poder valorarla es indispensable sentir el sabor de estas hierbas; porque después de todo, para entender qué es la amargura no es suficiente con oír hablar de ella en una historia, sino que es necesario sentirla.

Aquello que evoca el *maror* fue un periodo duro, lleno de trabajo forzado; que sin embargo fue necesario, para poder alcanzar la libertad.

Esta verdura amarga (Maror) que comemos, ¿qué significa? Significa que los Egipcios amargaron la vida de nuestros antepasados en Egipto, como está dicho: “Y amargaron su vida con pesados trabajos, en hacer barro y ladrillo, y en toda labor y en todos sus servicios, en que les hicieron trabajar, era con rigor”. (Ex.,I, 14).⁷⁹

La palabra *maror* en hebreo significa amargo⁸⁰ y son varios los tipos de hierbas que pueden usarse en el *Séder* de *pésaj*.

Thus the Tosefta and the Talmud (ibid.) enumerate a number of such vegetables with which the duty of eating *maror* on the night of the *seder* can be fulfilled. The Mishnah⁸¹ enumerates [...] *hazeret* (“*lettuce”); *olshin* (“chicory,” see *vegetables); *tamkah* (according to Maimonides “wild chicory” but impossible to identify with certainty); *harhavina*, a plant of the family of Umbelliferae...⁸².

De todas las anteriores, la más recomendada para usarse como *maror* es la lechuga, debido a una cualidad muy particular que posee. Este vegetal al principio presenta un sabor dulce, pero después de un tiempo de estar a la intemperie se vuelve amarga.

⁷⁹ David, Sharbani, *Hagada de Pesaj ilustrada. Leyes y ritos con su interpretación tradiciones Sefaradi y Ashkenazi*, Bogotá, David Sharbani editor, 1960, p. 61.

⁸⁰ Información extraída de la obra de Eduardo Weinfeld (director), p. 289, ya citada.

⁸¹ “La ‘MISHNA’ es la explicación de los preceptos y leyes dados en la Torá escrita...” Extraído de la página 71 de la obra de Abraham I. Bartfeld ya citada.

⁸² Leck-Mill, *Encyclopedia judaica*, volumen 11, New York, encyclopaedia judaica jerusalem. the macmillan company, 1971, p. 1014.

EL “JAZERET” O LECHUGA (orejona), aunque esta no es amarga inicialmente, si se mantiene por largo tiempo en la tierra se amarga: Así fue la esclavitud de nuestros antepasados en Egipto, al principio fue su estancia ahí placentera, pero más tarde se convirtió en la amargura y el dolor de la esclavitud.⁸³

Este recorrido de lo dulce a lo amargo es fundamental, para evocar el proceso por el que pasaron los antiguos judíos en Egipto; por eso durante el *Séder* es sumamente importante masticar y comer muy despacio el *maror*, ya que se debe de tomar el tiempo necesario para sentir su textura y sabor.

Durante el ritual el *maror* debe sumergirse en una mezcla llamada *jaroset*, con la cual se intenta complementar el traslado a nivel sígnico a la época de la esclavitud en Egipto.

Con el *maror* se propicia una experiencia de carácter gustativo, que evoque a la que tuvieron los antepasados israelíes mientras fueron esclavos. La intención es sentir la sensación amarga de la esclavitud, por medio del gusto.

La experiencia gustativa se complementa aquí a nivel sígnico a través del sentido de la vista, utilizando el *jaroset*, que por su apariencia física se parece al material con el que los judíos construían pirámides en Egipto.

El jaroset es “Una mezcla, que en su consistencia y color recuerda el BARRO y la ARCILLA para la construcción, a la cual fueron obligados nuestros antepasados en EGIPTO.

Se emplean en su preparación frutas picadas, a las cuales fue comparado el pueblo de ISRAEL, como son:

MANZANAS, HIGOS, DATILES, NUECES Y ALMENDRAS mezcladas con vino, se le agrega FIBRAS DE CANELA que simbolizan la paja utilizada en la fabricación de

⁸³ Abraham I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p. 43.

los ladrillos.⁸⁴

El *maror* sumergido en *jaroset* conforma dentro del *Séder* una experiencia que involucra a los sentidos y mediante la cual el ritual revive a nivel sígnico la sensación de la esclavitud. La finalidad es que los participantes puedan sentir, aunque sea por unos momentos la amargura de ser esclavos.

Hasta aquí se han abordado algunos de los signos presentados en el *Séder* con forma de objetos, los cuales conforman pilares fundamentales a nivel sígnico del texto que constituye el ritual; porque presentan significados fundamentales y emiten mensajes importantes que le dan sentido al mismo.

A continuación, se procederá a abordar los signos que aparecen en el ritual con forma de palabras, para adentrarse en la coherencia sígnica que hay dentro de este texto, a través de los signos más importantes que presenta en sus diferentes formas.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 47.

1.2. El signo como palabra. El relato propio de una tradición

Cuando un día ha pasado y no está más allí, ¿qué queda de él?
Nada más que una historia.
Si no se narraran historias o no se escribieran libros,
los humanos viviríamos como las bestias,
sólo por hoy.
¿Qué le sucede a un día una vez que se ha ido?
¿Dónde están todos nuestros ayeres con sus gozos y sus penas?
En las historias el tiempo no se desvanece. Ni se desvanecen las personas.
Para el escritor y sus lectores, todas las criaturas siguen viviendo para siempre.
Lo que sucedió mucho tiempo atrás aún es presente.⁸⁵

Una de las misiones más fundamentales del *Seder* consiste en preservar y transmitir la historia de la salida de Egipto. Debido a ello el “**Maguid**: Relato del éxodo”⁸⁶ es una parte trascendental de este ritual y para narrarlo “se dispone de la *Hagadá* que contiene textos de diferentes épocas.”⁸⁷

La *Hagadá* es el libro en el cual se encuentra el relato del *Éxodo* y que los

⁸⁵ Judith, Berinstein, *Polifonías para Pesaj*, The American Jewish Joint Distribution Committee, p. 1, consultado en: <file:///C:/Users/familyTM/Music/Canciones%20Elo/polifonias-para-pesaj-judith-berinstein.pdf>, 13 de mayo de 2015.

⁸⁶ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 5, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 13 de mayo de 2015.

⁸⁷ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 5, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 13 de mayo de 2015.

practicantes del *Séder* utilizan para realizar la lectura del mismo. El ritual no se puede realizar sino se cuenta esta historia, por lo tanto, la posesión de la *Hagadá* es indispensable.

Haggadáh procede de la raíz verbal hebrea *ngd* en la que convergen significados muy próximos entre sí (narrar, contar, proclamar, anunciar).⁸⁸ El *Séder* se desarrolla en torno al siguiente mandato:

En aquel día harás saber a tu hijo: Esto es con motivo de lo que hizo conmigo el Señor cuando salí de Egipto. Y esto te servirá como señal en tu mano, y como recordatorio ante tus ojos, para que la ley del Señor esté en tu boca; porque con mano fuerte te saco el Señor de Egipto. Guardarás este precepto, año por año, en el tiempo debido (Éxodo 13,8-10).⁸⁹

Este ritual busca ser un diálogo entre padres e hijos, entre adultos y jóvenes. Para poder conseguir esto, el *Séder* utiliza como recursos comunicativos las preguntas y respuestas.

El ritual se vale de la modificación de pequeños detalles de la realidad cotidiana, como la ausencia del *jamétz*, el consumo de *matzá*, *maror* y otros alimentos específicos, para que los más jóvenes se percaten de estos cambios y pregunten el por qué de ellos.

Propiciar el diálogo por medio de la resolución de dudas es justamente la función que desempeñan en el ritual las cuatro preguntas del *Ma Nishtaná*, las cuales debe realizar la persona más joven del hogar.

¿Por qué esta noche es diferente (16) de todas las otras noches?
Todas las otras noches comemos *jamétz* o *matzáh*,

⁸⁸ J. A., Sobrado, *la tercera noche...*, p. 33.

⁸⁹ *Idem*

¿por qué esta noche sólo comemos matzáh?
¿Por qué esta noche es diferente de todas las otras noches?
Todas las otras noches comemos cualquier clase de hierbas,
¿por qué esta noche sólo comemos *marór*?
¿Por qué ésta noche es diferente de todas las otras noches?
Todas las otras noches no mojamos las hierbas ni una sola vez,
¿por qué esta noche las mojamos dos veces?
¿Por qué esta noche es diferente de todas las otras noches?
Todas las otras noches comemos sentados o recostados,
¿por qué esta noche todos comemos recostados?⁹⁰

Las respuestas a estas preguntas se encuentran en el relato del *Éxodo* y ante ellas, la persona que dirige el *Séder* debe contestar lo siguiente:

Siervos fuimos del Faraón en Egipto y El Señor, nuestro Dios nos sacó de allí con mano firme y brazo extendido. Y si El Santo bendito sea su nombre no hubiese sacado a nuestros padres de Egipto estaríamos nosotros, nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos subyugados al faraón.⁹¹

El párrafo anterior constituye el comienzo de la explicación. La base para contestar cualquier duda generada por el ritual tiene como primera respuesta que los judíos alguna vez fueron esclavos en Egipto.

No obstante, tras dar a conocer la razón general por la cual la noche del *Séder* es diferente a las demás, el padre de familia debe contestar de manera específica a cada una de las cuatro preguntas.

- (1) Comemos matzá [Sic], porque cuando [Sic] Faraón dijo a nuestros antepasados que podían abandonar Egipto, no tuvieron tiempo para hornear su pan, de modo que lo prepararon sin levadura.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 43.

⁹¹ *Hagada de Pesaj. Ceremonias religiosas...*, pp. 6-7.

- (2) Comemos hierbas amargas en el Séder para recordarnos la amargura de nuestros antepasados oprimidos por lo capataces egipcios.
- (3) En el Séder mojamos hierbas dos veces: el perejil en agua salada... y las hierbas amargas en JARÓZET [...]
- (4) Como símbolo de libertad nos reclinamos hacia la izquierda, al tomar vino y comer de los alimentos simbólicos. En la antigüedad, los esclavos comían apurados, de pie o sentados en el suelo, mientras que los reyes, los nobles y los ricos de Egipto, Persia, Roma y otros imperios, comían recostados en sofás. Sería poco práctico aquí que todos tengamos un sofá para el banquete, de modo que sólo se ofrecen almohadas al oficiante para que se recueste en ellas, mientras que los demás se reclinan hacia la izquierda al tomar vino y comer matzá.⁹²

El significado de estas preguntas, más allá de sus respuestas específicas, consiste en despertar la curiosidad natural de las personas y en especial de los niños, ante las diferencias, ante un ambiente modificado de manera deliberada; sin embargo, no todos los niños son iguales, ni reaccionan de la misma manera a un contexto en el cual su realidad cotidiana ha sido transformada.

La *Torá* hace referencia a cuatro tipos de hijos, que de acuerdo con su personalidad formulan los cuestionamientos de manera distinta cada uno. Con base en lo expresado en este libro sagrado, para los judíos existe un hijo sabio, uno rebelde, uno simple y uno que no sabe formular preguntas.

EL SABIO pregunta: “¿Qué significado tienen las leyes, los estatutos y las reglas que el Eterno, nuestro Dios, os ha mandado?” (Deut. VI,20). A ese le explicarás las leyes relacionadas con Pésaj, hasta el último detalle [...]

EL HIJO REBELDE pregunta: “¿Qué es este culto para vosotros?” (Ex. XII,26). Con la expresión ‘para vosotros’ quiere decir que no es para él. Se excluye pues de la comunidad y niega a Dios. Pues bien: contéstale ásperamente y dile: “Por lo que el Eterno obró por mí, cuando salí de Egipto” (Ex. XIII,8). ‘Por mí,’ no por él, puesto que si él hubiera estado en Egipto, no hubiese merecido la liberación.

⁹² Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 10.

EL HIJO SIMPLE pregunta: “Qué significa esto?” Díle [Sic] como está escrito: ‘El eterno nos sacó, con mano fuerte, de Egipto, de la casa de la esclavitud’ (Ex. XIII, 14).

AL QUE NO SABE CÓMO PREGUNTAR comienza por explicar como se nos ha dicho: “Lo hago por lo que el Eterno hizo por mí cuando salí de Egipto’ (Ex. XIII,8).⁹³

“Pesaj es la fiesta de los hijos.”⁹⁴ Dentro de esta tradición, la descendencia es vista como la clave para que exista un futuro y de ello da varias pruebas el relato de la esclavitud en Egipto.

El faraón dedicó su contienda primordialmente en contra de la juventud de Israel. “Y dijo el faraón a las parteras – cuando asistáis a las mujeres hebreas –si es niño hacedle morir- y el faraón dió [Sic] a todo su pueblo esta orden; todo niño que nazca lo echareis al río (Shemot 15,22)- El Midrash⁹⁵ explica que la razón de la esclavitud fue esencialmente para evitar que el pueblo se multiplicara. Cuando el faraón enfermó de lepra, asesinó a criaturas hebreas para bañarse en su sangre, y con gran crueldad, al faltar ladrillos en las paredes de las construcciones que los hebreos edificaban, hacía colocar en los huecos a los pequeños.

Es obvio que el faraón comprendió muy bien, que para exterminar a un pueblo, basta con acabar con su descendencia.⁹⁶

Para un pueblo separado por la distancia de la diáspora, que ha sido conquistado y perseguido en numerosas ocasiones a lo largo de su historia por babilonios, persas, griegos, romanos, musulmanes y en tiempos modernos por los nazis⁹⁷; la cohesión ha representado la causa fundamental de su sobrevivencia.

⁹³ *Ibidem*, p. 12-14

⁹⁴ Abraham I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p. 30.

⁹⁵ “Conjunto de explicaciones, relatos y aforismos sobre el texto bíblico; esta notable recopilación y exégesis de la Torá es parte de la ‘HAGADA’ o sección de la Ley Oral que primordialmente se compone de narraciones y cuentos.” Extraído de la obra de Abraham I. Bartfeld previamente citada, p. 69.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁹⁷ Para conocer más de manera introductoria, acerca de la historia del pueblo judío y los enfrentamientos que ha tenido con otros pueblos consúltese la obra de Carlos Ruíz Saldivar, *Esbozo de la historia de Israel*, Editado por la Fundación Universitaria Andaluza Inca Garcilazo

Con la finalidad de forjar y mantener esta cohesión social y cultural, los judíos como colectividad han construido un cuerpo de relatos mitológicos, de los cuales forma parte la narración del Éxodo y a través de ellos explican algunos aspectos fundamentales de su cultura; como el motivo de su unión y la causa de su fuerza. Un ejemplo claro de ello se puede apreciar en la metáfora de la zarza ardiendo en fuego.

Cuando Moisés, en su primera visión profética, contempló la zarza que ardía en fuego, pero no se consumía sorprendido se acercó al extraño fenómeno y se preguntó ¿porque [Sic] no se consume la zarza?.[Sic]

... esta zarza simbolizaba al pueblo de Israel que ardía en sufrimiento y gran dolor, pero a pesar de todo no se consumía y sobrevivía. Moisés maravillado y asombrado se cuestionó, ¿cuál es la razón por la cual este pueblo puede sobrevivir a todas estas persecuciones [Sic] y martirios? ¿De dónde obtienen esa fuerza y ese poder para subsistir y continuar?. [Sic]⁹⁸

Este fragmento expone la forma como se ve el pueblo judío a sí mismo, fundamentalmente como un sobreviviente, lleno de fuerza, que se puede llegar a doblar, pero no a desaparecer.

La explicación que ellos dan a la fuerza que ven en sí mismos se encuentra expresada por medio de otra metáfora. Aquella que habla de las sandalias en los pies. A la pregunta realizada por Moisés en el fragmento antes citado, Dios respondió lo siguiente:

D-s mismo se lo explicó diciéndole “quítate las sandalias de tus pies, porque el lugar sobre el cual estas parado es tierra sagrada”. Es conocido el aforismo talmúdico que enseña “El hijo es el pie de su padre” (EIRUVIN 70-2), ya que este puede levantar y engrandecer a su progenitor, y al igual puede doblegarlo y hacerlo tropezar y caer.

para la biblioteca virtual eumed.net, México, 2013, que se puede consultar en línea en: <http://www.eumed.net/libros-gratis/2013/1268/1268.pdf>, 26 de mayo de 2015.

⁹⁸ Abraham I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p. 27.

Es su futuro y quien dirige [Sic] y mantiene los pasos del destino de una familia. Le dijo D-s a Moisés, existe una única clave y razón a la sobrevivencia de mi pueblo y es “quitar las sandalias de los pies”. Simbólicamente le indicó, no dejes que nada se interponga y obstruya el contacto y la relación directa entre tu descendencia y los lugares de santidad y tradición. Mientras la juventud se mantenga apegada a su eterno camino y a su identidad real, a pesar de todos los problemas y las dificultades habidos y por haber, sobrevivirán.⁹⁹

Por todo esto los hijos constituyen la esencia de esta festividad y la expresión discursiva de las características principales que pueden tener, se encuentra a través de las figuras de los cuatro hijos.

Las singularidades que identifican a los cuatro tipos de hijos no son otra cosa que rasgos que convergen en el interior de todos los individuos y que en determinadas etapas de la vida se presentan en mayor o menor medida.

Cada persona tiene algo de sabia, rebelde, simple e incluso en ocasiones es incapaz de formular preguntas; por eso se ha llegado a interpretar que los cuatro hijos se encuentran presentes en todos los niños y personas, puesto que constituyen diferentes etapas de la vida.

estos cuatro en realidad no son mas [Sic] que etapas por las cuales todos los hijos pasan. Son momentos en la vida de cada joven que crece y se desarrolla y a los cuales debemos saber responder y reaccionar correctamente.¹⁰⁰

Una vez que se han hecho las cuatro preguntas del *Ma Nishtaná* y se han expuesto cuáles son los cuatro tipos de hijo señalados por la *Torá*, es posible comenzar con el relato del *Éxodo*, narración que da origen a esta festividad y a las características que moldean la identidad de este pueblo.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 28.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 30.

A continuación, será presentado el relato del *Éxodo* por partes, las cuales estarán intercaladas con explicaciones de las mismas. Esto para entender mejor los significados ocultos dentro de esta historia, una de las más trascendentes de la literatura universal y que encierra ideas que aún hoy, como experimentados titiriteros, dirigen el rumbo de numerosos pueblos todavía inmersos en la lucha por ese ideal llamado libertad.

Al principio nuestros antepasados fueron idólatras y ahora Dios nos acercó a su servicio, según está dicho: Y dijo Josué¹⁰¹ a todo el pueblo: “Así dijo El Señor, Dios de Israel, del otro lado del río (Eufrates) desde tiempos remotos habitaban vuestros antepasados, Teraj, padre de Abraham y de Najor, y adoraban a dioses extraños. Y tomé a vuestro padre Abraham del otro lado del río y lo conduje a través de toda la tierra de Canaan. Y multipliqué su descendencia y le di a Isaac. Y a Isaac di a Jacob y Esaú. Y entregué a Esaú el Monte Seir para que lo posea. Y Jacob con sus hijos bajaron a Egipto.”¹⁰²

Así como Adán fue el primer hombre, Abraham podría considerarse como el primer judío y por lo tanto el primer monoteísta de la historia. Conocido por ser también el primero de los patriarcas, este personaje es celebre porque fue a partir de su descendencia de donde surgió el pueblo de Israel. De nuevo aparece aquí el tema de los hijos como un elemento fundamental.

Abraham como hijo de Teraj claramente era del tipo rebelde, puesto que desafió las creencias de su padre, se alejó de la comunidad y dejó su tierra para buscar su propio camino; sin embargo, lo hizo porque necesitaba encontrarse a sí mismo, en otras palabras, hallar su propia identidad.

¹⁰¹ Josué fue uno de los doce hijos de Jacob, su favorito, y uno de los dos que tuvo con Raquel. Él fue vendido por sus hermanos como esclavo a una caravana, que lo llevó a tierras egipcias, en las cuales tras numerosos sucesos llegó a ser Primer ministro. La historia de este personaje aparece en Génesis XI, para conocerla a detalle se recomienda consultar las obras *Biblia de Jerusalén*, editada por alianza editorial, en Madrid, 1994; o la obra de Mortimer J. Cohen *Senderos en la Biblia*, de editorial Israel, editada en Buenos Aires, en 1961.

¹⁰² Todos los fragmentos del relato del *Éxodo*, que serán mostrados a continuación y que aparecen en letra cursiva fueron extraídos de la obra de Manuel Taifeld Frosz, *Hagada de Pesaj*, de editorial menorah, editada en México, en 1974, pp. 14-21.

“Las primeras palabras que el Eterno dijo a un miembro de nuestro pueblo fueron "Lej Leja" ve hacia ti, esta frase dicha al patriarca Abraham precisa y fija la identidad Judía.”¹⁰³

Esta identidad se anclaba en la creencia en un sólo dios, característica que lo distinguiría a él como persona y a los judíos como pueblo con respecto a las culturas politeístas de la antigüedad. Esta distinción fue el primer elemento que les proporcionó identidad.

La figura de una sola deidad todopoderosa, que a partir de entonces les daría refugio y protección de todos sus adversarios, fue adoptada como el estandarte de su civilización y defendida hasta la muerte.

Una vez establecida esta distinción entre el naciente pueblo (conformado en adelante por los hijos de Abraham) y los demás, su conservación sería la diferencia entre existir o desaparecer. Por ello defender tal rasgo distintivo se convirtió en la única manera de entender y conservar la identidad.

Isaac followed in the tradition of his father. Rebecca became his wife, and Jacob and Esau were the off-spring of their marriage.

Jacob followed in the tradition of his father and grandfather. He took unto himself Rachel and Leah as wives [...] The offspring of his marriages totalled twelve sons and one daughter.¹⁰⁴

Los hijos de Abraham se pueden agrupar dentro de la categoría de los sabios, puesto que se interesaron por la tradición y continuaron con ella, porque gracias a ella tenían una identidad. Y a partir de aquí, los judíos vieron los siguientes como los pilares de su propia construcción colectiva.

¹⁰³ Abraham I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p. 37.

¹⁰⁴ Alfred J., Kolatch, *The Family...*, p. 33.

los tres fundamentos de nuestra identidad "de tu tierra, de tu nacimiento y de la casa de tus padres". El tener conciencia de la tierra ancestral de nuestro pueblo, del propio nacimiento y la heredad espiritual de nuestros padres, la historia de las generaciones que nos dieron origen y las tradiciones y valores que nos otorgan formación y razón de ser, es la esencia de nuestra identidad.¹⁰⁵

Bendito sea el que cumple su promesa que hizo a Israel. ¡Alabado sea! El Santo, Bendito sea, que determinó el fin de la esclavitud (de Egipto) para cumplir lo que dijo a Abraham en el "pacto entre trozos" (del animal sacrificado), según está dicho: "Y dijo a Abraham: Haz de saber que tu descendencia será peregrina en tierra no suya y los esclavizarán, y los atormentarán cuatrocientos años. Más también a la gente a quien servirán juzgaré; y después saldrán con grandes riquezas".

De acuerdo con el relato, la esclavitud del pueblo hebreo en Egipto fue un suceso que ya había sido predestinado por Dios y así lo demuestra el pacto hecho con Abraham, mucho tiempo antes de que los israelíes llegaran a tierras egipcias.

Y esta (promesa) que se mantuvo con nuestros padres y con nosotros. Pues no es uno solamente el que se ha levantado contra nosotros para aniquilarnos sino que en todas las generaciones se han levantado para extinguirnos, pero el Santo, bendito sea, nos salva de sus manos.

Este fragmento es uno de los ejemplos más claros, de en qué medida el relato del *Éxodo* es una forma en la cual el pueblo hebreo ha expresado a través de sus construcciones colectivas, el sentir de un grupo cultural constantemente perseguido a lo largo de su historia.

Los opresores de este pueblo, de acuerdo con su propia tradición, no siempre han sido los egipcios, lo que le da al relato una dimensión que vas más allá de la situación geográfica y temporal en la cual se sitúa la historia.

¹⁰⁵ Abraham I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p. 37.

Esta indicación de la presencia de más de un enemigo, que ha atacado al pueblo hebreo incrementa su presencia conforme va avanzando el relato. Para abordar esto es preciso preguntarse ¿Por qué Jacob y sus hijos se fueron a Egipto?

Anda y aprende. ¿Qué quiso hacer Laban¹⁰⁶ el Arameo a nuestro padre Jacob? Pues el Faraón condenó solamente a los varones y Laban deseó extirpar todo. Según está dicho: “un arameo quiso aniquilar a mi padre. Entonces descendió a Egipto con poco hombres y se convirtió allí en un gran pueblo, fuerte y numeroso.

El papel de Laban en la salida de los hebreos de su tierra natal presenta una tremenda complejidad, por lo cual esto debe ser abordado por partes.

Como se ha mencionado antes, el pueblo hebreo expresa a través del relato del *Éxodo*, que se ha tenido que enfrentar con muchos enemigos a lo largo de su historia. Al ser numerosos, no todos han sido iguales, sino que hay varios tipos. Morris Silverman habla de dos: el enemigo exterior y el interior, y señala que Laban representa al segundo.

Tenemos que estar en guardia contra dos clases de enemigos que pretenden privarnos de la libertad: (1) el enemigo exterior, fácilmente reconocible por sus palabras maliciosas y sus actos malévolos; y (2) el enemigo interior que pretende ser amigo, y nos traiciona. Faraón fue el enemigo exterior, mientras que Labán [...] simboliza al amigo falso, traicionero.¹⁰⁷

Este papel atribuido a la figura de Labán se puede apreciar desde la palabra por medio de la cual se le describe: “arameo”.

Al transponer letras de la palabra ARAMI (arameo) se convierte en RAMAI (engañador). Según la leyenda judía, el arameo (sirio) Labán no sólo trató de

¹⁰⁶ Labán es en *La Biblia* el tío de Jacob, puesto que es el hermano de su madre Rebeca.

¹⁰⁷ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 16.

aniquilar a Jacob y sus descendientes, sino que azuzó a otros para destruir a Israel.¹⁰⁸

La figura de Labán ha sido vista como algo tan terrible, que incluso se le considera un enemigo peor que el faraón. El motivo de esto es señalado en el relato del *Éxodo* y consiste en que su ataque se dirigió contra todos los hebreos y no sólo a una parte de ellos. Después de todo, Laban representó para los israelíes un peligro tan grande, que se vieron obligados a huir a Egipto.

¿A qué se debió esto? ¿Quién era realmente Labán? En este punto es importante recordar que el relato del *Éxodo*, si bien no constituye un suceso de carácter histórico y desde luego no tiene validez científica; sí constituye una forma a través de la cual la tradición judía representa el pasado de su pueblo.

Pues bien, dentro de esta representación tienen lugar sustituciones sumamente importantes a nivel sónico y el papel tan terrible asignado a Labán, dentro de este relato, encuentra su origen en una de ellas. En otras palabras, este personaje no era un enemigo peor al faraón *per se*; sino porque representaba algo más.

Parece extraño que Labán estuviere considerado como una amenaza mayor para Israel de lo que fue Faraón. Un erudito moderno sostiene que tal interpretación se dio en el siglo III antes de la era común, cuando Siria (Aram), simbolizada por Labán, y Egipto simbolizado por Faraón, se disputaban el dominio de Palestina, sometida entonces a los Tolomeos egipcios. Puesto que la Hagadá no se muestra favorable a Egipto, este Midrash fue introducido como un gesto de buena voluntad hacia los egipcios, con los que los judíos de Palestina deseaban vivir en amistad.¹⁰⁹

Esta interpretación le brinda al significado de la figura de Labán, dentro del relato del *Éxodo*, una razón fuertemente vinculada a un contexto histórico, social y político específico; sin darle esto a la narración de la salida de Egipto un carácter

¹⁰⁸ *Idem*

¹⁰⁹ *Idem*

científico o de veracidad.

Esta explicación más bien sitúa a la creación del relato y a las diferentes lecturas que se han dado entorno a él, en un contexto que le da razón de ser a su contenido. En este caso aparece aquí el escenario de una tierra constantemente afectada por los conflictos bélicos y de un pueblo frecuentemente expulsado de ella, que al sentirse rodeado de tantos enemigos los jerarquiza, para saber cuál es peor.

Entonces, siguiendo esta interpretación, Labán representa a Siria que como imperio intentó conquistar la tierra de Canaán y exterminar a los habitantes en ella. Por su parte, el Faraón representa a los Tolomeos egipcios, que ya contaban con el poder en estas tierras y sin embargo con los cuales, los israelíes veían mayor oportunidad de vivir en paz.

Así en el relato del *Éxodo*, Jacob y su familia se van a Egipto huyendo de Labán, pero con la intención de volver algún día a su tierra natal.

“Y se fue a Egipto” obligado por la palabra de Dios. “Y vivió allí”. De esto se deduce que nuestro padre Jacob no fue a Egipto para radicarse allí para siempre, sino para vivir temporariamente, según está dicho: “Y dijeron al Faraón: Para morar en esta tierra hemos venido, pues no hay pasto para las ovejas de tus siervos; porque pesada es el hambre en la tierra de Canaan; y ahora te rogamos permitas habitar a tus siervos en la tierra de Goshen¹¹⁰”.

Además de huir de Labán, este pasaje agrega otra explicación acerca de la causa por la cual los hebreos dejaron la tierra de Canaán, esta vez de carácter agrícola; sin embargo, tanto la primera como la segunda presentan un objetivo común: sobrevivir. Tanto por Labán como por la hambruna, la tierra de Canaán se

¹¹⁰ “A special city was set aside for the family of Jacob, and it was named Goshen. In the city of Goshen, in the land of Egypt, Jacob and his offspring dwelled in peace and plenty.” Extraído de la obra de Alfred J. Kolatch, p. 34, ya citada.

tornó un sitio inhabitable para los israelíes, permanecer ahí sólo les traería la muerte.

Ha sido expuesto antes que los hebreos se ven a sí mismos como sobrevivientes y fue precisamente con tal de subsistir y permanecer juntos, que dejaron su tierra natal.

No obstante, es importante recordar, que en esa tierra se encontraban los tres fundamentos de su identidad como pueblo, por lo que su intención nunca fue abandonarla para siempre. Jacob y su familia sólo buscaban sobrevivir y para hacerlo debían dejar su tierra de origen, sin embargo, esto sólo debía ser por un tiempo.

Aunque la tierra de *Canaán* siempre ha sido de fundamental importancia para los hebreos, la supervivencia de su pueblo lo es todavía más. Esta se sustentaba en la unión entre sus miembros, anclada a su vez en la unidad familiar que en el relato se representa con la familia de Jacob.

Fue entonces debido al hambre y la persecución que los hebreos huyeron a Egipto, eligiendo este lugar; puesto que ahí Josue, uno de los hijos de Jacob era Primer ministro y debido a eso pudo recibirlos.

Así en el relato del *Éxodo*, no fue todavía un pueblo el que arribó a Egipto, sino una familia grande; pero sobre todo muy unida y esta unión a partir de aquí, los haría cada vez más y más fuertes.

La historia de Pesaj comienza con el versículo "Y estos fueron los nombres de los hijos de Israel que llegaron a Egipto. Cada hombre con su descendencia". (Ibid 1.1). Llegaron llevando consigo un gran principio fundamental, una unión total entre padres e hijos. Al salir siglos más tarde mantuvieron esta ejemplar unidad, clamando ante el faraón (con nuestra juventud y nuestros ancianos, con nuestros hijos e hijas hemos de salir (Ibid 10,9), siempre juntos, esta fue la clave y la razón de su

triunfo.¹¹¹

“En reducido número”, según está dicho: “Con setenta almas descendieron tus padres a Egipto; y ahora El Señor, tu Dios te ha hecho como las estrellas del cielo en multitud.

“Y fueron allí un pueblo”. De ello se deduce que los israelitas se distinguieron allí.

“Grande y fuerte”, según está dicho: “Y los hijos de Israel crecieron y se multiplicaron, aumentaron y se fortalecieron enormemente; y llenóse [Sic] la tierra con ellos”.

“Y numeroso” según está dicho: “En millares como la hierba del campo te puse, y aumentaste, te engrandeciste y viniste muy adornada; se afirmaron tus pechos y tu cabello creció; mas tú estabas desnuda y descubierta”.¹¹²

Fueron sólo 70 hebreos quienes llegaron a Egipto a habitar *Goshen*, una ciudad que en principio había sido construida para ellos, para que vivieran con gran comodidad; sin embargo, los problemas empezaron debido a su crecimiento y en buena medida a su unión.

Fue precisamente la causa de su fuerza la que provocó su esclavitud y posteriormente también su liberación. Los hebreos se multiplicaron a partir de su unión y también debido a ella, nunca se dejaron de distinguir a sí mismos como un pueblo aparte y diferente al de los egipcios.

Los israelíes dejaron su tierra y fue en Egipto que adquirieron las dimensiones

¹¹¹ Abraham I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p.29.

¹¹² Este fragmento del relato del *Éxodo*, presentado en la *Hagadá*, pertenece al *Libro de Ezequiel*, obra que forma parte de los llamados Libros Proféticos y en ella el pueblo de Israel es metaforizado en la figura de una mujer. Para consultar una interpretación detallada al respecto, revítese la obra *Comentario exegético y explicativo de La Biblia Tomo I: El antiguo testamento*, editado por asa Bautista de publicaciones, vigésimo primera edición, en Estados Unidos, en 2006, p. 767, que también se puede consultar en línea en: https://books.google.com.mx/books?id=f8_PpXPgll0C&pg=PA767&lpg=PA767&dq=en+millares+como+la+hierba+del+campo+te+puse&source=bl&ots=Q4NF4vZW9Q&sig=Mys-N_B_3S0Qo_trN-vxFbHy8SY&hl=es&sa=X&ved=0CDYQ6AEwBmoVChMlvcWcodqSyAIVTsCACh2nagsP#v=onepage&q=en%20millares%20como%20la%20hierba%20del%20campo%20te%20puse&f=false, 25 de septiembre de 2015.

de una nación; sin embargo, siempre identificada como propia.

“Y los egipcios nos hicieron daño y nos vejaron, y nos impusieron pesados trabajos. “Y los egipcios nos dañaron”, según está dicho: “Vamos a ingeniarnos contra él para que no se multiplique y suceda que en tiempo de guerra junte a nuestros enemigos y pelee contra nosotros y se vaya del país”.

“Y nos vejaron”, según está dicho: “Y pusieron sobre él comisarios de tributos que los oprimieron con sus cargas; y edificaron para el Faraón las ciudades de bastimentos fuertes Pítom y Raamses”. “Y nos cargaron con trabajos pesados”, según está dicho: “Y los egipcios hicieron trabajar a los hijos de Israel con dureza”.

El tamaño tanto en la naturaleza, como en la historia ha sido visto como una señal de poder y por lo tanto infunde miedo en quienes se encuentran alrededor. En otras palabras, la explicación que los hebreos dan de su propia esclavitud fue que eran temidos, porque eran poderosos y esto era así, porque eran muchos y estaban juntos.

“Grande, poderosa”: porque leemos: ‘Y los hijos de Israel eran fecundos y aumentaron en número. Multiplicáronse llegando a ser grandes y poderosos, y llenóse la Tierra de ellos’ (Ex. I, 7).¹¹³

El temor a los hebreos fue grande y por ello las medidas fueron drásticas. De nuevo la clave de la destrucción de aquel pueblo, siempre identificado como distinto, se encontraba en la fragmentación de su unión. Debido a esto el faraón arremetió contra los infantes y de esta manera padres e hijos fueron separados.

“Y clamamos al Señor, el Dios de nuestros antepasados, escuchó Dios nuestra voz, y vió [Sic] nuestra miseria, nuestra fatiga y nuestra opresión”.

“Y clamamos al Señor, el Dios de nuestros antepasados” según está dicho: “Y aconteció que después de aquellos muchos días murió el rey de Egipto y los hijos de Israel suspiraron a causa de la servidumbre y clamaron. Y subió hasta Dios el

¹¹³ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 17.

clamor de ellos con motivo de su servidumbre”.

“Y escucho Dios nuestra voz” según está escrito: “Y Dios oyó sus lamentaciones y se acordó del pacto hecho con Abraham, Isaac y Jacob”.

“Y vio nuestro sufrimiento” se refiere a la separación de los hombres de las mujeres, según está dicho: “Y miró Dios a los hijos de Israel y los reconoció”.

“Y nuestra fatiga”. Son los hijos. De acuerdo a lo dicho: “Todo hijo que nacerá al río (Nilo) echadlo, y toda hija dejarla viva”.

“Y nuestra opresión”. Es la vejación, de acuerdo a lo dicho: “Y también he visto la opresión con que los egipcios los oprimen”.

Y Dios nos sacó de Egipto con mano fuerte y con brazos extendidos y con gran espanto y con señales y con milagros.

El periodo de esclavitud originalmente debía comprender cuatrocientos años, sin embargo, al final sólo duró poco más de doscientos, esto de acuerdo con la literatura, pero ¿a qué se debe la reducción de este tiempo?

Muy larga y extensa fue la esclavitud del pueblo hebreo [Sic] en Egipto. Estaban predestinados a permanecer en este exilio cuatrocientos años sin embargo este periodo fue misericordiosamente reducido (a 210 años). Sería interesante esclarecer en que [Sic] momento exacto y porque [Sic], decidió D-s dar término a la esclavitud y redimirlos de su opresión.¹¹⁴

El relato del *Éxodo* señala que el momento en el cual Dios recuerda el pacto hecho con Abraham, fue aquel en el que escuchó los sollozos y las lamentaciones, expresadas por el pueblo esclavizado y fue solo al contemplar su dolor que recordó la promesa realizada.

Dios necesitaba alguna señal, para poder identificar el momento adecuado en el cual debía actuar, la cual en primera instancia parece estar representada por el llanto y las lamentaciones que llegaron hasta los oídos divinos.

¹¹⁴ Abraham I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p. 28.

“La Biblia nos dice: ‘Cuando habían pasado muchos años, el rey de Egipto murió, y los hijos de Israel gimieron a causa de su servidumbre y se lamentaron. Y de en medio de su esclavitud, su lamento subió hasta Dios’ (Ex. II, 23).

“Dios oyó sus lamentaciones y se acordó de su pacto con Abraham...”¹¹⁵

No obstante, parece difícil que, durante cientos de años de esclavitud, aquella fuera la primera o la única vez en que los hebreos hubieran llorado o lamentado su condición de esclavos. ¿Acaso Dios no había podido ver o escuchar antes su dolor?

Ante lo anterior, es posible pensar que algo más tuvo lugar en aquel momento, una situación no ocurrida hasta entonces y con el impacto suficiente, para hacer reaccionar a Dios y recordarle que le había hecho una promesa a su pueblo.

Para poder identificar cuál fue este suceso de impacto, es necesario señalar qué pasaba en aquel entonces con el pueblo hebreo, es decir cuando tiene lugar la muerte del faraón.

En páginas anteriores fueron expuestas algunas crueldades cometidas por dicho faraón contra los niños hebreos, como la de bañarse con su sangre o colocarlos en los huecos de las pirámides. Todo esto con la intención de aniquilar a la descendencia israelí y de esta manera dejar al pueblo sin futuro. Pues bien, al momento en el cual los hebreos lloraron de dolor, el faraón casi había alcanzado su cometido.

Ya mencionamos que nuestros sabios indican, que el faraón no murió sino enfermó de lepra comparada con la muerte y asesinaba a las criaturas para bañarse con su sangre. Es muy notable que el texto bíblico mencione y recalque dos veces, que el pueblo gemía y lloraba por su trabajo y dura labor, no por aquellos niños cruelmente

¹¹⁵ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 18.

asesinados.¹¹⁶

Es en esta última parte donde se encuentra la clave de la decisión divina de intervenir en aquel momento y ya no esperar más. ¿Por qué lloraba el pueblo israelí? Lo hacía por el sufrimiento propio, del ajeno ya no se acordaba más, incluso del de los hijos.

La unión con la cual había llegado este pueblo a Egipto, tras cientos de años de esclavitud estaba al borde de la extinción, despedazada y aplastada por el peso del sufrimiento individual.

Los hebreos en aquel punto se encontraban sumamente separados y si eso continuaba así terminarían por desaparecer, no físicamente; primero desaparecería su identidad colectiva. Ya no serían más el pueblo de Israel, sino un conglomerado de individuos incapaces de reconocerse a sí mismos, como una nación diferente a la egipcia.

Cuando un pueblo, no importa por que difíciles razones y causas, se olvida de su descendencia. Cuando el sufrimiento propio es ya tan grande que no les importa ya mas [Sic] el destino de los hijos, este pueblo carece ahora de todo futuro y deja de tener existencia. Este fue el momento crítico y único. Había que redimirlos o sino perderlos, salvarlos o dejarlos caer en el olvido y D-s lo reconoció.¹¹⁷

“Y Dios nos sacó de Egipto” no por medio de un Angel [Sic], tampoco por medio de un Serafín, ni por medio de un enviado, sino el Santo, bendito sea El [Sic], con su propia magnificencia, según está dicho:

“Y pasaré aquella noche por la tierra de Egipto así a los hombres como a las bestias, y haré juicios con todos los dioses de Egipto. Yo Dios”.

Aquí la figura del monoteísmo alcanza su punto máximo de presencia en el relato. Es precisamente durante la Décima plaga, cuando la relación entre el

¹¹⁶ Abraham I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p. 29.

¹¹⁷ *Idem*

pueblo israelí y Dios se estrecha y hace más fuerte durante la narración.

Esto se evidencia, con el hecho de que fue el propio Dios el que realizó la matanza de los primogénitos egipcios, sin ayuda ni intervención de ningún sirviente celestial suyo. Después de todo, la creencia en un solo Dios exige que se le adore solamente a él y no a ningún otro servidor suyo.

Al respecto es de suma importancia señalar, como se habrá podido observar en el relato, el nombre de Moisés, el legendario guía mortal de este pueblo, no ha sido mencionado. Judith Berinstein explica esto, haciendo referencia al primero de los Diez mandamientos: “Yo soy el Señor, tu D’s, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud” (Éxodo 20:2)¹¹⁸

El enunciado establece de manera contundente quién fue el auténtico y sobre todo único liberador del pueblo hebreo, y al constituirse como un mandato, el primero tras la liberación, indica que a nadie más debe atribuírsele este papel.

En otras palabras, esta oración expresa que, ante todo, la primera orden consiste en ser fiel al monoteísmo, es decir a la creencia en un solo Dios y para conseguir esto es necesario no rendirle culto a ninguno de sus servidores.

El primer mandamiento nos insta a no otorgar autoridad absoluta a ninguna cosa relativa. Ser servidor de D’s implica también no ser siervo de ningún servidor de D’s. Por ello Moisés, el gran líder bíblico, apenas si es mencionado en la hagadá de Pesaj.¹¹⁹

“Y pasaré en aquella noche por la tierra de Egipto. Yo y no un Angel [Sic]. Y heriré a

¹¹⁸ Judith, Berinstein, *Polifonías para Pesaj*, The American Jewish Joint Distribution Committee, p. 3, consultado en: <file:///C:/Users/Usuario/Documents/Downloads/polifonias-para-pesaj-judith-berinstein.pdf>, 24 de septiembre de 2015.

¹¹⁹ Judith, Berinstein, *Polifonías para Pesaj*, The American Jewish Joint Distribution Committee, p. 5, consultado en: <file:///C:/Users/Usuario/Documents/Downloads/polifonias-para-pesaj-judith-berinstein.pdf>, 24 de septiembre de 2015.

todo primogénito en la tierra de Egipto. Yo y no un serafín. Y haré juicios con todos los dioses. Yo y no el enviado. Yo Dios. Yo soy y no otro”.

“Con mano fuerte”, es la peste, como está dicho: “He aquí la mano de Dios será sobre tus ganados que están en el campo, caballos, asnos, camellos, vacas y ovejas con peste gravísima”.

“Y con brazo extendido”, es la espada, según está dicho: “Y su espada desenvainada en su mano extendida sobre Jerusalem”.

“Y con gran espanto”, es la aparición de Su Divinidad, según está dicho:” ¿O ha intentado Dios venir a tomar para sí un pueblo de entre otro pueblo, con pruebas con señales, con milagros y con guerra con mano fuerte y con brazo extendido y grandes espantos según todo lo que hizo con vosotros el Señor, vuestro Dios en Egipto ante tus ojos?”

“Y con señales” es la vara (de Moisés) según lo dicho: “Y tomarás esta vara en tu mano con la cual harás las señales”.

“Y con milagros”, es la sangre, según lo dicho: Y haré prodigios en el cielo y en la tierra.

Las diez plagas que cayeron en Egipto, con la finalidad de forzar a los egipcios a dejar ir a los israelíes, constituyen en el relato del *Éxodo* signos de la presencia divina; puesto que cumplen con la finalidad de dar muestras del poder de Dios, al dejar ver lo que podía hacer.

Cada una de las plagas estaba orientada a arruinar o hacer más difíciles las labores de subsistencia de un pueblo eminentemente agrícola, como lo era el egipcio; por lo que se dirigieron contra elementos de la naturaleza, entre ellos el agua o los animales.

La más letal de todas, puesto que fue después de ella cuando el faraón tomó la decisión de dejar ir a los israelíes, fue la décima plaga, que además fue la única dirigida a los humanos y en particular a los hijos. Una vez más el ataque fue contra la descendencia.

La pérdida de los primogénitos egipcios causó el dolor suficiente, como para

hacer cambiar de opinión al faraón y es precisamente este sufrimiento generado a los adversarios un elemento de suma importancia durante el Éxodo, y como tal también presenta un lugar relevante en el *Séder*.

No todo es celebración en esta festividad. El ritual presenta un mecanismo para hacer presente de manera sónica la existencia de ese dolor, utilizando el vino, que evoca la dicha.

A MEDIDA QUE EL BAÁL HASÉDER¹²⁰ MENCIONA LAS PLAGAS, METE EL DEDO EN SU COPA Y QUITA UNA GOTA DE VINO POR CADA PLAGA, ECHANDO LAS GOTAS EN EL PLATO; TODOS LOS CELEBRANTES REPITEN TAMBIÉN EL NOMBRE DE CADA PLAGA...

E IGUALMENTE VIERTEN LAS GOTAS EN SUS RESPECTIVOS PLATOS¹²¹.

La intención de derramar estas gotas es sacar de la copa cierta porción de vino, porque esta, que corresponde a la segunda copa, no puede estar llena.

Esta copa es bebida durante la parte correspondiente al *Maguid* y de manera más precisa durante la mención de las plagas, es decir en un momento de tristeza durante el ritual. El vino como se ha explicado antes evoca alegría y dentro de esta tradición la felicidad no puede ser total, si hay otros que sufren.

Al leer la Hagadá de plaga tras plaga, verteremos con una cucharita, cada vez algunas gotas de vino, de la copa a nuestro plato. El salmista nos ha dicho “El vino alegra el corazón del hombre.” Pero ¿cómo podemos alegrarnos plenamente con la liberación de Israel, sabiendo que nuestra redención acarreó el sufrimiento de los egipcios? No podemos ser alegres al saber de la aflicción de seres humanos, así sean enemigos nuestros. Por lo tanto, nuestra segunda copa de vino no debe quedar llena. Disminúyase el símbolo de la alegría para expresar nuestro pesar por

¹²⁰ “el padre de familia”, extraído de la obra de J. A. Sobrado *La tercera noche séder y haggadá de pésaj*, p. 33, ya citada.

¹²¹ *Ibidem*, p. 48.

el dolor de los egipcios.¹²²

La narración del *Éxodo* durante la noche del *Séder* llega hasta la mención de las diez plagas, por lo que hasta aquí se concluye el relato, ya que es esto lo que se cuenta durante el ritual.

A continuación, se procederá a abordar los signos del *Séder* que presentan la forma de acciones. Esto ya se ha iniciado, con el ejemplo anterior de derramar diez gotas de vino de la segunda copa. En el siguiente apartado se continuará con otros signos y serán analizadas algunas de las acciones más importantes, que se ejecutan durante esta celebración.

¹²² Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 20.

1.3. El signo como acción. Del recuerdo a la representación

En todo momento sé puro en tu carne: lávate con agua antes de ir a hacer la ofrenda al altar; lávate las manos y los pies antes de acercarte al altar y, cuando termines la ofrenda, vuelve a lavarte las manos y los pies.¹²³

Estas fueron las instrucciones dadas por Abraham a Isaac poco antes de morir, relativas a la pureza que debe haber en los rituales y a la pureza en general. La acción de lavarse las manos ha sido de fundamental importancia a nivel sónico, para la cultura judía a lo largo de su historia.

“Para los judíos, la limpieza ritual del agua permite restaurar o conservar un estado de pureza. Es obligatorio lavarse las manos antes y después de las comidas.”¹²⁴

La importancia del lavado de manos entre los judíos va más allá del carácter higiénico de la actividad. Esta acción adquiere un significado ritual, porque presenta connotaciones espirituales.

No se trata sólo de quitar la suciedad de las manos, sino de purificar el alma. Se habla aquí de una limpieza que, si bien empieza en el cuerpo, no es sólo física; puesto que busca limpiar aquello que no se ve, porque está en el interior.

Lo que se pretende más bien con el lavado de manos es exteriorizar, hacer visible el acto de una purificación interior, que como tal siempre será invisible y

¹²³ *El libro de los jubileos*, p. 74, consultado en línea en: <http://www.antesdelfin.com/LibrodeLosJubileos.pdf>, 4 de junio de 2015.

¹²⁴ *El agua y las religiones*, material elaborado por Casa de las culturas, Zaragoza Ayuntamiento, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Gobierno de Aragón Departamento de Servicios Sociales y familia, p. 4, consultado en línea en http://www.elsitiodelagua.com/i/biblioteca/cultura/C_Agua_y_religiones.pdf, 4 de junio de 2015.

solamente se podrá volver perceptible por medio de la construcción de un signo, que en este caso es la acción ritual.

Esta exteriorización de la limpieza interior es susceptible de ser representada por el lavado de manos, gracias a las connotaciones purificadoras otorgadas al agua por lo judíos y por muchas otras culturas a través de la historia.

El agua desempeña un papel primordial en las numerosas religiones y creencias del mundo. Fuente de vida, el agua representa el (re)nacimiento. El agua limpia el cuerpo y, por extensión, lo purifica. Estas dos cualidades principales otorgan al agua un estatus simbólico, incluso sagrado. El agua es por consiguiente un elemento clave en las ceremonias y cultos religiosos.¹²⁵

En el *Séder* este importante signo de purificación aparece por medio del *Urjatz*, que consiste en un “lavado de manos sin bendición antes de comer los vegetales.”¹²⁶

El *Urjatz* se ejecuta casi al comienzo del *Séder* y su particularidad estriba en el hecho de que no se debe recitar ninguna bendición durante su ejecución, como sí se hace usualmente.

En vista de que *Ha-motzí* (la bendición usual del pan, que precede la comida) no se dice en este momento, también se omite la bendición usual para el lavado de manos. Ha sido una costumbre antigua en Oriente, y particularmente entre los judíos, lavarse las manos antes de comer. Pueden pasarse una jarra y una palangana, junto con toallas, para que los comensales se laven las manos; o bien,

¹²⁵ *El agua y las religiones*, material elaborado por Casa de las culturas, Zaragoza Ayuntamiento, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Gobierno de Aragón Departamento de Servicios Sociales y familia, p. 1, consultado en línea en http://www.elsitiodelagua.com/i/biblioteca/cultura/C_Agua_y_religiones.pdf, 4 de junio de 2015.

¹²⁶ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 4, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 4 de junio de 2015.

para ahorrar tiempo, varias jarras y palanganas pueden colocarse en sitios convenientes en la mesa o cerca de ella.¹²⁷

El *Urjatz* no es el único lavado de manos que se ejecuta durante el *Séder*. Más adelante dentro del ritual deberá realizarse otro, pero esta vez sí se pronunciará una bendición.

Nos lavaremos las manos dos veces durante nuestro seder: ahora, sin bendición, para prepararnos para los rituales que vendrán, y luego otra vez más tarde, nos lavaremos con una bendición, preparándonos para la cena¹²⁸.

La omisión de la bendición en el *urjatz* “también se hace para despertar la curiosidad de los pequeños y así pregunten.”¹²⁹ Una vez que se han lavado las manos, el paso que sigue es llamado *Karpas*, que consiste en “Mojar un vegetal verde en agua salada”¹³⁰. El vegetal utilizado para el *Karpas* es el primer alimento que se consume durante el ritual, por lo que cumple con la función de un aperitivo.

La *Hagadá* conserva algunas de las costumbres que estaban en vigor cuando aún existía el Templo de Jerusalén. Todos los banquetes formales comenzaban con un entremes. KARPAS es el entremes del banquete pascual. Puede ser cualquier vegetal de verdura: perejil, lechuga, escarola, berro, perifolio o cebolleta.¹³¹

El significado del *Karpas* en el ritual es sumamente complejo, puesto que es a través de él donde comienza a surgir a nivel sónico la travesía hacia la libertad; y para comenzar este viaje se alude en primera instancia a la esclavitud.

¹²⁷ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 5.

¹²⁸ *Hagada de Pesaj*, eTeacherBIBLICAL Online Language Academy, eTeacherHEBREW Online Language Academy, p. 6, consultado en línea en: http://etpub.eteachergroup.com/eHAGADA_WEBss.pdf, 4 de junio de 2015.

¹²⁹ Abraham I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p. 50.

¹³⁰ *Hagada de Pesaj*, eTeacherBIBLICAL Online Language Academy, eTeacherHEBREW Online Language Academy, p. 2, consultado en línea en: http://etpub.eteachergroup.com/eHAGADA_WEBss.pdf, 4 de junio de 2015.

¹³¹ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 5.

El *Karpas* mojado en agua salada alude a las lágrimas de los esclavos como así también evoca las aguas saladas del mar rojo. Remite al trabajo forzado al que fuimos sometidos en Egipto.¹³²

Dentro de la propia palabra *Karpas* se encuentra un elemento muy revelador del significado que presenta esta acción dentro del ritual.

Estos vegetales crudos simbolizan nuestro potencial de crecimiento y renacimiento como pueblo. Reordenando las letras hebreas de la palabra *Karpas* (k.R.P) se forma la palabra PaReK que significa trabajo duro.¹³³

Por medio del *Karpas* se representa el punto de partida, la situación de esclavitud en la que se encontraba el pueblo hebreo en aquel entonces. Dichas circunstancias los moldearon como civilización, puesto que el ser esclavos determinó importantes rasgos de su identidad colectiva y uno de los más importantes es el trabajo duro, visto como “potencial de crecimiento”.

La esclavitud sin embargo no es el único significado que presenta el *karpas* dentro del *Seder*, sino que también se relaciona con otro de los nombres de la festividad.

La verdura simboliza una nueva época que florece. Nuestro pueblo se liberó en primavera...

Vinculada la salida de Egipto a la primavera, *Pesaj* también es llamado *Jag Aviv* –

¹³² *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* pp. 4-5, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 4 de junio de 2015.

¹³³ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 5, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 4 de junio de 2015.

fiesta de la primavera- y no es simple coincidencia con la estación.¹³⁴

La fiesta de *Pesaj* es asociada con la primavera por motivos que van más allá de la simple coincidencia temporal. Ambas, la fiesta de la liberación y la primavera presentan una cualidad común que permite equipararlas en terreno sónico.

¿Qué sucede cuando llega la primavera? Las flores reaparecen, los frutos regresan a los árboles, de la tierra vuelven a surgir los vegetales. En general cuando llega la primavera la naturaleza resurge, renace, tras el invierno en el cual parece estar dormida.

Por su parte ¿Qué sucedió con el pueblo israelí durante *Pesaj*? En este punto es importante recordar que el pueblo hebreo no se originó en Egipto; sino que llegó ahí, a quedarse por un tiempo con la intención de sobrevivir, de la misma forma que los osos polares duermen durante el invierno.

Lejos de los pilares formadores de su identidad y una vez esclavizados, el pueblo hebreo entró en una especie de letargo, del cual sólo pudo resurgir y volver a la vida con la liberación.

Los judíos observaron en los ciclos naturales un proceso análogo al de la transición celebrada con esta tradición, y por ello decidieron nombrar a esta fiesta como a la estación.

Este nombre tiene origen en la época en que se celebra esta fiesta, es decir, en el mes de Nisán, el primer mes del año judío, también llamado mes de Aviv, es decir, mes de la primavera. De hecho, la fiesta de Pésaj se celebra al comienzo de la primavera, cuando renace la naturaleza.

¹³⁴ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 4, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 4 de junio de 2015.

El nombre tiene más que la simple referencia temporal. Es la fiesta en la que el pueblo de Israel renace como nación libre luego de la opresión de Egipto.¹³⁵

El *karpas* se constituye así a nivel sónico como el comienzo de la renovación, el punto del ritual donde inicia el renacer.

El vegetal concentra en su figura todo el resurgimiento de la vida que se da en primavera, es el elemento natural del significado; mientras que el agua salada representa el elemento cultural, la situación o el contexto en el que se originó la liberación. Al sumergir uno en el otro, ambos se funden a tal grado que ya no es posible entender *Pésaj*, sin la idea de primavera.

La verdura es símbolo de primavera y del milagro del renacimiento de la naturaleza. En esta temporada en que la Madre Tierra está ataviada de verde fresca, el espíritu del hombre se reanima y renovamos nuestra fe en un mundo en que prevalecerán la libertad y la justicia.¹³⁶

Tras sumergir el vegetal en el agua salada, este debe ser consumido y una vez que todos los participantes lo hayan hecho se continúa el ritual con el *yajatz*, que “es el momento en que el oficiante toma el plato con tres matzot¹³⁷ y toma la matzá de en medio, la parte en dos y guarda una mitad para ser consumida, al final de la fiesta”¹³⁸.

Durante el ritual, tres matzot se encuentran colocadas juntas y en el *yajatz* la persona que dirige el *Seder* debe partir en dos la que se encuentra en medio. El

¹³⁵ José Johnson, Mardones, *Pesaj. Fiesta de la liberación*, Centro de Estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, Chile, 2000, p. 15, consultado en línea en: <http://www.geocities.ws/josejohnsonm/PESAJ.pdf>, 4 de junio de 2015.

¹³⁶ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 5.

¹³⁷ “plural de matzá”, extraído de la obra de Eduardo Weinfeld, p. 341, ya citada.

¹³⁸ José Johnson, Mardones, *Pesaj. Fiesta de la liberación*, Centro de Estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, Chile, 2000, p. 33, consultado en línea en: <http://www.geocities.ws/josejohnsonm/PESAJ.pdf>, 8 de junio de 2015.

motivo para dividir este pan es que no se debe de comer completo.

La razón de romper esta Matza [Sic], recide [Sic] en que se le denomina “LEJEM-ONI” o pan de la pobreza, y el pobre come generalmente un trozo de pan y no un pan completo.¹³⁹

Otra razón por la cual se parte este pan estriba en que los dos pedazos en que es dividido no deben tener el mismo tamaño, debido a que cada uno se destina a cosas diferentes y con funciones distintas.

Pártese en dos la matzá de enmedio [Sic]. La parte más pequeña se coloca en el platón de Séder para usarse más adelante para la bendición HA-MOTZÍ. La más grande se envuelve en una servilleta, como símbolo de la masa sin levadura, para comerse al fin del banquete como AFIKOMAN. El anfitrión, o el oficiante, pide a los niños que cierren los ojos mientras él esconde el AFIKOMAN. El que lo hallará puede pedir una recompensa, pues el banquete no puede terminarse, ritualmente, sin el AFIKOMAN.¹⁴⁰

La palabra *Afikoman* significa “literalmente ‘postre’”¹⁴¹ y además de cumplir esta función durante el *Séder* también tiene la finalidad de atraer la atención de los niños, para que se mantengan despiertos, ya que es fundamental que ellos estén presentes durante todo el ritual.

El mecanismo por medio del cual se busca despertar el interés de los niños consiste primero en esconder el pedazo más grande de la *matzá* tras partirla, y a manera de juego los infantes deben buscarlo. A quien lo encuentre se le ofrece un premio.

¹³⁹ Abraham I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p. 51.

¹⁴⁰ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 6.

¹⁴¹ *Hagada de Pesaj*, eTeacherBIBLICAL Online Language Academy, eTeacherHEBREW Online Language Academy, p.9, consultado en línea en: http://etpub.eteachergroup.com/eHAGADA_WEBss.pdf, 8 de Junio de 2015, 11:01 PM.

Se acostumbra esconder el AFIKOMEN, y permitir que los pequeños lo busquen y lo tomen. Este es redimido más tarde con la promesa de un regalo, y así se evita que los niños se duerman.¹⁴²

Además de los anteriores, a los dos pedazos de la *matzá* partida también se les ha atribuido otro significado, basado de igual manera en el destino que se le da a cada uno de ellos, después de ser divididos.

Los dos trozos de *matzá* representan el pasado y el futuro. Al dejar un trozo en la mesa recordamos el pasado, al esconder el otro reconocemos nuestra esperanza en un futuro que no concemos [Sic].¹⁴³

Tras partir la *matzá* y esconder el pedazo más grande para el *afikoman*, se continúa el ritual con el *maguid*, es decir con la narración de la salida de Egipto, abordada en el apartado anterior. Una vez que se termina de contar esta historia se lleva a cabo el *rojza*.

El *rojza* es el segundo lavado de manos que se realiza durante el *Séder* y es diferente del primero que se llevó a cabo (*urjatz*), porque en este es necesario recitar la siguiente bendición: "Bendito eres tú, Dios nuestro, Rey del universo, que nos santificaste con tus mandamientos y nos ordenaste el lavado de manos"¹⁴⁴.

Los dos lavados de manos que se ejecutan durante el *Séder* constituyen momentos sumamente solemnes durante la celebración, puesto que representan instantes de preparación.

¹⁴² Abraham, I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p. 51.

¹⁴³ José Johnson, Mardones, *Pesaj. Fiesta de la liberación*, Centro de Estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, Chile, 2000, p. 33, consultado en línea en: <http://www.geocities.ws/josejohnsonm/PESAJ.pdf>, 8 de junio de 2015.

¹⁴⁴ José Johnson, Mardones, *Pesaj. Fiesta de la liberación*, Centro de Estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, Chile, 2000, p. 40, consultado en línea en: <http://www.geocities.ws/josejohnsonm/PESAJ.pdf>, 9 de junio 2015.

Por medio del *urjatz*, los participantes se alistan para llevar a cabo el ritual, mientras que a través del *rojtzá* se preparan para la cena. Aquí aparece de nuevo el agua como un elemento capaz de preparar tanto al cuerpo, como al espíritu para momentos sagrados; puesto que a ambos los purifica.

SE PASA UN RECIPIENTE CON AGUA ALREDEDOR DE LA MESA, PARA QUE TODOS PUEDAN LAVARSE LAS MANOS. ES UN LAVADO RITUAL QUE SIRVE DE PREPARACIÓN PARA LA COMIDA QUE VA A SEGUIR A CONTINUACIÓN, POR LO QUE CADA CELEBRANTE HA DE RECITAR LA BENDICIÓN PERCEPTIVA EN EL MOMENTO DE LAVARSE (92):¹⁴⁵

El *rojtzá* constituye en el *Séder* un punto de enlace entre dos partes fundamentales, pero muy diferentes del ritual, como son la narración del *Éxodo* y la cena. Para transitar de una a otra es necesario un momento signífico de preparación.

No se puede pasar directamente del término del relato a la cena, puesto que aunque esta constituye una fiesta, también es un momento sagrado y como tal las personas que participen de ella deben estar listas para recibirla en cuerpo y espíritu.

La cena del *Séder* se considera sagrada, puesto que representa el resultado de la liberación, ya que, si esta no hubiera ocurrido, la cena familiar tampoco podría llevarse a cabo.

No obstante, no sólo es la cena del *Séder*, sino que en general cualquier cena familiar o íntima que se lleve a cabo con amigos cercanos tiene para este pueblo un valor sagrado.

Como ahora pasamos de la narración oficial de la historia de Pesaj a la comida de

¹⁴⁵ J. A., Sobrado, *la tercera noche...*, p. 54.

celebración, volvemos a lavarnos las manos para prepararnos. En el judaísmo, una buena comida con amigos y familiares es un acto sagrado, así que nos preparamos para ello como cuando nos preparábamos para nuestro ritual de fiesta.¹⁴⁶

Una vez realizado el *rojza* se puede dar lugar a la cena, la cual comienza con la *motzi-matzá*: “La bendición sobre la comida y la matzá”¹⁴⁷.

Como ha sido mencionado antes, para los judíos “A hungry man is not a free man”, en otras palabras, el hambre es un signo de esclavitud y como consecuencia el alimento se vuelve uno de libertad.

Debido a que la comida, representada por el pan entre los judíos, evoca libertad es que debe ser bendecida. Al bendecir el pan y en particular a la *matzá* también se está bendiciendo a la libertad; puesto que gracias a ella es posible tener el pan en la mesa. La bendición se realiza de la siguiente manera:

Se sacan las Matzot de la bandeja, tomando el oficiante las tres matzot juntas (las dos enteras y la partida en medio) y pronuncia la siguiente bendición: [...]

Bendito Seas Señor Dios Nuestro, Rey del universo, que sacas de la tierra el pan.¹⁴⁸

Una vez que se ha bendecido el pan, es necesario recitar una segunda bendición. Esta vez específicamente para la *matzá*, que tiene en el ritual el doble y opuesto significado de esclavitud y libertad.

El jefe de familia deja caer la Matzá más baja sobre el plato, y con las otras dos en sus manos recita: [...]

Bendito eres Tú Eterno, Dios Nuestro, Rey del universo, que nos consagró con sus

¹⁴⁶ *Hagada de Pesaj*, eTeacherBIBLICAL Online Language Academy, eTeacherHEBREW Online Language Academy, p. 28, consultado en línea en: http://etpub.eteachergroup.com/eHAGADA_WEBss.pdf, 9 de junio de 2015.

¹⁴⁷ *Hagada de Pesaj*, eTeacherBIBLICAL Online Language Academy, eTeacherHEBREW Online Language Academy, p. 3, consultado en línea en: http://etpub.eteachergroup.com/eHAGADA_WEBss.pdf, 10 de junio de 2015.

¹⁴⁸ David, Sharbani, *Hagada de Pesaj ilustrada. Leyes y ritos...*, p. 69.

preceptos, y nos ordenó acerca de comer la matzá.¹⁴⁹

Tras lo anterior, la acción de bendecir la libertad a través del alimento se refuerza comiendo el pan de manera libre, después de haber escuchado el relato de la liberación y preparado el cuerpo y espíritu para recibirlo.

La libertad alcanzada se debe sin embargo al recuerdo de la esclavitud y por ello es que ninguno de los participantes debe olvidarla nunca. Para representar este recuerdo todos deben compartir el alimento, por lo que cada uno come un trozo de las dos *matzot* bendecidas con la segunda oración.

El oficiante parte dos pequeños trozos de matzot, conjuntamente de ambas (de la de arriba y de la de en medio) calculando que sean unos 60 gramos de peso, sazona con sal y come repartiendo la misma porción a todos los presentes, quienes pronuncian la misma bendición.¹⁵⁰

Tras las bendiciones del pan en general y de la *matzá* en específico se procede al consumo del *maror* sumergido en *jaroset*, los cuales ya han sido abordados. Después de esto tiene lugar el *Korej*.

EL BAÁL HASÉDER PREPARA UN EMPAREDADO CONSISTENTE EN DOS PEDAZOS DE LA MATZÁH, TOMADOS DE LA PARTE INFERIOR [...] ENTRE LOS QUE PONE MARÓR MOJADO EN JARÓZET, Y LO REPARTE ENTRE LOS CELEBRANTES MIENTRAS EXPLICA LAS RAZONES DE KOREJ¹⁵¹.

La elaboración de esta especie de sándwich, constituido de *matzá* y *maror* proviene de una vieja costumbre, practicada durante la época del segundo templo en *Jerusalem*, por el sabio de la antigüedad llamado Hilel.

¹⁴⁹ *Hagada de Pesaj*, eTeacherBIBLICAL Online Language Academy, eTeacherHEBREW Online Language Academy, p. 30, consultado en línea en: http://etpub.eteachergroup.com/eHAGADA_WEBss.pdf, 10 de junio de 2015.

¹⁵⁰ David, Sharbani, *Hagada de Pesaj ilustrada. Leyes y ritos...*, p. 69.

¹⁵¹ J. A., Sobrado, *la tercera noche...*, p. 55.

Mientras existía el Templo, Hilel solía comer en un emparedado matzá y maror juntos, para cumplir con el mandamiento bíblico: “Comerán (el cordero pascual) junto con el pan sin levadura y hierbas amargas” (Núm. IX, 11).¹⁵²

En la antigüedad, los judíos solían sacrificar un cordero y comerlo durante la cena del *Séder*. Este sacrificio constituía un recuerdo de la sangre de aquel animal, que sirvió para pintar las puertas de los hogares israelíes, de modo que Dios pudiera saltar sus casas y no exterminara a los primogénitos hebreos durante la décima plaga en Egipto.

No obstante después de que el segundo templo fue destruido, esta práctica se abandonó y el cordero sacrificado fue sustituido por otros elementos sígnicos, dentro del ritual.

Although the following selection refers to a sándwich made up of *pesach*, *matzo* and *moror*, we do not use the *pesach* (lamb) which applied only when the sacrificial system was in vogue during Temple days ... Hillel the Elder, was born in Babylonia about 75 B.C.E. In his youth, he left to study in Jerusalem. The Second Temple was still standing in his lifetime, and the sacrificial, paschal lamb was offered regularly on the altar during Passove. It is, therefore, understandable why Hillel would use a portion of the paschal lamb in the sandwich which he innovated.¹⁵³

Con la destrucción del templo también desapareció el sistema de sacrificios, puesto que ya no había un lugar al cual llevarlos; sin embargo, el recuerdo del cordero es fundamental en esta celebración, por lo que la alusión a él dentro del ritual no se podía perder.

No obstante, ya sin el templo sacrificar un cordero sería muy complicado, de modo que se optó por sustituir el sacrificio por elementos de carácter más sencillo,

¹⁵² Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 35.

¹⁵³ Alfred J., Kolatch, *The Family...*, p. 61.

como es el afikoman, lo cual se abordará más adelante.

La práctica del *korej* es muy antigua y su significado es sumamente complejo, porque va mucho más allá del simple hecho de recordar las acciones realizadas por un sabio en la antigüedad.

La acción de comer al mismo tiempo *matzá* y *maror*, de mezclar sus sabores y experimentarlos de manera simultánea en el paladar tiene una finalidad que alude de manera directa a una idea: es fundamental sentir tanto la esclavitud, como la libertad al mismo tiempo. En presencia de una, no puede desaparecer del todo la otra.

¿A qué se debe esto? El motivo es que es imposible entender una sin la otra. Para representar la unión abstracta de estos conceptos, de manera sónica y poder de alguna forma volverla perceptible, se recurre en el ritual a la elaboración del emparedado.

Esta representación sónica es posible a través del *korej*, porque mediante la *matzá* se puede experimentar de manera sónica la libertad; primero física al evocar la salida de Egipto y luego espiritual, porque libera del mal instinto.

Por su parte, el *maror* brinda la posibilidad de experimentar a nivel sónico la esclavitud, induciendo la misma sensación de amargura. La *matzá*, aunque tiene un doble significado y también puede representar la esclavitud, no puede transmitir este sabor amargo. Por eso la unión entre ambos alimentos se convierte en algo fundamental para el ritual.

Para el sabio Hilel comer la MATZÁ y el MAROR juntos no era una nimiedad. Para él, la esclavitud y la libertad estaban unidos en un acontecimiento histórico único. El pan de la aflicción llegó a ser el pan de la libertad y debía saborearse con el amargo MAROR, para que uno se enterará de la amargura de la esclavitud a la vez que de la alegría de la libertad. En tiempos de libertad no debemos olvidar la

amargura de la esclavitud; en tiempos de opresión debemos mantener viva la esperanza de la libertad. Por ello la costumbre de Hilel de comer juntos la MATZÁ y el MAROR contiene para nosotros un mensaje hasta hoy.¹⁵⁴

Una vez que todos los participantes han hecho su emparedado y lo han consumido, se puede dar lugar a la cena propiamente dicha y cuando esta se termina se procede a llevar a cabo el *Tzafun*.

La palabra "TZAFUN significa guardado, ya que el Afikomen fue escondido."¹⁵⁵ El *tzafun* consiste en la parte del *Séder* en la cual se busca, encuentra y consume la *matzá* que fue escondida durante el *yajatz*, es decir el pan que servirá como postre.

Es importante que la búsqueda de este pan la realicen los niños, con la finalidad no sólo de que sigan despiertos en esta etapa del ritual; sino de que continúen siendo partícipes de la celebración.

Esta es la fase lúdica del ritual, se concluye la celebración con un juego, después de todo el *Séder* constituye una fiesta, solemne; pero alegre, por lo que se busca que haya un rato exclusivo de diversión, principalmente para los niños.

Los participantes más jóvenes del seder ahora son animados para ir a la caza del Afikoman, la pieza central de matzá que fue escondida antes (remitirse a "Yajatz.") Cuando lo encuentren, el líder del Seder los recompensará con un pequeño regalo (por ejemplo, juguetes o dulces).¹⁵⁶

Una vez que alguno de los niños haya encontrado el *afikoman*, se reparte un

¹⁵⁴ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 34.

¹⁵⁵ Abraham I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p. 55.

¹⁵⁶ *Hagada de Pesaj*, eTeacherBIBLICAL Online Language Academy, eTeacherHEBREW Online Language Academy, p. 32, consultado en línea en: http://etpub.eteachergroup.com/eHAGADA_WEBss.pdf, 11 de junio de 2015.

pedazo del mismo a cada uno de los asistentes. Es importante que todos coman del mismo pan.

EL BAÁL HASÉDER REPARTE A CADA CELEBRANTE UN PEDAZO DE AFIKOMAN (101), QUE TODOS COMEN RECOSTADOS TRAS DECIR:

En conmemoración del sacrificio de Pesaj (102), comamos hasta que estemos saciados.¹⁵⁷

Es de suma importancia que el *afikoman* se coma en posición inclinada o de manera recostada, porque como se ha explicado antes esta era la manera en que los reyes, nobles y los hombres libres comían sus alimentos en la antigüedad.

Un mandato de suma importancia relativo al consumo del *afikoman* consiste en que no se debe probar ningún alimento, una vez que este se ha terminado. El motivo de esto es que “Debe de quedar el Sabor del AFIKOMEN en la boca, por lo cual no se come nada después él.”¹⁵⁸

La intención de mantener el sabor del *afikoman* en el cuerpo tiene un significado. Este se vincula con el pensamiento de que no se ha obtenido del todo la libertad, a pesar de haber realizado el proceso de transición, debido a que la esclavitud no ha desaparecido por completo.

Después del aficomán no se come nada sólido. La idea es que, aunque la cena haya sido muy festiva, el pan de la aflicción sigue aún presente entre nosotros y en el mundo entero. Es por eso que debemos recordarnos de los que aún sufren injusticia y opresión.¹⁵⁹

No obstante, el *afikoman* también tiene otro significado. El sacrificio del cordero

¹⁵⁷ J.A., Sobrado, *la tercera noche...*, p. 56.

¹⁵⁸ Abraham I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p. 55.

¹⁵⁹ José Johnson, Mardones, *Pesaj. Fiesta de la liberación*, Centro de Estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, Chile, 2000, p. 42, consultado en línea en: <http://www.geocities.ws/josejohnsonm/PESAJ.pdf>, 11 de junio de 2015.

constituyó en tiempos antiguos uno de los elementos más fundamentales del *Séder*, junto con la *matzá* y el *maror*.

Debido a la importancia que presentaba para el ritual, cuando dejó de practicarse, fue sustituido por el *afikoman* y esta es la razón no sólo de que se consuma hasta el final; sino de que sin él no se pueda completar el ritual. Si el *afikoman* no es consumido, el *Séder* no puede darse por terminado.

Puesto que el banquete no puede completarse, ritualmente, sin que se coma el *afikoman* [...] el anfitrión lo pide ahora. El niño que lo encuentre tendrá una recompensa. El *afikoman* es nuestro sustituto del cordero pascual que, en tiempos antiguos, constituía el final del banquete del *Séder*.¹⁶⁰

Después de que todos comen el *afikoman*, se recitan algunas bendiciones y entonan canciones de alabanza, tras lo cual se da por concluido el *Séder*. Hasta este punto han sido abordados los signos más importantes del ritual que presentan forma de acciones.

A lo largo de estas páginas, dedicadas a la exposición de significados se ha mostrado un panorama signico introductorio al ritual, con la finalidad de familiarizarse con los elementos más importantes que componen el lenguaje propio del *Séder de pésaj*.

Hasta aquí queda contestada la pregunta ¿Qué significan los signos más importantes que constituyen este texto? Por lo que con esto queda concluido el primer capítulo.

En el segundo se procederá con la búsqueda de indicios textuales, que permitan identificar la presencia discursiva de una sensación de control. Con esta finalidad se empezará abordando la primera etapa del modelo de Arnold Van

¹⁶⁰ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 36.

Gennep, para el estudio de los rituales de transición, denominada fase de separación; no sin antes explicar desde terreno teórico cómo se realizará el análisis de la estructura del ritual.

Capítulo 2. Se desliza el carretel. El paso de la esclavitud a la libertad comienza

2.1 Un camino hecho de senderos. La estructuración de la transición

La semiótica entendida como “una ciencia general que incluye a la lingüística”¹⁶¹ se encarga de estudiar los más variados tipos de signos, los cuales van mucho más allá del lenguaje verbal; después de todo también “las imágenes, los objetos, los comportamientos pueden significar”.¹⁶²

No obstante, dentro de esta diversidad de tipos de signos, existe uno en particular que es importante abordar de manera más detenida, debido al complejo carácter que presenta. Se trata del símbolo.

En el planteamiento del problema de este trabajo se expuso que no se utilizaría el término de símbolo, pensando que sería suficiente con los de signo y texto; sin embargo, durante la investigación se observó, que no se puede hacer a un lado este concepto para el análisis de un ritual, puesto que su papel en el mismo es de suma importancia.

Si bien el símbolo es un signo, presenta características que ninguna otra clase de signos tiene y que son fundamentales para entender de mejor manera el contenido de un ritual. Además, todos los estudios relativos a los rituales que fueron consultados para esta investigación están repletos de este término, por lo que no se le puede ignorar.

¹⁶¹ Roland, Barthes, *Mitologías*, México, Argentina, España, 2ª. ed., siglo XXI editores, 2010, p. 201.

¹⁶² *Ibidem*, p. 98.

Para abordar qué es un símbolo y por qué es tan especial y diferente al resto de los signos es fundamental recurrir a los padres de la ciencia que los estudia.

Peirce veía al símbolo como un signo cuya cualidad característica es “que se refiere a su objeto [...] por convención hábito o ley.”¹⁶³ Basado en esta idea, el norteamericano consideraba como símbolos a un amplio espectro de signos, entre los cuales destacan los siguientes:

los signos de la escritura, de los sistemas de señalización, los signos utilizados en las diferentes disciplinas (como los símbolos usados por el álgebra, la química o la física), los signos que integran sistemas de comunicación creados por el hombre como sustitutos de las lenguas naturales (como el Morse), los signos de la notación musical, de las insignias militares, los signos utilizados por la publicidad (como los isotipos y los logotipos), etc.¹⁶⁴

En síntesis, el autor estadounidense definía al símbolo de la siguiente manera:

Un *Símbolo* es un signo que se refiere al Objeto que denota en virtud de una ley, usualmente una asociación de ideas generales que operan de modo tal que son la causa de que el Símbolo se interprete como referido a dicho objeto”.¹⁶⁵

Llama la atención como dentro del pensamiento Saussuriano ocurre justamente lo contrario; es decir mientras que Peirce pondera que es la convención lo que hace al símbolo, para Saussure lo convencional es una cualidad atribuida al signo lingüístico, no al símbolo, por medio del principio de arbitrariedad.

“El signo lingüístico es arbitrario, lo cual significa que la unión entre el significado y el significante es inmotivada, es decir, pura y exclusivamente convencional.”¹⁶⁶

¹⁶³ Alejandra, Vitale, *El estudio de los signos...*, p. 40.

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 40-41.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 41.

La arbitrariedad del signo se refiere a la falta de un vínculo natural entre el significado y el significante. Nada en el universo los une, salvo un convenio, a través del cual se decidió designar a un objeto con una determinada serie de sonidos.

El lazo que une el significante al significado es arbitrario [...] Así, la idea de *sur* no está ligada por relación alguna interior con la secuencia de sonidos *s-u-r* que le sirve de significante; podría estar representada perfectamente por cualquier otra secuencia de sonidos. Sirven de prueba las diferencias entre las lenguas y la existencia misma de lenguas diferentes [...]

La palabra *arbitrario* necesita también una observación. No debe dar idea de que el significante depende de la libre elección del hablante [...] queremos decir que es *inmotivado*, es decir, arbitrario con relación al significado, con el cual no guarda en la realidad ningún lazo natural.¹⁶⁷

En cambio, de acuerdo con Saussure, la situación del símbolo es diferente, debido a que en este sí existe un vínculo natural entre el significante y el significado; por lo que no cumple con el principio de arbitrariedad. A causa de esto, enfatiza el estudioso suizo, no es posible reemplazar al significante por cualquier otro.

Saussure aclara que lo que se denomina *símbolo*, a diferencia del signo lingüístico, “tiene por carácter el ser nunca completamente arbitrario” (CLG, 94) porque siempre hay algo de vínculo natural, es decir de motivación, entre el significante y el significado. El símbolo de la justicia, una balanza por ejemplo, no puede ser reemplazado por cualquier otro, como un carro, pues entre la balanza (plano del significante) y la justicia (plano del significado) existe una relación motivada.¹⁶⁸

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 65.

¹⁶⁷ *Idem*.

¹⁶⁸ *Ibidem*, pp. 65-66.

En síntesis, para Saussure los signos lingüísticos son diferentes a los símbolos, precisamente por su carácter arbitrario; es decir por haber sido creados a partir de una convención. En otras palabras, lo que para Peirce es la característica distintiva del símbolo, para Saussure es el rasgo que lo separa del signo lingüístico. Mientras que para el primero es convención, para el segundo es lazo natural entre significado y significante.

No obstante, hay una tercera definición de símbolo que es importante revisar aquí, por su carácter profundamente ligado a la actividad ritual y es la acuñada por el psicoanalista suizo Carl Gustav Jung; quien dedicó buena parte de su obra al estudio de los relatos y tradiciones antiguas y populares.

En particular este autor le otorga al símbolo un carácter sumamente complejo, al cual se refiere en numerosas ocasiones como ambiguo y vago, cuyo significado no es evidente; sino que tiene que ser desentrañado.

Para explicar su concepción de símbolo, Jung también habló acerca de la diferencia entre este y el signo y al respecto señaló lo siguiente:

El hombre emplea la palabra hablada o escrita para expresar el significado de lo que desea transmitir. Su lenguaje está lleno de símbolos pero también emplea con frecuencia signos o imágenes que no son estrictamente descriptivos. Algunos son meras abreviaciones o hilera de iniciales como ONU, UNICEF, o UNESCO; otros son conocidas marcas de fábrica, nombres de medicamentos patentados, emblemas o insignias. Aunque estos carecen de significado en si mismos, adquirieron un significado reconocible mediante el uso común o una intención deliberada. Tales cosas no son símbolos. Son signos y no hacen más que denotar los objetos a los que están vinculados.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Carl G., Jung, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Buenos Aires, México, 2ª. ed., Paidós, 1997, p. 20.

Para Jung no cualquier signo puede llegar a ser un símbolo, sino que debe tener una cualidad específica, para que se le pueda atribuir un carácter simbólico; que es la existencia de otro significado.

Como se expuso antes, para Jung el signo únicamente designa al objeto al cual está vinculado; no obstante, el símbolo además de realizar esta designación directa posee otro significado, es decir evoca algo más, que en numerosas ocasiones es “desconocido u oculto para nosotros.”¹⁷⁰

“Así es que una palabra o una imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio.”¹⁷¹ Al respecto Jung menciona algunos ejemplos de símbolos:

tenemos el caso del indio que, después de una visita a Inglaterra, contó a sus amigos, al regresar a la patria, que los ingleses adoraban animales porque había encontrado águilas, leones y toros en las iglesias antiguas. No se daba cuenta (ni se la dan muchos cristianos) de que esos animales son símbolos de los Evangelistas y se derivan de la visión de Ezequiel y que eso, a su vez, tiene cierta analogía con el dios egipcio Horus y sus cuatro hijos. Además, hay objetos, tales como la rueda y la cruz, que son conocidos en todo el mundo y que tienen cierto significado simbólico bajo ciertas condiciones.¹⁷²

En síntesis, Jung define al símbolo de la siguiente manera:

Lo que llamamos símbolo es un término, un nombre o aun una pintura que puede ser conocido en la vida diaria aunque posea connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio.¹⁷³

¹⁷⁰ *Idem.*

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² *Idem.*

Esta será la definición de símbolo a ocupar aquí, elección tomada debido a que es la única que señala la presencia de otro significado, como condición indispensable para que el signo alcance el carácter simbólico.

Como ha sido observado ya por numerosos estudiosos, en un entorno ritual los objetos, palabras e imágenes adquieren especial valor o importancia debido a que evocan algo más allá de su significado inmediato. Si fuera solo por este primer significado que poseen, no serían relevantes; solamente lo son porque tienen la capacidad de representar otras cosas. Es esta la cualidad que le da vida al símbolo y que a su vez le confiere especial valor a los signos en los rituales.

Incluso el propio Víctor Turner, asiduo estudioso de los ritos, en su obra *La selva de los símbolos* señala a la condensación como propiedad esencial de los símbolos en los rituales y se refiere a ella como el hecho de que estén “muchas cosas y acciones representadas en una sola formación”.¹⁷⁴

Respecto a las investigaciones hechas en materia de ritual, Turner afirma incluso lo siguiente:

Carl Jung (1949, p. 601) abrió el camino a las ulteriores investigaciones al introducir precisamente esta distinción: <<un signo es una expresión análoga o abreviada de una cosa *conocida*. Mientras que un símbolo es siempre la mejor expresión posible de un hecho relativamente *desconocido*, pero que a pesar de ello se reconoce o se postula como existente>>.¹⁷⁵

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ Víctor, Turner, *La selva de los símbolos*, España, México, 3ª. Ed., siglo XXI editores, 1999, p. 30.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 29.

Debido también a esta notable influencia dejada por la noción de símbolo Jungiana en el estudio de los rituales es que se optó por emplearla en este trabajo.

Como se habrá podido constatar, todos los signos presentados en el capítulo anterior se constituyen como símbolos; ya que cada uno sin excepción presenta significados ocultos que es necesario desentrañar, como señalaba Jung. Incluso muestran esa capacidad condensadora de significados de la que hablaba Turner.

Esta cualidad de los símbolos de representar tantas cosas en una misma figura lleva al máximo el potencial comunicativo de las personas, lo que permite ver la inmensa necesidad que tienen de decir más con menos, de transmitir más mensajes con menos recursos. Esta situación permite ver como mediante la representación simbólica, las personas encuentran una forma de satisfacer sus necesidades más básicas mediante la expresión.

A continuación, se llevará a cabo el análisis de la estructura del ritual en conjunto y ya no de los signos por separado, prestando especial atención precisamente en las relaciones entre las construcciones simbólicas y la satisfacción de una necesidad.

La clave está en las necesidades humanas. ¿Qué necesita el hombre para vivir? Además de pan, agua y rayos de sol, el primate bípedo requiere de compañía, amor, sueños, protección, esperanza; aunque sólo sean de papel. En numerosas ocasiones se vale sólo de sensaciones para subsistir. Ha demostrado que puede vivir sin compañía, pero no sin la sensación de compañía; sin protección, pero no sin la sensación de protección.

Como el solitario náufrago varado en una isla desierta, que para sentirse menos sólo crea seres imaginarios con quienes pueda platicar; o la mujer creyente, que porta un amuleto de la suerte para sentirse protegida.

Los mismo pasa con el control. Pocas veces el hombre puede realmente controlar la situación, sin embargo, él necesita tener la sensación de que sí lo hace, de otra forma no puede estar en paz.

En psicoanálisis es celebre el caso de Ernest Freud, nieto del psicoanalista alemán, que a sus 18 meses de vida creó un juego. En su obra *Más allá del principio del placer* Freud relata:

El niño tenía un carretel de madera atado con un piolín [...] con gran certeza arrojaba el carretel, al que sostenía por el piolín, tras la baranda de su cunita con mosquitero; el carretel desaparecía ahí dentro, el niño pronunciaba sus significativo <<o-o-o-o>>, y después, tirando del piolín, volvía a sacar el carretel de la cuna, saludando ahora su aparición con un amistoso <<Da>> {acá está}. Ese era, pues, el juego completo, el desaparecer y volver¹⁷⁶.

Para entender la interpretación que hace Freud de este juego es importante mencionar la situación del niño. Él se encontraba solo casi todo el día, debido a que la madre debía trabajar. En otras palabras, sufría un abandono constante, experimentaba una situación no placentera; porque como mencionó Freud “Es imposible que la partida de la madre le resultara agradable o aun indiferente.”¹⁷⁷

El desarrollo intelectual del niño en modo alguno era precoz; al año y medio, pronunciaba apenas unas pocas palabras inteligibles y disponía, además, de varios sonidos significativos, comprendidos por quienes lo rodeaban. Pero tenía una buena relación con sus padres y con la única muchacha de servicio, y le elogiaban su carácter <<juicioso>>. No molestaba a sus padres durante la noche, obedecía escrupulosamente las prohibiciones de tocar determinados objetos y de ir a ciertos

¹⁷⁶ Sigmund Freud *Obras completas Volumen 18. Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires-Madrid, Segunda Edición, Amorrortu Editores, 1984, p. 15.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 15.

lugares, y, sobre todo, no lloraba cuando su madre lo abandonaba durante horas¹⁷⁸.

Este juego ha sido objeto de múltiples análisis e interpretaciones dentro del psicoanálisis. El Propio Freud reflexionó lo siguiente y refiriéndose a la experiencia del abandono de la madre que experimentaba el niño expresó:

Si lo consideramos sin prevenciones, recibimos la impresión de que el niño convirtió en juego esa vivencia a través de otro motivo. En la vivencia era pasivo, era afectado por ella; ahora se ponía en un papel activo repitiéndola como juego, a pesar de que fue displacentera. Podría atribuirse este afán a una pulsión de apoderamiento que actuara con independencia de que el recuerdo en si mismo fuese placentero o no.¹⁷⁹

De este modo es posible ver como el juego le dio la posibilidad al niño de convertirse en un agente activo y controlar la situación. Es una forma que encontró para dejar de ver como las cosas pasan y dominar cómo es que pasan.

La humanidad aún es como un niño jugando con un carretel, uno construido por ella misma, al cual recurre y suspende según lo considera necesario, casi como a la voz de *Fort-Da*.

El ritual se constituye como ese carretel, que el hombre puede manejar a voluntad, por medio de la ejecución de determinadas reglas y así realizar ciertas acciones que le hagan sentir que controla determinada situación.

Del psicoanálisis tomó la antropología la idea del ritual como lenitivo de las tensiones emocionales y de los conflictos sociales. Si el nieto de Freud, despojado de su madre, gobierna la ansiedad que su ausencia le produce jugando con un carretel que aleja de si a la voz de *Fort* (lejos) y atrae hacia si a la voz de *Da* (acá), reproduciendo, esta vez bajo su control, la situación en la que se encuentra

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 14.

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. 15-16.

y por tanto sublimándola, la sociedad crea contextos de representación donde alojar los conflictos y poder así afrontarlos, manipularlos y trascenderlos¹⁸⁰.

Lo que hizo el niño en si fue crear una situación en la cual él pudiera tener el control mediante un mecanismo determinado, tomando como base una vivencia que le generó una fuerte impresión y que estaba fuera de su control.

A través del juego que creó, el niño pudo reconstruir una situación que le afectaba, para esta vez tenerla bajo su control; aunque sólo fuera un juego, aunque en la realidad su madre no regresaba cuando él lo deseaba. Él realmente no tenía control sobre su situación, sin embargo, mediante el *Fort-Da* podía tener la sensación de que sí. Lo mismo pasa con los rituales.

El ritual funciona también en un nivel psicológico. Proporciona un marco de referencia coherente para los aspectos desorientadores de la vida humana, como la enfermedad, el peligro y los cambios sociales (Malinowski, 1948). Le da a la gente un sentimiento de control sobre hechos perturbadores y amenazantes; un exorcismo puede no expulsar realmente a los espíritus, pero sí eliminar el sentimiento de impotencia y desesperación asociados con una enfermedad¹⁸¹.

El ritual le proporciona de esta manera al hombre la oportunidad de experimentar una sensación de control y para identificar su presencia dentro del mismo es preciso buscarla en las construcciones sónicas, que conforman su estructura.

Para vislumbrar la presencia de esta sensación en el ritual del *Séder de pésaj* se procederá a continuación a descomponerlo en sus diferentes etapas.

Como ritual de transición, el *Séder* se compone de tres fases: separación,

¹⁸⁰ Andrés, Ortiz-Oses, Patxi, Lanceros, *Diccionario de la existencia...*, pp. 507-508.

¹⁸¹ Thomas, Barfield, *Diccionario...*, p. 452.

liminalidad y agregación, esto de acuerdo con la estructura propuesta por Arnold Van Gennep.

En principio, y por las razones que más adelante serán señaladas, es posible identificar las etapas propias de los rituales de transición con las siguientes partes del *Séder*:

La fase de separación va de la bendición del vino (*kidush*) con la cual se inaugura el ritual, hasta el *Yajatz*; por lo tanto, se compone del *kidush*, *urjatz*, *karpas* y *yajatz*.

La fase liminal está compuesta por el *maguid*. Y la fase de agregación va del *rojtzá* al *barej* por lo que comprende el *rojtzá*, la *motzi-matzá*, el consumo del *maror*, *korej*, *shuljan orej* (la cena), *tzafun*, y el *barej*, que culmina con el consumo de la tercera y cuarta copa de vino.

No obstante, al constituir el *Séder* un ritual sumamente minucioso y extenso, no resulta conveniente concretarse con una división tajante del ritual en tres partes; sino que se requiere de una labor de disección más minuciosa.

Este ritual aborda una transición de carácter sumamente complejo, puesto que a través de su ejecución se habla nada más y nada menos que del paso de la esclavitud a la libertad.

Dejar de ser esclavo para convertirse en hombre libre, implica dentro de este ritual más que pasar por un proceso lineal de tres fases. Requiere de mucho más que separarse, permanecer suspendido entre ambos lados e integrarse a un nuevo estado.

Estas tres fases generales permiten una visión panorámica del ritual. Algo similar a la primera contemplación del mapa de una ciudad, que permite comenzar

con su estudio; sin embargo, para profundizar en el mismo y apreciar de manera más detallada sus características, es preciso examinarlo con lupa.

Para recorrer estos tres grandes caminos es necesario pasar por pequeños senderos, que corren en el interior de cada uno. Dentro del complejo proceso de transición que conlleva este ritual, sólo la liminalidad contiene dentro de sí procesos sígnicos de separación y de agregación. O la misma fase de separación no puede llevarse a cabo si dentro de ella no ocurren fases sígnicas de liminalidad y agregación, o incluso de separación dentro de la separación.

En otras palabras, dentro del proceso general de separación-liminalidad-agregación ocurren dentro de cada una de las fases micro procesos, que implican a su vez una separación, una fase liminal y una agregación.

Al referirse a “las secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro”¹⁸², que es justamente lo que constituyen los rituales de transición, Van Gennep expone lo siguiente:

Dada la importancia de estas transiciones, considero legítimo distinguir una categoría especial de *ritos de paso*, los cuales se descomponen, al analizarlos, en *ritos de separación*, *ritos de margen* y *ritos de agregación*.¹⁸³

A lo anterior agrega que “El esquema completo de los ritos de paso incluye, por consiguiente... ritos preliminares (separación), liminares (margen) y postliminares (agregación)”¹⁸⁴.

Sobre el esquema de los ritos de paso, Van Gennep abunda y señala que se pueden llegar a formar procesos completos de transición dentro de una sola fase.

¹⁸² Arnold, Van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, antropología alianza editorial, 2008, p. 25.

¹⁸³ *Idem*

¹⁸⁴ *Idem*

“Por lo demás, en algunos casos el esquema se desdobra: tal es el caso cuando el margen se halla lo bastante desarrollado como para constituir una etapa autónoma.”¹⁸⁵

Un ejemplo claro de ello lo brinda José Enrique Finol, en su investigación sobre la fiesta de los quince años en Venezuela, como rito de paso. En ella distingue las fases de la transición en partes diferentes del ritual.

Por un lado, está el osito de peluche que nuestra joven entrega a su prima de seis años cuando entra en el salón de fiesta donde su padre la recibe. La entrega de este juguete simboliza lo que Van Gennep llamó /separación/, la salida del mundo de la niñez [...] En segundo lugar, está el uso de los zapatos de tacón bajo, simbólicos de la niñez, tal vez de la pubertad. Cuando su padre le cambia los zapatos está admitiéndola en el mundo de los adultos y es en ese marco donde el baile se inicia. Despojarla de los zapatos bajos y colocarle los de tacón alto es el momento preciso en el que el límite ha sido cruzado. Los zapatos, convertidos en instrumentos simbólicos, gracias a su poder transformador, son instrumentos de la transición. Es por ello que será sólo después de esta transición que los jóvenes podrán simbólicamente iniciar un nuevo ritual, el cortejo, para lo cual le entregan rosas rojas. Es en ese momento que se cumple el estadio que Van Gennep llama /agregación/.¹⁸⁶

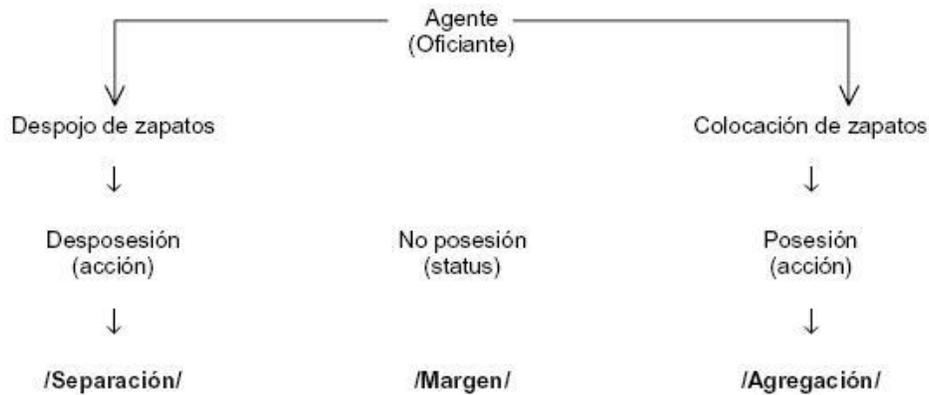
En este caso, la fase liminal se encuentra tan desarrollada que engloba en ella un rito de paso completo, el cual es mostrado por Enrique Finol mediante el siguiente esquema¹⁸⁷:

¹⁸⁵ *Idem*

¹⁸⁶ José Enrique, Finol, *De niña mujer... el rito de pasaje en la sociedad contemporánea*, Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy, No. 17, Noviembre 2001, consultado en línea en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1668-81042001000200010&script=sci_arttext, 9 de julio de 2015.

¹⁸⁷ El esquema fue extraído de la obra de José Enrique Finol previamente citada.

Figura 1.1



Como se puede apreciar en el esquema, dentro de la fase liminal se llevó a cabo un micro proceso, que conllevó a su vez las tres etapas del proceso de paso. Por su parte Van Gennep lo explica de la siguiente manera, aludiendo a los diferentes procesos de transición, que dan lugar a muchos rituales a lo largo de la vida:

De este modo, por ejemplo, el noviazgo se configura como un periodo marginal entre la adolescencia y el matrimonio; pero el paso de la adolescencia al noviazgo (los esponsales) comporta una serie especial de ritos de separación, de margen y de agregación al margen; y el paso de los esponsales (noviazgo) al matrimonio, una serie de ritos de separación del margen, de margen secundario y de agregación al matrimonio*. Este encabalgamiento se constata también en el conjunto constituido por los ritos del embarazo, del parto y del nacimiento.¹⁸⁸

Con base en todo lo anterior Van Gennep realizó la siguiente propuesta:

Propongo en consecuencia llamar *ritos preliminares* a los ritos de separación del mundo anterior, *ritos liminares* a los ritos ejecutados durante el estadio de margen y *ritos postliminares* a los ritos de agregación al mundo nuevo.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Arnold, Van Gennep, *Los ritos...*, pp. 25-26.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 38.

En el ritual del *Seder de pésaj* se realizan ritos preliminares, liminares y postliminares análogos a los descritos, para que se pueda realizar el paso sónico de la esclavitud a la libertad. Con la finalidad de mostrarlos de la manera más clara posible se presentan mediante la figura 1.2.

Como se puede observar en el esquema, la fase de separación en el *Séder* contiene un proceso interno de paso, del que a su vez se desprenden dos ritos preliminares que incluyen una separación, un periodo liminal y una agregación.

La primera separación que ocurre dentro del *Séder* tiene lugar mediante el *kidush*, que consiste en “la consagración del vino”¹⁹⁰, la cual se realiza por medio de una bendición muy solemne. La bendición del vino constituye el inicio de la ceremonia y por lo tanto es un momento sumamente importante.

“SE LLENA LA PRIMERA COPA DE VINO (4); EL BAÁL HASÉDER TOMA LA SUYA EN LA MANO DERECHA E INICIA LA VIGILIA CON EL KIDDÚSH.”¹⁹¹

En este punto el padre de familia recita las siguientes palabras: “Bendito seas Señor, Dios nuestro, Rey del Universo que creó el fruto de la Vid.”¹⁹² Tras haber dicho esto “TODOS SE SIENTAN Y BEBEN LA PRIMERA COPA RECOSTADOS”¹⁹³.

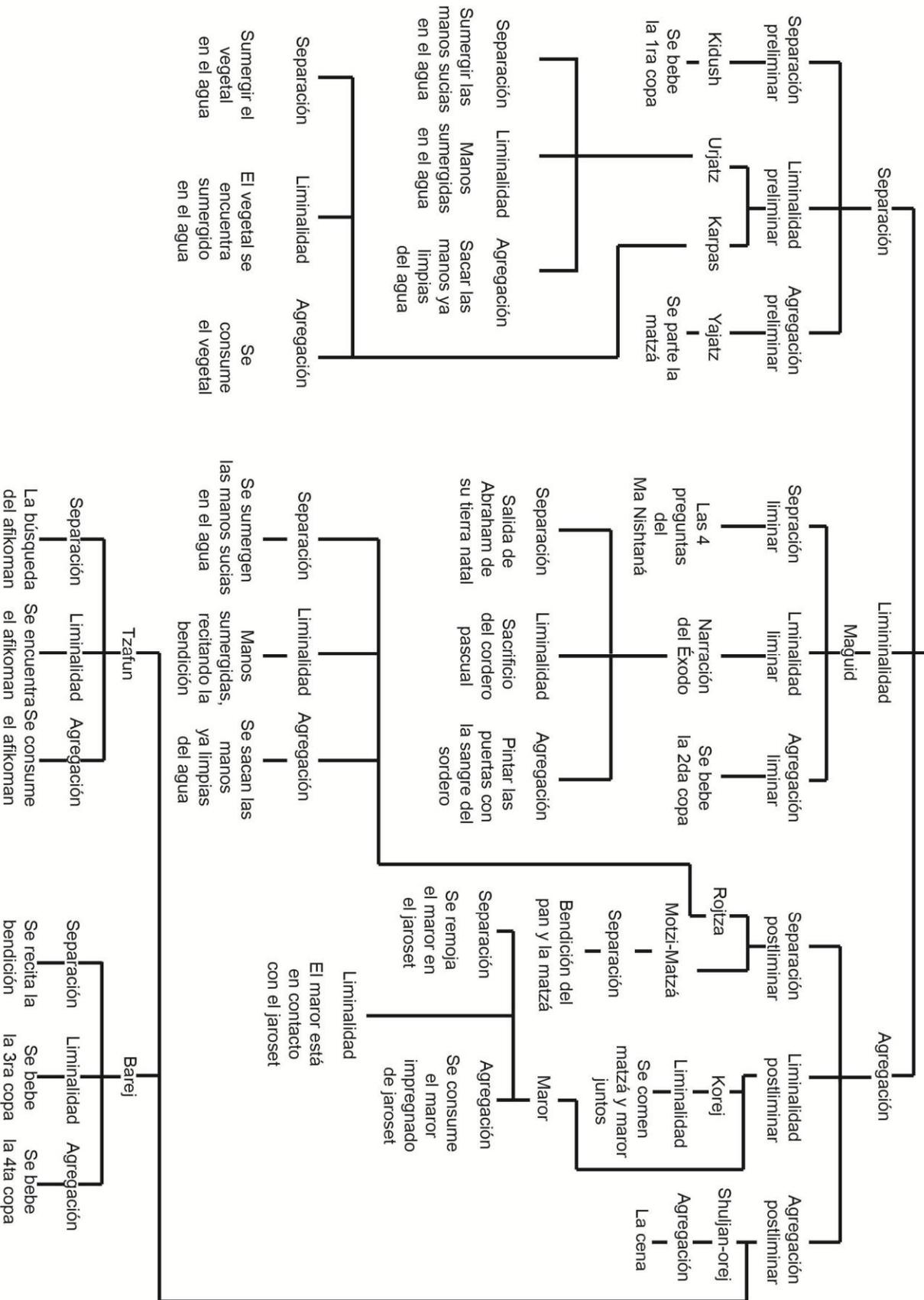
¹⁹⁰ *Hagada de Pesaj*, eTeacherBIBLICAL Online Language Academy, eTeacherHEBREW Online Language Academy, p. 2, consultado en línea en: http://etpub.eteachergroup.com/eHAGADA_WEBss.pdf, 10 de julio de 2015.

¹⁹¹ J. A., Sobrado, *la tercera noche...*, p. 41.

¹⁹² Jose, Monin, (traductor), *Hagada de Pesaj. Ceremonias Religiosas...*, p. 4.

¹⁹³ J. A., Sobrado, *la tercera noche...*, p. 42.

Figura 1.2
SEDER DE PÉSAJ



El momento en que se bebe la primera copa de vino, tras haber realizado la correspondiente bendición, constituye la separación inicial, que en primera instancia es del mundo del día a día, en el cual el hombre es esclavo del mal instinto.

En un territorio ya libre de levadura y por ende del mal instinto es posible separarse del entorno cotidiano, para entrar en un espacio sagrado, ritualizado donde es posible pasar por un proceso de liberación.

El acto de bendición, propio del contexto religioso, separa a esta cena de su carácter cotidiano, al darle un rasgo solemne y ceremonial; porque una bendición sólo se recita en momentos de suma importancia, sagrados, al bendecir el vino los participantes del ritual están aceptando que es un objeto de sumo valor.

Patricia Pizzorno en su investigación acerca del concepto de bendición en el *Antiguo Testamento* indica, refiriéndose a los términos de bendecir y bendición:

A través de estos términos se expresan dos elementos muy importantes del pensamiento bíblico que son la felicidad humana y el don de Dios, que es la fuente de esa felicidad.¹⁹⁴

Cuando se bendice un objeto se está agradeciendo su existencia, porque por lo menos desde el pensamiento bíblico es visto como un “don de dios”, carácter que se suele atribuir a un objeto por las cualidades que posee. En el caso del vino, como ya se ha visto por ser signo de alegría, abundancia y libertad. Patricia Pizzorno, siguiendo con su análisis indica:

Por ejemplo, en las narraciones patriarcales, la mayoría de las veces se refiere a una acción de Dios; y en los salmos, la mayoría de las veces tiene el significado de

¹⁹⁴ Patricia, Pizzorno, “Yo estaré contigo y te bendeciré” *Aproximación al concepto de bendición en el Antiguo Testamento*, p. 12, consultado en: http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=187, 14 de julio de 2015.

alabar o de alabanza.¹⁹⁵

El vino es entonces alabado, mediante la bendición en el *Séder* por ser considerado un “don de dios” y es visto así por toda la dicha que trae consigo; además de que entre sus múltiples significados se encuentra el de la libertad. Por ello, a través de su figura lo que los participantes del *Séder* están agradeciendo, más que la existencia del vino es la existencia de la libertad, posible solo gracias a la separación del mundo cotidiano, propiciada por el ritual.

Una vez en un espacio de carácter solemne y sagrado, los participantes han experimentado una primera separación. No forman parte ya a nivel simbólico del mundo en el que viven todos los días, el cual está impregnado de muy diversas formas de esclavitud y esta separación se suscitó debido a que cada integrante del ritual tomó una decisión.

La elección tomada consistió en dejar temporalmente este mundo, para pasar por un proceso de liberación y esto fue decidido al momento de participar en el ritual, y llevado a cabo al consumir la primera copa de vino.

Con el consumo de la primera copa se ha concluido la fase preliminar de separación, tras lo cual, los participantes del ritual deben llevar a cabo el *urjatz*, que, junto con el *karpas*, constituye el periodo preliminar de margen. A continuación, se abordarán a ambos.

¹⁹⁵ Patricia, Pizzorno, “Yo estaré contigo y te bendeciré” *Aproximación al concepto de bendición en el Antiguo Testamento*, p. 12, consultado en: http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=187, 14 de julio de 2015.

2.2 Ambiguos y paradójicos así somos nosotros: los pasajeros o liminales

La etapa liminal de la separación presenta una complejidad muy particular, a tal grado que no sólo constituye un momento entre dos estados; sino que durante este periodo tienen lugar dos procesos transitorios completos.

El *urjatz* (el primero de ellos) constituye en sí mismo un rito de paso, no sólo por contener en su interior las tres fases de la transición; sino de manera más enfática, porque su carácter es transitorio. Su misión es hacer posible un cambio, a diferencia de por ejemplo el *Kidush*, cuyo carácter es separatista, porque su finalidad es propiciar una separación.

El carácter transitorio que presenta el *urjatz* se puede apreciar en una de sus principales finalidades, que como se ha visto antes es la de purificar, gracias a la cual también se le puede considerar un rito de purificación.

las diversas formas de los ritos llamados de purificación, que pueden ser bien una simple suspensión de tabú, que se limita a suprimir la cualidad impura, bien ritos propiamente activos, que otorgan la cualidad de pureza.¹⁹⁶

El *urjatz* como rito de purificación se puede agrupar dentro de los segundos, porque eso es justamente lo que hace; es decir mediante un mecanismo plenamente activo cumple la función de otorgarle “la cualidad de pureza” a las manos y a través de ellas al espíritu.

Es por esta misión de otorgar pureza que el ritual presenta un carácter transitorio, porque en otras palabras lo que busca es la transformación, o mejor

¹⁹⁶ Arnold, Van Gennep, *Los ritos...*, pp. 26-27.

dicho el paso de un estado impuro a uno puro. El agua con todos los atributos sígnicos que posee es el elemento que hace posible esta transición.

Así bien la fase de separación en el *urjatz* la constituye el momento en que se sumergen las manos sucias o impuras en el agua, y es este un momento de separación porque es un signo; es decir la forma de representar la decisión de deshacerse de las impurezas, de limpiarse, de separarse de ellas.

No obstante, más allá de representar esta decisión, la separación aquí se determina con base en su relación con el periodo liminal o de margen. Respecto a él, Enrique Finol expone, citando a Víctor Turner, que una de sus principales características es la ambigüedad.

En 1974 el antropólogo escocés insiste sobre la ambigüedad de la fase liminal: "Durante el período liminal intermedio, el estado del sujeto ritual, es decir, el "pasajero" o "liminal", es ambiguo, ni aquí ni allí, en medio y entre todos los puntos fijos de clasificación; pasa por un dominio simbólico que tiene pocos o ninguno de los atributos de su estado pasado o futuro".¹⁹⁷

La fase liminal consiste entonces en aquella en la cual el sujeto que participa en el ritual deja de poseer los atributos que tenía, y aún no adquiere los de su estado futuro. En otras palabras, donde sus características son ambiguas. Enrique Finol cita esta vez al semiótico sueco Göran Sonesson, quién indica la existencia de otra posibilidad.

“es posible entender un límite entre dos áreas, tanto como algo que pertenece a

¹⁹⁷ José Enrique, Finol, *De niña mujer... el rito de pasaje en la sociedad contemporánea*, Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy, No. 17, Noviembre 2001, consultado en línea en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1668-81042001000200010&script=sci_arttext, 15 de julio de 2015.

las dos áreas al mismo tiempo o como algo que no pertenece a ninguna.”¹⁹⁸

Durante la fase liminal, entendida entonces como el límite entre la separación y la agregación, es posible que los participantes del ritual no tengan las características propias del estado anterior, ni del siguiente; sin embargo, también es posible que tengan rasgos propios de los dos estados.

Después de todo, los sujetos del ritual durante la fase liminal, ya citando directamente a Turner, “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, una confusión de todas las categorías habituales.”¹⁹⁹

En el caso del *urjatz* es posible apreciar la segunda posibilidad. Su fase liminal consiste en el momento en que las manos se encuentran sumergidas en el agua, limpiándose; porque durante estos momentos las manos de cada participante no han sido purificadas, sin embargo, ya no presentan tampoco el estado impuro que tenían en un principio. En otras palabras, cuentan con características propias del estado previo, así como del siguiente.

A partir de lo anterior es posible también distinguir las fases de separación y agregación, siguiendo las ideas de Víctor Turner y Göran Sonesson, presentadas por Enrique Finol, es posible identificar la fase de separación con aquella en la cual los participantes tienen las características del estado del que se quieren desprender.

En el *urjatz* este estado es la impureza, y por ello la fase de separación está constituida por el momento en que las manos se sumergen en el agua; porque

¹⁹⁸ José Enrique, Finol, *De niña mujer... el rito de pasaje en la sociedad contemporánea*, Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy, No. 17, noviembre 2001, consultado en línea en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1668-81042001000200010&script=sci_arttext, 15 de julio de 2015.

¹⁹⁹ Victor, Turner, *La selva de los símbolos*, Nueva York, ithaca, 1966, p. 107.

este es el punto donde ocurre la separación del estado impuro, y sin embargo en el cual las manos todavía están sucias.

Por su parte la fase de agregación se compone del momento en que las manos son sacadas del agua ya limpias y purificadas, porque es este el punto en el cual han adquirido las características del nuevo estado, al cual se quería llegar.

Una vez lavadas las manos se procede a ejecutar el *Karpas*, que también constituye en sí mismo otro rito de paso completo, dentro de la fase de separación.

El *karpas*, al igual que el *urjatz*, busca propiciar una transformación y dentro del proceso que engloba se puede apreciar una mezcla de características distintas, análoga a la antes descrita.

La fase de separación aquí se constituye del momento en el cual se sumerge el vegetal verde en el agua salada. Es importante recordar que el vegetal es un signo de la primavera y de lo que ella representa, es decir el renacer de la vida; mientras que el agua salada alude directamente a la esclavitud.

Este rito preliminar constituye un momento de confluencia sónica muy importante. Aquí el renacer representado por el vegetal ya ha comenzado. No obstante, para poderlo experimentar en toda su magnitud es imprescindible sumergirse una vez más en la esclavitud, en la sensación que produce; porque sin conocerla, sin saber cómo se siente no se podrá apreciar la libertad.

Así bien la fase liminal aquí se compone del periodo en el que el vegetal se encuentra sumergido en el agua, durante el cual el renacer y la esclavitud se funden, para dar lugar a un objeto que cuenta ya con atributos de ambos.

Por último, la verdadera agregación ocurre aquí no en el momento en que el vegetal es extraído del agua, sino cuando es consumido. Para explicar esto es importante abordar lo que Van Gennep analizó como una misión fundamental de los ritos de paso, que es la preparación.

En las obras de Arnold Van Gennep *Los ritos de paso* y de Víctor Turner *La selva de los símbolos*, a través de sus análisis acerca de los múltiples rituales de transición que estudiaron, observaron que todos sirven para preparar a los participantes, para desempeñarse de cierto modo en el siguiente estado; y justamente esto es lo que ocurre en el *Séder*. El propio Turner lo explica de la siguiente manera:

El sujeto del rito, tanto si es individual como si es corporativo, alcanza un nuevo estado a través del rito y, en virtud de esto, adquiere derechos y obligaciones de tipo <<estructural>> y claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos.²⁰⁰

Separarse de la esclavitud constituye una idea compleja, por ello para representarla se requiere de una preparación minuciosa. Con el fin de llevarla a cabo es necesario primero desprenderse del mundo cotidiano y una vez separado de él, es también indispensable alistar el cuerpo y el espíritu, purificándolos; sin embargo, no es suficiente con esto.

La preparación aquí requiere de dos ritos preliminares. En el primero se dirige directamente sobre el participante, mientras que en el segundo lo hace de manera indirecta.

Durante el *Karpas* la preparación no recae directamente sobre el participante, sino hasta la fase de agregación. Antes de ella lo que se prepara es el vegetal que va a ser consumido.

²⁰⁰ Victor, Turner, *La selva...*, p. 104.

Aquí durante las fases de separación y liminal lo que se hace es preparar el vegetal, dotándolo de las características que le permitan representar tanto al renacer, como a la esclavitud. Una vez que está listo, esta nueva serie de rasgos adquiridos se pasan al participante del ritual, por medio de la acción de consumirlo. Así los sujetos experimentan la preparación a través de la figura del vegetal.

Esta segunda transición requirió de la primera, puesto que es importante no olvidar que las manos fueron lavadas precisamente para poder consumir este vegetal. En otras palabras, el segundo rito preliminar no puede tener lugar sin el primero.

Una vez que los participantes ya han consumido el vegetal y por lo tanto han experimentado la sensación del renacer sumergido en la esclavitud, se encuentran listos para completar el proceso de separación mediante el *yajatz*, la fase preliminar de agregación que a continuación será abordada.

2.3. El viejo esclavo se queda en Egipto

El *yajatz* se constituye como la etapa de agregación a la fase liminal y es por lo tanto el final del proceso de separación. Este es un punto sumamente complejo dentro del ritual, porque constituye una forma de agregación a la vez que una separación definitiva.

En el *Diccionario de Antropología* de Thomas Barfield se señala la acción de cortar, como una de las más características de los ritos de separación: “Los símbolos típicos de la separación incluyen romper, rasgar, cortar, rasurar, desvestir”²⁰¹.

La acción de cortar el “pan de la pobreza” se constituye como el punto definitivo de la separación, porque es el signo más directo de la decisión de renunciar a la esclavitud; sin embargo, esto no puede ser entendido, sino en relación con las otras etapas del proceso de separación.

Todo empieza cuando alguien hace algo: pinta su dintel o cambia un trabajo de buen pago por uno que le gusta más. Aparecen los diálogos: no quiero seguir así, esta no es la vida que deseo. Surgen reflexiones: D-s no saco a nadie de Egipto, cada uno dio el salto, cada uno salió con su compromiso. Una conclusión: Egipto es el lugar donde no hay que estar.²⁰²

El *Séder de pésaj* no sólo cumple la función de recordar lo sucedido en Egipto, sino que es una celebración que honra la libertad, entendida más allá de una situación en la cual no se trabaja de manera forzada para un amo. Se puede ser

²⁰¹ Thomas, Barfield, *Diccionario...*, p. 448.

²⁰² *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 2, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 16 de julio de 2015.

esclavo de muchas cosas y, por lo tanto, también se puede ser libre de muchas formas: “libres de pobreza, libres de temor, libres de intolerancia y libres de los estragos de la guerra”²⁰³, por ejemplo.

El *Séder* además de propiciar el recuerdo busca actualizar su significado, darle una importancia cotidiana actual. Esto también es parte fundamental del ritual. “Preparar la mesa es construir significados, vivir *Pesaj* es de-construirlos y que cada uno los resignifique, los vuelva relevantes para sí.”²⁰⁴

La clave de la separación se encuentra en la idea de que “Egipto es el lugar donde no hay que estar”, de esta forma la esclavitud, representada en la figura de Egipto, puede adquirir las más variadas formas.

Egipto puede ser la depresión, el stress, el agotamiento. El faraón: el poder, el dinero, el status, el honor, el miedo.

Puede aparecer en escena el patriarca que habla con D-s o una mujer hablando con su analista. Siempre hay un opresor que se manifiesta de alguna manera: puede ser Paró, Iosef, el dinero, el FMI. Muchas veces son las situaciones que se atraviesan las que oprimen: falta de trabajo, impunidad, vacío de justicia.²⁰⁵

Este traslado a la posible realidad cotidiana actual permite a los participantes apropiarse de la celebración de manera más personal y experimentarla de forma más íntima.

²⁰³ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 6.

²⁰⁴ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 1, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 17 de julio de 2015.

²⁰⁵ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 2, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 17 de julio de 2015.

El deseo de dejar ese algo que puede variar en cada participante es la fuente de la transición, porque impulsa la decisión de emprender un proceso de paso. El viejo esclavo, aquel incapaz de tomar la decisión; porque se encuentra demasiado anclado a la esclavitud, se queda en Egipto. Es a partir de esta decisión de donde surgen las transformaciones y por ello es dicha elección la que constituye la auténtica separación.

La decisión de dejar ese algo que trae consigo esclavitud constituye un acontecimiento de suma importancia y como tal requiere una representación síquica muy compleja.

Primero era necesario desprenderse del mundo habitual y entrar en un espacio de características solemnes, sagradas, dibujadas a través de la acción de recitar una bendición; para después reforzar la decisión de dejar ese mundo por medio de una acción más directa, como tomar la primera copa de vino.

Apartados del mundo cotidiano, los participantes debían preparar sus cuerpos y espíritus para realizar esta transición, deshaciéndose de las impurezas. Una vez listos, podían recibir en su interior la fusión simbólica del renacer y la esclavitud; y solamente después de haber pasado por estas experiencias era posible cortar de manera definitiva aquel pasado impregnado de esclavitud.

En este punto es importante recordar que los dos trozos de la *matzá* partida representan el pasado que se recuerda y el futuro que se desconoce, que será buscado (literalmente por medio del *afikoman*); porque se quiere alcanzar. Al partir la *matzá* que representa a ambos, lo que se hace es poder diferenciarlos. En otras palabras, lo que se fragmenta a nivel simbólico es el tiempo.

Ya que han sido diferenciados el pasado y el futuro, la separación se ha completado y es posible comenzar esta vez con una serie de ritos liminares, que juntos conforman la fase de margen o liminalidad del ritual completo.

Una vez que se ha diseccionado la fase de separación y señalado las etapas y micro-procesos que la componen, es posible apreciar de mejor manera el material sónico que la constituye, así como los significados que esconde. Por ello se procederá a continuación a señalar la presencia oculta de un elemento, que ha acompañado a los participantes en cada etapa de la separación, muy silenciosamente, como si no quisiera que nadie lo oyera.

2.4 No me ves, pero obedeces lo que digo: el controlador del ritual

“los fines y propósitos abiertos y ostensibles de un ritual determinado, enmascaran deseos y metas inconfesados e incluso inconscientes.”²⁰⁶ Como ya se ha comenzado a ver, detrás de la finalidad oficial del *Séder* de recordar y celebrar el relato de la salida de Egipto, se encuentran intenciones ocultas que van de lo individual a lo colectivo.

Un aspecto del proceso de simbolización ritual... es, en consecuencia, hacer visibles, audibles, tangibles, creencias, ideas, valores, sentimientos, disposiciones psicológicas que no pueden ser directamente percibidos. Asociado a este proceso de revelar lo desconocido, lo invisible o lo oculto, se desarrolla el proceso de hacer público lo que es privado, o social lo que es personal.²⁰⁷

A continuación, será presentada una adivinanza, de la autoría de quien escribe este trabajo, la cual resulta muy conveniente para los fines de este apartado, con la intención de intrigar al lector; pero sobre todo de que se haga una pregunta:

*Tú me conoces, porque te hablaron acerca de mí.
No puedes verme, ni tocarme;
sin embargo, obedeces lo que digo, porque doy forma a tus acciones y las doto de
sentido.
Yo lo controlo todo, porque tú decides seguirme
¿quién soy?*

Esta adivinanza será el eje rector del apartado, a lo largo del cual se irá descubriendo la identidad desconocida puesta sobre la mesa, para hacerlo se

²⁰⁶ Victor, Turner, *La selva...*, p. 51.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 55.

procederá retomando el fragmento extraído de la obra del autor escoses, presentada arriba.

La idea señalada por Turner, relativa a que en el ritual se convierten cosas imperceptibles en perceptibles, lo cual deriva en la revelación de lo desconocido, presenta cierta similitud con el planteamiento de Lotman correspondiente a la “transformación de la fisiología en cultura”²⁰⁸.

“El miedo y la coerción definen nuestra relación con los ‘otros’.”²⁰⁹ Así lo señala el autor soviético, al exponer que existen dos mecanismos, a partir de los cuales se regula o limita el comportamiento natural del hombre, los cuales son: la vergüenza y el miedo.

“la esfera de las limitaciones impuestas al comportamiento del tipo de la cultura puede dividirse en dos sectores: uno regulado por la *vergüenza* y otro por el *miedo*.”²¹⁰

Lotman explica que la cultura se sirve de ambos para ponerle un límite a ciertos comportamientos propios del hombre a nivel biológico y lo explica usando como ejemplo el impulso sexual.

Así, por ejemplo, el impulso sexual en cuanto necesidad corresponde a la naturaleza, pero una vez que se somete a prohibiciones complementarias (las prohibiciones de parentesco, de lugar y de tiempo, según el principio de la presencia-ausencia de sanciones eclesiásticas o jurídicas, etc.), la función natural cede a la cultural.²¹¹

²⁰⁸ Jurij M., Lotman, *Semiótica de la...*, p. 207.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 206.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 205.

²¹¹ *Idem*

Como el impulso sexual, hay un sin fin de necesidades básicas del hombre que de algún modo han tenido que ser limitadas, para poder vivir en sociedad y explica Lotman que es a través de esta serie de prohibiciones, a través de la cuales se transforma la fisiología en cultura.

Como quiera que el mecanismo del miedo es perfectamente conocido en el mundo animal, mientras que el de la vergüenza resulta específicamente humano, este último precisamente sirve de base a la reglamentación de las primeras prohibiciones humanas [...] Se trató de normas para la realización de exigencias fisiológicas²¹².

Las prohibiciones juegan un papel de suma importancia dentro de la teoría del autor ruso. Situación que se puede apreciar desde el concepto de cultura, que brinda en coautoría con el teórico Boris A. Uspenskij:

“Nosotros entendemos la cultura como *memoria no hereditaria de la colectividad*, expresada en un sistema determinado de prohibiciones y prescripciones.”²¹³

De acuerdo con esta definición, las prohibiciones y prescripciones se constituyen, así como el soporte sobre el cual se manifiesta la cultura. En otras palabras, son la base de la transformación de la experiencia humana –recordada a través de la memoria colectiva no heredada- en construcciones sígnicas.

La definición de la cultura como memoria de la colectividad plantea, en términos generales, el problema del sistema de reglas semióticas según las cuales la experiencia de vida del género humano se hace cultura: reglas que, a su vez, pueden ser tratadas precisamente como un *programa*. La existencia misma de la cultura sobreentiende la construcción de un sistema de reglas para la traducción de

²¹² *Ibidem*, p. 207.

²¹³ *Ibidem*, p. 71.

la experiencia inmediata en texto.²¹⁴

Con base en lo anterior es posible observar como por medio de las reglas el hombre ha transformado sus necesidades biológicas, su naturaleza, en conjuntos de signos, en cultura. Son las reglas las que han moldeado, es decir las que han dado forma a esta transformación, que al final como señalan los autores soviéticos, no ha sido otra cosa que un proceso de traducción.

Esta serie de reglas le otorgaron al hombre una manera de expresar y con ello también de satisfacer sus necesidades más básicas, sin tener que regresar a su estado primitivo animal, permitiéndole exteriorizarlas de una forma aceptable para la colectividad.

En otras palabras, estas necesidades ocultas, inconscientes, se vuelven visibles o usando ya términos de Turner, lo imperceptible se hace perceptible por medio de las construcciones sígnicas moldeadas por las reglas. Sin ellas la traducción no hubiera sido posible, siguiendo a Lotman, el punto de enlace entre la naturaleza y la cultura, entre las necesidades humanas y los signos y los textos lo han constituido las reglas.

Pues bien, uno de estos espacios sígnicos completamente impregnado de reglas para su ejecución lo constituyen los rituales, que como se ha mencionado antes funcionan como “lenitivo de las tensiones emocionales”, además de que “brindan una salida para expresar la emoción.”²¹⁵

El hombre a diario se encuentra de frente a su deseo de controlar el entorno que le rodea. En algunas ocasiones lo consigue, en otras no. En estos últimos casos necesita cuando menos tener la sensación, aunque sea falsa, de tener el control.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 72.

²¹⁵ Thomas, Barfield, *Diccionario...*, p. 452.

La eficacia del procedimiento radica entonces en el desencadenamiento de *experiencias* donde acomodar afectivamente las inquietudes, tensiones y conflictos y, en esta exteriorización, aplacarlas. Turner las refiere como *ex-periencias*, como ese <<vivir a través>>, fuera de uno mismo, que con frecuencia toma la forma de la representación²¹⁶.

Al igual que el niño con su carretel, el hombre juega a representar la realidad, ya sea el contexto que le rodea o su pasado, la reconstruye, la escenifica, para poder controlarla y exteriorizar una emoción que necesita expresar y sentir.

Dicha emoción es como una fuerza que empuja una puerta hasta abrirla. Tras hacerlo se produce una liberación. En este caso el lugar de encierro lo constituye el interior de cada individuo y al sacar algo que necesitaba ser liberado, el hombre consigue sentirse mejor.

Al final esto es una experiencia que se tiene de manera individual y que sin embargo es compartida por cada individuo de la colectividad; por ello los une, los acerca. La exteriorización de la emoción le ayuda al hombre a sentirse mejor, porque le permite acercarse a los otros, en tanto que lo comunica con ellos.

[El ritual] ejerce una acción profunda sobre el alma de los fieles que toman parte en él. Estos extraen de él una impresión de bienestar cuyas causas no ven claramente, pero que está bien fundada. Tienen conciencia de que la ceremonia les es saludable [370].

Por el solo hecho de estar reunidos [los hombres] se reconfortan mutuamente; encuentran el remedio [a las crisis periódicas] porque lo buscan en conjunto. La fe común se reanima naturalmente en el seno de la colectividad reconstruida²¹⁷.

²¹⁶ Andrés, Ortiz-Oses, Patxi, Lanceros, *Diccionario de la existencia...*, pp. 508-509.

²¹⁷ Rodrigo, Díaz Cruz, *Archipiélago de rituales...*, p. 107.

Esta reconstrucción de la colectividad es posible en el *Séder* de *pésaj* gracias a la presencia de significados compartidos. Como se ha visto a lo largo del trabajo, este ritual constituye un espacio sónico repleto de ellos, ya que se conforma como un texto construido de manera sumamente minuciosa, con la finalidad de cohesionar a un pueblo.

La expresión de una necesidad humana universal es traducida aquí al texto propio de una cultura específica, que necesita sentirse unida, a pesar del tiempo y la distancia, por medio de rasgos que los identifican a ellos; pero al final expresando una necesidad compartida por individuos de muchas otras culturas.

El *Séder* representa ante todo una transición, cuyo proceso se intenta controlar. De acuerdo con la idea de Lotman de las reglas como instrumento de la traducción, el control del proceso recae precisamente sobre la ejecución de las mismas.

En este punto ya es posible vislumbrar la respuesta de la adivinanza planteada al inicio de este apartado. ¿De quién hablaban aquellas líneas? Nada más y nada menos que de la regla, o mejor dicho el conjunto de ellas; el cual como se ha mencionado ya, es capaz de dirigir el comportamiento del hombre y en contextos tan rígidos como los rituales, completamente contruidos gracias a este grupo de prohibiciones y prescripciones, el mismo se vuelve el controlador absoluto.

Esto se debe en primera instancia, como se ha visto, a que las reglas constituyen las herramientas con las cuales se pudo construir el texto; porque le dan forma y controlan las acciones del hombre y es precisamente este control fabricado y construido, casi a la manera del juego del niño, lo que se constituye como la expresión de la necesidad de experimentar una sensación de control y por ende marca su presencia discursiva.

El papel de las normas en los rituales ha permitido incluso vislumbrar ciertas analogías entre las expresiones lúdicas y la actividad ritual.

Todas las prácticas lúdicas, al establecer un orden, se asemejan a ciertas características comunes a todos los rituales. Estos son, en principio, eventos organizados, tanto de personas como de elementos culturales; tienen un principio y un fin y no excluyen la posibilidad de la improvisación y el caos. El orden (en los rituales) constituye muchas veces el modo dominante y puede llegar a ser exageradamente preciso (Díaz Rodrigo; 1998.). Estas son características compartidas por las expresiones lúdicas en general y la razón radica en que ellas son formas de rituales²¹⁸.

Con base en lo anterior, tanto las expresiones lúdicas, como la actividad ritual tienen en común que se constituyen como prácticas organizadas a partir de las reglas, ya que en ambas el orden desempeña un papel fundamental.

Por su parte, Lotman explica que los textos de las culturas incluso pueden llegar a funcionar de manera similar a un programa de comportamiento.

un programa (de comportamiento) interviene como un sistema al revés: el programa mira hacia el futuro desde el punto de vista de su elaborador; la cultura, en cambio, mira hacia el pasado desde el punto de vista de la realización del comportamiento (programa). De ello se deduce que la distinción entre el programa de comportamiento y la cultura es funcional: el mismo texto puede ser lo uno o lo otro, distinguiéndose por la función que cumple en el sistema general de la vida histórica de una determinada colectividad.²¹⁹

²¹⁸ Héctor Ángel, Díaz Mejía, *Hermenéutica de la lúdica y pedagogía de la modificabilidad simbólica*, Bogotá, magisterio, 2008, p. 51, consultado en línea en: <https://books.google.com.mx/books?id=gHUUrRtu7gQC&pg=PA51&lpg=PA51&dq=el+caracter+ludico+del+ritual&source=bl&ots=ukHPhe-kgL&sig=XRONGwbW6ErMm1JHMqTJtGcqhvo&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiO2Pz3hN7SAhWmw1QKHdrLDREQ6AEIMjAE#v=onepage&q=el%20caracter%20ludico%20del%20ritual&f=false>, 19 de julio de 2015.

²¹⁹ Jurij M., Lotman, *Semiótica de la...*, pp. 71-72.

Siguiendo a Lotman esta dirección del comportamiento realizada a manera de programa, se pudo construir y moldear solamente gracias a la ejecución de ciertas reglas. Es decir, el control del comportamiento se puede ejercer gracias a ellas; por ello la necesidad de experimentar una sensación de control se encuentra presente ya desde la construcción signica misma del ritual, puesto que es uno de los principales motivos que le da vida.

No obstante, esta sensación de control se puede apreciar de mejor manera en algunos momentos específicos de la transición, debido precisamente a que presentan una mayor concentración de reglas; después de todo, como se ha visto por medio de la teoría de Lotman, ellas le dan al hombre más posibilidades de controlar la situación o en otras palabras de dirigir de mejor manera el programa de comportamiento.

Dentro de la fase de separación son dos las etapas que presentan una mayor concentración de reglas, las cuales son el *Urjatz* y el *Karpas*. Esta situación es perceptible desde el hecho de que ambas están conformadas por un mayor número de detalles, a tal grado que llegan a constituir por si mismas procesos de transición completos.

El lavado de manos representa uno de los puntos más críticos de la ejecución del control dentro del ritual, debido al fuerte carácter preparatorio que presenta. Se trata aquí de controlar y dirigir la preparación del cuerpo y el espíritu, para su purificación. En otras palabras, su función es asegurarse de que cada uno de los participantes esté listo, para recibir en su cuerpo el *Karpas*.

De acuerdo con el material bibliográfico consultado, así como con el ritual observado, para controlar esta preparación se han establecido las siguientes reglas entorno a su ejecución:

- Cada uno de los participantes debe realizar el lavado de manos.

- No se debe recitar ninguna bendición.
- No se debe usar jabón, sólo agua.
- Se deben usar jarras y palanganas para realizar el lavado de manos.
- Se debe frotar cada una de las manos tres veces.
- La frotación se debe realizar alternando las manos.
- No se debe derramar agua sobre la mesa.
- Se deben usar toallas para secarse las manos.

Este concentrado de reglas para una acción tan sencilla como lavarse las manos, dejar ver la importancia y el valor a nivel sónico que tiene el *urjatz* dentro del ritual. Después de todo se trata nada más y nada menos que de la purificación de los participantes del ritual.

Esta serie de reglas de ejecución también permite ver en que medida las acciones rituales se encuentran aquí controladas y dirigidas. En primera instancia está la indicación de que todos deben formar parte de la actividad, puesto que posteriormente todos deben consumir el *Karpas*; y más importante aún porque todos forman parte de esta colectividad, que año con año por medio del *Séder* busca fortalecer sus vínculos y rasgos de identidad, para perpetuar su existencia.

Después está la prescripción que caracteriza de manera particular al *urjatz*, que es la de no recitar ninguna bendición mientras se realiza el lavado. Esta regla es de fundamental importancia, porque al ser exclusiva del *urjatz*, lo define.

A través de una regla en apariencia simple es posible construir una alteración de la costumbre habitual de lavarse las manos, antes de la comida de manera solemne, recitando una bendición. La intención es dar lugar a un detalle diferente a lo acostumbrado, para poder así despertar la curiosidad de quienes desconocen los significados del ritual, y en principio se percaten ante todo de que la noche del *Séder* es diferente a las demás.

A continuación, aparece la indicación de no utilizar jabón para el lavado de manos; puesto que no es necesario, debido a todas las cualidades purificadoras que tiene el agua por si misma a nivel simbólico.

Después se encuentra la prescripción de usar jarras y palanganas, para realizar el lavado. En este punto es importante recordar que aquello que está representando a nivel sónico el *urjatz* es un proceso de transición, cuya fase de separación consiste en el momento en el cual se sumergen las manos en el agua, para lo cual se requiere del material apropiado, que en este caso lo constituyen los objetos anteriores.

El uso de recipientes aparentemente cumple con una función práctica y trivial, sin embargo, a nivel sónico desempeñan una labor de gran importancia. Su tarea consiste en separar, poner una barrera; al principio entre el agua pura y el resto del entorno. No obstante, al hacer esto constituyen un muro, que separa el espacio en el cual se efectúa la purificación de todo lo demás que lo circunda, casi como si fueran un pequeño templo.

Al final de este proceso de purificación es precisamente dentro de estos recipientes, donde quedan alojadas las impurezas y al contenerlas impiden que se salgan y vuelvan a esparcirse en el ambiente.

Una vez que las manos se encuentran en el agua es necesario frotarlas tres veces durante la fase de margen. Después de todo el líquido, a pesar de todas sus cualidades purificadoras, por si solo no efectuara el trabajo; sino que es necesaria la ejecución de una acción por parte de los participantes.

De nuevo aquí el control del proceso mediante las reglas se manifiesta a través de los más pequeños detalles, como es la indicación de frotar cada una de las manos tres veces y alternarlas durante la frotación. Estas acciones permiten que el proceso de limpieza sea igual y tenga el mismo avance para ambas manos.

Para la fase de agregación, es decir para el momento en el cual se sacan las manos del agua, es fundamental la prohibición de derramar el líquido sobre la mesa. El agua que queda sobre el recipiente ya no es pura, porque se encuentra impregnada de todas las impurezas que se quieren dejar fuera del ritual; por lo tanto de ninguna manera debe tener contacto con la mesa, donde se efectuará la cena y tendrá lugar el resto del ritual.

Debido a esto, los participantes deben tener mucho cuidado al sacar las manos del agua, para no derramar ni una gota fuera del recipiente durante la fase de agregación. Con la finalidad de evitar el derrame es necesario el uso de toallas, que les permitan a los asistentes secarse las manos y sacarlas del recipiente, solamente cuando ya estén totalmente secas.

Por todo lo anterior, cada participante debe tener mucho cuidado y seguir escrupulosamente las reglas de ejecución del ritual, para eliminar la presencia de impurezas; ya que el control aquí depende directamente del cumplimiento de las indicaciones.

Como se podrá haber visto hasta aquí, la presencia de la necesidad de experimentar una sensación de control aparece con fuerza en el *urjatz*, por medio de la imposición de reglas, orientadas todas por la finalidad de dejar atrás las impurezas. Una vez conseguido esto, a través de la ejecución exitosa del lavado de manos, es posible realizar el *Karpas*.

El *karpas* se constituye como otra de las etapas del ritual, con mayor presencia sónica de la necesidad humana de experimentar una sensación de control, no sólo porque al igual que el *urjatz* su carácter es preparatorio; sino porque como se vio anteriormente, es un punto de confluencia importante entre significados opuestos.

De acuerdo con lo observado e investigado, para realizar el *Karpas* de manera adecuada, se han establecido las siguientes reglas de ejecución:

- No se debe consumir ningún alimento antes del *Karpas*.
- Se puede usar cualquier vegetal.
- El vegetal utilizado debe ser verde, o en su defecto se puede utilizar papa o cebolla.
- El vegetal utilizado debe estar crudo.
- El agua utilizada debe ser salada.
- Se debe comer una cantidad pequeña del vegetal.
- Cada participante debe usar sólo un trozo del vegetal.
- El mismo vegetal debe ser distribuido entre todos los participantes.
- Todos los asistentes deben mojar el vegetal y comerlo.
- El vegetal debe ser sumergido en el agua salada.
- Antes de comer el vegetal es necesario recitar la siguiente bendición: “Bendito seas, oh Eterno, Dios nuestro y Rey del Universo, creador del fruto de la tierra.”²²⁰
- La bendición debe ser recitada al unísono.
- Después de que la bendición es recitada, el vegetal debe ser consumido.
- Los asistentes deben comer el vegetal sin inclinarse.

Antes que nada, para que este proceso transitorio se pueda realizar de manera adecuada, es indispensable que el vegetal sea el primer alimento que los participantes consuman durante el ritual.

Es importante tener en cuenta que el proceso de mojar, bendecir y comer el vegetal es transitivo, en la medida en que sirve para una preparación, que como se mencionó antes, en sus primeras etapas es indirecta.

²²⁰ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 5.

Lo que realizan los participantes durante las primeras dos fases del *Karpas* es preparar el vegetal, para convertirlo en un símbolo capaz de representar significados opuestos, como son el renacer y la esclavitud. Por ello, para que el vegetal pueda brindar a los participantes una experiencia simbólica capaz de evocar nociones tan distintas, es indispensable que la combinación de sabores producida al mojarlo sea la primera sensación gustativa que experimenten los participantes del ritual.

El vino puede ser consumido antes porque no se mastica, sólo se bebe de un trago. En cambio, el vegetal ya como alimento se tiene que saborear con mucha calma, debido a que los participantes deben darse el tiempo de sentir su textura y sabor.

Respecto al vegetal a utilizar no hay mayores restricciones, porque después de todo prácticamente cualquiera puede representar la primavera; sin embargo, el color verde en particular es preferido, porque es el color de la naturaleza y es más abundante en esta época del año.

El vegetal debe estar crudo porque ese es su estado natural, es decir así salió de la tierra. Las características de este alimento, aunque son sencillas y abiertas, deben ser cumplidas con mucha rigidez. La finalidad es que sea apto de ser consumido en este momento del ritual, porque sus cualidades serán transmitidas a los participantes mediante una experiencia significativa.

El otro elemento fundamental de este proceso de transición lo constituye el agua, que solamente debe cumplir la función de evocar la esclavitud, las lágrimas derramadas a su causa y la sensación que produce. Para ello, la única cualidad que se le solicita a este líquido es que sea salado, sólo es una, pero de no tenerla no podría desempeñar la importante función simbólica que se le atribuye.

El ambiente en este punto del ritual debe estar impregnado de la idea de esclavitud y la carencia que trae consigo. Para continuar evocándola se recurre a la acción de compartir, aun teniendo poco. Por ello, cada participante debe comer sólo una cantidad pequeña del vegetal, puesto que el mismo debe alcanzar para todos, para lo cual se debe partir en trozos y distribuir entre los asistentes.

Esta acción de compartir también tiene la función de fortalecer los vínculos entre la comunidad, anclada en la familia; por lo cual todos los asistentes deben ser partícipes de la acción y llevar a cabo el proceso completo de preparación y consumo del vegetal.

Una vez que todos cuentan con su trozo de vegetal, es posible comenzar con la transición y para ello todos los participantes deben sumergir este alimento en el agua salada.

La verdura empleada debe permanecer sumergida en el agua un tiempo razonable, y aunque no hay una cantidad específica establecida, este punto del proceso se debe realizar con calma, para que las características del agua salada se puedan mezclar con las del vegetal.

Después de sacar el vegetal del agua es necesario recitar una bendición, con la finalidad de agradecer la existencia de los frutos de la tierra. Este agradecimiento es compartido y como tal debe ser expresado al unísono por todos los participantes.

Tras recitar la bendición, los asistentes deben consumir el vegetal para con ello llevar a cabo la fase de agregación, en la cual, tras preparar el alimento, cada uno lo incorpora en su interior.

Debido a que la función de este proceso es la de sumergir a los participantes en una sensación de esclavitud, antes alcanzar la liberación, es que se debe comer el

vegetal sin reclinarse. La postura inclinada, como se ha visto antes, es signo de un estado de libertad y la función del *karpas* es precisamente propiciar que los participantes se sientan aún esclavos.

Hasta aquí se ha visto como la serie de reglas impuestas, para la ejecución del *Karpas* determina cada detalle del proceso de transición que efectúa.

Desde las características de los elementos empleados, pasando por sus cualidades de sabor, textura, la cantidad que debe ser consumida, el orden de los pasos, la sincronía que debe haber entre los participantes; constituyen todos detalles que moldean y controlan cada aspecto de esta etapa del ritual, con el único objetivo de poder tener una experiencia significativa y que permiten ver la presencia símica de la necesidad de experimentar una sensación de control.

A lo largo de este capítulo se ha diseccionado el ritual, utilizando el modelo de Arnold Van Gennep, para el estudio de los rituales de transición y con base en él se ha señalado y analizado la fase de separación.

La disección del ritual ha permitido un análisis más minucioso de los diferentes procesos que lo componen, y a través de ellos ha sido posible observar de mejor manera la presencia discursiva de la necesidad de sentir control.

Hasta este punto se han señalado las etapas del proceso, dentro de la fase de separación, en las cuales es posible observar una mayor presencia en el texto de la necesidad humana a identificar en esta investigación.

A continuación, se procederá abordar la fase liminal, para una vez identificados los procesos que la componen, poder localizar de manera más clara en qué puntos de esta fase se encuentra una mayor presencia discursiva de la necesidad a buscar aquí.

Capítulo 3: En medio de todos los puntos reconocibles

3.1 La concepción humanística del hombre

Tanto en los rituales como en el juego infantil, la significación desempeña un papel fundamental. Indica Jacques Lacan que la importancia de las palabras: *Fort-Da* en el juego del niño de Freud no estriba en sus respectivos significados (lejos-cerca).

Lo importante no es que el niño pronuncie las palabras *Fort/Da*, que en su lengua materna equivalen a *Lejos/Aquí*; por otro lado sólo las pronuncia de manera aproximativa. Lo importante es que hay allí, desde el origen, una primera manifestación del lenguaje. Mediante esta oposición fonemática el niño trasciende, lleva a un plano simbólico, el fenómeno de la presencia y la ausencia. Se convierte en amo de la cosa, en la medida en que, justamente, la destruye²²¹.

Lo que destaca Lacan es que lo relevante no es el significado de las palabras empleadas, sino la importancia en sí del acto de significar; porque más allá del uso de los dos términos, que ya conlleva la clara expresión de un proceso de semiosis, el conjunto completo de la acción se constituye como material sígnico.

El juego del niño evoca una situación, de la cual toma su lugar y que no es otra que las constantes partidas y retornos de la madre. En otras palabras, ocurre aquí una ardua labor de sustitución, que comienza con la acción, se vale de un objeto y culmina con la aparición del lenguaje articulado.

Sin embargo, para que este complejo proceso sígnico tuviera lugar fue necesario que ocurriera un suceso de gran impresión, al cual Lacan se refiere

²²¹ *El seminario de Jacques Lacan Libro 1. Los escritos técnicos de Freud 1953-1954*, Barcelona-Buenos Aires, ediciones paidós, 1981, p. 257.

como el “asesinato originario de la cosa.”²²²

El hombre a través de sus discursos ha expresado de manera constante la idea de que todo surgimiento conlleva la destrucción de algo y el caso de las palabras no parece ser la excepción.

Para que las palabras pudieran surgir fue necesaria una destrucción previa. Dicho de otro modo, para que el hombre pudiera hablar tuvo que renunciar a algo más; siguiendo a Lacan: a lo real, representado a su vez en la “cosa”.

El autor francés confiere suma importancia a la “negatividad”, es decir a la acción de negar y sobre la presencia de ella en el juego del niño hace una importante observación:

-pues no deben olvidar que cuando dice *Fort* es porque el objeto está ahí, y cuando dice *Da* el objeto está ausente- [...]

Ven ustedes aquí que [...] la introducción del símbolo, invierte las posiciones. La ausencia es evocada en la presencia y la presencia en la ausencia [...]

Ya que en tanto el símbolo permite esta inversión, es decir, anula la cosa existente, abre el mundo de la negatividad, el cual constituye a la vez el discurso del sujeto humano y la realidad de su mundo en tanto humano²²³.

Como es bien sabido en Semiótica, una de las bases de la ciencia de los signos es que para poder el signo representar al objeto, es necesaria su ausencia. El énfasis que pone Lacan en la “negatividad” es fundamental, después de todo como han coincidido numerosos estudiosos es gracias a la negación del objeto que es posible el surgimiento del signo.

Si, como afirma Lacan, es necesario que la Cosa se pierda para ser representada, el Fort-da se inscribe del lado de la muerte de la Cosa en el lenguaje. El juego del

²²² *Ibidem*, p. 258.

²²³ *Idem*.

Fort-da, a diferencia de los otros juegos que menciona Freud, es un camino que nos va a llevar a la fundación de un sujeto como sujeto dividido²²⁴.

Siguiendo a Lacan, a partir de que el hombre empieza a hacer uso de los signos, renuncia a lo real. Nunca más podrá aprehender lo que le rodea sino es mediante ellos. La “cosa” ya no existe, sino es representada por un signo. Es imposible dar marcha atrás.

El motor que desencadenó todo este proceso fue el deseo.

el momento en que el deseo se humaniza es también el momento en que el niño nace al lenguaje. Podemos ahora ver que el sujeto con ello no sólo domina su privación, asumiéndola –es lo que dice Freud- sino que eleva a la segunda potencia. Pues su acción destruye al objeto que hizo aparecer y desaparecer en la provocación –en el sentido propio del término, mediante la voz- anticipante de su presencia y de su ausencia. Hace así negativo el campo de fuerzas del deseo para hacerse ante sí misma su propio objeto²²⁵.

Es entonces la renuncia a lo real, impulsada por la necesidad de aplacar el deseo, lo que divide al sujeto, lo que ocasiona una escisión en él.

Como bien matiza Lacan, no es que el carretel sea la representación de la madre propiamente dicha, sino la parte desprendida del propio cuerpo con la que el niño trata de superar el foso que la ausencia de la madre ha formado en él. La renuncia a lo *real* le obliga a lanzar un cabo que le permita vincular los dos extremos del abismo, un símbolo con el que sanar la herida. El *Fort-Da* es la acción con la que el niño trata de trascender el hueco que se abre en su cuerpo escindido, un hueco donde se aloja ya irreversiblemente *lo simbólico*. Lo simbólico aparece entonces como el único refugio tras la escisión. Lleva en sí la huella diabólica de la

²²⁴ Guillermo J., Apolo, *Lecturas del Fort-Da*, <https://www.kennedy.edu.ar/DocsDep29/Revista%20Letra%20Anal%C3%ADtica/Art%C3%ADculos/Apolo%20Guillermo/Lecturas%20del%20Fort-da.pdf>, 1 de mayo de 2014.

²²⁵ *El seminario de Jacques Lacan...*, p. 257.

expulsión, pero no es prescindible ante el horror que nos produce la desnudez, *lo real*²²⁶.

Lo real es ejemplificado en el caso del niño con la ausencia de la madre, con aquella existencia pasiva en la cual el infante no puede hacer nada, para que su madre regrese. El niño renunció a lo real, para poder jugar a comunicarse, adoptó la palabra como medio de expresión; todo con el fin de construir una situación que le fuera posible controlar, todo para experimentar una sensación de control.

La humanidad al igual que el niño escapa constantemente de la realidad y se refugia en la sustitución, para de alguna forma poder afrontarla. No tiene otra forma de hacerlo, o al menos así lo cree, retomando lo escrito en la obra de Barfield: “un exorcismo puede no expulsar realmente a los espíritus, pero sí eliminar el sentimiento de impotencia y desesperación asociados con una enfermedad”.

Así pues, las palabras han ocupado un lugar fundamental en las construcciones signílicas que constituyen tanto a los rituales, como al juego infantil. En los casos concretos del *Fort-Da* y el ritual del *Séder de pésaj* se han establecido como los núcleos centrales, alrededor de los cuales gira el conjunto signífico correspondiente a cada uno.

Este papel central de las palabras en los espacios signílicos ya lo veía también Lotman, al expresar “cuán importante es la presencia, en el centro del sistema de la cultura, de un manantial tan vigoroso de estructuralidad como es el lenguaje.”²²⁷

Esto se debe a la enorme capacidad estructuradora que poseen las palabras, después todo es importante no olvidar que “La cultura es un generador de estructuralidad... Ahora bien, para cumplir esta tarea, la cultura ha de tener en su

²²⁶ Andrés, Ortiz-Oses, Patxi, Lanceros, *Diccionario de la existencia...*, p. 508.

²²⁷ Jurij M., Lotman, *Semiótica de la...*, p. 70.

interior un <<dispositivo estereotipizador>> estructural, cuya función es desarrollada justamente por el lenguaje natural²²⁸.

En el ritual del *Séder*, esta capacidad configuradora, innata del lenguaje natural, le permitió estructurar en el centro de este texto cultural un relato entorno al cual se organizara y girara todo el conjunto sígnico, que en este caso es la historia del *Éxodo*.

El relato de la salida de Egipto constituye la parte central del ritual y por lo tanto también de la fase liminal. Es por ello, en términos de Van Gennep, el margen secundario dentro de la fase general de margen.

En este punto es importante no olvidar que el *maguid*, que constituye la fase liminal general no corresponde solamente a la narración del *Éxodo*; sino que abarca también a las cuatro preguntas del *Ma Nishtaná* y a la bebida de la segunda copa de vino.

Como se puede apreciar en la figura 1.2, la fase liminal al igual que la de separación presenta un proceso interno de paso, en el cual los cuatro cuestionamientos corresponden a la fase de separación, la narración del *Éxodo* a la etapa liminal y la segunda copa a la agregación. A continuación, se abordará cada una.

Tras haber cortado la *matzá* y con ello fragmentado el tiempo a nivel simbólico, los participantes del ritual han completado ya el proceso de separación y pasan a estar suspendidos entre dos estados.

No son esclavos ya, puesto que han tomado la decisión de dejar de serlo y la han reforzado con acciones, así como con procesos de paso y preparación. No

²²⁸ *Idem*

obstante, aún no han alcanzado la libertad, y antes de poderse agregar a ese nuevo estado es preciso que recorran otro proceso de transición.

“El lenguaje y la libertad hacen posible la historia y la cultura y, por supuesto, el conocimiento cumulativo.”²²⁹ Son numerosos los autores que han abordado la relación entre estos dos conceptos. Entre ellos, Chomsky destaca la labor realizada por Bertrand Russell, de quien expone la visión que tenía, acerca de lo que se ha denominado “concepción humanística del hombre”²³⁰:

la concepción humanística ve el niño como un jardinero ve un tierno arbolillo, a saber, como algo con una cierta naturaleza intrínseca, que se convertirá en una forma admirable, con tal que se le dé un terreno apropiado y aire y luz.²³¹

A lo anterior agrega que “el terreno y la libertad requeridos para el crecimiento de un hombre son incomparablemente más difíciles de descubrir y obtener.”²³² El *Séder* se constituye como un esfuerzo cultural notorio de llevar a cabo un proceso de formación de los niños, basado en la concepción humanística del hombre. Después de todo este ritual ha sido diseñado a manera de clase.

“Nuestros sabios imaginaron la noche del “Séder” a modo de clase escolar, con su propio orden, que despierta interés y contiene elementos dramáticos,

²²⁹ Noam, Chomsky, *Conocimiento y libertad*, Barcelona, Caracas, México, Segunda edición, ariel, 1977, p. 11, consultado en: <http://www.olimon.org/uan/chomsky-conocimiento-y-libertad.pdf>, 30 de julio de 2015.

²³⁰ Noam, Chomsky, *Conocimiento y libertad*, Barcelona, Caracas, México, Segunda edición, ariel, 1977, p. 110, consultado en: <http://www.olimon.org/uan/chomsky-conocimiento-y-libertad.pdf>, 30 de julio de 2015.

²³¹ Noam, Chomsky, *Conocimiento y libertad*, Barcelona, Caracas, México, Segunda edición, ariel, 1977, p. 109, consultado en: <http://www.olimon.org/uan/chomsky-conocimiento-y-libertad.pdf>, 30 de julio de 2015.

²³² Noam, Chomsky, *Conocimiento y libertad*, Barcelona, Caracas, México, Segunda edición, ariel, 1977, p. 109, consultado en: <http://www.olimon.org/uan/chomsky-conocimiento-y-libertad.pdf>, 30 de julio de 2015.

suspenso, juego y también humor. ²³³

De manera probable, sin saberlo, los judíos han practicado desde hace milenios una estrategia de enseñanza y transmisión de conocimientos, que lleva a la práctica la concepción humanística del hombre descrita por Russell.

Así como el “arbolillo” tiene la facultad de crecer y convertirse en algo formidable, con las condiciones adecuadas; los judíos ven en la curiosidad natural y propia de los niños un potencial de crecimiento. Esto en la medida en que les permite aprender, porque propicia el surgimiento de preguntas; pero para hacerlo necesitan ser estimulados.

El hijo, o el joven participante, interroga, se asombra, siente curiosidad y le interesa aprender. Y entonces se le responde. También nosotros sabemos que la curiosidad y la sed de conocimiento son la base del aprendizaje.

Nuestros sabios comprendieron que, para que surjan interrogantes y haya motivos para preguntar, antes deben producirse cambios en la situación de las cosas comunes.²³⁴

Como se ha visto antes, la construcción del ritual, por medio de los elementos modificados de la realidad cotidiana, tiene el fin de despertar la curiosidad infantil. En otras palabras, el objetivo del ritual adquiere un carácter didáctico. La intención es impartir un conocimiento que debe permanecer en el niño.

Podemos afirmar que la función del celebrante en la noche del “Séder”, es equiparable a la de un maestro: ocuparse de que los partícipes en la clase recuerden bien lo que aprendieron en ella, y puedan a su turno transmitirlo a los

²³³ Moshé, Korin, *El “Séder” de Pesaj, una Clase-Modelo*, p. 1, consultado en: http://www.amia.org.ar/upload/download/2013/03/21/download_136389518692.pdf, 30 de julio de 2015.

²³⁴ Moshé, Korin, *El “Séder” de Pesaj, una Clase-Modelo*, pp. 1-2, consultado en: http://www.amia.org.ar/upload/download/2013/03/21/download_136389518692.pdf, 30 de julio de 2015.

jóvenes.²³⁵

Son muchos los elementos que se necesitan, para lograr una transmisión permanente de conocimientos. ¿Cómo es que las personas aprenden aquellas cosas que marcan su vida y que una vez aprendidas les resulta imposible olvidar?

Cada uno de nosotros pasó alguna vez por una fuerte vivencia educativa; tuvo la suerte de participar en una clase, o de escuchar a un maestro que aún hoy recuerda con emoción. ¿Cuáles fueron los componentes de aquella clase tan singular? Por lo general, aprendimos en ella cosas nuevas, interesantes; formulamos preguntas, fuimos partícipes activos, pusimos en juego todos nuestros sentidos. Aquella clase estuvo organizada: hubo en ella suspenso, humor o elementos dramáticos: sentimos que significaba en nuestras vidas, todo eso y tal vez mucho más.

Y héte aquí que los elementos citados aparecen en la celebración del “Séder”.²³⁶

Así bien todo en el *Séder* constituye un esfuerzo, para estimular las capacidades naturales de aprendizaje de los niños. Estas facultades son impulsadas por su curiosidad natural, la cual expresan a través de la formulación de interrogantes.

el niño pregunta porque se lo ha motivado a preguntar. Se lo ha inducido deliberadamente a ello a través de comportamientos que esta noche difieren de los acostumbrados, y que tienen como único propósito capturar su atención y despertar su curiosidad. “Educar no es llenar una olla sino encender el fuego”, dice un viejo refrán. Preguntar es cuestionar, es no dar nada por sentado ni considerar nada como natural. Preguntar es síntoma de libertad.²³⁷

²³⁵ Moshé, Korin, *El “Séder” de Pesaj, una Clase-Modelo*, p. 1, consultado en: http://www.amia.org.ar/upload/download/2013/03/21/download_136389518692.pdf, 30 de julio de 2015.

²³⁶ Moshé, Korin, *El “Séder” de Pesaj, una Clase-Modelo*, p. 1, consultado en: http://www.amia.org.ar/upload/download/2013/03/21/download_136389518692.pdf, 30 de julio de 2015.

²³⁷ Judith, Berinstein, *Polifonías para Pesaj*, The American Jewish Joint Distribution Committee, pp. 18-19, consultado en: <file:///C:/Users/familyTM/Music/Canciones%20Elo/polifonias-para-pesaj-judith-berinstein.pdf>, 30 de julio de 2015.

El papel de las preguntas en el *Séder* es fundamental, después de todo son ellas las que “habilitarán el diálogo.”²³⁸ “El seder se constituye, así [...] en una comunicación inter generacional.”²³⁹

La idea central de esta celebración es ir más allá de la liberación: es elegir y resolver. Creer y crear. SALTEAR nuestros conflictos sin esclavizarnos en nuestros saltos. Instalarnos en las preguntas que nos permiten conducirnos por nuevos caminos pero también en las que nos ayudan a desandarlos cuando otras preguntas modifican el horizonte.²⁴⁰

Las preguntas se constituyen así en un motor de cambio, porque invitan a la búsqueda de caminos nuevos, de cosas diferentes y de esta manera propician una separación; pero ¿de qué? “nuestras preguntas [...] son la materialización de lo que anhelamos. Las preguntas nos ayudan a buscar nuestro lugar en el mundo, un lugar lejos de Egipto.”²⁴¹

²³⁸ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 1, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 30 de julio de 2015.

²³⁹ Judith, Berinstein, *Polifonías para Pesaj*, The American Jewish Joint Distribution Committee, p. 19, consultado en: <file:///C:/Users/familyTM/Music/Canciones%20Elo/polifonias-para-pesaj-judith-berinstein.pdf>, 30 de julio de 2015.

²⁴⁰ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 1, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 30 de julio de 2015.

²⁴¹ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 2, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 30 de julio de 2015.

Es entonces de Egipto, de la esclavitud, de aquello de lo cual separan las preguntas; y lo hacen debido a que “la libertad exige que se trabaje por ella y las preguntas son las condiciones de posibilidad de ese trabajo.”²⁴²

Las interrogantes permiten que se trabaje por la libertad, porque conducen por el camino que llega hasta ella, el cual como se ha visto está construido por la enseñanza. En otras palabras, en el *Séder* la libertad es buscada en buena medida a través del conocimiento.

Hasta este punto es posible observar que las preguntas desempeñan dos funciones fundamentales en el *Séder*. La primera consiste en expresar la curiosidad natural que busca el conocimiento. La segunda es posibilitar el trabajo por la libertad. Dicho de otra forma, lo que hacen las preguntas es separar tanto de la ignorancia, como de la esclavitud, debido a que acercan al conocimiento y a la libertad.

Esto se debe a la relación intrínseca que hay entre estos dos conceptos, parafraseando al Doctor en lingüística Carlos-Peregrín Otero, en el prólogo que hace de la obra de Noam Chomsky antes citada, la libertad es un elemento fundamental para que sea posible la acumulación de conocimiento.

Como se ha visto, en el *Séder* la libertad se consigue por medio del conocimiento del pasado, después de todo “sin conocimiento, no puede haber libertad”²⁴³. Es entonces por medio de la realización de preguntas, como se busca iniciar la enseñanza en el *Séder*.

²⁴² Pesaj. *La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 2, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 30 de julio de 2015.

²⁴³ Rudomín, Zevnovaty, *El conocimiento, base de libertad y bienestar social y económico*, p. 182, consultado en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/337/25.pdf>, 30 de julio de 2015.

Esta labor de instrucción, por medio de la narración del *Éxodo*, constituye la etapa liminar del *maguid*; cuya fase de separación a su vez está conformada por la realización de las cuatro preguntas del *Má Nishtaná*.

Mientras que, en la fase general de separación del ritual completo, abordada en el capítulo 2, el proceso de transición consiste en el paso de un estado impuro a uno puro; aquí el paso es entre un estado de ignorancia (que atrae esclavitud) a uno de conocimiento (que posibilita la libertad).

Una vez que las cuatro preguntas se han realizado, la búsqueda por el aprendizaje ha comenzado; y por lo tanto ha ocurrido una separación de la ignorancia. Tras este desprendimiento lo que sigue es una etapa de preparación, por medio de la adquisición de los conocimientos que puede proporcionar un relato. A continuación, se procederá a abordar el periodo liminar del *maguid*.

3.2 Un cambio ontológico

La narración del *Éxodo* constituye el margen secundario de la fase liminar, no sólo por ser la parte central de la celebración, entorno a la cual se estructura todo el ritual; sino porque al igual que el *urjatz* y el *karpas* en la fase de separación, presenta un fuerte carácter preparatorio.

Lo anterior se observa debido a que, como se ha visto, la narración de esta historia es la forma a través de la cual se da la impartición de conocimientos en el *Séder*. Esto es así, debido a que propicia la reflexión y con ella la transformación de los pensamientos, que de acuerdo con Turner son rasgos que definen a la fase liminar.

El autor escoces se refiere a los participantes del ritual, que están pasando por una transición con el nombre de neófitos y sobre ellos señala:

se ven despojados de sus anteriores hábitos de pensamiento, sentimiento y acción. Durante el periodo liminar, los neófitos son alternativamente forzados y animados a pensar sobre su sociedad, su universo y los poderes que los generan y sostienen a ambos. La situación liminar puede ser en parte definida como un estadio de reflexión.²⁴⁴

Es eso justamente lo que se busca alcanzar con la narración del *Éxodo* en el *Séder*. Después de todo al encontrarse en la fase liminal, las características de los participantes son ambiguas y confusas. Ya no son quienes eran antes y por lo tanto se vuelve este el momento preciso, para formarlos; es decir para dotarlos de las nuevas características que necesitarán en su nuevo estado. Este es un punto neutro, situado en medio de todo lo conocido y por ello idóneo para llevar a cabo la transformación.

²⁴⁴ Victor, Turner, *La selva...*, p. 117.

los seres transicionales [...] no son ni una cosa ni otra; o tal vez son ambas al mismo tiempo; o quizá no están aquí ni allí; o incluso no están en ningún sitio (en el sentido de las topografías culturales reconocidas), y están, en último término, <<entre y en mitad de>> todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural.²⁴⁵

La narración del *Éxodo* engloba un rito de paso completo. En él, las fases de la transición se encuentran ubicadas en puntos específicos de la historia, que representan momentos fundamentales de separación, liminalidad y agregación para el pueblo judío.

Como se puede observar en la figura 1.2, la fase de separación aquí la constituye el momento en el cual Abraham deja su tierra natal. Con la finalidad de entender a cabalidad ¿por qué este momento constituye una separación fundamental? Es necesario contestar una pregunta ¿En dónde comienza el relato del *Éxodo*?

De acuerdo con la obligación de que la respuesta a las Cuatro Preguntas ha de comenzar “con la humillación de un pueblo y terminar con su gloria,” Samuel, jefe de la academia de Nehardea, solía principiar con el pasaje “Esclavos fuimos del Faraón en Egipto,” mientras que Rav, jefe de la academia de Sura, prefería el pasaje “Nuestros antepasados fueron idólatras” (Pesajim 116^a).²⁴⁶

El ritual observado aquí comenzó con la segunda oración y al respecto es importante mencionar que los dos inicios aparecen en la *Hagadá*, con una función específica que a continuación será abordada; pero ¿Por qué iniciar con uno o con otro pasaje? ¿Qué relevancia tiene?

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 108.

²⁴⁶ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 14.

Pues bien, ambas oraciones aluden a momentos muy diferentes de la historia. La primera comienza con el pueblo ya sometido en las tierras del Faraón. Por su parte, la segunda se remonta hasta el origen mismo del pueblo hebreo.

El segundo comienzo de la historia es revelador de la percepción que tienen los hebreos de si mismos, antes de ser hebreos; es decir antes de constituirse como un pueblo. ¿Cómo se consideraban ellos antes de Abraham? Fundamentalmente como todos los demás, idea concentrada en un sólo rasgo cultural: el politeísmo. Ellos se consideraban politeístas, “idólatras”.

En el primer capítulo se abordó el monoteísmo, como rasgo de identidad fundamental de la cultura hebrea, característica que los distinguió en un inicio del resto de los pueblos de la antigüedad. Al ser así, el hecho de alejarse de él representaría distanciarse también de la identidad propia y por lo tanto destruirla.

Morris Silverman habla acerca de una función ejercida por los dos inicios de la historia mencionados antes.

Ambos pasajes están incluidos en la Hagadá y se interpretan como referencias a dos clases de esclavitud de las que los israelitas se emanciparon: primero, de la esclavitud física; después de la espiritual. No basta ser libres de cuerpo; también tenemos que ser libres de espíritu. Los judíos hemos estado amenazados por ambos tipos de esclavitud-la esclavitud impuesta de afuera, la cual pretendía destruirnos físicamente; y la esclavitud impuesta por nosotros mismos que ha destruido espiritualmente a los judíos que se apartaron de Dios y repudiaron la religión y las tradiciones de sus padres.²⁴⁷

De acuerdo con este pasaje, la esclavitud en sus diferentes formas provoca distintos tipos de destrucción. Así como la esclavitud física acarrea la destrucción del cuerpo, la espiritual trae consigo la destrucción del espíritu.

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 14-15.

En el relato del *Éxodo*, tanto la esclavitud como la liberación espirituales tuvieron lugar antes que las físicas y esto se debe a que sin ellas no hubiera sido posible la formación de la identidad.

La salida de Abraham de su tierra natal constituye entonces la fase de separación, porque es el momento fundamental en el que se deja atrás la esclavitud espiritual, representada por medio del politeísmo. En otras palabras, este es el punto en el cual el pueblo hebreo, representado a su vez en la figura de Abraham, se separa de esta forma de esclavitud.

Tras este decisivo momento de separación, tiene lugar en un punto posterior de la historia el acontecimiento central de la festividad, aquel que incluso le da nombre, ya que representa “la decisión de dar un salto”²⁴⁸.

Estamos aquí ante el punto cumbre de toda la celebración de *pésaj* y no sólo del *Séder*. Como se ha visto a lo largo de esta investigación, la pascua representa ante todo una época de transición, en la cual las cosas cambian, tanto en la naturaleza como en la historia.

Para entender del todo el valor y significado otorgado a *pésaj* por lo judíos, es imprescindible remontarse al origen de la palabra, así como a su significado etimológico.

Pesaj deriva de *pasaj* que proviene de la raíz P-S-J- y en hebreo es un verbo que significa pasar por encima, SALTEAR. La vinculación más inmediata es con la décima plaga: la muerte de los primogénitos. En ese relato los judíos tenían la posibilidad de ser salteados por el ángel de la muerte pintando sus jambas y fueron

²⁴⁸ Este es el título del trabajo elaborado por Kehila de Tucuman, la Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, la Comunidad Israelita de Santa Fe y la Fundación Judaica, que ya ha sido citado y cuyos datos completos se podrán consultar en las fuentes electrónicas, presentadas al final de este trabajo.

ellos, lo [Sic] que con la actitud de pintar su dintel, saltaron al ángel.²⁴⁹

Así pues, el nombre de *pésaj* alude directamente a este pasaje del relato del *Éxodo*, de él recibe su nombre; y es precisamente la obtención de la sangre, con la cual se pintaron las puertas, lo que constituye la etapa de margen de este proceso liminar de paso.

Para abordar esto es importante hacer referencia al carácter preparatorio que, como se ha mencionado antes, Van Gennep y Turner observaron en los rituales de transición.

Turner en particular habla acerca de un proceso formativo muy complejo ocurrido durante la fase liminar, debido a que transforma a los participantes del mismo. Este autor ve “la transición como un proceso, un llegar a ser”²⁵⁰.

De acuerdo con lo observado por él, este proceso de preparación, que tiene lugar durante la fase liminar, se desarrolla a través de un cierto tiempo de instrucción (y en el caso del *Séder* mediante la impartición de los conocimientos otorgados por una historia), que es capaz de derivar en una profunda transformación de los individuos.

El conocimiento de lo arcano, la *gnosis* obtenida durante el periodo 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.²⁵¹

²⁴⁹ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 1, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 4 de agosto de 2015.

²⁵⁰ Victor, Turner, *La selva...*, p. 104.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 113.

Este cambio tan profundo en los individuos, al nivel de sus características más básicas se genera de acuerdo con Turner de los procesos preparatorios, que tienen lugar en la fase liminal; y que encuentran como forma de expresión el sometimiento a las pruebas. El autor escocés señala lo siguiente, refiriéndose a los individuos que pasan por una transición:

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.²⁵²

Esto es justamente lo que sucede en el relato del *Éxodo*, por medio de la figura de Dios, que es quien indica en la historia cuál es la prueba a la que se debe someter el pueblo hebreo, para poder alcanzar la libertad; y que en la narración está constituida por el sacrificio del cordero pascual.

La acción de sacrificar un cordero en principio no parece tener un carácter destacado o sobresaliente; sin embargo, para entender su trascendencia es esencial partir de la siguiente pregunta: ¿por qué se designó que el sacrificio fuera un cordero? Al respecto Morris Silverman explica:

Algunos eruditos sostienen que por haber sido el cordero objeto de idolatría en Egipto, este animal fue elegido adrede como sacrificio pascual, para destacar el hecho que los israelitas rechazaban la adoración de animales.²⁵³

El egiptólogo alemán Jan Assmann en su obra *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo* señala que el cordero constituía uno de los animales que los egipcios consideraban sagrados.

²⁵² *Ibidem*, p. 112.

²⁵³ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 26.

Por su parte el estudioso del *Éxodo* Rosh Tiago Murillo, en su trabajo *La influencia del Éxodo en nuestras vidas*, explica que la labor de sacrificar al cordero aparece como una acción que reflejó mucha fe, por parte de los israelitas, debido al carácter sagrado que este animal tenía para los egipcios.

Así el acto de sacrificar al cordero se presenta como un auténtico desafío hacia los amos, que ante todo dejaba ver dos cosas: primero la ferviente creencia monoteísta de los hebreos (es decir que no consideraban sagrado al cordero); y segundo que estaban dispuestos a revelarse. En este sentido se constituye esta acción como la prueba de un verdadero anhelo de libertad, de dejar de ser esclavos, enfrentando directamente a los opresores.

Esta era la prueba que Dios solicitaba al pueblo hebreo y es gracias a ella que el "salteo" de las casas israelíes, al momento de castigar a Egipto con la décima plaga, fue posible. En otras palabras, no fue Dios quien saltó las casas; sino que "fueron ellos lo [Sic] que con la actitud de pintar su dintel, saltaron al ángel."²⁵⁴

Por medio de la ejecución de este acto de confrontación, los hebreos llevaron a cabo una prueba que tenía la facultad de propiciar una transformación. En otras palabras, al sacrificar al cordero tiene lugar el cambio ontológico del que hablaba Turner; porque después de ejecutar semejante desafío hacia sus amos, los hebreos no podían seguir siendo los mismos.

Aunque aún no habían salido de Egipto, en cierta forma los israelíes ya habían dejado de ser esclavos; en primera instancia porque fueron capaces de tomar la elección de cambiar ese estado, de dejar a un lado la sumisión.

²⁵⁴ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 1, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 20 de agosto de 2015.

Al respecto Morris Silverman señala que “puede haber, de parte de los esclavizados, una tendencia indolente de aceptar su servidumbre, sin oponerse a ella.”²⁵⁵

Debido a esta “tendencia” a aceptar la esclavitud, la prueba se constituye en el relato como un requisito fundamental para alcanzar la libertad. Sólo por medio de ella era posible remplazar esta “aceptación” por una disposición al cambio, que representa el motor de la transformación. En palabras de Alfred J. Kolatch “The willingness to sacrifice is the prelude to freedom”²⁵⁶ y al respecto explica:

The first step in the struggle to lift the yoke of bondage must be marked with the blood of idealism-of idealistic men and women who are willing to make the sacrifice that the realization of freedom requires. Liberty is not achieved by complacency; it is not won without suffering the scars of battle. It is accomplished by selflessness and sacrifice; it is won by courageous action²⁵⁷

Así pues, el sacrificio del cordero se constituye como el signo de la decisión de llevar a cabo el salto fundamental. Se habla aquí de un cambio total, del paso “de la esclavitud a la libertad, del pesar a la alegría, del luto a la fiesta, de la oscuridad a la luz brillante, y de la servidumbre a la redención.”²⁵⁸

Por medio de la acción de sacrificar al cordero, los hebreos consiguieron dejar atrás su estado de esclavitud, debido a que con ello lograron una profunda transformación interna; sin embargo, aún no se habían agregado al estado de libertad. Todavía faltaba mostrar el cambio ontológico al mundo.

²⁵⁵ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 27.

²⁵⁶ Alfred J. Kolatch, *The Family...*, p. 50.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 51.

²⁵⁸ Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 29.

Para realizar esto era necesario recurrir a una señal externa, que en el relato está constituida por la acción de pintar las puertas; sin embargo, en este punto ya han dejado de ser esclavos, porque tomaron la decisión de desafiar a sus amos y de concretarlo con una acción contundente. La de sacrificar al cordero.

¿D-s no sabía dónde vivían los judíos? ¿Necesitaba que pintaran los dinteles? Sí, era necesaria la acción, lo es todavía, lo será siempre. Saltear aquello que oprime es una acción imprescindible porque la libertad exige que se trabaje por ella”.²⁵⁹

La sangre del cordero en las puertas no era signo de la ubicación de los hogares judíos; sino de la decisión de dejar de ser esclavos. Mientras el sacrificio del cordero constituyó la prueba transformadora, la pintura de las puertas representó su exposición al mundo.

El sacrificio oculto del cordero dentro los hogares, trajo consigo la transformación interior; sin embargo, la acción concreta de encarar al adversario no se completó, sino hasta que los egipcios pudieron contemplar la afrenta realizada por parte de los hebreos.

Después de todo si alguna familia israelí completaba el sacrificio del cordero, pero no tenía el valor suficiente de mostrar su sangre en las puertas hubiera padecido también la décima plaga. Por ello, la agregación ocurre hasta este punto.

Tras pintar las puertas, los hebreos ya se habían agregado al estado de libertad, porque enfrentaron abiertamente a sus opresores, se quitaron su yugo. En otras palabras, con esta acción llevaron el cambio interno al exterior.

²⁵⁹ *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 2, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 27 de agosto de 2015.

Después de exponer la sangre del cordero en las puertas sólo faltaba concretar la liberación física, dejando las tierras del Faraón. No obstante, la liberación espiritual mencionada por Morris Silverman ya había sido completada y así lo constata el ritual mismo, al concluir la narración del *Éxodo* justamente con la mención de la décima plaga.

La salida física de las tierras egipcias, el cruce del mar rojo y el paso por el desierto ya no son incluidos en el relato narrado en la noche del *Séder*; puesto que como se ha podido ver a lo largo del trabajo, en este ritual se prioriza la liberación espiritual sobre la física. Esto con la intención de dar un significado más completo a la idea de libertad, vista como algo que va mucho más allá de la liberación del cuerpo.

La narración del *Éxodo* durante el *Séder* tiene como finalidad propiciar que los participantes del mismo, que escuchan el relato, experimenten también el recorrido realizado por los personajes del mismo. El objetivo primordial es que todos se sientan “Esclavos de nuevo, libres de nuevo.”²⁶⁰ Explica Judith Berinstein que:

No en vano el relato está en primera persona del plural.

La salida de los judíos de Egipto rumbo a la Tierra Prometida deja de ser, así, un episodio único, puntual, ya acontecido, para transformarse en un evento atemporal [...] En cada generación, cada uno debe sentir como si él o ella hubiese salido de la casa de la esclavitud”.²⁶¹

²⁶⁰ Judith, Berinstein, *Polifonías para Pesaj*, The American Jewish Joint Distribution Committee, p. 2, consultado en: <file:///C:/Users/familyTM/Music/Canciones%20El/polifonias-para-pesaj-judith-berinstein.pdf>, 27 agosto de 2015.

²⁶¹ Judith, Berinstein, *Polifonías para Pesaj*, The American Jewish Joint Distribution Committee, p. 2, consultado en: <file:///C:/Users/familyTM/Music/Canciones%20El/polifonias-para-pesaj-judith-berinstein.pdf>, 27 agosto de 2015.

Así pues, los participantes del *Séder* están representados por los personajes del relato, y a través de ellos es como realizan a nivel s'gnico año con año la travesía de la esclavitud a la libertad.

Al término de la narración del *Éxodo*, los participantes deben realizar una cosa más antes de poder dar inicio a la fase general de agregación, que consiste en beber la segunda copa de vino. A continuación, se procederá a abordarla.

3.3 Diez lágrimas derramadas en tu honor

Antes de comenzar con la fase general de agregación, los participantes del ritual deben completar el proceso interno de paso, que constituye el *maguid* y que dio comienzo con las preguntas del *Má Nishtaná*. La fase de agregación de este proceso liminar de paso está constituida aquí por la acción de beber la segunda copa de vino.

Como fue abordado en el primer capítulo, a las cuatro copas se les han atribuido múltiples significados. Entre ellos está el de representar las cuatro etapas del proceso de liberación.

En dicho proceso es importante recordar que la primera copa representa la liberación física y la segunda la espiritual. Estos significados se relacionan también con el momento específico del ritual, en el cual es consumida cada una de las copas.

La primera copa, bebida durante el *Kidush*, constituye el brindis inicial. Como se abordó anteriormente, también representa la acción por medio de la cual los participantes refrendan su elección de participar en el ritual, y de separarse del mundo cotidiano. Así con su decisión de estar ahí, en familia, dentro de un lugar apartado del mundo, que de alguna forma les genera esclavitud, tiene lugar la liberación física.

Por su parte, una vez que los participantes se han sometido al proceso de instrucción propio de la fase liminar, iniciado con las cuatro preguntas y han pasado por un periodo de aprendizaje a través del relato del *Éxodo*, ya han experimentado una liberación espiritual.

Pues bien, en este punto del ritual los participantes deben refrendar una vez más su decisión, la cual no consiste ya en separarse del mundo cotidiano o de la esclavitud; puesto que de ello ya se encuentran separados.

Ahora la elección consiste en agregarse al nuevo estado de libertad. No obstante, para hacerlo es importante que den una muestra del aprendizaje adquirido y sobre todo del “cambio ontológico” que tuvo lugar en su interior.

Turner habla acerca de una pasividad imperante durante el periodo liminar, en el cual los participantes se encuentran sumidos en un estado de inactividad; es decir “pasivo” para recibir la instrucción, sin embargo, esta “pasividad” sólo es aparente.

En realidad, las personas en la fase liminar no están del todo pasivas, pues se encuentran absorbiendo nuevos poderes o características, que se volverán activos durante la agregación. “La pasividad aparente se revela como una absorción de poderes, que empezarán a ser activos una vez su *status* haya quedado redefinido en los ritos de agregación.”²⁶²

Justamente esto es lo que ocurre en el *Séder*, al momento de beber la segunda copa. Cuando los participantes terminan de escuchar el relato, es decir dan término a su estado aparentemente pasivo (puesto que en realidad están escuchando, aprendiendo y con ello absorbiendo nuevas cualidades) vuelven a ser activos por medio de una acción concreta, que es la de beber el vino por segunda vez.

Es en este punto del ritual donde se registra la evidencia simbólica, cuya función es demostrar que los participantes han adquirido las características del

²⁶² Victor, Turner, *La selva...*, p. 113.

nuevo estado. Esta cualidad sumamente importante para los judíos, la cual deben tener los hombres libres, consiste en conmoverse por el sufrimiento del otro.

Como se mencionó en el capítulo 1, la segunda copa no debe estar llena en el instante de su consumo. Para evitar que esto suceda -debido a que sí debe llenarse al servirla-, se vierten diez gotas de la misma fuera de la copa, al escuchar cada una de las plagas. Esto con la finalidad de disminuir el signo de la felicidad y mostrar aflicción por el sufrimiento provocado en Egipto.

La prescripción de compartir en cierta medida el dolor de otros, incluso de los adversarios, encuentra singular expresión en un pasaje de la historia del *Éxodo*:

Relata el Midrash que cuando los egipcios se estaban ahogando en el Mar Rojo y los ángeles se disponían a cantar el Aleluyá, Dios los reprendió: “¡Cómo podéis cantar Aleluyá cuando mis hijos se están ahogando!”²⁶³.

No obstante, Morris Silverman señala que este no es el único fragmento dónde se puede encontrar esta idea. De hecho, algunos de los ejemplos que muestra este autor son conocidos y comúnmente empleados en las misas católicas. “Dícenos el Pentateuco: “Ama a tu prójimo como a ti mismo” [...] Proverbios nos advierte: “No te alegres cuando cae tu enemigo”²⁶⁴.

Sin embargo ¿por qué está cualidad es tan relevante en el *Séder*? ¿Por qué representa las características del nuevo estado? La respuesta se encuentra de nuevo en la idea de libertad y en las responsabilidades que tiene un hombre libre de acuerdo con los judíos.

Mientras quede una nación oprimida y explotada, en cualquier parte del mundo, el

²⁶³ Morris Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 20.

²⁶⁴ *Ibidem*, pp. 20-21.

hombre no estará enteramente seguro. La libertad es indivisible.²⁶⁵

El esclavo sólo puede pensar en “salvar su propio pellejo”. No tiene alternativa. La solidaridad, en cambio, revela la esclavitud ya superada²⁶⁶.

El que siempre ha sido esclavo no comprende la libertad con sus privilegios y sus responsabilidades [...] Es por ello deber de todos los que hemos alcanzado la libertad, luchar incesantemente por la liberación de todos aquellos que siguen siendo oprimidos.²⁶⁷

El filósofo judío Martin Buber señaló en una ocasión, refiriéndose a su propia cultura, que su carácter era básicamente activo; de ninguna manera contemplativo y expresaba que los judíos aparecen en la realidad, interviniendo en ella. “En el judaísmo predomina la voluntad sobre el sentido, el judío no es contemplativo su acceso a la realidad es eminentemente activo”²⁶⁸.

La capacidad de preocuparse por el sufrimiento de otros es pues para los judíos una característica fundamental de los hombres libres, por ello se concluye la fase liminal con una representación simbólica de ello.

Una vez consumida la segunda copa, se ha completado el rito interno de paso correspondiente a la fase liminal y es posible comenzar ahora con una serie de ritos postliminares, que en conjunto van a conformar la fase general de agregación del ritual completo.

Al igual que en la etapa de separación, una vez diseccionada la fase liminal, por medio de la identificación de las etapas y micro-procesos que la componen, es posible apreciar de mejor manera el material sígnico que la constituye, así como

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 2.

²⁶⁶ Judith, Berinsein, *Polifonías para Pesaj*, The American Jewish Joint Distribution Committee, p. 6, consultado en: <file:///C:/Users/familyTM/Music/Canciones%20Elo/polifonias-para-pesaj-judith-berinsein.pdf>, 28 de agosto de 2015.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 27.

²⁶⁸ Tomado de la exposición permanente de la Cultura judía, que se encuentra en el Instituto Cultural México- Israel.

los significados que esconde. Por ello se procederá ahora a señalar la presencia oculta de la necesidad de experimentar una sensación de control, como se hizo en la separación; pero esta vez en el periodo de margen.

3.4. Él pregunta y aquel contesta, pero todo lo controlo yo: un diálogo dirigido

Como se mencionó anteriormente, la sensación de control se puede apreciar de mejor manera en algunos momentos específicos del ritual, debido a que presentan una mayor concentración de reglas; porque como se vio por medio de la teoría de Lotman, ellas posibilitan un mayor control en determinadas situaciones.

Dentro del proceso liminar de transición, la parte que presenta un concentrado más elevado de reglas corresponde a las cuatro preguntas del *Má Nishtaná*. Estos cuestionamientos constituyen una charla que se busca derive en una situación concreta: la narración del *Éxodo*. El resultado aquí no puede ser otro y por ello se debe controlar hasta el más mínimo detalle de esta conversación.

De acuerdo con el material bibliográfico consultado, así como con el ritual observado, para controlar la conducción de esta conversación se han establecido entorno a ella las siguientes reglas de ejecución:

- Las preguntas deben ser realizadas por la persona más joven que se encuentre presente. Nadie más puede realizar los cuestionamientos.
- Las preguntas deben ser respondidas por el oficiante del *Séder*, que debe ser el padre de familia. Nadie más puede responder los cuestionamientos.
- Antes de realizar cada una de las preguntas es necesario hacer una interrogante general, que es: “¿Por qué esta noche es diferente de todas las otras noches?” Es decir, esta cuestión debe ser formulada cuatro veces.
- Después de realizar la pregunta general y antes de realizar las específicas es necesario hacer referencia a la realidad cotidiana, modificada en el

Séder, para lo cual es necesario recitar cuatro oraciones, cuyo inicio debe ser el mismo: “Todas las otras noches...”

- Las oraciones que deben ser recitadas ya están establecidas y no pueden ser modificadas. No se puede hacer referencia a otros elementos del *Séder*, que no sean los indicados.
- La pregunta general siempre debe ir al inicio.
- Las preguntas que deben ser hechas ya están establecidas y no se puede modificar ninguna de ellas, es decir no se puede realizar ninguna otra pregunta.
- El orden de las preguntas no se puede modificar, por lo que se debe de preguntar siempre primero por la *matzá*, después por el *maror*, luego por la repetición de la acción de mojar hierbas y al final por la de comer reclinado.
- Además de los participantes del diálogo, ninguno de los presentes puede hablar mientras las preguntas son realizadas y contestadas.
- Aunque en silencio, todos los participantes del ritual deben estar presentes y muy atentos, cuando el diálogo se esté llevando a cabo.
- Ninguna de las cuatro preguntas puede ser contestada, hasta que se hayan terminado de formular todas.
- Antes de contestar de manera específica a cada una de las preguntas, se debe dar una respuesta general, que conteste la pregunta general.
- La respuesta que debe ser brindada, ya está establecida y no puede ser modificada.
- Tras dar la respuesta general se debe contestar de manera específica a cada una de las preguntas, por lo que aquí tienen lugar cuatro respuestas.
- Las respuestas deben darse en el mismo orden en que fueron hechas las preguntas.
- Las respuestas ya están establecidas y no pueden ser modificadas, es decir no se puede contestar de ninguna otra manera.

El control de las acciones, por medio de esta serie de reglas, es total en este punto del ritual. Las preguntas del *Má Nishtaná* se constituyen, así como un

diálogo completamente dirigido, hacia un fin concreto: narrar la historia de la salida de Egipto.

Para cumplir con este cometido aparece en primera instancia la indicación de quiénes son las personas, que deben participar en esta conversación. No cualquiera puede realizar las preguntas y mucho menos responderlas. Es fundamental recordar que el *Séder* es visto como una clase escolar, puesto que cumple con la función de impartir enseñanzas y de esta manera fue diseñado.

En esta clase el maestro no puede ser otro, que el padre de familia; quien representa a la generación adulta, es decir aquella que ya ha sido instruida sobre los significados del ritual, los conoce y mantiene. Además de ello debe poder explicarlos, puesto que la misión fundamental del *Séder* es la transmisión intergeneracional de la tradición.

A su vez la generación adulta, representada por el padre de familia, se erige como el presente que ha sido capaz de perpetuar el recuerdo del pasado. No obstante, para que este no desaparezca en el futuro, es vital el papel de la descendencia.

Como se abordó en el capítulo 1, “Pesaj es la fiesta de los hijos”, a ellos está dedicada y por lo tanto les corresponde iniciar el diálogo; no solamente por representar a la generación joven que desconoce los significados del ritual, sino porque ellos constituyen el futuro.

Los participantes de la conversación aparecen aquí como símbolos de dos generaciones que se encuentran, para conversar sobre su pasado. No son sólo dos personas las que conversan, sino dos mundos generacionales; que pueden ser representados aquí por dos individuos, debido a que ellos presentan las características propias de dichas edades, como ignorancia y curiosidad o bien experiencia y conocimiento.

A continuación, aparece la indicación de realizar la pregunta general, antes de las específicas; porque lo que se busca que noten los niños es que la noche del *Séder* no es igual a las demás. Esta debe ser la observación primordial. Después de todo, si los niños no se percatan del cambio general ¿Cómo podrían notar las modificaciones específicas? Por ello la pregunta general debe acompañar a todos los cuestionamientos, para de este modo ser enfatizada.

La modificación de la realidad cotidiana es de suma importancia aquí y como tal la referencia hacia ella es reforzada. Para ello, además de repetir la pregunta general con cada cuestionamiento específico, también se recita una oración previa a cada pregunta, que mencione una alteración importante.

Cada uno de estos cambios tiene en común que: “Todas las otras noches...” se hace algo distinto y por eso se ocupa esta expresión para iniciar las oraciones. Son cuatro los elementos que se deben señalar aquí, los cuales son: la *matzá*, el *maror*, la acción de mojar las hiervas dos veces y comer reclinados.

Los cambios realizados son expresados mediante la reducción de opciones. La primera alteración que salta a la vista es la ausencia del *jamétz*, por ser este el pan cotidiano y como tal estar presente a diario en las mesas de los hogares judíos.

A la luz de este panorama es posible ver que la *matzá* se eligió como la primera gran modificación, porque es el cambio más evidente que se puede notar en la cena y en el hogar, que siempre está impregnado de *jametz*. Ante tal alteración del panorama es natural que surja la siguiente inquietud: “Todas las otras noches comemos *jamétz* o *matzáh*, ¿por qué esta noche sólo comemos *matzáh*?”²⁶⁹

²⁶⁹ J. A., Sobrado, *la tercera noche...*, p. 43.

La disminución de opciones aumenta aquí por medio del consumo del *maror*, que es el nombre dado a las hierbas amargas. Aquí la prohibición ya no se hace solamente sobre un alimento, en este caso sobre una hierba; sino sobre todas las que no sean *maror*, es decir amargas.

Este incremento de las prohibiciones no puede sino despertar más dudas: “Todas las otras noches comemos cualquier clase de hierbas, ¿por qué esta noche sólo comemos *marór*?”²⁷⁰

Al aumento de las restricciones se agrega la introducción de acciones distintas, cuya diferencia con la cotidianeidad es remarcada además por la repetición. Si se ejecuta una acción en apariencia no necesaria, y no sólo eso, sino que además no es forzoso realizarla el resto de los días, lo más natural es que el participante de la acción pregunte ¿Por qué hay que hacerla y además dos veces?

“Todas las otras noches no mojamus las hierbas ni una sola vez, ¿por qué esta noche las mojamus dos veces?”²⁷¹

No obstante, dentro del ritual no es suficiente con sustituir y prohibir el consumo de elementos cotidianos, o prescribir la ejecución de acciones diferentes; sino que además estas tienen que presentar un carácter llamativo, curioso.

Así la última de las cuatro oraciones hace referencia a la acción de comer reclinado, lo cual puede llegar incluso a ser más complicado que comer en posición normal; por lo que la duda a todas luces surgirá al realizar esta acción. “Todas las otras noches comemos sentados o recostados, ¿por qué esta noche todos comemos recostados?”²⁷²

²⁷⁰ *Idem*

²⁷¹ *Idem*

²⁷² *Idem*

Aunque las oraciones ya están establecidas, se busca que las dudas que despiertan sean lo más naturales posible. Los elementos señalados aquí no fueron elegidos al azar, sino por constituir objetos y acciones con cualidades específicas, que los hacen curiosos y diferentes; pero, sobre todo, porque sustituyen elementos profundamente arraigados a la cotidianeidad del hogar judío.

El orden de las oraciones tampoco fue elegido al azar sino porque, como se ha visto, constituye una especie de escala ascendente, donde se van incrementando las diferencias y los hechos que producen dudas. Primero se realiza una prohibición, después esta se extiende, luego se introduce además una prescripción y finalmente se agrega otra de carácter peculiar.

A continuación, aparecen las indicaciones de que nadie puede hablar, mientras el diálogo se está efectuando; sin embargo, todos deben estar ahí para escucharlo.

Como se mencionó anteriormente, los participantes de la conversación representan a dos generaciones que se encuentran, por lo que el mensaje intercambiado con esta serie de preguntas y respuestas les compete a todos los presentes.

Cada uno debe saber, o bien recordar, por qué la noche del *Séder* no es igual a las del resto del año; por eso, aunque su papel no sea el de hablar, deben cumplir con la función de escuchar y enterarse.

Después está la prescripción de no contestar ninguna pregunta, hasta que se hayan realizado todas. Como se ha visto a lo largo de este trabajo, el orden es lo más importante en este ritual, incluso le da su nombre.

El *Seder*, visto como clase escolar, debe realizarse en perfecto orden; puesto que así lo exige la impartición de conocimiento. Con este fin se sigue un

procedimiento específico para contestar las preguntas, que inicia con una primera respuesta general, la cual se corresponde con la pregunta general y su función es introducir al tema del *Éxodo*.

Esta primera respuesta brinda además la base para contestar las preguntas específicas, puesto que en cada una de ellas se hace alusión a la salida de Egipto. Sin esta primera respuesta, las demás no serían del todo claras y tras contestarlas podría quedar la duda ¿por qué todas las preguntas aluden a Egipto? De esta manera la respuesta general disipa esta duda de manera anticipada.

Lo que hace la respuesta general es explicar ¿Qué es lo que se está realizando esa noche? De manera introductoria y sencilla, puesto que en realidad la respuesta a ello presenta un carácter sumamente complejo, que se irá detallando a lo largo de todo el ritual.

Esta primera explicación debe ser perfectamente entendible y ante todo debe dejar claro la importancia de relatar la salida de Egipto, por esta razón ya está establecida y no puede ser modificada.

No obstante, sólo con la respuesta general, la explicación está incompleta; puesto que las modificaciones expresadas en las preguntas no tienen la misma razón de ser y precisan ser respondidas de manera más puntual.

Más adelante se encuentra la indicación de contestar las preguntas en el mismo orden en que fueron formuladas, de nuevo la importancia de este aquí es absoluta. No hay lugar para el desorden en este ritual.

La correspondencia en el orden en que fueron formuladas las preguntas, con el de las respuestas permite despejar las dudas en el mismo orden en que surgieron.

Por último, las respuestas brindadas a cada una de las preguntas están establecidas en diferentes partes de la historia del *Éxodo*, encuentran su significado en este relato; por lo que no pueden ser modificadas.

Hasta aquí se ha visto que la necesidad de controlar la conducción de este diálogo es absoluta. A través del concentrado de reglas establecido para su ejecución, se busca dirigir cada aspecto y detalle de lo que en principio parece una conversación sencilla; pero que al final adquiere un carácter sumamente riguroso.

A lo largo de este capítulo se ha diseccionado la fase general de margen, descomponiéndola en los procesos y etapas que la componen. Además, se ha identificado el punto de esta etapa del ritual, con mayor presencia sónica de la necesidad de sentir control, expresada por medio de una gran concentración de reglas.

A continuación, se procederá a abordar la fase general de agregación de este ritual, identificando los procesos postliminares de paso que la componen. Esto con la finalidad de vislumbrar, de mejor manera los significados que oculta y poder identificar con más claridad los puntos de la misma, donde esté más presente la necesidad a buscar aquí.

Capítulo 4: El final del recorrido. Juntos y libres fuera de Egipto

4.1. Elijo agregarme a ti y separarme de él: un regreso discernido

“¿Por qué la humanidad, a diferencia de todo el otro mundo animal, tiene historia?”²⁷³ ¿Qué es lo que permite al hombre remontarse al pasado? La memoria aparecerá a todas luces como la respuesta evidente, sin embargo, esto por sí sólo no dice gran cosa. Tal vez la pregunta correcta deba ser ¿De qué forma la memoria produce la historia? Lotman contesta a la primera pregunta de la siguiente manera:

En el presente la respuesta más aceptable a esta interrogante se presenta así: en determinado momento, precisamente en aquel desde el cual podemos hablar de cultura, la humanidad ligo su existencia a la presencia de una memoria no hereditaria en constante ampliación: se hizo receptora de información (en el periodo prehistórico era sólo portadora de información, constante y dada genéticamente)²⁷⁴.

La clave se encuentra en las palabras “memoria no hereditaria”. El salto cualitativo de un estado animal (natural) a un estado humano (cultural) estriba en el surgimiento de esta capacidad de recibir información, codificarla y almacenarla, aunque no haya sido transmitida de manera genética.

El hombre no poseía en su organismo cierta información (la vinculada a su propia existencia), porque sólo tenía la relativa a los instintos de supervivencia. Lo que hizo fue agregar la primera a la segunda, que ya portaba.

²⁷³ Iuri M., Lotman, *La semiósfera III Semiótica de las artes y de la cultura*, Madrid, frónesis cátedra Universitat de València, 2000, p. 189.

²⁷⁴ *Idem*

Sin embargo ¿de qué forma podría agregar constantemente nueva información sin sobrecargar su sistema? La respuesta, siguiendo a Lotman, sería la creación de un mecanismo muy humano que hoy por hoy se conoce como cultura.

Lotman aborda el surgimiento de un mecanismo especial que, por una parte poseía determinadas funciones homeostáticas en una medida tal que se conservara la unidad de la memoria y siguiera siendo el mismo, y, por otra, se renovaría constantemente, desautomatizándose en todos los eslabones y aumentando así hasta el máximo su capacidad de absorber información. La necesidad de autorenovación constante, de, sin dejar de ser uno mismo, devenir otro, constituye uno de los mecanismos de trabajo fundamentales de la cultura²⁷⁵.

La respuesta a las preguntas antes lanzadas se encuentra en la función de la cultura. ¿Para qué sirve? Al hombre le ha permitido construir civilizaciones enteras, por medio de la adquisición de identidades.

La formación de las diversas identidades colectivas, que se pueden encontrar por todo el orbe se ha podido formar gracias a la reconstrucción del pasado, a esta información recibida sobre el paso del hombre por la tierra y con la cual puede ubicarse a sí mismo dentro del mundo, en otras palabras, estructurar su entorno.

El <<trabajo>> fundamental de la cultura... consiste en organizar estructuralmente el mundo que rodea al hombre. La cultura es un generador de estructuralidad;) es así como crea alrededor del hombre una socio-esfera que, al igual que la biósfera, hace posible la vida, no orgánica, obviamente, sino de relación²⁷⁶.

A esta socio-esfera, Lotman le dio el nombre de semiósfera y señaló que es dentro de ella donde se llevan a cabo todos los procesos sígnicos ejecutados por el hombre.

²⁷⁵ *Idem*

²⁷⁶ Jurij M., Lotman, *Semiótica de la cultura...*, p. 70.

Lotman señala que esta función de “generar estructuralidad” es realmente parecida a la labor cognitiva de una lengua natural y es por ello que entiende a la cultura como un sistema semiótico, tanto como lo es una lengua; porque a ambas las considera sistemas comunicativos, las dos generan estructuralidad.

“los sistemas comunicativos son al mismo tiempo sistemas de modelización, y la cultura, construyendo un modelo del mundo, construye al mismo tiempo el modelo de si misma.”²⁷⁷

Al entender la cultura como memoria (información) no heredada y observar que es imposible comprenderla sin la lengua y viceversa es posible, de acuerdo con Lotman, estudiarla igual que a un conjunto de textos.

En otras palabras, analizar los fenómenos culturales como se analizaría una novela, un lienzo, una puesta en escena; después de todo en cada uno de ellos hay en juego múltiples procesos de significación.

Si definimos la cultura como todo el conjunto de la información no genética, como la memoria común de la humanidad o de colectivos más restringidos nacionales o sociales, tendremos derecho a examinar la totalidad de los textos que constituyen la cultura desde dos puntos de vista: una comunicación determinada, y el código mediante el cual se descifra dicha comunicación en el texto.²⁷⁸

Así bien, la cultura judía se constituye como una semiósfera, dentro de la cual se crean procesos semióticos, textos, que son capaces de estructurar su mundo e incluso a ella misma. Uno de ellos es el *Séder de pésaj*.

Asistimos aquí a la conformación sígnica de la identidad de un pueblo, desde un texto primordial, en el sentido de que fue el primero, que de acuerdo con su propia

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 42.

²⁷⁸ *Ibidem*, p.41.

tradición estuvieron dispuestos a construir y mantener.

La Fiesta de Pesaj, la primera que fuimos ordenados a celebrar, y que conmemora la liberación de los hijos de Israel de la esclavitud en Egipto [...] Este acontecimiento se constituyó en uno de los principales fundamentos de la tradición judía, de la creación espiritual y de la civilización de nuestro pueblo.²⁷⁹

Este texto se encuentra construido sobre la base de dos conceptos fundamentales: esclavitud y libertad, que hasta el día de hoy configuran en buena medida el pensamiento de este pueblo y no sólo de él; sino que se han impregnado ya en las raíces de aquello que el investigador León Olivé refiere como conglomerado de culturas diversas, aquel que señala, hoy llamamos de manera ambigua occidente.

El mundo occidental, fuertemente inmerso a nivel discursivo en la lucha por el anhelo llamado libertad, de manera probable ignora que la pelea por alcanzar este estado posiblemente comenzó en terreno sígnico hace miles de años en Egipto.

A continuación, será recorrida la parte final de esta transición, la agregación sígnica al estado de libertad; que por su tremenda complejidad es sumamente extensa y para su conclusión requiere un mayor número de procesos y micro-procesos de paso, que las etapas anteriores.

La fase general de agregación es la más larga de las tres y su etapa de separación comienza con un proceso postliminar de paso completo, constituido por el *rojza*. La agregación a la libertad exige que los participantes pasen una vez más, por el proceso de preparación-purificación propiciado por el lavado de manos.

Al igual que en el *urjatz*, aquí la fase de separación está compuesta por el

²⁷⁹ Manuel, Liebembuk, (dirección y recopilación), *Folleto alusivo...*, p. 2.

momento en que se sumergen las manos en el agua, la liminar por el periodo en el que las manos se encuentran sumergidas y la agregación por el instante en que son sacadas del líquido. La diferencia estriba en el objetivo del lavado, es decir en la finalidad de la preparación.

Como se mencionó en el primer capítulo, el *rojza* se diferencia del *urjatz* en que durante él es necesario recitar una bendición. Aquella de carácter tradicional, la cual siempre es dicha en los lavados de manos, ejecutados antes de cualquier comida.

En este punto es importante recordar que, como se vio en el capítulo 2, la acción de lavarse las manos de manera ritual y no sólo como un acto de higiene es cotidiana y de gran relevancia para los judíos, quienes la llevan a cabo antes de cualquier comida.

Lo que aparece aquí por medio de la introducción de un elemento distinto, como es la bendición recitada, es que durante el *rojza* ocurre un primer retorno a la cotidianidad, de la que los participantes se habían separado.

El regreso al mundo cotidiano, ya en un nuevo estado de libertad, requiere en el *Séder* de mucho orden; así como de pasar antes por varias etapas. Una vez que los participantes han recibido el conocimiento de su pasado, y con ello se encuentran más conectados a la identidad de su pueblo, están listos para realizar un primer retorno a ese mundo del que se habían separado; pero ahora libres y unidos.

La unión fortalecida con la que los participantes salen de la fase liminar de este ritual es representada en el *Séder* precisamente por la acción de recitar al unísono un agradecimiento.

El retorno no obstante requiere que el cuerpo y el espíritu estén de nueva

cuenta purificados y se preparen para recibir la cena, como lo hicieron para iniciar el ritual; porque, ante todo, la disposición de someterse una vez más a este proceso de purificación refleja la decisión de reintegrarse al mundo, ya con las características del nuevo estado.

El mundo no cambió, sigue teniendo las mismas características. Los que cambiaron fueron los individuos participantes del ritual, que buscan por medio del mismo preparar su reinsertión, para estar listos y poder desempeñar sus actividades cotidianas con las nuevas características que han adquirido.

En síntesis, lo que ocurre aquí es un proceso análogo al de la separación, pero con un objetivo opuesto que es la agregación. Después de que todos los participantes se han lavado las manos, por segunda vez, tienen lugar las bendiciones del pan y la *matzá*, denominadas *motzi-matza*.

La preparación para la cena se constituye en el *Séder* como un proceso sumamente minucioso, que no concluye con el *rojza*. Tras purificar el cuerpo y el espíritu es de suma importancia bendecir el pan.

En este punto es importante retomar lo expuesto por Patricia Pizzorno, sobre la manera de apreciar la bendición en el *Antiguo Testamento*. Al respecto la autora exponía la acción de bendecir, como una forma en la que se expresan la felicidad y el don de Dios.

La bendición, vista de esta manera, permite ver el valor que las personas le confieren a un objeto al bendecirlo, acción que de acuerdo con la misma autora también se considera una alabanza.

El pan, como se ha expuesto antes, ocupa un lugar tan relevante en la alimentación judía, que tiene la facultad de representar en su figura a la comida en general para este pueblo; por ello trae consigo gran dicha y puede considerarse un

objeto digno de alabanza.

La bendición entonces refleja alegría y ya había tenido lugar por primera vez en el *Séder*, por medio del *Kidush*, recitado previamente al consumo de la primera copa.

Más allá de traer felicidad, el pan al igual que el vino es bendecido por ser también un signo de la vida en libertad. La bendición no sólo constituye la forma de expresar la alegría por ser libres, en este caso libres de hambre, gracias a la presencia del alimento; sino porque al presentar un carácter eminentemente religioso (adquirido por los lugares y situaciones en los que se efectúa) realiza también la acción de construir un ambiente de carácter solemne, y con ello separa de nueva cuenta a los participantes, pero esta vez ¿de qué?

Para contestar a esto es necesario detenerse un poco a analizar la conformación del ritual. Por medio de la disección realizada sobre el mismo, ha sido posible observar que la estructura con la que está construido presenta un carácter fuertemente cíclico, lo cual se expresa a través de procesos análogos.

El paralelismo entre algunos procesos dentro del ritual se hace evidente en esta parte, puesto que las primeras etapas de la agregación se presentan sumamente similares a las ocurridas en la fase de separación.

Este es el caso en primera instancia del *urjatz* y el *rojza*, sin embargo se extiende al *kidush* y a la *motzi-matza*. Lo que se observa entre ambos pares es una correspondencia entre las acciones, pero con orden invertido.

Mientras que en la fase de separación tiene lugar primero la bendición de carácter separatista y luego el proceso de purificación preparatorio; en la fase de agregación ocurre a la inversa, es decir primero ocurre la preparación (purificación) y luego la separación (bendición).

La causa de estas variaciones en el orden se encuentra en los objetivos, que persigue cada uno de los distintos procesos y etapas. Por ejemplo, como se vio en el capítulo 2, el *Kidush* cumple con la función de separar a los participantes del mundo cotidiano. Y por su parte, el *urjatz* los prepara para llevar a cabo el ritual.

No obstante, estos no constituyen los objetivos del *rojza* ni de la *motzi-matzá*. El primero, como se ha visto, también prepara a los participantes, pero esta vez para la cena.

Por su parte, la *motzi-matza* representa una segunda aproximación a la cotidianeidad, a través de la ejecución de otra acción habitual, como bendecir el pan; no obstante, la diferencia aquí la marca la presencia de la *matzá*.

La bendición del pan es cotidiana, sin embargo, la segunda realizada en concreto sobre la *matzá* no lo es. Ésta es un precepto propio de *pésaj*, en la cual se agradece el mandato hecho en la *Torá* de consumir el “pan de la pobreza”; porque sólo este tiene la facultad de representar la libertad en toda su magnitud, al ser el único libre de levadura. El hombre que renuncia al pan habitual, lo hace también al mal instinto, por eso alaba a la *matzá*, la bendice.

Lo que hace esta segunda bendición es crear una diferencia fundamental, con respecto al preludio del resto de las cenas del año. A través de ella se representa la disposición de los participantes, de volver gradualmente al mundo cotidiano (puesto que el ritual aún no termina); pero no al mal instinto, ni a todo aquello que los pueda atar de nuevo a la esclavitud.

Esta construcción simbólica, de carácter tan complejo, encuentra su raíz en el fuerte vínculo existente entre la noción de santidad, abordada en el capítulo 1, con la idea de separación.

El denominador común entre el concepto judío de santidad y el de otras religiones, está claramente expresado en el concepto crucial de 'estar separado'. El gran comentador bíblico Rashí explica la frase *kedóshim tihiyú* ('seréis santos') como significando *perúshim tihiyú* (os separaréis'). Sin embargo, las opiniones difieren cuando se considera el problema: ¿separarse de qué? ¿alejarse de qué? [Sic] Para otras religiones, esto significó separarse del mundo (rechazando los placeres y deseos terrenales). Para el judío significó alejarse de la idolatría, separarse de lo secular, apartarse de lo vulgar y lo profano.²⁸⁰

Así bien, la separación representada por la *motzi-matzá* ya no es respecto del mundo cotidiano, puesto que a él se debe volver; sino solamente de aquellas cosas dentro de él, que conduzcan a la esclavitud. Y a esto se debe justamente la inversión en el orden, entre las etapas propias de la separación y las de la agregación.

En la fase de separación ocurre primero la bendición, porque para efectuar el proceso purificador del lavado de manos, los participantes tienen que estar separados ya del mundo cotidiano.

Por su parte en la etapa de agregación, la purificación ocurre primero, porque los participantes deben estar purificados, para poderse reinsertar de nuevo en el mundo; pero tomando la decisión de alejarse del mal instinto.

Tras bendecir la *matzá*, repartirla y comerla se ha completado la etapa postliminar de separación, compuesta por el *rojza* y la *motzi-matza*; tras lo cual, los participantes deben ahora consumir el *maror* con *jaroset*, cuyo consumo y preparación junto con el *korej* constituyen esta vez la fase postliminar de margen, la cual será abordada a continuación.

²⁸⁰ J. A., Sobrado, *Haggadá shel Pésaj*, J. Manuel Caparrós editor, Madrid, pp. 74-75, consultado en: http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pe+saj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE_-BecVNFQ#v=onepage&q&f=false, 3 de septiembre de 2015.

4.2 En tu ausencia te recordare: el vínculo permanente entre esclavitud y libertad

Este punto del ritual constituye el último retorno simbólico a la esclavitud, antes de dejarla de manera definitiva. De manera previa a la obtención plena del estado de libertad es indispensable en el ritual darse un tiempo, para sumergirse por última vez en la amargura de la esclavitud y sentirla con detenimiento, con la finalidad de no olvidar su sabor, gracias al cual se vuelve posible apreciar el de la libertad.

Por medio del *maror* se hace visible una vez más el paralelismo existente, entre los procesos ocurridos en la fase general de separación y los que tienen lugar en la agregación. La correspondencia se da esta vez entre la preparación y consumo del *maror*, con los del *karpas*.

Una vez que se ha pasado por el proceso invertido de purificación-bendición, a través del *rojza* y la *motzi-matza*, aparece de nuevo la prescripción ritual de realizar un proceso de preparación indirecta, en el cual lo que se prepara primero es la comida.

En el *karpas* se observó la ejecución de un proceso de alistamiento, por parte de los participantes, mediante la acción de preparar un alimento. Pues bien, este es el momento del *Séder*, en el cual se debe dotar al *maror* de las características necesarias, para ser consumido y pueda propiciar con ello esta última inmersión simbólica en la esclavitud que busca el ritual.

De nuevo aquí para conseguir la preparación es necesario recorrer un rito de paso completo, cuya fase de separación está compuesta por el instante en que se sumerge el *maror* en *jaroset*, la liminar por el periodo en el cual se encuentra sumergido y la agregación por el momento en que se consume, ya impregnado del segundo.

Aquí tiene lugar de nueva cuenta una mezcla de características, constituida por la combinación, o quizá sea mejor decir complemento, de atributos gustativos con visuales.

Es importante recordar que el *Séder* está construido con la finalidad de funcionar como clase escolar, con la intención de generar experiencias didácticas y procesos de aprendizaje que perduren. Para conseguir estos objetivos recurre a la utilización de los sentidos.

El *maror* con su sabor proporciona la sensación, la lechuga en particular permite experimentar la transformación de lo dulce en amargo y el *jaroset*, con su color y textura, transporta la vista hacia las pirámides de Egipto.

Desde el paladar hasta los ojos, cada participante del ritual se encuentra en este punto sumergido por completo en la sensación de esclavitud, la mastica, saborea, se toma su tiempo para experimentarla y así recordarla siempre; puesto que el haber sido esclavo nunca debe ser olvidado.

Una vez consumido el *maror* con *jaroset* es momento de degustar el *korej*. Tras la profunda inmersión simbólica en la esclavitud, el retorno al camino de la libertad requiere realizarse poco a poco.

Este regreso paulatino se realiza en el ritual a través de un breve periodo liminar, constituido por el consumo del *korej*, nombre del emparedado hecho de *matzá* y *maror*. A lo largo de este trabajo se ha podido observar, que la construcción sónica del ritual se encuentra sustentada en buena medida por el consumo y mezcla de ciertos alimentos.

Aquí la salida de la inmersión en la esclavitud recurre a una combinación de símbolos opuestos. Como se mencionó con anterioridad, el consumo del *korej* se remonta a la época del segundo templo, en la cual el sabio Hilel introdujo esta

práctica, con el fin de llevar a cabo un mandamiento establecido en la *Biblia*.

“he emphasize the true significance of the holiday of freedom, in fulfillment of the biblical injunction: “They shall eat the paschal lamb with unleavened bread and bitter herbs.”²⁸¹

Pues bien, comer *matzá* y *maror* juntos es entonces un mandato bíblico y como se expuso antes no constituye un asunto trivial, sino que para el antiguo sabio tenía un profundo significado.

Como explica Morris Silverman, Hillel veía en el *Éxodo* un proceso en el cual estuvieron presentes e intrínsecamente vinculadas tanto libertad como esclavitud; y por lo tanto los hebreos conocieron y experimentaron ambas. Una vino acompañada de la otra, no se pudo generar sin ella.

De nuevo aquí el recuerdo de la esclavitud aparece como un elemento de suma importancia, dentro del nuevo estado de libertad. “En tiempos de libertad no debemos olvidar la amargura de la esclavitud; en tiempos de opresión debemos mantener viva la esperanza de la libertad.”²⁸²

Este vínculo permanente entre estados opuestos y sobre todo la presencia de uno, mientras predomina el otro es llevado a terreno simbólico, por medio de dos de los símbolos más importantes dentro de la construcción del ritual; que como se ha visto a lo largo del trabajo son la *matzá* y el *maror*.

Ambos alimentos concentran en su figura significados en principio opuestos y sumamente importantes dentro del rito, los cuales permiten representar mediante objetos materiales (que es posible tocar e incluso comer) conceptos impalpables, inaprensibles; sino es por medio del pensamiento, como son los de esclavitud y libertad.

²⁸¹ Alfred J. Kolatch, *The family...*, p. 62.

²⁸² Morris, Silverman, *Hagada de Pesaj con notas explicativas...*, p. 34.

Lo que ocurre aquí es un evento sumamente complejo, puesto que se está llevando a una dimensión perceptible un proceso puramente abstracto, como es la introyección de la libertad, con el recuerdo permanente de la esclavitud.

Así en este breve periodo liminar, las características de los participantes del ritual vuelven a ser ambiguas; puesto que, aún inmersos en el recuerdo y la sensación de la esclavitud, experimentan ya al mismo tiempo el sabor de la libertad, por medio de la introducción de la *matzá* en el milenario “sándwich de Hillel”.

Una vez que todos los participantes han terminado de ingerir el *korej*, culmina la fase postliminar de margen y es posible que dé comienzo el banquete central, que tras este periodo liminar, se constituye como un momento de agregación en el ritual y recibe el nombre de *Shulján orej*.

La cena, junto con el *tzafun* y el *barej*, conforma en el ritual la fase postliminar de agregación, la cual se procederá a abordar a continuación.

4.3 El brillo de la Estrella de David

Arnold van Gennep, en su obra *Los ritos de paso*, habla acerca de la comensalidad como un momento de agregación por excelencia. Al respecto señala:

La comensalidad, o rito de comer y beber juntos [...] es claramente un rito de agregación, de unión propiamente material, lo que se ha llamado un <<sacramento de comunión>>. ²⁸³

La cena se erige en el *Séder* como el momento cumbre de la fiesta. “Se sirve la mesa y se come con alegría, en ambiente festivo. ²⁸⁴ Durante ella ya todo es felicidad y presenta un carácter sumamente valioso para los judíos.

Este es un momento de fiesta y recompensa, puesto que en él se encuentran los elementos propios de la libertad, como son la comida y la unificación del pueblo, basada en la unión familiar. Aquí las características de quienes participan en el ritual vuelven a estar claramente definidas, ya dentro del estado de libertad.

Para este punto del ritual, quienes participan en él ya han pasado por múltiples procesos de transición, se han separado y agregado constantemente, con respecto a aspectos característicos de los estados de esclavitud y libertad.

La cena es en fin el momento en el cual los participantes del *Séder* destinan un tiempo a festejar juntos su libertad. Aquí ya se encuentran plenamente dentro del nuevo estado, sin embargo, solamente a nivel individual; aunque con la cena ya tiene lugar una primera representación simbólica de la presencia de libertad colectiva.

²⁸³ Arnold, Van Gennep, *Los ritos...*, pp. 49-50.

²⁸⁴ *Hagada de Pesaj. Ceremonias Religiosas...*, p. 21.

Lo que se presenta a continuación es la culminación del ritual, por medio de dos procesos postliminares de paso completos, que presentan dos finalidades: la primera consiste en reincorporar a los participantes al mundo sónico exterior al ritual, ya como individuos libres. La segunda, y mucho más compleja, en completar el proceso de liberación, otorgándole a la misma una dimensión colectiva.

Después de la cena tiene lugar el *tzafun*, que consiste en la etapa del *Séder* en la cual se busca, encuentra y consume el *afikoman*, nombre dado al pedazo de *matzá* escondido durante el *yajatz* y que en este punto cumple la función de postre.

El *tzáfún* es una de las partes del ritual, que presenta mayor grado de simbolismo. Es numerosa la concentración de significados, identificable en este breve periodo lúdico, para abordarlo es preciso hacerlo por partes.

Una vez terminada la cena se debe consumir el postre, sin embargo, este no se encuentra a la vista; sino que es necesario buscarlo. Aquí aparece el primer momento de separación del ritual. Se despide la fiesta con un juego.

Como se señaló con anterioridad, la búsqueda del *afikoman* está pensada para los niños, con la intención de que continúen despiertos y participando en el ritual hasta sus etapas finales.

No obstante, el significado de esta búsqueda no se limita al fin práctico de mantener despiertos y activos a los infantes; sino que presenta un significado mucho más complejo.

Aquí es fundamental recordar que el pan buscado representa un fragmento del tiempo dividido durante el *yajatz*, aquel pedazo, que aún se desconoce y por lo tanto se debe buscar y el cual comúnmente es conocido como el futuro.

Para esta etapa del ritual, los participantes ya poseen el conocimiento de su pasado, otorgado por el relato del *Éxodo*; y tras la *motzi-matzá* comieron el fragmento del pan que quedó en el plato, el cual representaba precisamente a ese trozo de tiempo ya conocido, una vez hecha la fragmentación simbólica del mismo.

En otras palabras, lo que hicieron los participantes al consumir este fragmento del pan fue construir una representación simbólica de la acción de incorporar en su interior el pasado que conocen, y cuyo recuerdo no se debe perder, por medio de la acción literal de comer esta parte de la *matzá*.

Tal representación fue posible gracias a la fragmentación del tiempo, con la cual concluyó la fase de separación y a los significados atribuidos a cada uno de los dos trozos de pan.

Lo que sigue aquí es entonces la incorporación del futuro o mejor dicho de la decisión de alcanzarlo, lo cual en el *tzafun* se representa a través de la búsqueda de este pedazo de pan, que permanece oculto igual que esta parte del tiempo.

En síntesis, la primera separación del espacio sónico del ritual aquí se constituye por la decisión de buscar el futuro desconocido, cuya representación se realiza por medio de la búsqueda del *afikoman*.

Una vez que se encuentra el pan se concluye la fase de separación y comienza un breve periodo liminar, en el cual el regreso al mundo fuera del ritual ya se encuentra muy cerca; puesto que se está sosteniendo de manera simbólica el futuro en la palma de la mano.

Aún desconocido e incontrolable, el futuro forma parte de una misma línea de tiempo. Le debe todas sus características al pasado del que surge; por ello la fragmentación no puede durar por siempre, la unión entre ambos debe ser reestablecida.

Antes de llevar a cabo la unificación es indispensable partir en trozos el *afikoman*, como se hizo antes con el otro fragmento, para que todos coman del mismo.

Este tiempo en el cual los participantes tienen el futuro (o su representación simbólica) en las manos, pero aún no lo han incorporado en su interior constituye la fase liminar; en la que como señala Turner, los participantes del ritual se encuentran en un estado de completa igualdad y fraternidad.

las relaciones entre neófitos están generalmente presididas por la más plena igualdad y camaradería, siempre que los ritos sean colectivos [...] El grupo liminar es una comunidad o comitiva de camaradas y no una estructura de posiciones jerárquicamente dispuestas. Dicha camaradería trasciende las distinciones de rango, edad parentesco...²⁸⁵

Este estado de igualdad se expresa aquí una vez más por medio de la acción de compartir un alimento, que les brinda identidad; es decir los hace iguales, al recordarles un pasado que tienen en común y al cual le deben sus características presentes. Una vez que todos los participantes tienen en sus manos un fragmento del *afikoman*, proceden a ingerirlo y con ello tiene lugar la fase de agregación.

Este es el momento en el cual se lleva a cabo la reunificación simbólica del tiempo. El pan que fue cortado no puede volver a unirse, el corte es irreversible. No obstante, sólo en el interior de cada uno de los individuos, participantes del ritual, es donde podrán volver a estar juntos; puesto que no es en una realidad exterior donde se sitúan el pasado y el futuro, sino en el interior de los integrantes de una colectividad.

Al respecto es importante no olvidar que la cultura es precisamente “la memoria

²⁸⁵ Victor, Turner, *La selva...*, p. 111.

común de la humanidad o de colectivos más restringidos nacionales o sociales”²⁸⁶.

Es entonces la fragmentación simbólica del tiempo un medio al cual se recurre en el ritual, para realizar la instrucción referente al pasado y en concreto al origen del pueblo judío. En otras palabras, el pasado es separado del futuro, para ser examinado con mayor detenimiento y finalmente ser reintegrados juntos en el interior de cada individuo.

Una vez que se ha consumido el *afikoman*, se ha reunificado el tiempo y con la prescripción de no consumir ya más alimentos después de él, queda presente en el paladar la sensación del “pan de la pobreza”; propio de los tiempos de esclavitud, con la finalidad de que su recuerdo perviva en el futuro.

En el *tzafun* de manera ejemplar es posible apreciar como se atan los cabos sueltos; es decir, de que forma los significados de cada etapa, acción y elemento del ritual se construyen a partir de su relación con otros signos y partes del mismo, configurando así procesos en los cuales adquiere su sentido el texto.

Este “ligamen interno” integrado por las “articulaciones del texto” del que hablaba Jorge Lozano aparece aquí perfectamente visible. Por ejemplo, cada etapa del proceso *postliminar* de paso, compuesto por el *Tzafun*, no puede siquiera entenderse, sin las acciones ejecutadas en las fases anteriores; como fueron el *yajatz* y la *motzi-matza*.

Una vez terminado el postre, se ha completado la fase de agregación y con ella el primero de los dos ritos de paso a recorrer, para retornar al mundo sígnico fuera del ritual. A continuación, se debe dar inicio al *barej*.

En esta parte del *Séder* “Se llena la tercera copa de vino y se dice “BIRKAT

²⁸⁶ Jurij M., Lotman, *Semiótica de la...*, p. 41.

HAMAZON”, la bendición después de comer [...] y se toma esta copa recostado.”²⁸⁷ También “Se llena la última copa”²⁸⁸.

El *barej* se constituye en el ritual como el cierre de un proceso sumamente complejo de transición, el cual debe realizarse por partes. A continuación, se abordará cada una.

Tras consumir el *Afikoman* se llena la tercera copa de vino, sin embargo, esta no debe ser bebida hasta pronunciar la bendición, que es necesario realizar después de la comida, la cual recibe el nombre de *Birkat hamazon*.

Como se ha visto a lo largo de este recorrido sígnico de transición de la esclavitud a la libertad, la acción de bendecir se presenta con un carácter fuertemente separatista; puesto que a través de ella se han efectuado algunas de las separaciones más importantes dentro del ritual.

Aquí, una vez más la bendición va a cumplir la función de representar una separación, que esta vez va a ser del espacio sígnico constituido por el *Séder*. La *Birkat hamazon* se realiza a manera de diálogo, en el cual el padre de familia comienza a recitar la oración y los demás le responden.

SEÑORES MÍOS, DEMOS GRACIAS

(Los demás responden)

BENDITO SEA ETERNAMENTE EL NOMBRE DE DIOS

(El jefe continúa)

CON EL PERMISO DE MIS SEÑORES Y MAESTROS, ADOREMOS A AQUEL DE QUIEN
COMEMOS. (Si son diez los comensales, se dice nuestro dios, se dice “nuestro Dios”.)

(Los demás responden)

BENDITO SEA (“Dios nuestro” si son diez) QUIEN DE LO SUYO COMEMOS Y EN CUYA

²⁸⁷ Abraham I., Bartfeld, *Pesaj Leyes...*, p. 55.

²⁸⁸ *Idem*

Como se ha indicado antes, la bendición es una forma de alabar y agradecer por la existencia de algo, considerado sumamente valioso. Esta vez aquello que es alabado y agradecido es la presencia del alimento; pero todavía más importante la de Dios, que dentro del universo ideológico en el que se construye el ritual, es quien proporciona la comida.

Este agradecimiento a la divinidad puede parecer un elemento evidente dentro de cualquier ritual religioso, sin embargo, no por ello representa un asunto trivial; porque no sólo cumple la función de mostrar la ferviente necesidad del hombre de sentirse protegido por un ser superior. Detrás de esto se encuentra escondido algo mucho más complejo.

Por medio de un rezo dedicado a Dios, los participantes del ritual encuentran la forma de expresar su profundo agradecimiento, hacia algo que sólo está única figura divina puede representar: el monoteísmo. Lo que en realidad se está agradeciendo y alabando a través de esta bendición es la característica, que los ha definido como pueblo desde su origen.

Al respecto es fundamental recordar que para los judíos con esta, la fiesta del *Séder* de *pesaj*, "Se conmemora la independencia nacional."²⁹⁰ Eso es lo que significa para ellos, es su nacimiento como nación. "El 15 de Nisán celebramos la transformación de los esclavos judíos en el pueblo de Israel".²⁹¹

²⁸⁹ Tibor H., Stern, *Hagadah de Pesaj ilustrada...*, p. 35.

²⁹⁰ Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas..." p. 3, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 31 de mayo de 2015.

²⁹¹ Judith, Berinstein, *Polifonías para Pesaj*, The American Jewish Joint Distribution Committee, p.27, consultado en: <file:///C:/Users/familyTM/Music/Canciones%20Elo/polifonias-para-pesaj-judith-berinstein.pdf>, 10 de abril de 2015.

A lo largo de esta investigación se ha podido observar de manera reiterativa la presencia y el papel determinante del monoteísmo, en la conformación del pueblo hebreo; pero sobre todo en su paso de la esclavitud a la libertad. Es a este rasgo cultural al cual le deben su existencia y en última instancia es esto lo que en realidad están agradeciendo, con la oración después de la comida: la existencia del pueblo judío.

Con una unión colectiva sumamente fortalecida fue como los hebreos salieron de Egipto; y de la misma manera salen del ritual de vuelta al mundo sígnico exterior, agradeciendo que tuvieron la oportunidad de compartir una cena en familia y recordar juntos su pasado, al cual le deben la libertad.

Por medio de esta expresión de agradecimiento, los participantes están realizando la conclusión ritual de la cena, reflejo de su decisión definitiva de volver al mundo exterior; y con ello de separarse del ritual, lo cual debe ser refrendado con el consumo de la tercera copa de vino.

Tras tomar la decisión, esta vez de dejar el espacio sígnico del ritual, los participantes deben pasar por un breve periodo liminar más, en el cual es necesario ejecutar una tarea: materializar su elección, mediante una acción concreta. Esto, de la misma manera en que representaron su elección, en un inicio, de separarse del mundo cotidiano. La acción aquí debe ser la misma: beber una copa de vino.

En este punto del ritual se acentúa el carácter colectivo de la liberación, puesto que las primeras dos copas son la expresión de decisiones individuales, que buscan en principio una liberación individual.

En la primera copa, se busca que los participantes refrenden su decisión de participar en el ritual y con ello de separarse físicamente del mundo cotidiano, en el que de alguna manera se sienten esclavos. Esta elección proviene de las

características particulares, de la vida de cada participante y por lo tanto es una elección profundamente individual.

En la segunda copa se pretende que los individuos se muestren compasivos por el sufrimiento de otros, incluso si se trata de enemigos. Esta es de nuevo una elección personal, la evidencia de un aprendizaje adquirido de manera individual, que constituye una característica fundamental de los hombres libres.

Las dos primeras copas, es importante recordar, representan respectivamente la liberación física y espiritual; mientras que la tercera alude ya a una de carácter colectivo, que sólo es posible después de haber alcanzado las primeras dos.

Cada forma de liberación tiene una manera distinta de alcanzarse. La física se obtiene por medio de la decisión de abandonar Egipto: “el lugar donde no hay que estar”. La segunda mediante la elección de realizar un cambio interior.

Con la siguiente copa lo que se elige esta vez es fortalecer la unión colectiva, basada en la liberación otorgada por una única figura divina. Después de todo: “La tercera copa simboliza la creación de un pueblo libre inmune a toda posibilidad de esclavitud”²⁹².

Debido a esto, la bendición adquiere aquí una importancia fundamental, puesto que con ella se redirigen los significados directamente a la figura de Dios, es decir del monoteísmo; y para refrendar este agradecimiento por su existencia, ya no con palabras, sino con una acción, se bebe la tercera copa.

Dicho de otro modo, el consumo de esta copa aparece como un breve periodo

²⁹² *Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...* p. 6, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en: http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf, 10 de abril de 2015.

liminar, porque aquí los participantes se encuentran en un punto entre la liberación individual y la colectiva; la cual sólo es alcanzada hasta que cada uno confirma su decisión de alabar y fortalecer el monoteísmo, dador original de su identidad.

Una vez consumida la tercera copa, se debe beber una cuarta, con la cual se culminan los cuatro pasos de la liberación y con ellos se completa de manera definitiva la agregación al estado de libertad.

Para terminar este proceso de paso, los participantes deben refrendar una segunda vez su devoción por el monoteísmo; así como su elección de mantenerlo y fortalecerlo, y con él a la identidad judía. El significado de esta copa se constituye como la expresión simbólica, del objetivo atribuido a la libertad dentro de esta tradición y para explicarlo es preciso remontarse a los Diez mandamientos.

En el capítulo 1 se expuso que el primero de ellos consiste en ser fiel a la creencia en un solo Dios. Al respecto Judith Berinstein expone la siguiente explicación:

Los rabinos explican este mandamiento con la siguiente parábola:

“Es comparable a un rey de carne y hueso que hace su ingreso en una ciudad. Los siervos le dicen: ‘Impártenos tus órdenes’. A esto el rey responde: -¡No! Cuando me acepten como soberano les impartiré mis órdenes. Porque si no me reconocen como soberano, ¿cómo es que van a cumplir mis órdenes?”(Mejilta, Itró 6)²⁹³.

Como se ha visto a lo largo del ritual, y en especial en las cuatro copas, la toma de decisiones juega un papel fundamental en el proceso de liberación; ya que, sin la capacidad de elegir, no se puede hablar de un estado de libertad.

²⁹³ Judith, Berinstein, *Polifonías para Pesaj*, The American Jewish Joint Distribution Committee, p. 3, consultado en: <file:///C:/Users/familyTM/Music/Canciones%20Elo/polifonias-para-pesaj-judith-berinstein.pdf>, 10 de septiembre de 2015.

Es en principio la decisión de participar en el ritual, lo que le da vida al mismo y posteriormente su ejecución depende en cada momento de la toma de ciertas elecciones, realizadas por los participantes. Lo mismo pasa con los Diez mandamientos.

Son los siervos los que, en primera instancia, deben elegir al rey como soberano.

El primer mandamiento, pues, es que seamos libres.

El ser que precede al hacer (o no hacer): sólo siendo libres podremos elegir cumplir con los nueve mandamientos restantes.²⁹⁴

Es entonces la libertad de manera paradójica un mandato divino, o en otras palabras de la tradición, de la colectividad representada en la figura del monoteísmo, de la Estrella de David, que busca dejar la huella de su brillo en cada conciencia individual.

El control que por medio del ritual ejerce lo social sobre lo individual se torna aquí absoluto, gracias sobre todo a su invisibilidad. El ritual sería en este sentido el instrumento idóneo para la incorporación-naturalización de normas, códigos clasificaciones, haciendo del cuerpo social una presencia permanente en cada cuerpo individual (Douglas).²⁹⁵

Así, disfrazado con la figura de Dios, es el colectivo el ser que realmente recibe la alabanza y quien busca perpetuar su existencia, por medio de la ejecución del ritual, construyéndolo de tal forma que su esencia quede impregnada en cada individuo; para que el brillo de la estrella de David se refleje por siempre en el actuar individual.

La cuarta copa presenta una importancia fundamental, porque a través de su significado se expresa en el *Séder*, la idea de que la libertad no es benéfica per

²⁹⁴ Judith, Berinsein, *Polifonías para Pesaj*, The American Jewish Joint Distribution Committee, pp. 3-4, consultado en: <file:///C:/Users/familyTM/Music/Canciones%20Elo/polifonias-para-pesaj-judith-berinsein.pdf>, 10 de septiembre de 2015.

²⁹⁵ Andrés, Ortiz-Oses, Patxi, Lanceros, *Diccionario de la existencia...*, p. 507.

se; sino porque cumple con un objetivo.

En este último proceso de paso ejecutado dentro del ritual, ha sido posible apreciar una especie de incremento en la aparición simbólica de la colectividad, representada por medio del monoteísmo.

Esta mayor presencia simbólica tiene que ver precisamente con darle un propósito a la liberación. Dicho fin desde la bendición recitada, hasta la bebida de la cuarta copa se ha dirigido cada vez con más fuerza a la preservación de la identidad judía.

La tradición, representada por la figura de Dios, exige a su pueblo que sea libre, para que entonces pueda elegir preservar su propia existencia. Así se cumple con la finalidad eminente del ritual, señalada por Émile Durkheim de darle vida a un ser colectivo, con el cual los individuos sostienen una mutua dependencia.

Al respecto el sociólogo francés señalaba como “la verdadera función del ritual: <<recrear periódicamente un ser moral del cual dependemos, así como él depende de nosotros; pues bien, este ser existe: es la sociedad>>²⁹⁶.

Tras consumir la cuarta copa se llena la copa del profeta Elías, de la cual ningún participante debe beber, como señal de que aún se le espera y con él a los tiempos mesiánicos. Tras esto se entonan algunos cantos de alabanza a Dios y finalmente se concluye el *Séder* con las siguientes palabras:

“¡Le Shaná Habaá Birushalaim!”
“¡El año que viene en Jerusalem!”²⁹⁷

²⁹⁶ Rodrigo, Díaz Cruz, *Archipiélago de rituales...* p. 101.

²⁹⁷ Judith, Berinstein, *Polifonías para Pesaj*, The American Jewish Joint Distribution Committee, p. 41, consultado en: <file:///C:/Users/familyTM/Music/Canciones%20El/polifonias-para-pesaj-judith-berinstein.pdf>, 10 de septiembre de 2015.

Hasta aquí se ha realizado la disección de la fase general de agregación, descomponiéndola en los diferentes procesos y etapas que en ella tienen lugar y abordando cada uno de ellos. Esto siguiendo el modelo de Arnold Van Gennep, para el estudio de los rituales de transición.

Aquí concluye la fase general de agregación del ritual, con todos los procesos postliminares de transición que conllevó y con ella culmina también el rito de paso completo de la esclavitud a la libertad. Este recorrido sígnico realizado por los participantes, en la búsqueda por fortalecer y mantener la identidad colectiva que los constituye.

De la misma manera que en las etapas anteriores, una vez diseccionada la fase de agregación y descompuesta en sus procesos constitutivos, es posible apreciar de mejor manera el material sígnico que la conforma, así como los significados que oculta.

Debido a esto es posible proceder a continuación, a señalar la presencia discursiva de la necesidad de experimentar una sensación de control, como se hizo con la separación y el margen, pero esta vez con la agregación.

4.4 Yo te ordeno que nunca me olvides: el ser colectivo

Dentro de la fase de agregación son dos las partes en las que se puede apreciar mayor aparición de esta necesidad, a través de un elevado concentrado de reglas, relativo a su ejecución. La primera de ellas está constituida por el consumo del *maror*, que representa uno de los momentos más significativos dentro del ritual.

Se habla aquí de la última inmersión profunda en el estado de esclavitud, antes del alcanzar la libertad. Este constituye el momento en el cual se busca lograr que el recuerdo de este estado se fije de tal forma en los individuos, que aun saliendo del ritual no olviden su esclavitud en Egipto.

Por ello se vuelve de fundamental importancia controlar hasta el más mínimo detalle, de la forma como debe proceder esta inmersión; para lo cual se han establecido las siguientes reglas:

- Son sólo cuatro hierbas las que pueden ser utilizadas como *maror*.
- La más recomendada, para usarse como *maror* es la lechuga.
- Es sólo un pequeño trozo de hierba el que debe ser consumido por cada participante.
- El *maror* debe ser masticado y no tragado.
- El *maror* se debe masticar sumamente despacio.
- El fragmento de hierba se debe ingerir por completo, no debe permanecer ni un solo pedazo.
- Los participantes deben tomarse su tiempo, para terminar de consumir el *maror*.
- La hierba se debe remojar en *jaroset*.
- El *maror* no debe permanecer mucho tiempo sumergido en el *jaroset*.
- Se debe sacudir el exceso de *jaroset* que pueda haber en el *maror*.

- Para la elaboración del *jaroset* se deben emplear las siguientes frutas picadas: manzanas, higos, dátiles, nueces y granadas.
- Las frutas picadas se deben mezclar con vino.
- A las frutas picadas se les deben agregar productos como: canela, miel y harina.
- Antes de consumir el *maror*, se debe pronunciar la correspondiente bendición.
- Los participantes no deben reclinarse al momento de consumir el *maror*.

El control de esta inmersión en la sensación amarga de la esclavitud busca ser absoluto, para lo cual se ha establecido antes que nada un número restringido de hierbas, que pueden ser empleadas para desempeñar esta función.

Como fue visto en el capítulo uno, de acuerdo con la *Mishna* (la ley oral), las hierbas que pueden ser empleadas como *maror* son: lechuga, achicoria, achicoria salvaje y harbaina. Esto se debe a que únicamente el sabor que ellas despiertan ha sido aceptado, como el suficientemente amargo, para producir la sensación que se busca despertar en los participantes.

Sin embargo, de todas ellas, la lechuga presenta un carácter muy especial, por ser dulce al inicio e irse amargando. Este recorrido gustativo de lo dulce a lo amargo es la representación signífica más completa y fidedigna del proceso al cual se quiere evocar; puesto que así se desarrolló la estancia en Egipto.

A lo largo del ritual ha sido posible notar que, hasta antes de la cena, la ingesta de alimentos se encuentra regida por la limitación, característica propia de la esclavitud. Cuando los hebreos fueron esclavos en Egipto sufrieron hambre, no tenían mucho que comer y lo poco que tenían debían compartirlo.

En recuerdo a esta situación, y buscando fomentar la fraternidad, del *maror* se debe consumir sólo un pequeño pedazo; pues este es el momento dedicado a

sentir la esclavitud, a probar su amargura y por lo tanto no hay lugar aquí para la abundancia de alimento.

Sin embargo, este trozo, aunque pequeño, es muy significativo y por ello los participantes deben darse el tiempo suficiente para consumirlo. Con esta finalidad, se ordena que el *maror* no puede ser tragado.

Aunque el pedazo de hierba sea pequeño, este no debe pasarse de un bocado; puesto que así se arruinaría toda la intención de la actividad. La prescripción lo resuelve entonces, indicando que la hierba debe ser masticada y no tragada.

No obstante, no es suficiente con masticar la hierba en lugar de tragarla; sino que además esto debe realizarse sumamente despacio. La intención es que los participantes puedan sentir en sus paladares las características, por las cuales esta verdura fue cuidadosamente elegida.

A pesar de que el consumo debe realizarse muy despacio, el trozo de hierba debe consumirse por completo. Este es también un motivo, de carácter más práctico, de que el trozo sea pequeño; es decir que pueda ser masticado muy lentamente, pero consumido en su totalidad y que esto no implique una cantidad de tiempo desmesuradamente larga.

El trozo de hierba debe consumirse por completo, puesto que significa el recuerdo de la esclavitud, se constituye como el objeto material que lo representa y por medio del cual pasará a formar parte del interior de cada uno de los individuos.

A continuación, aparece la indicación de remojar el *maror* en *jaroset*, con el objetivo de estimular una fusión sensitiva del gusto y la vista; sin embargo al respecto es importante aclarar que la hierba no debe sumergirse por completo en la mezcla, ni por mucho tiempo.

La incorporación del *jaroset* representa más que nada un complemento visual a la experiencia gustativa, y aunque por medio de su textura también propicia una sensación en el paladar, el sabor que aquí realmente importa es el de la amargura del *maror*; por lo cual se debe tener mucho cuidado, para que este no se pierda con el *jaroset*.

Para evitar lo anterior, la prescripción señala que el *maror* sólo debe ser remojado; es decir apenas debe entrar en contacto con la mezcla y esto a diferencia del consumo de la hierba, sí debe realizarse rápidamente.

La importancia de conservar el sabor amargo del *maror* es tal que no basta con separarlo velozmente del *jaroset*; sino que todavía después de esto se debe sacudir el exceso del mismo, que haya podido quedar sobre la hierba.

No obstante, para que el *jaroset* sea apto de consumirse en este momento del *Séder* debe cumplir, al igual que el *maror*, con ciertas características; las cuales se le deben proporcionar en su proceso de elaboración.

El *jaroset* debe ser preparado de manera obligatoria, con las siguientes frutas picadas: manzanas, dátiles, higos, almendras y nueces. El motivo de esta prescripción se encuentra en el significado otorgado a estos frutos en la literatura bíblica.

En primera instancia es importante no perder de vista que el objetivo del *jaroset* es propiciar una evocación visual, para lo cual la misión fundamental de sus ingredientes es formar un color.

Jaróset: termino [Sic] derivado de *jerés* (lodo, barro). Es una mezcla de manzana, nuez, dátil y otros frutos (todo ello molido), a la que se añade canela, vino, miel y harina de *matzah* hasta conseguir una pasta que, por su color rojizo y contextura densa recuerda la arcilla y la argamasa que los esclavos hebreos se vieron

obligados a amasar para fabricar ladrillos (cf. Éxodo 1,14).²⁹⁸

Es pues la misión fundamental de los frutos empleados, y de los productos que les son agregados, la de otorgar al *jaroset* la apariencia necesaria, para que pueda evocar al producto del trabajo forzado; es decir los ladrillos de las pirámides. No obstante, más allá de esto, todos presentan un significado particular en los relatos bíblicos, por lo cuales fueron escogidos.

Sobre los ingredientes, en diversos tratados talmúdicos se habla de su contenido simbólico; así, el vino representa la sangre de los niños varones israelitas que el Faraón ordenó asesinar (cf. Éxodo 1,22); los diversos frutos utilizados (higos, granadas, nueces, dátiles, manzanas) son los que figuran en el *Cantar de los cantares* designando a la Amada (que no es otra cosa que Israel).²⁹⁹

Después de sacudir el exceso de *jaroset* del *maror* es obligatorio recitar la correspondiente bendición, antes de consumirlo: “Bendito Seas Señor Dios Nuestro, Rey del Universo, que nos santificaste con tus preceptos, y nos ordenaste comer Maror.”³⁰⁰

Por medio de la acción de bendecir el *maror*, los participantes del ritual crearon una manera de dar gracias, incluso por la experiencia de la esclavitud; porque como ha sido visto, la libertad necesitó de ella para poder originarse.

Tras recitar la bendición, el *maror* se consume finalmente y en este momento aparece una prescripción más, la de comerlo sin inclinarse; porque en este momento absolutamente nada debe aludir a la libertad y como se expuso en el capítulo 1, esta posición es un signo de ella.

Hasta aquí se ha observado en qué medida el consumo del *maror* con *jaróset*

²⁹⁸ Sobrado, J. A., *la tercera noche...*, p. 27.

²⁹⁹ *Ibidem*, pp. 27-28.

³⁰⁰ David, Sharbani, *Hagada de Pesaj ilustrada...*, p. 69.

está controlado por las reglas, en cada mínimo detalle. La necesidad del hombre por controlar situaciones, que le resultan importantes se presenta en esta parte del ritual con claridad y fuerza.

A continuación, será analizada otra de las partes del proceso general de agregación, en la cual la aparición de un mayor concentrado de reglas permite apreciar de mejor manera, esta necesidad del hombre por controlar determinadas situaciones.

Como se mencionó anteriormente, el *Tzafun* es una de las partes del ritual que presenta mayor grado de signicidad, situación constatable por medio de la presencia de una numerosa cantidad de reglas, creadas entorno a su ejecución. A continuación, se enlistan dichas prohibiciones y prescripciones.

- Cuando la cena termina, el *afikoman* ya debe estar escondido.
- La búsqueda del *Afikoman* debe ser realizada por los niños.
- Se debe otorgar un premio al niño que encuentre el *afikoman*.
- Una vez encontrado, el *afikoman* se debe entregar al padre de familia, nadie más puede recibirlo.
- El *afikoman* debe ser partido en trozos pequeños.
- Cada trozo del *afikoman* partido debe ser del mismo tamaño.
- Todos los participantes deben comer del *afikoman*.
- El trozo de pan oculto debe consumirse hasta el final.
- Antes de consumir el postre se deben recitar unas palabras
- El *afikoman* se consume recostado.
- No se debe probar ningún alimento sólido después del *afikoman*.
- El ritual no puede terminarse sin el consumo del *afikoman*.

Antes que nada, para que la búsqueda de este postre y su consumo se puedan realizar de manera controlada, aparece la indicación de haber ocultado ya el pan, en el momento en que la cena termina.

Tras partir la *matzá* durante el *yajatz*, el padre de familia debe esconder el pan; sin embargo, no se especifica el momento en el cuál debe hacerlo, sólo que debe ser antes del término la cena.

Esta falta de especificidad en la prescripción se debe a que nadie debe darse cuenta del momento, ni de lugar en el cuál fue escondido el *afikoman*. En otras palabras, el pan no está oculto sólo para los niños, sino para todos. Por ello la *matzá* debe ser guardada con mucho cuidado.

Por cumplir la función de representar el fragmento del tiempo desconocido para todos (el futuro), el momento en que el *afikoman* es encontrado debe significar, igualmente para cada uno, un momento de sorpresa. Por este motivo el desconocimiento de su ubicación es obligatorio.

A través de esta, en apariencia sencilla, dinámica lúdica se construye dentro del ritual una forma de representar la búsqueda de un pueblo por su futuro, valiéndose de una serie de sustituciones.

Ya que tanto del futuro como del pan solamente hay uno, no todos pueden realizar la búsqueda y mucho menos el hallazgo; por ello así como el pan representa el futuro, los niños que juegan representan al pueblo judío, que pone toda la esperanza de este futuro en manos de su descendencia. Por este motivo se esmeran tanto en prepararla, por medio del conocimiento de su pasado.

Debido a estas sustituciones, aunque no todos los participantes del ritual buscan el *afikoman*; todos alcanzan el futuro escondido, por medio de los niños. De la misma manera que en la historia, aunque no todos estén presentes en el futuro, todos, como pueblo, alcanzan el mañana a través de su descendencia.

Al buscar y sobre todo encontrar el *afikoman*, los niños están realizando a nivel simbólico una hazaña importante, que como tal debe ser premiada. El regalo

otorgado al infante, que encuentra el *afikoman*, no constituye sólo un mecanismo para capturar su interés; sino la recompensa por darles a todos la esperanza del futuro, por medio de la preservación del ritual que le ha sido transmitido.

En otras palabras, aquí tiene lugar una representación más. Los niños que al jugar representan al pueblo judío buscando su futuro, se encuentran representados a su vez por el infante particular que logra encontrarlo. Esto debido a que sólo hay un pan y por lo tanto sólo uno puede encontrarlo. De igual manera todos los participantes forman parte de un solo pueblo, que debe alcanzar el mismo futuro, y es esta búsqueda única aquello representado mediante el juego.

Una vez encontrado el *Afikoman*, este debe ser entregado solamente al padre de familia. Esta función le ha sido asignada por la tradición, debido a que en su figura se concentran las cualidades necesarias, para guiar la ejecución del ritual.

El oficiante del *Séder* también se constituye como un símbolo. Así como el niño ganador del juego representa a la descendencia del pueblo judío, el *Baál Haséder* representa la ascendencia; es decir a las generaciones anteriores, que antaño fueron instruidas y están preparadas para preservar el ritual.

Una vez que el dirigente recibe el *afikoman* debe partirlo en trozos pequeños, cuidando que todos sean del mismo tamaño, de modo tal que cada participante alcance a comer del mismo pan.

Esto se hace no solo para evocar escasez y pobreza, sino también porque el futuro (simbolizado por el pan) sólo es uno, para un mismo ser colectivo. Por lo tanto, todos deben comer del mismo pan, puesto que están restableciendo dentro de ellos mismos la unión de una misma línea de tiempo; es decir están incorporando en su interior el mismo futuro.

Los trozos de pan entonces deben ser pequeños, para que alcancen y tienen

que tener el mismo tamaño; porque todos, sean ascendientes o descendientes, fueron como pueblo, esclavos en Egipto y sufrieron como tal las mismas carencias.

Después está la prescripción de comer el pan escondido al último. El consumo de este alimento es el vestigio sónico que queda del sacrificio del cordero. En otras palabras, comerlo equivale a nivel simbólico a devorar este animal; por eso debe ingerirse hasta el final y sin él no se puede terminar la cena en términos rituales.

Aparece aquí entonces que este postre se consume al término del rito, porque igualmente en la antigüedad se ingería al último el cordero pascual.

En otras palabras, las reglas en este punto dirigen los significados directamente a la figura del cordero. Aquí es necesario hacer alusión al capítulo 3, donde se expuso ampliamente la relevancia decisiva de la acción ejecutada, por parte de los israelitas de sacrificar al cordero; al ser este sagrado para los egipcios.

Fue esta acción la que dentro del relato se constituyó como la prueba decisiva, para alcanzar la libertad. Pues bien, todo lo que significó el sacrificio del cordero en la historia de la liberación, encontraba antaño su expresión en el ritual, por medio de la reproducción anual del sacrificio; sin embargo, al perderse esta práctica, todo el peso simbólico de su figura cayó sobre el *afikoman*, que ahora conservaba dentro de sí toda esta carga significativa.

Este último significado del *afikoman*, como representación del cordero, debe ser conocido por todos y por lo tanto abiertamente señalado. Para ello se estableció la prescripción de recitar las siguientes palabras antes de consumirlo: “En conmemoración del sacrificio de Pesaj (102), comamos hasta que estemos

saciados.”³⁰¹

Tras decir lo anterior, el *afikoman* debe ser consumido por todos los asistentes, de manera reclinada, al ser esta la posición propia de los hombres libres.

Por último, se encuentra la indicación de no consumir ningún alimento, después de haberse terminado este pan. Esto con la finalidad de conservar en la boca el sabor del “pan de la pobreza”, para de esta manera no olvidar que la esclavitud sigue estando presente en muchas partes del mundo; y hasta que no se erradique completamente, la libertad no podrá ser alcanzada del todo.

Hasta aquí se ha visto en qué grado, las prescripciones establecidas moldean y permiten controlar la forma cómo se lleva a cabo esta dinámica lúdica, así como el posterior consumo del postre; debido a la importancia que presenta en terreno sónico esta parte del ritual.

A través de este apartado se ha podido contemplar de qué manera el ser colectivo se vale de la tradición y las reglas, para pelear con uñas y dientes por la preservación de su propia existencia; y sobre todo cómo grita con fuerza en cada elemento de este ritual, a los individuos que lo conforman: “No me olvides”.

A lo largo de este capítulo se ha diseccionado esta vez la fase general de agregación del ritual completo, descomponiéndola en los distintos procesos y etapas que la constituyen. Tras ello fueron identificados también los procesos postliminares, con mayor presencia discursiva de la necesidad de control, expresada en el texto mediante un importante concentrado de reglas establecidas para su ejecución.

A continuación, después del detallado recorrido sónico aquí mostrado, serán presentadas las conclusiones de este trabajo; a las cuales se llegó tras el

³⁰¹ J. A., Sobrado, *la tercera noche...*, p. 56.

minucioso análisis de la estructura y significados, que componen este ritual, abordado aquí a manera de texto.

CONCLUSIONES

Hemos llegado al final del recorrido sígnico propuesto por este texto políglota, durante el cual se presentó una profunda transformación: la del esclavo en hombre libre.

Tras la minuciosa disección de este discurso, con forma de ritual, fue posible examinar como ocurrió este profundo cambio a nivel simbólico y para realizar el análisis fueron de especial importancia los conceptos de texto, símbolo y ritual.

El primero aportado por Jorge Lozano, con base en la propuesta teórica de Lotman permitió desentrañar los mensajes escondidos en este ritual, ya que hizo posible vislumbrarlo como una obra escrita, capaz de comunicar un sin fin de cosas y que para hacerlo se vale de un lenguaje complejo.

En otras palabras, reconoce la capacidad comunicativa del *Séder*, es decir su potencial para estructurar y transmitir contenidos, como ideas y emociones mucho más allá del terreno verbal; y al hacer esto contribuye a poner el énfasis en lo que dice el ritual y en cómo lo dice, esto era lo importante aquí y para descifrarlo a detalle también fue esencial el concepto de símbolo de Carl Jung.

A través de los símbolos empleados en el *Séder* fue como se descubrieron los mensajes transmitidos por él como texto, mediante la búsqueda del doble significado de los múltiples objetos, acciones y demás elementos comunicativos de los que se vale este ritual.

Fue en la doble acepción otorgada a muchos de ellos donde se hallaron los contenidos más profundos y trascendentales que presenta el rito, no se encontraban a la vista, fue necesario indagar para descubrirlos y el término de

símbolo permitió escarbar más hondo y observar mucho más allá del significado inmediato de los componentes del *Séder*.

En cuanto a la definición de ritual expuesta por Olatz González Abrisketa en el *Diccionario de la existencia* constituyó el concepto central de este trabajo. Todo aquí se sentó sobre la apreciación del ritual como una experiencia ejemplarmente emotiva y significativa.

El ritual es mucho más que una serie de acciones rígidas es la experiencia que estas dejan, la vivencia que las personas experimentan, la que les llena y por ello no dejan de repetir; la cual debe cumplir con dos requisitos, porque no cualquier experiencia constituye un ritual, que son: alojar tanto sentimiento como significación y lograr que estos confluyan de una manera sin igual.

Como explicaba Turner, los rituales por un lado llenan de emociones a sus participantes y por otro construyen significados, conjuntando de tal manera ambas cosas en una sola experiencia, que permita cargar de emociones a estos significados, al mismo tiempo que otorga precisamente significado a las emociones que al principio no lo tienen.

La visión del ritual como una experiencia de tales características permitió realizar el análisis precisamente sobre lo que se quería estudiar: la estrecha relación entre el intercambio comunicativo y las necesidades humanas, al juntar los dos en una misma vivencia, en la cual es posible observar cómo este profundo vínculo incide en que una comunicación perdure en el tiempo.

Una vez expuesto esto, serán presentadas las conclusiones a las cuales se llegó tras el análisis, en un cuadro comparativo con las ideas que lo orientaron al principio. El trabajo se enfocó en cumplir los objetivos y en comprobar la hipótesis, todo para responder a la pregunta de inicio; sin embargo, cada objetivo se redactó

con base en una idea inicial, por lo que el cuadro presentado a continuación se divide en tres columnas.

Ideas iniciales	Objetivos	Conclusiones finales
Los rituales también deben ser estudiados desde el terreno de la comunicación, no solo desde la antropología.	Abordar el estudio de los rituales desde una perspectiva comunicacional	Los escenarios en los que se efectúa la comunicación primera no deben ser estudiados solo por antropólogos.
La cultura judía ha ejercido una gran influencia en el mundo occidental.	Exponer a través de un caso concreto la influencia de la cultura hebrea en el mundo occidental y la importancia de estudiarla más.	<p>El <i>Séder de pésaj</i> es un texto que ha marcado de manera decisiva múltiples influencias discursivas, que como sociedad hemos recibido.</p> <p>La influencia judía se encuentra incluso a nivel de la lengua.</p> <p>Su influencia va más allá del mundo religioso.</p>
La conjunción del estudio de elementos universales y locales es un factor clave para que las culturas se puedan comunicar entre si.	Conjugar el estudio de elementos universales y locales para la creación de puntos de diálogo, ¿qué necesitan las culturas para comunicarse entre si?	<p>El <i>Séder</i> es un texto que puede contribuir a la comunicación entre diversas culturas.</p> <p>El estudio conjunto de similitudes y diferencias puede contribuir mucho</p>

		<p>a la comunicación entre culturas, pero tiene grandes limitaciones y para ampliar sus alcances se debe incluir el estudio de las necesidades humanas.</p>
<p>La comunicación permanece en la medida en que es capaz de satisfacer una necesidad.</p>	<p>Exponer y analizar un ejemplo de cómo es que una determinada comunicación perdura en la medida que cubre una necesidad.</p>	<p>La permanencia de una comunicación no es algo monofactorial, sino que son muchos los elementos que se deben contemplar, para determinar su subsistencia; pero la satisfacción de necesidades es un factor decisivo.</p> <p>La necesidad de control no es solo un elemento presente en mayor o menor medida en algunos momentos del ritual, sino que ella determina desde un inicio como está construido.</p> <p>El cubrimiento de una necesidad no ocurre de</p>

		manera aislada, sino que se relaciona con la satisfacción de otras.
Hipótesis inicial		Conclusión final
Es la sensación de control sobre el estado de libertad que produce la ejecución del ritual el elemento subyacente que ha hecho perdurar al <i>Séder de pésaj</i> .		La sensación de control sobre el estado de libertad que produce el ritual ha hecho perdurar al <i>Séder</i> , pero solo porque satisface otras necesidades.
Pregunta inicial		Conclusiones finales
¿Qué se necesita para que una comunicación perdure en el tiempo?		La respuesta es inabarcable con una sola investigación, pero el estudio de la satisfacción de necesidades en terreno simbólico es clave para entender por qué una comunicación perdura en el tiempo. Es necesario estudiar la comunicación fuera de los medios tecnológicos, para responder esta pregunta.

Como se puede apreciar en el cuadro las ideas iniciales se mantuvieron tras la investigación, sin embargo, la mayoría fueron ampliadas y precisadas; es decir no eran falsas, pero sí presentaban limitaciones importantes.

Respecto a la primera, a lo largo de la historia los rituales han sido mayormente estudiados desde la antropología, no obstante, constituyen escenarios comunicativos muy ricos, puesto que permiten la presencia y conjunción de múltiples lenguajes, es decir explotan al máximo las facultades comunicativas de las personas.

En ellos no existen límites, caben las palabras, los objetos, posturas, gestos, acciones, repeticiones, omisiones; se vale de todo, por lo que es fundamental que tanta riqueza comunicativa sea estudiada también por comunicólogos.

Al alojar los rituales tantos tipos de lenguajes y lograr no solo que convivan, sino que tengan coherencia entre sí para emitir mensajes complejos, han demostrado además de su enorme capacidad expresiva un gran potencial organizador, que permite considerarlos como textos políglotas y el *Séder de pésaj* es un magnífico ejemplo de todo esto.

Durante el trabajo se observó cuantas cosas puede decir el *Séder* a través de las conexiones entre sus signos, las cuales generan entre si sentido discursivo. Abordar este ritual como texto permitió: 1. Observar la interdependencia entre sus signos, 2. Identificar la presencia de patrones en su composición, 3. Vislumbrar vinculaciones recurrentes.

Estas acciones permiten entender más el ritual. Por ejemplo, el significado de las cuatro copas de vino como un proceso de liberación colectiva, solo se puede percibir por la dependencia mutua entre los significados de cada copa como signo, o el caso del *jametz* y la *matzá*, que requieren del otro para que su significado sea entendido del todo. Es decir, para comprender a fondo el ritual es necesario examinar la dependencia entre el significado de sus signos, puesto que muchos de ellos no son entendibles por separado.

Mediante el análisis se observó también la clara presencia de patrones, los cuales ejercen una función comunicativa, tal es el caso de los segmentos *kidush-urjatz* (bendición-lavarse las manos) y *rojza-motzi-matzá* (lavarse las manos-bendición), los cuales muestran el mismo proceso, pero invertido.

Con el primero inicia la separación, con el segundo la agregación y con esta inversión del orden de las acciones se representa un regreso discernido al mundo,

pero no al mal instinto; es como si se contara una historia en la cual alguien decide separarse del mundo, purificarse para entrar a un lugar sagrado, permanecer un tiempo ahí, purificarse una vez más para salir y tras ello elige volver al mundo, pero dejando atrás ciertas cosas.

O los casos del *karpas* y el *maror*, en los cuales se prepara y consume un alimento con sabor amargo, mostrando con ello a nivel simbólico un pasaje en el que alguien experimenta un recuerdo de que alguna vez fue esclavo. En otras palabras, los patrones observados forman segmentos narrativos, los cuales dotan al ritual de un carácter fuertemente cíclico, en el que constantemente se están iniciando y terminando procesos internos de cambio que son los que permiten la transformación completa.

El papel comunicativo de la repetición en el *Séder* también permitió ver tres vinculaciones recurrentes: separación-bendición, liminalidad-preparación y agregación-evidencias, ya que así eran representadas de manera constante en el ritual las fases de la transición, las cuales permiten entender de mejor manera lo que dice el texto.

Por ejemplo ¿cómo se lleva a cabo la separación? Construyendo un lugar especial en el que alguien se pueda preparar, para adquirir ciertas cualidades que le permitan transformarse y al término de su preparación poder realizar pruebas que muestren las evidencias de un cambio. Así es posible ver como el *Séder* no solo presenta un carácter discursivo, sino también narrativo, es decir cuenta una historia.

Estos hallazgos son el resultado del análisis efectuado, más que sobre un ritual sobre un texto políglota. Poner el énfasis en el estudio de aquello que se comunican las personas a través de los objetos que utilizan, las posturas que adoptan, las acciones que realizan, las cosas que omiten, las que repiten, puede contribuir mucho a un entendimiento más profundo de los rituales.

Todo ello es comunicación primera, la misma que acompañó al hombre en su proceso evolutivo y la cual perdura hasta nuestros días, aunque parezca eclipsada por los medios tecnológicos y si ya se ha creado una licenciatura exclusiva para estudiar los procesos comunicativos ¿por qué centrarla en la tecnología de masas? ¿Por qué dejar el estudio de los rituales solo a los antropólogos?

En cuanto a la segunda idea inicial es posible que parezca evidente, después de todo la tradición judeo-cristiana es uno de los pilares formadores de occidente y a pesar de eso, ¿quién conoce el *Séder* de *pésaj*? ¿Quién se ha interesado en estudiarlo y en hacerlo desde el terreno de la comunicación?

Aunque no lo practiquemos, el ritual del *Séder*, y en general la tradición de la Pascua, tiene mucho que ver con todos nosotros (como integrantes de una cultura conquistada, católica y globalizada), con nuestro pasado histórico y las influencias discursivas que como sociedad hemos recibido y seguimos recibiendo de culturas extranjeras.

La influencia se inserta desde una estructura dicotómica de pensamiento, que tiende a dividir las cosas en buenas y malas, empezando por la naturaleza del hombre, que en el *Séder* es separada justamente en dos rasgos fundamentales: el buen y el mal instinto.

Como se vio en el capítulo 1, el primero consiste en la voluntad de obedecer a Dios y el segundo es aquello que impide realizar dicha voluntad, idea que presenta gran semejanza con la de la tentación en el pensamiento católico, vista precisamente como algo que aleja al hombre del camino de Dios.

Por un lado, los católicos rezan: “No nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal”, y por otro los judíos exclaman: “Señor del universo: Tú conoces que nuestra voluntad es respetar siempre la tuya. ¿Qué es lo que impide, pues, que

hagamos tu voluntad? De una parte la levadura de la masa (el mal instinto que habita en nuestros corazones)...” (Revísese página 32).

En ambos casos es posible ver como desde el pensamiento religioso, tanto judío como cristiano, el hombre rechaza lo que considera el lado oscuro de su naturaleza, llámese mal instinto o tentación, y lo que quiere es seguir a Dios, pero está expuesto y en cualquier momento puede caer ante su opuesto.

No obstante, en ambas religiones el hombre puede elegir entre seguir a Dios o a la tentación, entre hacerle caso al buen o al mal instinto. En el capítulo 1 se expuso que los judíos llaman santidad a la capacidad de discernir las cosas buenas de las malas, idea que encuentra gran similitud con otro concepto católico: el libre albedrío, visto como la capacidad de elegir el bien o el mal.

La santidad presenta gran importancia en la idea de libertad promovida por el *Séder*, la cual va mucho más allá de librarse de un amo, de dejar un lugar y que, como se vio en el trabajo, se refiere más bien a dejar un estado, a enfrentar un cambio interior, el objetivo es dejar el mal instinto o en otras palabras liberarse de él, dejar de ser su esclavo, idea que tiene gran parecido al planteamiento de San Agustín referente a la tercera forma de libre albedrío.

El autor medieval citado por el filósofo Andrés Winkler Koch, en su trabajo *En qué sentidos se es libre cumpliendo la voluntad de Dios, según San Agustín*, explica que la forma más acabada de libre albedrío consiste en no poder pecar, es decir en liberarse del pecado, y parafraseándolo esto se debe a que el albedrío solo es libre de verdad cuando ha dejado de ser esclavo del pecado.

Una vez más el legado judío se presenta contundente, incluso en la visión de libertad plasmada por una de las plumas más importantes de la filosofía occidental. La influencia judía sin embargo no se limita al campo de las ideas, también aparece a nivel de la lengua, es decir se encuentra inclusive en nuestra

forma de hablar. Tal es el caso de equiparar el pan a todo el alimento en algunas expresiones coloquiales.

En el capítulo 1 se mostraron ejemplos de esto en oraciones hebreas, situación lógica, ya que como se expuso el pan es la base de la dieta judía; sin embargo en México el alimento base es el maíz y aun así es común escuchar expresiones como: “que no falte el pan en la mesa”, “hay que ganarse el pan”, en las cuales este alimento en específico es capaz de representar a toda la comida, aunque el pan no es originario de suelo azteca.

No obstante, la influencia judía no se detiene ahí y se extiende más allá del ámbito católico. Durante el análisis se identificaron dos ideas expresadas constantemente en el ritual, que se pueden observar perfectamente en discursos no religiosos, las cuales son: 1. La importancia de sentir compasión incluso por los enemigos. 2. “Mientras quede una nación oprimida y explotada, en cualquier parte del mundo, el hombre no estará enteramente seguro. La libertad es indivisible.” (Revísese página 149).

La primera aparece constantemente en películas de Disney, en las cuales es frecuente que los protagonistas expresen sentimientos de compasión por sus adversarios. Tal es el caso de las cintas: *Pocahontas*, *El rey león*, *La bella y la bestia*, *Tarzán*, entre otras. La compasión por el enemigo también guía las acciones de personajes como: Superman, Batman, Spider-Man y Flash.

No obstante, esta idea también se puede apreciar en cintas con temáticas diversas, por ejemplo: *El puente de los espías* de Steven Spielberg, *Invictus* de Clint Eastwood, *El hombre de la máscara de hierro* de Randall Wallace, toda la saga de *Karate Kid* de John G. Avildsen, etc.

Por su parte la segunda idea alimenta en la actualidad una gran variedad de discursos, que van desde lo comercial hasta lo político. Algunos ejemplos son: *La*

caída del halcón negro de Ridley Scott, *Rescatando al Soldado Ryan* de Steven Spielberg, *Lágrimas del sol* de Antoine Fuqua, *La ciudad de las tormentas* de Paul Greengrass, *Zona de miedo* de Kathryn Bigelow o toda la saga de *Rambo* de Sylvester Stallone, no obstante, la lista sigue y sigue.

Esta idea también está presente en numerosos discursos dados por los mandatarios de la Casa Blanca, con los cuales se ha justificado más de una intervención de los Estados Unidos de América y de varias potencias en territorio de otros países. Tal es el caso de los discursos dados por George W. Bush respecto a las operaciones *Libertad iraquí* y *libertad duradera* y el que dio para conmemorar el quinto aniversario del inicio de la invasión a Irak.

Con todo esto es posible ver lo lejos que ha llegado y lo cerca que está de nosotros el legado dejado por este texto, cuyas influencias se observan desde discursos marcadamente religiosos, hasta el cine comercial, pasando por la filosofía, el discurso político y hasta el habla cotidiana; por lo que estudiar este ritual y a la cultura judía implica estudiar también a la sociedad contemporánea y la manera como continúa construyendo sus discursos.

Con base en lo expuesto, la segunda idea inicial claramente se mantiene, pero precisando la importancia del *Séder* para que esta influencia se diera, ya que fue a través de su material discursivo como se insertaron múltiples elementos de la herencia judía en otras culturas; por lo que es importante estudiar más este y otros rituales judíos, aunque parezcan ajenos a nosotros.

En cuanto al tercer objetivo específico y la idea inicial que le da vida es importante señalar que, por supuesto, esta investigación no pretende responder del todo a la pregunta, ¿qué necesitan las culturas para comunicarse entre sí? Solo se busca aquí contribuir en la búsqueda de la respuesta.

A través de este ritual ha sido posible conocer un poco más acerca de las raíces de la propia identidad cultural, a la vez que las características fundamentales de otra cultura. En otras palabras, ha permitido indagar más sobre uno mismo, mientras se aprende de otro.

En este sentido el *Séder* es un material invaluable para el análisis de similitudes y diferencias culturales y no es poco lo que permite esta combinación. Aquí hizo posible: 1. Vislumbrar las profundas conexiones que existen no solo entre la cultura judía y los pueblos católicos latinoamericanos, sino de ambos con la sociedad globalizada. 2. Dar con ello un primer paso para intentar vincular a las culturas occidentales entre sí.

Estos rasgos compartidos pueden contribuir mucho a un entendimiento más profundo del otro y con base en él dar lugar a la creación de puntos de diálogo, que partan de la idea de que a pesar de ser diferentes las culturas tienen ciertos elementos en común, los cuales les pueden ayudar a comunicarse.

Por ejemplo, tras este estudio en conjunto de rasgos locales y compartidos se puede apreciar en qué medida es posible entender por lo menos las ideas base del pensamiento judío, y usándolas como una especie de hilo conductor, aproximarse a las de los pueblos que han recibido influencias de ellos.

Aun cuando esta situación no es posible entre todas las culturas, aquí ya se ha vinculado a los pueblos católicos latinos con la cultura judía y a ambos con la sociedad globalizada; y aunque esto dista mucho de abarcar a occidente en su totalidad, sí comprende a un amplio sector del mismo, por lo que es un primer paso para conectar a las culturas que lo componen.

Con esto es posible apreciar los alcances que puede tener el estudio de las similitudes y diferencias culturales, sin embargo, también se observan sus

limitaciones; después de todo, aunque los elementos comunes pueden ser compartidos por numerosos pueblos, no llegan a ser universales.

Por otro lado, lo que sí está presente en cualquier parte del orbe, sin importar las barreras culturales son las necesidades humanas, que, al ser compartidas por cada ser humano del planeta, pueden ayudar aún más al entendimiento; porque quien ha sentido la necesidad de controlar algo, entenderá a otro si esto le pasa y es importante no olvidar que este ritual se construyó a partir de esa necesidad.

Lo anterior conduce al objetivo general, pero antes de abordarlo es preciso señalar que la tercera idea inicial se mantiene. En efecto el estudio conjunto de lo local y universal es clave para que las culturas se puedan comunicar, pero para ampliar los alcances de su contribución a la comunicación entre culturas, se debe incluir el estudio de las necesidades humanas y no limitar los análisis a las similitudes y diferencias culturales.

A continuación, será abordada la idea inicial que originó la hipótesis de este trabajo y que intentaba responder a la pregunta de inicio. Hasta aquí se ha visto que el *Séder* muestra nacionalismos e influencias culturales, sin embargo, tiene la facultad también de enseñar acerca de las necesidades humanas.

Este trabajo se fincó sobre la idea inicial de que la comunicación permanece en la medida que satisface una necesidad y con la intención de comprobarlo se optó por estudiar escenarios comunicativos tan longevos, como son los rituales, en especial este: el *Séder*, cuyo análisis permitió constatar el papel decisivo que juega la necesidad de sentir control, para su perpetuación. Sin embargo, si este ritual ha perdurado hasta nuestros días no es debido solo a un factor psicobiológico o bien este no se ha presentado de manera aislada.

Para mantener este ritual año con año se requieren ciertas condiciones económicas, también una estrecha relación familiar. Además, se observó que la

creación de una comunidad ayuda mucho a promover su práctica, como lo hace el Instituto cultural México-Israel; pero sobre todo se requiere de factores sociohistóricos, que son capaces incluso de alimentar la necesidad en cuestión.

Un fuerte contexto a lo largo de los siglos de persecución, guerras, expulsiones, matanzas, constantes hostilidades y segregación ha propiciado sin duda que el pueblo judío sienta frecuentemente amenazada su libertad, lo que ha fomentado la existencia de una necesidad de sentir control sobre la misma, por lo menos a nivel simbólico.

Todos estos factores también han contribuido a la perduración de los mensajes transmitidos y el intercambio simbólico promovidos por el *Séder*, por ello aunque la comunicación sí requiere satisfacer una necesidad para permanecer y en este sentido la idea inicial se mantiene; se aclara que no es lo único que necesita para perdurar. Existen muchos otros elementos que determinan su subsistencia, pero aquí se concluye que satisfacer una necesidad juega un papel clave para ello.

Este trabajo se inició con la idea de localizar las partes del ritual con mayor presencia en terreno sígnico de la necesidad en cuestión y aunque se observó que sí las hay, se encuentra también mucho más allá de ellas. Esta necesidad se sitúa en la base de la construcción discursiva del *Séder*, incorporándose al mismo mediante las reglas; ya que a través de ellas encuentra expresión en el texto, al constituirse como signos que la representan.

La necesidad de sentir control no solo se ubica en mayor o menor medida en algunos puntos del ritual, sino que determina desde el inicio como está construido, con base en ella se diseñaron sus reglas de ejecución, con las cuales se le ha dado forma, como lo hace un artesano con una vasija de barro.

La ejecución de estas reglas permite la construcción de un micro universo que se puede controlar, tan sólo con el seguimiento de las mismas, aunque el control

sólo se ejerza a nivel simbólico, y no pueda tenerse fuera del ritual, de la misma forma que le sucedió a Ernest Freud, con el juego que creó.

Con esto se presenta ante la vista, como bien observaba Turner de que manera más allá de cualquier función social desempeñada por el ritual, también está su función simbólica, mediante la cual le ayuda al hombre a satisfacer sus necesidades más básicas en el reino de la significación, mediante la expresión.

Así la humanidad como el niño con el carretel ha creado esos juegos para adultos llamados rituales, ya que como se vio en el capítulo 2, de acuerdo con el estudioso Héctor A. Díaz Mejía es posible apreciar claras analogías entre la práctica lúdica y la actividad ritual.

A través de esta última como se vio en el trabajo, el hombre juega a ejercer el control mediante la representación, intentando llenar el foso vacío en su interior dejado por su renuncia a lo real, esa de la que hablaba Lacan y en cuyo hueco formado por la escisión, como señala Olatz González Abrisketa “se aloja ya irreversiblemente *lo simbólico*” (revísese página 128).

Como explicaba el psicoanalista francés, tras renunciar a la cosa real al hombre solo le queda el lenguaje, su enorme capacidad de representar aquello que dejó ir para siempre y se aferra a esta facultad, como el pequeño al carretel, gritándole al mundo que, sino puede controlarlo, lo hará por lo menos con su representación. De esta forma la humanidad, como el nieto de Freud, es el niño escindido que juega a comunicarse.

Asimismo, el pueblo judío, cuya libertad ha sentido amenazada a lo largo de su historia, construyó un proceso simbólico de transición hacia un estado de liberación, que pudiera controlar hasta el último detalle y con el cual se sigue comunicando hasta nuestros días.

Por todo esto se concluye que la hipótesis es verdadera, porque la necesidad de sentir control es la que impulsa la existencia de reglas, las cuales a su vez dan forma y permiten que el *Séder* pueda existir y se mantienen ellas mismas y a la estructura del rito, en tanto que satisfacen esta necesidad.

Sin embargo, es vital aclarar que a lo largo del análisis se observó como la satisfacción de una necesidad en terreno sónico no se presenta de manera aislada. Todo dentro del *Séder* obedece a algo más y la necesidad de control no es la excepción. ¿Por qué es tan importante satisfacerla? Porque también satisface a otras necesidades.

Durante el trabajo fue posible observar, cómo mediante la satisfacción de la necesidad de control era posible satisfacer también una necesidad de protección, confianza, orden, estabilidad, armonía, coherencia, método, convivencia, de brindar un significado a las cosas; en fin, de comunicarse.

En síntesis, el ritual obedece a las reglas, las reglas obedecen a la necesidad de sentir control y esta necesidad obedece a otras necesidades. Por lo que se establece que la hipótesis es cierta, pero precisando que la sensación de control sobre el estado de libertad producida por este ritual ha hecho perdurar al *Séder*, solo porque logra satisfacer también a otras necesidades del hombre.

Por último, aunque sí se cumple con todos los objetivos y se concluye que es afirmativa la hipótesis, también se deja abierta la pregunta inicial, aunque empezó a ser parcialmente respondida. ¿Qué se necesita para que una comunicación perdure en el tiempo? Ante una pregunta como esta lo primero a entender es que el fenómeno al que intenta responder es tan complejo, que el número de matices y perspectivas a considerar para responderla simplemente no cabe en una sola investigación.

No obstante, se han brindado aquí algunas señales para buscarla y como se ha visto, el estudio de la satisfacción de necesidades en terreno simbólico puede contribuir de manera clave para hallar la respuesta. En este sentido queda mucho por explorar, respecto a la forma cómo funcionan las relaciones entre la satisfacción de una necesidad con otra y de ellas con las construcciones signílicas.

Sin embargo, una cosa es segura si se encierra el estudio de la comunicación en los medios tecnológicos, nunca se obtendrá la respuesta; puesto que son jóvenes, en comparación por ejemplo con los rituales, que llevan miles de años practicándose, enraizándose a la vida del hombre, conectándolo con su pasado, al hallarse insertados en una herencia cultural de la humanidad.

La tecnología mediática podrá ser novedosa y de actualidad, pero no lleva tanto en la tierra como para enseñar a qué se debe que una comunicación permanezca en el tiempo.

Aquí terminan las conclusiones de este trabajo, uno que busca contribuir al rescate del estudio de la comunicación primera, la que ha definido la interacción entre las personas a lo largo de su historia y hunde sus raíces en lo más profundo de su naturaleza, síntesis perfecta de cultura y biología, capaz por ello de revelar mucho más acerca de ese misterioso ser, cuya vida transcurre creando textos.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, *Redacción de tesis y trabajos escolares*, México, Diana, 1972.
- Barfield, Thomas, *Diccionario de antropología*, México, Siglo XXI Editores, 2000.
- Bartfeld, Abraham I., *Pesaj Leyes y Costumbres*, Distrito Federal, 2ª. ed., Pesaj 5750, 1990.
- Barthes, Roland, *La aventura semiológica*, Barcelona, Buenos Aires, México, 2ª. ed., ediciones PAIDOS, 1993.
- _____, *Mitologías*, México, Argentina, España, 2ª. ed., Siglo XXI Editores, 2010.
- Biblia de Jerusalén*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- Bowker, John, *Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997.
- Chagall, Marc, *Tradiciones judías*, México, Fundación Juan March, 1999.
- Chouraqui, Andre, *Historia del judaísmo*, México, Editorial Jus, 2008.
- Díaz Cruz, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana-Anthropos, 1998.
- Ehrlich, Carl S., *Entender el judaísmo: orígenes, creencias, prácticas, textos sagrados, lugares sagrados*, Barcelona, Blume, 2006.
- Elizondo Martínez, Jesús Octavio, *Signo en acción*, México, PAIDÓS, 2012.

El seminario de Jacques Lacan Libro 1. Los escritos técnicos de Freud 1953-1954, Barcelona-Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1981.

Fernández Christlieb, Fátima, Marta, Rizo García, (coords.), *Nosotros y los otros: La comunicación humana como fundamento de la vida social*, México, editoras los miércoles, 2009.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, [trad. Alberto L. Bixio], Barcelona, Gedisa, 2003.

Hagada de Pesaj. Ceremonias Religiosas Israelitas de las dos primeras noches de Pesaj, [trad. Jose Monin], Buenos Aires, Simon Sigal, 1943.

Ibáñez Brambila, Berenice, *Manual para la elaboración de tesis*, México, 2ª. ed., Editorial Trillas, 1995.

Jung, Carl G., *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Buenos Aires, México, 2ª. ed., PAIDOS, 1997.

Kolatch, Alfred J., *The Family Seder*, Nueva York, Jonathan David Publishers, 1967.

Leck-Mill, *Encyclopedia Judaica Volumen 11*, Nueva York, Encyclopaedia judaica Jerusalem-The Macmillan Company, 1971.

Lotman, Iuri M., *La semiósfera III Semiótica de las artes y de la cultura*, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de València, 2000.

Lotman, Jurij M., *Semiótica de la cultura*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1979.

Lozano, Jorge, Cristina, Peña-Marín, Gonzalo, Abril, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, CATEDRA, 2009.

Mortimer J. Cohen, *Senderos en la Biblia*, Buenos Aires, Editorial Israel, 1961.

Newman, Yacob, Gabriel, Sivan, *Judaísmo A-Z Léxico ilustrado de términos y conceptos*, Jerusalem, Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial, 1983.

Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, 2ª. ed., Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

Ortiz-Oses, Andrés, Patxi, Lanceros *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*, Barcelona, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)-Universidad Nacional Autónoma de México-Anthropos, 2006.

Ovadía, Losef, *Hagadá de Pesah*, [trad. Isaac Antebi Sacca], Jerusalem, Ediciones Midrash Sefaradí, 1989.

Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

Schlesinger, Erna C., *Manual de Religión Judía Principios, Ritos y Costumbres*, Buenos Aires, 3ª. ed., Instituto Judío Argentino de Cultura e Información, 1955.

Shabetay, Dinar, *Manual enciclopédico judío*, México, Editorial SINAI, S.A., 1969.

Sharbani, David, *Hagada de Pesaj ilustrada. Leyes y ritos con su interpretación tradiciones Sefaradí y Ashkenazi*, Bogotá, David Sharbani Editor, 1960.

Sigmund, Freud *Obras completas Volumen 18. Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires-Madrid, 2ª. ed., Amorrortu Editores, 1984.

Silverman, Morris, *Hagada de Pesaj con notas explicativas y textos originales*, Estados Unidos de América, Prayer Book Press-Hartford Conn, 1962.

Sobrado, J. A., *La tercera noche séder y haggadáh de pésaj*, Madrid, Caparrós Editores, Colección menoráh, 1995.

Stern, Tibor H., *Hagadah de Pesaj ilustrada. Servicio para las noches del Seder según el rito tradicional*, E.U.A, Publicaciones Emes, 1947.

Suárez-Iñiguez, Enrique, *Cómo hacer la tesis. La solución a un problema*, México, trillas, 2000.

Taifeld Frosz, Manuel, *Hagada de Pesaj*, México, Menorah, 1974.

Turner, Víctor, *El proceso ritual, Liminalidad y communitas, Communitas: modelo y proceso*, Madrid, Taurus, 1969.

_____, *La selva de los símbolos*, España, México, 3ª. Ed., siglo XXI editores, 1999.

_____, *La selva de los símbolos*, Nueva York, Ithaca, 1966.

Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Antropología Alianza Editorial, 2008.

Vitale, Alejandra, *El estudio de los signos. Peirce y Saussure*, Buenos Aires, Eudeba, 2004.

Weinfeld, Eduardo (director), Banani, Isaac (editor), *Enciclopedia judaica castellana Tomo VII*, México, Editorial Enciclopedia judaica castellana, S. de R.L, 1950.

Zeligs, Dorothy F. *The Story of Jewish Holidays and Customs*, New York, Bloch Publishing Company, 1943.

FUENTES ELECTRÓNICAS

Apolo, Guillermo J., “Lecturas del Fort-Da” consultado en:

<https://www.kennedy.edu.ar/DocsDep29/Revista%20Letra%20Anal%C3%ADtica/Art%C3%ADculos/Apolo%20Guillermo/Lecturas%20del%20Fort-da.pdf>

Assmann, Jan *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, [Trad. Guadalupe González Diéguez], Madrid, Akal Ediciones, 2006, consultado en:

<https://books.google.com.mx/books?id=AZrcUHZ43ssC&pg=PA165&lpg=PA165&dq=el+cordero+un+animal+sagrado+en+el+antiguo+Egipto&source=bl&ots=Looki06zIG&sig=GiLf0-SV-ZJITMVfnLJgb8GDZow&hl=es&sa=X&ved=0CCcQ6AEwAmoVChMIqZ7qu7OXxwIVR4YNCh3pBgn1#v=onepage&q=el%20cordero%20un%20animal%20sagrado%20en%20el%20antiguo%20Egipto&f=false>

Berinstein, Judith, “Polifonías para Pesaj”, The American Jewish Joint Distribution Committee, consultado en:

<file:///C:/Users/familyTM/Music/Canciones%20Elo/polifonias-para-pesaj-judith-berinstein.pdf>

“Bush: ‘La guerra en Irak es justa, noble y necesaria’”, publicado en EL PAÍS, en la sección Internacional, en Madrid, el 19 de Marzo de 2008 a las 16:44, y consultado en línea en:

http://internacional.elpais.com/internacional/2008/03/19/actualidad/1205881209_850215.html

Ceil, Moishe Rosen, *Cristo en la Pascua*, Michigan, Editorial Portavoz, 2009, consultado en:

<http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=EQGDVLchWFEC&oi=fnd&pg=PA5&dq=en+que+consiste+la+pascua+judia&ots=L6Y6zCsTcX&sig=vQ61XAlb3jPub-s3iJIWwA411hc#v=onepage&q=en%20que%20consiste%20la%20pascua%20judia&f=false>

Chomsky, Noam, *Conocimiento y libertad*, Barcelona, Caracas, México, 2ª. ed., Ariel, 1977, consultado en: <http://www.olimon.org/uan/chomsky-conocimiento-y-libertad.pdf>

Comentario exegético y explicativo de La Biblia Tomo I: El antiguo testamento, Estados Unidos, 21ª. ed., Casa Bautista de publicaciones, 2006, consultado en: https://books.google.com.mx/books?id=f8_PpXPgll0C&pg=PA767&lpg=PA767&dq=en+millares+como+la+hierba+del+campo+te+puse&source=bl&ots=Q4NF4vZW9Q&sig=Mys-N_B_3S0Qo_trN-vxFbHy8SY&hl=es&sa=X&ved=0CDYQ6AEwBmoVChMlvcWcodqSyAIVTsCACH2nagsP#v=onepage&q=en%20millares%20como%20la%20hierba%20del%20campo%20te%20puse&f=false

Correa González, Jorge Pablo, *Semiótica*, México, Red Tercer Milenio, 2012, consultado en:

<http://www.aliat.org.mx/BibliotecasDigitales/comunicacion/Semiotica.pdf>

Díaz Mejía, Héctor Ángel, *Hermenéutica de la lúdica y pedagogía de la modificabilidad simbólica*, Bogotá, Magisterio, 2008, consultado en línea en: <https://books.google.com.mx/books?id=gHUUrRtu7gQC&pg=PA51&lpg=PA51&dq=el+caracter+ludico+del+ritual&source=bl&ots=ukHPhe->

[kgL&sig=XRONGwbW6ErMm1JHMqTJtGcqhv&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiO2Pz3hN7SAhWmw1QKHdrLDREQ6AEIMjAE#v=onepage&q=el%20caracter%20ludico%20del%20ritual&f=false](http://www.elsitiodelagua.com/i/biblioteca/cultura/C_Agua_y_religiones.pdf)

“El agua y las religiones”, material elaborado por Casa de las culturas, Zaragoza Ayuntamiento, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Gobierno de Aragón Departamento de Servicios Sociales y familia, consultado en:

http://www.elsitiodelagua.com/i/biblioteca/cultura/C_Agua_y_religiones.pdf

El libro de los jubileos, consultado en:

<http://www.antesdelfin.com/LibrodeLosJubileos.pdf>

Finol, José Enrique, “De niña mujer... el rito de pasaje en la sociedad contemporánea”, CUADERNOS DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES. UNIVERSIDAD NACIONAL DE JUJUY, San Salvador de Jujuy, No. 17, Noviembre 2001, consultado en:

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1668-81042001000200010&script=sci_arttext

García Álvarez, Manolo y Soliman El-Azir, *5000 años mirando al sol: De Stonehenge al calendario gregoriano*, Soliman El-Azir editor, 2012, consultado en:

<https://books.google.es/books?id=segGAQAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

Gosálvez López, Almudena, “La semana santa católica. Conmemoración de la muerte y resurrección del llamado Hijo de Dios”, 3 de Julio de 2013, consultado en: <http://suite101.net/article/la-semana-santa-catolica-a13587#.U6c4OZR5O2E>

Hagada de Pesaj, eTeacherBIBLICAL Online Language Academy, eTeacherHEBREW Online Language Academy, consultado en:

http://etpub.eteachergroup.com/eHAGADA_WEBss.pdf

Hernández Carrasco, Consuelo, “El significado de la ‘ausencia’”, ACTAS XXII (AEPE), Centro Virtual Cervantes, Universidad de Alicante, consultado en: http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/aepe/pdf/congreso_32/congreso_32_13.pdf

Korin, Moshé, “El ‘Séder’ de Pesaj, una Clase-Modelo”, consultado en: http://www.amia.org.ar/upload/download/2013/03/21/download_136389518692.pdf

Lerner, Daniel, *Israelitas del Canaán. Surgimiento de una Nación*, Argentina, Editorial Dunken, 2013, consultado en: <http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=sXTZAQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA11&dq=relatos+de+la+Haggada+de+pesaj&ots=kzjIUWYzWz&sig=jvxM1NhKcY99daCLHsrVuuXFnbM#v=onepage&q&f=false>

Libre albedrío I. La Naturaleza, la Importancia y las Dinámicas del Libre Albedrío, consultado en: <http://www.morashasyllabus.com/Spanish/class/Libre%20Albedrio%20I.pdf>

Mancuso, Hugo, “Genealogía estructuralista de la Escuela de Tartu”, ADVERSUS, No. XII, pp. 34-68, 28 de junio de 2015, consultado en: <http://www.adversus.org/indice/nro-28/articulos/XII2803.pdf>

Mardones, José Johnson, *Pesaj. Fiesta de la liberación*, Santiago, Centro de Estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, 2000, consultado en: <http://www.geocities.ws/josejohnsonm/PESAJ.pdf>

Murillo, Tiago, “La influencia del Éxodo en nuestras vidas”, consultado en: <http://proyecto-renueva.webs.com/La%20influencia%20de%20la%20Pascua.pdf>

“Palabras del Presidente George W. Bush sobre las operaciones libertad iraqi y libertad duradera”, ARCHIVO DE NOTICIAS DE LA EMBAJADA DE ESTADOS UNIDOS EN URUGUAY, 19 de marzo de 2004, consultado en:

<http://archives.uruguay.usembassy.gov/usaweb/paginas/92-00ES.shtml>

“Pesaj. La decisión de dar un salto: ...el anteceder de las nuevas preguntas...”, material elaborado por Kehila de Tucuman, Sociedad Israelita de Beneficencia de Mendoza, Comunidad Israelita de Santa Fe y Fundación Judaica, consultado en:

http://bama.org.ar/merkaz/Jomer_on_line/pesaj_la%20decision%20de%20dar%20un%20salto.pdf

Pizzorno, Patricia, “*Yo estaré contigo y te bendeciré*” *Aproximación al concepto de bendición en el Antiguo Testamento*, Tesis para optar al grado de Maestría en Teología, Escuela Superior de Teología, Programa de Posgrado en Teología, Orientador: Nelson Kilpp, San Leopoldo Brasil, 2009, consultado en:

http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=187

Ruiz, Gregorio, *Don Isaac Abrabanel y su comentario al libro de amos*, España, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, consultado en:

<https://books.google.es/books?id=FdWZnwZ2hicC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

Ruiz Saldivar, Carlos *Esbozo de la historia de Israel*, México, Fundación Universitaria Andaluza Inca Garcilazo para la biblioteca virtual eumed.net, 2013, consultado en: <http://www.eumed.net/libros-gratis/2013/1268/1268.pdf>

Sobrado, J. A., *Haggadá shel Pésaj*, Madrid, J. Manuel Caparrós Editor, consultado en:

<http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=97nJ1d4HBdgC&oi=fnd&pg=PR1&dq=el+seder+de+pesaj+paso+a+paso&ots=q013rKLMj3&sig=zU-Doem7zv-9C6yfHE - BecVNFQ#v=onepage&q&f=false>

Winkler Koch, Andrés, *En qué sentidos se es libre cumpliendo la voluntad de Dios, según San Agustín*, Tesina para optar al grado de Licenciatura en Filosofía, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Filosofía, Profesor Guía: Pamela Chávez Aguilar, Santiago de Chile, 2014, consultado en: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/129725/En-que-sentidos-se-es-libre-cumpliendo-la-voluntad-de-Dios.pdf?sequence=3>

Zevnovaty, Rudomín, “El conocimiento, base de libertad y bienestar social y económico”, consultado en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/337/25.pdf>

OTRAS FUENTES

Liebembuk, Manuel (dirección y recopilación), *Folleto alusivo a la Fiesta de Pesaj*, presentado por Keren Kayemet Leisrael y la Federación Sionista de México, Distrito Federal.